

L'égalité des dotations initiales

Vers une nouvelle justice sociale

Guillaume Mathelier

Préface de Vincent Peillon

L'égalité des dotations initiales

Guillaume MATHELIER

**L'égalité des dotations
initiales**

Vers une nouvelle justice sociale

GEORG

L'étape prépresse de cette publication a été soutenue par le Fonds national suisse de la recherche scientifique.



FONDS NATIONAL SUISSE
DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

© 2020

Georg Editeur

46 chemin de la Mousse

1225 Chêne-Bourg – Suisse

www.georg.ch

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation,
y compris par la photocopie, réservés pour tous les pays.

ISBN PAPIER 9782825711323

ISBN HTML 9782825711316

ISBN PDF 9782825711309

DOI 10.32551/GEORG.11323

Cet ouvrage est publié sous la licence Creative Commons
CC BY-NC-ND (Attribution – Pas d'Utilisation
Commerciale – Pas de Modification).



*Chaque vivant de Gondawa recevait
chaque année une partie égale de crédit,
calculée d'après la production totale des usines
silencieuses. Ce crédit était inscrit
à son compte géré par l'ordinateur central.*

*[...] Il n'y avait pas de pauvres, il n'y avait
pas de riches, il n'y avait que des citoyens
qui pouvaient obtenir tous les biens qu'ils
désiraient. Le système de la clé permettait
de distribuer la richesse nationale
en respectant à la fois l'égalité des droits
des Gondas, et l'inégalité de leurs natures,
chacun dépensant son crédit selon ses goûts
et ses besoins.*

René Barjavel, *La Nuit des temps*

Préface

Vincent Peillon¹

La question de la justice est depuis l'origine de la philosophie une question centrale : la *République* de Platon ou l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote en font des questions premières. On pourrait ajouter que cette question de la justice distributive est déjà centrale dans la bible hébraïque et qu'à travers les propositions sur le partage des terres ou la remise des dettes elle est au cœur du modèle de la République des Hébreux, qui aurait inspiré les révolutions de la modernité.

Tout au long de l'histoire, cette question est revenue dans des contextes divers et selon des élaborations différentes, et il fallait donc beaucoup de courage, et sans doute d'ambition, pour oser s'y affronter avec ses propres forces, sous son propre étendard, a fortiori depuis qu'elle est revenue, avec la *Théorie de la justice* de John Rawls publiée en 1971, l'objet de nombreux débats.

C'est pourtant ce que fait avec une grande tranquillité et une grande simplicité, dans cette thèse devenue aujourd'hui livre, Guillaume Mathelier. Tout en discutant avec rigueur et précision, de façon critique, les théories de John Rawls, de Ronald Dworkin, mais aussi des solidaristes français, tout en mobilisant les travaux d'Amartya Sen ou de Jon Elster, et en assumant sans complexe un idéal égalitaire de la justice sociale, son ouvrage est original et remarquable en ce qu'il est entièrement construit autour de la formulation et de l'argumentation d'une proposition nouvelle : la juste distribution adéquate des ressources initiales.

Cherchant à développer une approche normative, tout en adoptant une position qui se veut à la fois réaliste et contextualiste, Guillaume

¹ Ancien ministre français de l'Éducation nationale, philosophe et directeur de recherche au CNRS (Archives Husserl).

Mathelier s'intéresse en particulier à prendre en compte ce qu'il nomme « l'individu bénéficiaire », dans sa complexité à la fois endogène et exogène, dans sa contexture psychologique, morale, culturelle comme dans son environnement économique et social. Notre auteur affirme lui-même qu'il s'agit là, avec l'individu bénéficiaire, du « concept angulaire » de sa réflexion. Cette approche concrète et complexe donne au livre sa profondeur autant qu'à la réflexion sa richesse et son intérêt. Elle le conduit à poser l'exigence, qui nous semble juste, d'une distribution qualitative et non seulement quantitative, et même, selon des termes qui sont les siens, d'un État social qualitatif.

Dans cette démarche, la personnalité de Guillaume Mathelier, et le caractère exceptionnel de son parcours, ne manquent pas de se faire reconnaître. Car si Guillaume Mathelier est un philosophe académique au fait des œuvres et des débats des spécialistes de philosophie politique, il est aussi un homme qui, comme élu local, maire d'une ville depuis deux mandats, a une pratique concrète de la vie politique, des politiques sociales et des situations de difficultés concrètes vécues par les plus déshérités.

Les insuffisances des politiques classiques de redistribution ne sont pas pour lui que des vues théoriques. Maire d'Ambilly, commune frontalière de Haute Savoie, Guillaume Mathelier est un homme engagé, socialiste assumant ses valeurs, qui a la passion mais aussi la connaissance de l'action publique.

Sans doute cette conjonction si rare du praticien et du philosophe, que Jaurès recommandait autrefois, donne-t-il à sa proposition sa richesse et sa complexité. Toute la rigueur du raisonnement qu'il poursuit de façon argumentée, d'un terme à l'autre de l'ouvrage, semble sous-tendue et aiguillonnée par une expérience et une sensibilité personnelles qui contribuent à donner à cette proposition sa force et sa singularité. J'espère qu'elle sera discutée, comme elle le mérite, avec toute l'attention nécessaire.

Ce que propose Guillaume Mathelier, c'est non seulement une allocation universelle, mais aussi une dotation de base qui prenne en

compte la compensation des handicaps et ne néglige pas une intervention, ou persistance a posteriori, qui garantisse le contexte des individus bénéficiaires.

Il enrichit donc des propositions déjà existantes, présentes dans le débat public, en essayant, pourrait-on dire, de leur donner plus de « chair » et en les rendant plus praticables et plus complètes. Cette attention permanente à l'individu bénéficiaire dans toute sa dimension humaine et sociale, la prise en compte des trajectoires singulières comme des problématiques de dignité et de reconnaissance, le souci d'une solidarité qui insère plutôt qu'elle n'isole et désocialise, me semble s'être nourrie d'une formidable sensibilité qui m'est apparue d'emblée, lorsqu'il y a près de quinze ans j'ai fait sa connaissance, comme la première caractéristique de Guillaume Mathelier. Cet ouvrage parfois aride ne parvient pas à cacher l'humanité attentive, inquiète et exigeante de son auteur.

De même qu'il mêle en lui le praticien et le philosophe, les enrichissant l'un par l'autre, on remarquera aussi qu'il mêle ensemble deux cultures philosophiques, la culture continentale (d'où son examen de la doctrine républicaine des solidaristes) et la culture anglo-saxonne, ce qui est assez rare pour être souligné et ce qui contribue à donner à l'ouvrage une autre dimension de singularité. Le style dans lequel il est pensé et rédigé, d'inspiration analytique, ne peut masquer qu'il est nourri d'une culture, mais aussi d'une profondeur, qui appartient en propre, sur ces questions, à la tradition de la philosophie politique continentale. Guillaume Mathelier parle lui-même d'une vision républicaine d'un revenu a priori, et s'il adopte l'ambition d'une liberté individuelle comme non-domination, il plaide aussi pour une insistance distributive qui nous renvoie à cette idée d'État social qualitatif que nous avons déjà évoqué.

Rares sont les élus philosophes, qui s'efforcent de donner à leurs pratiques une cohérence argumentative, et tout aussi rares les philosophes élus, qui peuvent nourrir leur théorisation d'une pratique quotidienne et intense. Je ne crois pas exagéré de dire qu'on pourrait les compter sur les doigts d'une seule main. Guillaume Mathelier a été élu exceptionnellement jeune, à l'âge de 29 ans, et il a poursuivi

depuis toutes ces années avec une belle rectitude sa double tâche de philosophe, enseignant et cherchant, et d'élus du peuple, militant et agissant. Incontestablement, cet homme si humain ne transige pas avec son idéal. Voilà cet idéal mis en mots, en arguments, en propositions, et offert au début public. On ne peut que s'en réjouir et lui souhaiter encore de poursuivre longtemps dans la voie qu'il s'est ainsi tracée.

Partie I

Donner un nouveau cadre à l'égalité

Présentation des enjeux de l'ouvrage

Objectifs généraux

Cette recherche entend offrir un cadre principal pour analyser les théories relatives à la distribution des ressources socio-économiques et pouvoir proposer normativement une nouvelle théorie de la distribution des ressources socio-économiques, nommée l'« égalité des dotations initiales ». Cette proposition théorique représente la réelle finalité du travail.

Nous souhaitons apporter un regard nouveau sur la distribution des ressources socio-économiques qui s'articule autour d'un idéal égalitaire de la justice sociale.

Exposition de notre problème

Nous avançons l'idée simple pour le moment que pour penser une juste distribution des ressources, il est nécessaire, *primo*, d'avoir une conception de l'individu qui situe la nature de l'*individu bénéficiaire*, et *secundo*, d'envisager sur cette base qu'une distribution juste (les principes qui en découlent entre autres) ne peut reposer que sur la définition précise d'un *individu bénéficiaire*. Nous n'avons pas vocation à dire qu'il n'existe qu'une conception et à la définir. Bien au contraire, ce débat est dynamique, tout comme l'est dans les faits l'identité de l'individu. Nous serons donc amenés à donner des clés pour le définir en principe. En ce sens, si l'individu est une réalité psychologique et sociologique prise comme la plus petite unité d'analyse, l'*individu bénéficiaire* devient quant à lui un concept qui lie sur le plan normatif l'individu et le type de distribution proposé.

Nous définissons par suite le problème auquel nous devons répondre dans ce travail de cette manière :

Sur la base d'un individu bénéficiaire identifié comme étant une interprétation plus réaliste de l'individu réel, quelle proposition théorique pour distribuer les ressources socio-économiques apparaît comme une juste distribution adéquate ? En d'autres termes, nous devons sur la base d'un individu bénéficiaire plus réaliste proposer une juste distribution qui implique de donner la définition d'une distribution qui « colle » au mieux (c'est-à-dire une distribution adéquate) à ce que représente l'individu bénéficiaire.

Pour répondre à ce problème, nous postulons par suite deux principes. Nous souhaitons par ces postulats monter le débat au niveau des principes de base, par essence plus abstraits. Voici un schéma applicable à chaque principe :

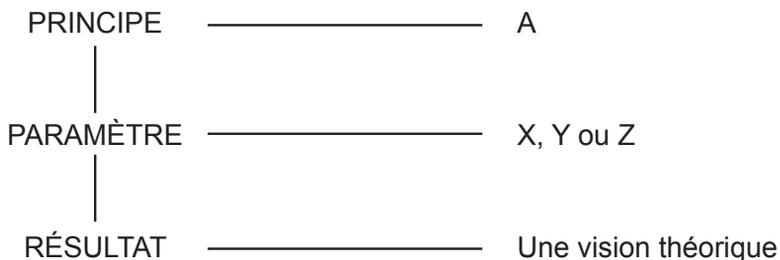


Schéma 1 : Principe et paramètre en théorie politique

Un principe A fixerait une propriété générale et pourrait paramétrer plusieurs options et amener à des propositions théoriques différentes pourtant toutes issues d'un même principe. Cela nous amène à penser qu'il existe des principes abstraits et universels fondamentalement supérieurs et que le but est de chercher à ce niveau d'abstraction cette universalité pour proposer de nouvelles théories politiques. Notre but n'est pas tant de poser des résultats aux principes, mais plutôt de dire que suivant les paramètres du principe, plusieurs voies peuvent s'ouvrir et donc des résultats différents apparaître. En somme, un même principe peut donner des

résultats très différents. Cela constitue en soi un argument pour la diversité théorique.

Le débat contemporain en théorie politique propose souvent de penser la liberté et l'égalité soit en les opposant, soit au contraire en essayant de les rapprocher théoriquement. Notre façon d'amener le débat est tout autre. Nous postulons qu'il existe, pour penser la justice distributive des ressources socio-économiques, deux grands principes et que tout ce qui en découle théoriquement ne constituera que des paramétrisations de ces deux principes. Nous empruntons les vocables de principes et paramètres¹ à la réflexion linguistique de Noam Chomsky. Nous reviendrons plus tard sur la justification d'un tel emprunt mais nous pouvons déjà dire que les liens épistémologiques sont nombreux entre la réflexion concernant la linguistique et plus largement les sciences du langage et les recherches concernant les théories de la justice sociale. Le point de convergence est la réflexion sur la nature profonde de l'individu pris comme agent. Observons ces deux principes amenés par ailleurs à évoluer et à s'affiner au cours de notre réflexion et que nous postulons ici :

Premier principe : il existe un principe ontologique qui implique de penser l'individu dans ses dynamiques *endogènes* et *exogènes* (ce principe est prioritaire sur le second pour définir une distribution normativement juste).

Paramètre : il détermine la nature de l'*individu bénéficiaire* pris comme concept médiateur entre la nature réelle de l'individu et la distribution adaptée qu'il doit recevoir.

¹ David Crystal, *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, Malden, Blackwell Publishing, 2007, p. 371. Nous trouvons ici une définition de ce que nous nommons principes : « A term used in grammatical theory for grammatical statements that are much broader in their scope than ordinary rules [...]. A specification of the range of forms that a principle can take is known as parameter. The overall approach is known as the principles and parameters theory of universal grammar. » On trouve à la p. 335 une définition du paramètre : « A term used in government binding theory for a specification of the types of variation that a principle of grammar manifests among different languages. It is suggested that there are no rules of grammar in the traditional sense, but only principles which can take a slightly different form in different languages. »

Second principe : il existe un principe de distribution des ressources socio-économiques qui implique une notion de temps de distribution.

Paramètre : il engendre des conséquences sur le type de distribution, soit on redistribue (ce que nous identifions comme une distribution des ressources socio-économiques *a posteriori*), soit on distribue (ce que nous identifions comme une distribution des ressources socio-économiques *a priori*). (Note : une distribution *a priori* peut coexister avec une redistribution et inversement, ce qui indiquerait que la prise en compte de la distribution des ressources socio-économiques est alors plus exhaustive dans sa prise en considération et constituerait dans ce cas ce que nous identifions comme une forme d'*insistance*.)

À partir de ces deux principes, nous nous donnons comme ambition d'établir une conjonction des deux axes pour envisager les diverses possibilités paramétriques. La conjonction de ces deux principes nous offre l'étendue des possibilités paramétriques minimales. Ainsi il se dégage « grossièrement » quatre propositions théoriques possibles, quatre résultats pour reprendre les termes que nous avons utilisés plus haut :

- ◇ La distribution s'opère *a priori* et l'individu prime sur l'ensemble des individus.
- ◇ La distribution s'opère *a posteriori* et l'individu prime sur l'ensemble des individus.
- ◇ La distribution s'opère *a priori* et l'ensemble des individus prime sur l'individu.
- ◇ La distribution s'opère *a posteriori* et l'ensemble des individus prime sur l'individu.

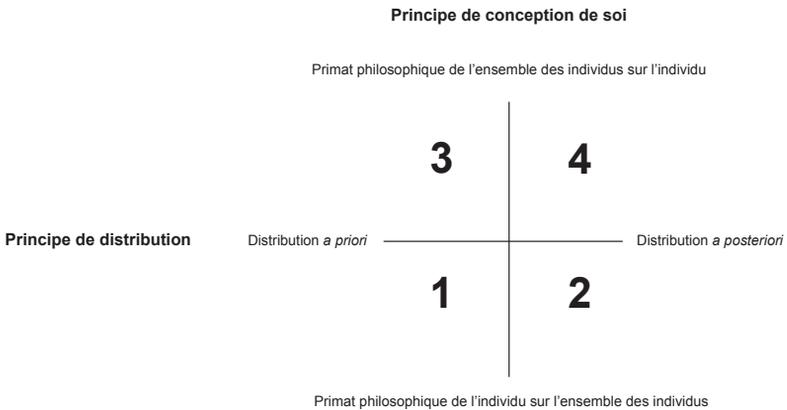


Schéma 2 : Conjonction des deux axes/principes

Mais la question de l'*insistance* augmente systématiquement le nombre de possibilités². En effet, elle peut permettre d'aboutir à des logiques combinatoires plus complexes que si nous devons choisir uniquement entre l'un ou l'autre des paramètres. Nous laisserons pour le moment ce débat de côté pour nous concentrer sur ces quatre possibilités simples, mais nous devons garder cette perspective de complexité (liée à l'*insistance*) à l'esprit³. Il est maintenant nécessaire d'entrer dans le détail des deux principes et de donner une définition des deux axes. Nous commencerons par définir ce que nous appelons le premier principe : le principe ontologique.

² En effet, nous pourrions avoir une vision théorique qui prenne en compte la distribution *a priori* et *a posteriori*.

³ En outre cela nous permet de mieux comprendre la diversité théorique et de promouvoir la création de théories nouvelles.

Définition du premier principe

Nous réécrivons le premier principe ici :

Premier principe : il existe un principe ontologique qui implique de penser l'individu dans ses dynamiques *endogènes* et *exogènes* (ce principe est prioritaire sur le second pour définir une distribution normativement juste).

Éléments introductifs

Aristote considère l'homme comme un animal politique. En ce sens, selon lui, l'homme recherche à travers la cité à mettre en commun ses sentiments du juste et de l'injuste¹. Pour le bien de la République qui est d'avoir une Constitution juste et droite, il est nécessaire que les hommes, ou ici plus particulièrement les citoyens, visent un même bien commun. Le gouvernement est une « chose politique » et vise en tant qu'institution l'intérêt commun. Mais ce gouvernement du plus grand nombre qu'est le gouvernement républicain ne saurait agir dans l'intérêt général seul. Selon Renaut, « quand bien même l'on tiendrait que confier le gouvernement au plus grand nombre (aux citoyens) est une condition nécessaire d'émergence du meilleur régime, ce ne saurait être là une condition suffisante, puisqu'il faut qu'une deuxième condition vienne à être remplie, qui réside dans la vertu des citoyens eux-mêmes² ». Aristote voit donc à partir d'une conception de l'homme l'émergence d'un citoyen qui recherche le bien de la cité et donc par là même organise les institutions.

Les liens entre l'homme, le citoyen et les institutions sont repris par Matteo Gianni, qui avance l'idée que pour comprendre la citoyenneté,

¹ Serge Audier, *Les Théories de la république*, Paris, Éditions La Découverte, Collection Repères, 2004, p. 9.

² Alain Renaut, *Qu'est-ce qu'un peuple libre ? Libéralisme ou républicanisme*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2005, p. 89.

il est nécessaire de penser le citoyen comme étant au centre d'une tension (c'est notre reformulation) entre une vision anthropologique du soi et le niveau politique des institutions³.

Cela donnerait alors le schéma suivant :

(a) Soi \Leftrightarrow (b) Citoyens \Leftrightarrow (c) Institutions démocratiques

Schéma 3 : Du soi aux institutions démocratiques

Selon Gianni, « l'idée fondamentale qui sous-tend ce schéma est que la conception de la citoyenneté se construit par référence à des pré-supposés anthropologiques et, qu'à son tour, elle détermine dans une large mesure le principe de légitimité qui gouverne les institutions politiques⁴ ». Ainsi Gianni fournit un cadre d'interprétation pertinent pour analyser chacune des théories de la justice sociale. Cela procède d'une logique similaire à celle que nous avons adoptée pour promouvoir avec plus de systématisme nos deux principes. S'il fallait étayer notre premier principe, nous pourrions dire que pour construire une nouvelle théorie politique – pour se situer théoriquement ou bien encore comme nous le ferons par la suite se donner une méthode pour étudier les théories déjà existantes –, il est nécessaire de définir sur quelle conception de soi il est pertinent de prendre appui ou sur quelle conception de soi les théories existantes reposent. Par conséquent, quelle est la nature de l'*individu bénéficiaire*⁵ de la distribution ? Car l'enjeu paramétrique se trouve bien dans ces termes pour la justice socio-économique : quelle est la nature de l'individu à qui l'on distribue ou l'on veut distribuer les ressources socio-économiques ? Est-ce un individu indépendant, autonome, enchâssé dans la communauté ? Est-il libre de ses choix ? Sa liberté est-elle entravée ? Doit-elle l'être par ailleurs ? À cet égard, quels sont les types de libertés théoriquement possibles ? Nous devons envisager cet enjeu paramétrique lié au principe ontologique.

³ Matteo Gianni, « Multiculturalisme et démocratie : quelques implications pour la théorie de la citoyenneté », *Swiss Political Science Review* 1(4), p. 1-39, <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:92402>, 1995 (consulté le 5 novembre 2018), p. 9.

⁴ *Ibid.*

⁵ L'*individu bénéficiaire* en tant que concept dérivé de l'individu réel assure la médiation entre cet individu réel et la distribution envisagée sur un plan normatif et en même temps le lien entre le premier et le second principe.

L'enjeu paramétrique : la question du *primat*

L'enjeu paramétrique s'articule donc autour de la conception de soi. Cela pose la question de l'identité de l'individu dans le cadre de ce que nous nommons *variables endogènes* (ce qui concerne ses capacités individuelles). Cela inclut également la problématique de sa relation à l'autre dans l'analyse des *variables exogènes* (ce qui concerne le contexte qui entoure son individualité). La tension s'organise à notre sens autour de la notion de *primat*. Pour définir ce que nous entendons par *primat*, nous prendrons la définition kantienne qui suit : « Par le *primat* dans le rapport entre deux ou plusieurs choses liées par la raison, j'entends la prééminence qu'a l'une d'entre elles pour être le premier fondement de la détermination de la liaison avec toutes les autres. Dans un sens pratique plus restreint, il signifie la prééminence de l'intérêt de l'une, en tant que l'intérêt des autres est subordonné au sien (qu'on ne peut faire passer après aucun autre⁶). »

Deux « extrêmes » paramétriques se dégagent alors :

- ◇ Soit l'individu prime sur l'*ensemble des individus*.
- ◇ Soit l'*ensemble des individus* prime sur l'individu.

Volontairement, nous utilisons l'expression *ensemble des individus* pour indiquer une masse d'individus sans exprimer pour le moment la qualité des liens qui unissent lesdits individus et quelle est la définition même de l'individu. Notre objectif n'est ni de déterminer quelle est la nature de l'individu ni les sources profondes de son intériorité, ni de déconstruire/reconstruire sa genèse en tant que catégorie, mais d'inscrire la notion d'individu au cœur de la réflexion sur la justice sociale (et en particulier autour de la distribution des ressources socio-économiques) en proposant de construire le concept d'*individu bénéficiaire*. Ce que nous entreprenons de montrer dans ce chapitre.

⁶ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, Paris, Éditions Flammarion, Collection Garnier Flammarion-Philosophie, 2003, p. 243.

L'individu au cœur de la réflexion sur la justice sociale

L'individu et les ressources socio-économiques

Nous partirons de la citation de Catherine Audard qui illustre bien à notre sens la réflexion que nous devons mener au sujet de l'individualité moderne et des conséquences de cette étude :

La plus grande transformation qu'a subie l'individualité moderne est le fait de devoir négocier elle-même ses conflits de valeurs, ses choix de vie, de l'intérieur, sans pouvoir reporter cette responsabilité sur un autre : religion, communauté, État, etc. Le pluralisme des valeurs n'est pas seulement une réalité sociale ou politique, c'est aussi une expérience intérieure de l'individu, de ses identités multiples. Les conflits internes de l'individu sont susceptibles d'être négociés et surmontés par l'individu lui-même, qui est alors compris non de manière « atomisée » ou « monologique », mais en constante interaction avec ses divers contextes d'identification grâce à l'existence d'une base publique de justification qui est la caractéristique centrale de la démocratie⁷.

Voici exposé l'un des enjeux contemporains de la réflexion sur la justice sociale. Nous l'interprétons ainsi autour de l'idée que l'individu est animé tant par des *variables endogènes* qui caractérisent son intériorité que par des *variables exogènes* qui lui donnent conjointement les moyens de son action et qui se trouvent matérialisés dans son contexte. De ce point nous considérons que notre apport théorique est non seulement *individualiste* mais aussi *contextualiste*. Cela constitue selon nous les deux faces d'une même pièce de monnaie avec un double enjeu qui en découle pour la justice sociale en général et la distribution des ressources socio-économiques en particulier : 1) il est nécessaire de « réincarner » l'individu de la distribution dans sa réalité sociale, mais aussi 2) d'inscrire ses choix dans la réflexion autour de son intériorité. L'individu n'a pas toujours existé en tant que catégorie sociologique et psychologique.

⁷ Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard, Collection Folio essais, 2009, p. 473.

Il est l'objet d'une construction théorique, que nous esquissons dès maintenant.

Les enjeux de l'individu moderne

Nous n'avons pas pour but de commenter l'abondante littérature sur le sujet de l'individualité mais plutôt de borner nos postulats et d'argumenter sur notre position de départ. Que ce soit à la manière de Taylor⁸ dans sa critique du libéralisme dans *Les Sources du moi*, qui pense que l'identité moderne se complexifie, car l'individu lui-même devient plus complexe dans son fonctionnement, ou la sociologie française⁹ qui s'engage à comprendre tout l'enjeu du processus d'individualisation, le débat se pose autour de l'idée maîtresse que contrairement à l'atomisme de certains penseurs, notamment libéraux, l'individu est complexe dans son intériorité mais également dans ses combinaisons et interactions avec son entourage et son contexte.

Dubet voit par exemple dans l'institution ou plutôt dans son déclin¹⁰ l'occasion d'entrer dans une nouvelle phase de la modernité pour l'individu. Le Bart pense que les individus cherchent dans ce mouvement « à exister et à s'affirmer en tant qu'individus singuliers, différenciés, irréductibles à aucun autrui ni à aucun rôle social¹¹ ». Ainsi « l'individu entend exister au-delà de tous ses ancrages identitaires et sociaux¹² ». Selon Kaufmann, « alors que dans la société holiste, les individus étaient produits et reproduits par la "formule génératrice" du système d'*habitus*, ils sont en revanche dans la modernité quotidiennement construits par leur propre histoire ayant spécifiquement

⁸ Charles Taylor, *Les Sources du moi*, Paris, Éditions du Seuil, Collection La couleur des idées, 1998, p. 33.

⁹ Nous sommes volontairement généralistes dans ce propos.

¹⁰ François Dubet, *Le Déclin de l'institution*, Paris, Éditions du Seuil, Collection L'épreuve des faits, 2002 : le programme institutionnel correspondrait à cet égard à ce que beaucoup d'auteurs nomment la première modernité et qui correspondrait au début de l'individualisation. Le programme institutionnel sonne alors comme la mise en musique du projet des Lumières d'un point de vue des institutions qui guideraient la formation de l'identité individuelle par l'accès élargi à l'éducation par exemple.

¹¹ Christian Le Bart, *L'Individualisation*, Paris, Les presses de Sciences Po, 2008, p. 26.

¹² *Ibid.*

intériorisé le social, dans un dialogue continu entre présent et passé secrètement mémorisé¹³ ». L'individu n'est pour ainsi dire pas le produit d'un « contexte zéro ». Il dépend fondamentalement d'hier, agit aujourd'hui et construit le monde de demain.

Ainsi, la quête identitaire de ce nouvel individu de la modernité est animée par l'envie de donner un sens à sa vie et de conjuguer ce que Lipovetsky analyse comme la gestion d'une « galaxie contemporaine des identités¹⁴ ». Ehrenberg aborde la question de cet individu qui peut devenir un « individu incertain ». Cet « individu incertain », animé par des passions contraires, se retrouve en quête identitaire constante et est contraint à stabiliser cette identité pour ne pas tomber dans l'anomie ou la précarité comme le montre le philosophe français Guillaume Le Blanc. Selon ce dernier, « l'homme précaire est un homme chez qui le processus de précarisation a fragilisé l'une au moins des capacités fondamentales sans lesquelles il n'existe pas de vie humaine¹⁵ ». Ces trois caractéristiques que sont la pauvreté, la marginalité et le mépris rendent vulnérable l'individu. Ainsi, « chacun de ces seuils de précarité révèle une attente normative particulière¹⁶ ».

L'enjeu se trouve aussi posé autour des réflexions sur la notion de rationalité et de choix rationnels. L'analyse classique et complète de Raymond Boudon¹⁷ reste à ce titre tout à fait éclairante. Comprendre et prendre au sérieux la complexité cognitive consistent donc à dépasser les modèles dominants de la rationalité utilitariste et de l'*homo œconomicus* qui tend selon Laval à inscrire l'individu dans le marché¹⁸ comme modèle de régulation unique des

¹³ Jean-Claude Kaufmann, *L'Invention de soi. Une théorie de l'identité*, Éditions Hachette littératures, Collection Pluriel, 2007 (2), p. 77.

¹⁴ Gilles Lipovetsky, *Les Temps hypermodernes*, Paris, Éditions Grasset, Collection Le livre de poche Biblio essais, 2004, p. 95.

¹⁵ Guillaume Le Blanc, *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Éditions du Seuil, Collection La couleur des idées, 2007, p. 102.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Raymond Boudon, *La Rationalité*, Paris, PUF, Collection Que sais-je ?, 2009, p. 18.

¹⁸ Olivier Grenouilleau, *Et le marché devint roi*, Paris, Flammarion, 2013 : nous pourrions à ce titre préciser cette notion de marché et d'économie de marché à travers l'excellente analyse d'Olivier Grenouilleau qui tend à montrer que l'économie de marché n'a pas toujours été le modèle historique de régulation économique et encore moins le seul.

rapports humains¹⁹. Elster fournit un cadre pertinent pour répondre de façon plus complexe à l'élaboration des choix individuels²⁰. Les recherches en sciences cognitives tentent enfin de montrer en quoi la rationalité en tant que module accompagné des émotions peut permettre justement à travers leur complémentarité d'expliquer les motivations individuelles. La rencontre interdisciplinaire entre attitudes descriptive et normative met à jour la complémentarité et non la tension entre raison et émotions par exemple. Ce questionnement peut même être dépassé si l'on se pose la question suivante : en quoi la rationalité devient par conséquent inopérante sans les émotions²¹ ?

Bien évidemment, nous ne faisons qu'esquisser ces réflexions modernes sur l'individu. En effet, notre objectif ne consiste pas à mener en profondeur cette étude mais simplement de montrer, comme le suggérait Audard, que les enjeux modernes sur la justice sociale doivent intégrer cette complexité cognitive de l'individu. Nous aurions pu aussi étayer ce propos en abordant les théories sur la reconnaissance, qui amènent des auteurs comme Honneth à accorder dans leur réflexion sur la reconnaissance intersubjective une place de choix à la question de la solidarité qu'il lie à la notion d'estime sociale, et qui s'organise comme une relation pratique des individus à eux-mêmes où l'« individu se perçoit ici comme le membre d'un groupe qui est collectivement en mesure d'apporter à l'ensemble du corps social les contributions dont la valeur est reconnue par tous les autres membres de la société²² ».

L'idée d'individu bénéficiaire dans la justice sociale

Connaître et comprendre ces éléments permet de mettre en exergue le profond intérêt porté aux débats contemporains sur l'identité et

¹⁹ Christian Laval, *L'Homme économique. Essais sur les racines du néolibéralisme*, Paris, Éditions Gallimard, Collection NRF essais, 2007, p. 9.

²⁰ Jon Elster, *L'Irrationalité. Traité critique de l'homme économique*, tome 2, Paris, Éditions du Seuil, Collection Les livres du nouveau monde, 2010.

²¹ Daniel Andler, *Introduction aux sciences cognitives*, Éditions Gallimard, Collection Folio essais, 2004, p. 646.

²² Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf, 2000, p. 156.

sur l'individu. Notre but n'est pas de discuter ces différents aspects et de construire une hypothétique genèse et/ou ontologie de l'individu moderne. Nous affirmons simplement qu'une théorie de la justice distributive qui ignorerait cette complexité de l'individu serait selon notre acception incomplète, voire inopérante. Or, notre objectif est bien d'inscrire l'individu comme un des enjeux majeurs de la justice sociale. Pour cela, nous considérons qu'il n'est ni une donnée de base, ni un invariant de départ théorique. Et nous devons trouver un moyen de le mettre en valeur tout en conservant l'ambition normative. C'est ce que nous proposons avec la construction du concept d'*individu bénéficiaire* qui devra être à même de répondre aux enjeux de complexité apportés par la compréhension moderne de l'individu et de son contexte.

Nous allons pour cela partir de deux postulats de base dans ce principe ontologique :

***Premier postulat** : l'individu est enchâssé dans la **complexité** et se caractérise par des **variables endogènes** et **exogènes** que l'on doit prendre au sérieux.*

***Second postulat** : nous devons pour lier l'individu et la justice sociale recourir au concept d'**individu bénéficiaire** qui agit comme un **concept interprétatif**, médiateur entre la réalité sociale de l'individu et la théorie distributive des ressources socio-économiques.*

Notre premier postulat : l'individu complexe

Prendre au sérieux la complexité

Nous ne comptons pas ici faire une énième critique de la trop grande présence dans la théorie politique de la rationalité prise comme le moteur de l'action humaine. Nous ne prendrons pas non plus le parti de refaire le débat qui oppose sans cesse l'individu à l'*ensemble des individus* comme cela peut être le cas dans l'opposition en individualisme et holisme par exemple ou dans la recherche d'un entre-deux

que l'anthropologue Alain Caillé appelle le tiers paradigme²³. Mais nous partons d'un premier postulat que nous réécrivons et détaillons davantage dans son énonciation :

Premier postulat : *l'individu est enchâssé dans la complexité et se caractérise par des variables endogènes et exogènes que l'on doit prendre au sérieux et cela engendre deux conséquences normatives :*

∅ *En ce sens, nous considérons l'individu comme la plus petite unité de sens moral.*

∅ *En ce sens, nous inscrivons notre démarche à la fois dans une perspective individualiste, qui favorise l'idée que l'individu est compris comme la plus petite unité de sens moral, mais également contextualiste, car il est nécessaire de comprendre que l'individu s'inscrit dans ce réseau d'interdépendances avec les autres individus et avec les ensembles d'individus (groupes, société, communauté).*

Prenons le soin d'examiner ce qui nous invite à proposer ce premier postulat et d'en saisir la grammaire conceptuelle que nous proposons.

La complexité des variables endogènes et exogènes

Inscrire l'individu dans la complexité

Nous introduisons ici cette réflexion sur la complexité avec la pensée d'Edgar Morin. La complexité impose, comme le souligne le sociologue Edgar Morin, de s'empêcher intellectuellement de résumer le monde à des idées simples par commodité descriptive. Sur le plan normatif, l'enjeu, et nous le verrons avec l'idée de *concept interprétatif*, est de ne pas s'enfermer dans des solutions concernant la justice sociale qui seraient entièrement déconnectées des réalités. Selon

²³ Alain Caillé, *Anthropologie du don*, Paris, Éditions La Découverte, Collection Poche, 2007, p. 15

Morin, la complexité ne doit pas constituer une réponse, mais un défi²⁴. Morin traduit cet enjeu ainsi :

Je suis à la recherche d'une possibilité de penser à travers la complication (c'est-à-dire les interrétroactions innombrables), à travers les incertitudes et à travers les contradictions. Je ne me reconnais en rien quand on dit que je pose l'antinomie entre la simplicité absolue et la complexité parfaite. Car pour moi, tout d'abord, l'idée de complexité comporte l'imperfection puisqu'elle comporte l'incertitude et la reconnaissance de l'irréductible. [...] la simplification est nécessaire, mais elle doit être relativisée. C'est-à-dire que j'accepte la réduction consciente qu'elle est réduction, et non la réduction arrogante qui croit posséder la vérité simple, derrière l'apparente multiplicité et complexité des choses²⁵.

La complexité en tant que « tissu de constituants hétérogènes inséparablement associés » pose la question de l'un et du multiple²⁶. Ce tissu est fait « effectivement d'évènements, actions, interactions, rétroactions, déterminations, aléas, qui constituent notre monde phénoménal²⁷ ». Et si la complexité se présente comme un immense fouillis, plein de désordre et d'incertitudes difficilement appréhendables, la nécessité pour la connaissance et donc pour la construction théorique par suite est de « mettre de l'ordre dans les phénomènes en refoulant le désordre, d'écarter l'incertain, c'est-à-dire de sélectionner les éléments d'ordre et de certitude, de désambiguïser, clarifier, distinguer, hiérarchiser²⁸... ». Nous utilisons ici la pensée de Morin pour affirmer encore une fois qu'il est nécessaire d'affronter la complexité anthroposociale, et non plus la dissoudre ou l'occulter²⁹.

²⁴ Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Éditions du Seuil, Collection Points essais, 2005, p. 135.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 23 : pour y parvenir sans tomber dans le réductionnisme, Morin propose de remplacer le paradigme dominant disjonction/réduction/unidimensionnalisation par le paradigme de la complexité, celui de la disjonction/conjonction qui permet de « distinguer sans disjoindre, d'associer sans identifier ou réduire ».

²⁹ *Ibid.*, p. 22.

Cette posture méthodologique est fondamentale et devra se trouver complétée par notre choix de faire des propositions théoriques distributives à travers des concepts interprétatifs plus adéquats pour penser la justice sociale. Loin d'être figés, ces concepts interprétatifs qui conservent une ambition normative émanent d'une réflexion et d'un lien fort avec l'interprétation de la réalité et donc dans notre sens de la tentative d'« affronter » la complexité. Nous introduirons dans le paragraphe qui suit la notion de réalisme qui met en avant notre préférence pour une perspective *contextualiste* (qui inclut en son sein notre définition de l'individualisme qui considère l'individu comme *la plus petite unité de sens moral* complexe sur le plan cognitif).

Adopter une perspective réaliste : s'affirmer contextualiste

Identifions dans notre problème de départ l'impératif de donner plus de matérialité à l'individu, de s'inscrire dans une démarche plus *réaliste*. Mais qu'entendons-nous au juste par l'idée d'être *réaliste* quand on tente de faire une proposition ayant trait à la justice sociale ? Pour Geuss, la philosophie politique se doit d'être *réaliste*. Selon l'auteur, « that means, roughly speaking that it must start from and be concerned in the first instance not with how people ought ideally (or ought “rationally”) to act, what they ought to desire, or value, the kind of people they ought to be, etc., but rather, with the way of social, economic, political, etc., institutions actually operate in some society at some given time, and what really does move human beings to act in given circumstances³⁰ ». Faire preuve de réalisme impose au philosophe politique de ne pas s'extraire de la réalité du monde objectif, c'est-à-dire la prise en compte du contexte réel qui entoure l'individu et ses actions. Un monde préexiste déjà à chaque nouvelle théorie politique posée par un auteur X ou Y. Le philosophe, sauf à travailler sur l'utopie, ne peut pas nier qu'il devra inscrire sa théorie dans la réalité s'il veut qu'elle puisse être applicable pratiquement. Nous pourrions imaginer deux voies. La première consisterait à créer des théories purement abstraites et les confronter à la réalité sociale par la suite. C'est ce que fait par exemple d'une

³⁰ Raymond Geuss, *Philosophy and Real Politics*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2008, p. 9.

certaine manière Ronald Dworkin quand il décrit ce qui relève de la « theory » et ce qui relève de la « practice » pour promouvoir sa proposition égalitaire de distribution des ressources³¹. Une autre manière d'opérer, et ce sera notre option, est de bien considérer dès le départ la complexité du monde objectif et de tenter de répondre au mieux à ce qu'il impose en matière de justice sociale. Cela évite la stratégie en deux temps et les recherches de compatibilité entre théorie et pratique. Cela n'empêche pas pour autant la philosophie politique de refuser l'abstraction et/ou d'abandonner son caractère normatif. Elle rend à notre sens en revanche la philosophie politique plus en phase avec le monde et donc se rend plus à même de remplir sa mission : réduire les injustices. Sa connaissance des mécanismes réels, des interactions, de la complexité en somme lui donne plus de finesse et évite les réductions intellectuelles hasardeuses. Ce que nous retenons de cette position philosophique *réaliste* est le défi qu'elle se donne de rendre compte de la réalité du monde objectif et donc de s'inscrire dans le contexte. Selon Geuss : « I want to defend that politics is historically located : it has to do with humans interacting in institutional contexts that change over time, and the study of politics must reflect this fact³². » Ce réalisme que promeut Geuss se range sous la bannière du *contextualisme*. Ce sera notre position également. Mais nous insistons sur les deux faces de la même pièce de monnaie : notre proposition théorique doit être *individualiste*, dans le sens où l'individu est *la plus petite unité de sens moral*, et en même temps *contextualiste* car elle s'affirme dans un contexte qu'elle doit comprendre et dès le départ prendre au sérieux.

Résumé de notre point de vue théorique sur le premier postulat

Notre constat est qu'il est nécessaire de faire coïncider davantage la nature de l'individu avec la justice sociale. La distribution que reçoit l'individu le transforme en ce que nous appelons un *individu bénéficiaire*. Ce concept est central dans notre proposition, car il représente le lien entre la réalité du monde objectif et la

³¹ Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

³² Geuss, *op. cit.*, 2008, p. 13.

proposition normative. Il est un médiateur entre la nature d'un individu lambda et la distribution idéale que devraient recevoir les individus. Construire un *individu bénéficiaire* impose en même temps une réduction de la complexité et une prise en compte. « Réduction », car il est nécessaire de trouver un niveau de généralisation acceptable pour éviter de tomber dans du pur sélectivisme où chaque cas est différent et doit être traité différemment. « Prise en compte », car ce n'est pas une proposition qui part d'un contexte zéro et d'un individu mythifié ni de l'ontologie d'un individu hors du monde. Cela nous amène à présenter notre second postulat.

Second postulat : définir *l'individu bénéficiaire*

L'individu bénéficiaire comme concept interprétatif

Voici énoncé ce second postulat sur l'individu :

*Second postulat : nous devons, pour lier l'individu et la justice sociale, recourir au concept d'**individu bénéficiaire** qui agit comme un **concept interprétatif**, médiateur entre la réalité sociale du monde objectif de l'individu et la théorie distributive des ressources socio-économiques.*

Notre but sera au cours de notre travail de recherche d'observer comment l'individu est lié aux théories de la justice que nous examinerons. En somme, de dire quelle est la nature de *l'individu bénéficiaire* privilégiée par les auteurs et les courants que nous avons choisis. Quels sont les *individus bénéficiaires* de leur proposition théorique ? L'examen critique permettra d'évaluer d'une certaine façon leur niveau de *réalisme*, la prise en compte de leur complexité cognitive et contextuelle, et donc de dire s'ils sont *adéquats*.

Pour remettre l'individu au cœur de la réflexion sur la justice sociale, il est nécessaire de construire un *individu bénéficiaire* qui agit en tant que concept interprétatif. Cela veut dire que l'on détermine qu'à chaque procédure de distribution des ressources socio-économiques doit correspondre un *individu bénéficiaire* clairement identifié. Du lien entre l'individu et la justice distributive qui en découle dépendra la hauteur de ce que nous appellerons l'adéquation. L'adéquation donne comme objectif à une juste *distribution* de définir un *individu bénéficiaire* idéalement complexe donc qui « colle » au mieux

à ce qu'impose la réalité sociale et cognitive. C'est pour cette raison que nous déclarons qu'une distribution doit non seulement être *juste*, mais qu'elle doit être *adéquate*. Le concept d'*individu bénéficiaire* remplit selon nous ce rôle de réflexion sur l'individu en tant qu'être moral en rejetant l'idée d'une distribution purement statistique. Cet *individu bénéficiaire* opère un glissement d'une approche purement quantitative à la prise en compte de la dimension qualitative de l'individu et de la *juste distribution adéquate*¹ qui en découle. Sémantiquement, nous pourrions dire que l'on passe de l'individu « étant » à l'individu « existant ». Il n'est plus cet individu statistique, mais on lui reconnaît des qualités et des défauts en somme des aptitudes à la base de ses choix et de ses motivations.

Que recouvre la notion d'individu bénéficiaire ?

L'*individu bénéficiaire* agit donc d'une certaine manière en concept dérivé de la réalité de l'individu. Si l'on postule, ce que nous faisons plus systématiquement à présent, que l'individu est *la plus petite unité de sens moral*, ce même individu complexe (animé par des variables *endogènes* et *exogènes*) doit trouver un écho normatif pour traiter la question de la distribution. L'*individu bénéficiaire* joue ce rôle médiateur entre l'individu réel et la distribution prise dans un sens normatif (ce que l'on doit justement distribuer). Ce qui importera pour opérer une juste distribution sera l'adéquation entre la distribution et l'individu réel (psychologique et sociologique). L'*individu bénéficiaire* est un concept interprétatif² en ce sens qu'il donne une interprétation de l'individu réel pour viser des fins normatives plus adéquates et donc offrir dans notre cas une proposition théorique d'une juste distribution. Pour résumer, nous devons conceptuellement transformer l'individu en *individu bénéficiaire* quand la recherche théorique désire le rendre objet de la distribution.

¹ Une *juste distribution adéquate* est une distribution qui se base sur des principes de justice clairement identifiés (pour juste) et qui est considérée comme appropriée à la nature de l'individu (adéquate).

² Ce point sera précisé dans notre examen sur Dworkin.

Nous avançons ainsi l'idée qu'il est impossible de parler de justice distributive socio-économique sans mettre en exergue une définition de ce que nous nommons l'*individu bénéficiaire*. Nous en faisons un concept central et essentiel qui n'est pas qu'une vision particulière de l'individu comme atome de la société ou de la communauté, mais une entité qui est en relation (même restreinte dans certaines théories) avec son contexte³. En cela, il conjugue l'impératif individuel de l'individu comme unité de sens moral et l'impératif de la prise en compte de son environnement contextuel. En effet, suivant la proposition théorique que l'on défend, l'*individu bénéficiaire* n'est pas le même. Dans une société universaliste (c'est-à-dire qui considère qu'un individu dispose des mêmes droits qu'un autre et le reconnaît, pour faire simple ici) par exemple, on peut postuler qu'un *individu bénéficiaire* des droits est à égalité sur la distribution avec un autre *individu bénéficiaire*. Dans une société égalitariste, communiste par exemple, certaines allocations économiques sont distribuées à égalité stricte, arithmétique. L'*individu bénéficiaire* est donc garanti d'avoir un subside identique à celui de son voisin. Dans une société sous un régime d'État-providence, l'*individu bénéficiaire* d'une allocation socio-économique peut l'être sous certaines conditions. Ces conditions peuvent être liées à son statut socio-économique, à ses données identitaires personnelles (âge, sexe...). Dans une société qui pratique un multiculturalisme officiel, les données nécessaires pour bénéficier d'une allocation peuvent de surcroît être définies selon des critères d'origine ethnique, géographique, etc.

L'*individu bénéficiaire* peut être, suivant la théorie politique, une donnée très statistique, un bénéficiaire passif, ou un bénéficiaire actif. La notion devient centrale et nous met en face de l'interrogation suivante : quel est l'individu qui doit bénéficier de la distribution ? Nous serons très attentifs à bien définir dans nos cas d'études ultérieurs sur les théories politiques soumises à la conjonction des axes la logique suivante : le mécanisme de

³ Nous incluons bien évidemment dans notre notion de contexte les autres individus. Cela demande donc que l'*individu bénéficiaire* soit bien une entité ancrée dans un réseau d'interdépendances.

définition de l'individu A dans la théorie X. Comment est défini l'individu dans la théorie de la « justice comme équité » par exemple ?

L'esprit de « Local justice⁴ »

Les ouvrages *Local Justice* et *Local Justice in America*⁵ (ouvrage collectif qui discute de cette question sous différents angles pratiques aux USA) offrent une autre facette de la pensée de Jon Elster. L'ambition d'Elster est de développer ici une théorie dans laquelle il n'existe pas un seul principe général de distribution, mais un dans chaque « arena » où un bien doit être alloué à un individu⁶. Cette vision de la distribution se veut complexe⁷, car elle ne se limite non seulement pas à imaginer qu'un seul principe puisse tout régir, mais aussi prévoit de développer des procédures particulières, c'est-à-dire des versions opérationnelles des principes⁸. Notre objectif d'adéquation rejoint l'esprit de « Local justice » en deux points. Premièrement, nous saisissons un écho pertinent à donner à notre vision du couple principes (perspective plus globale)/paramètres (perspective plus locale). Nous visons, certes en des termes un peu différents (nous n'appliquons pas

⁴ Jon Elster, *Local Justice. How Institutions Allocate Scarce Goods and Necessary Burdens*, New York, Russell Sage Foundation, 1992.

⁵ Jon Elster (éd.), *Local Justice in America*, New York, Russell Sage Foundation, 1995.

⁶ Elster, *op. cit.*, 1992, p. 2 : « A few years ago, I set out to study allocative practices in three sectors or, as I shall often call them, *arenas* of American society: health, education, and work. Eventually, the focus became narrower: organ transplantation, college admission, job layoffs. Each of these arenas follows different principles and procedures for selecting recipients of goods and burdens. »

⁷ Dans le même sens que pourrait lui donner Michael Walzer à travers le concept d'« égalité complexe » qui revient à attribuer à chaque sphère un ou des critères distributifs spécifiques en rapport avec la nature des biens sociaux concernés. Walzer prend en compte ici également la notion de contexte qui entoure la distribution et refuse de se limiter à l'abstraction dans la question distributive. Voir son ouvrage majeur qui oppose à l'« égalité simple » de Rawls l'« égalité complexe » : Michael Walzer, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Éditions du Seuil, Collection La couleur des idées, 1997.

⁸ Elster, *op. cit.*, 1992, p. 63 : « I shall refer to *procedures* as the operational version of a principle. » Les *procedures* sont des « practical implementation ».

notre théorie à des institutions locales particulières comme le fait Elster), un objectif commun de définir qu'un principe peut donner lieu à plusieurs paramétrisations (ou plusieurs procédures pour Elster) qui se veulent autant de possibilités alternatives d'allocation. Par exemple, le principe de distribution occasionne deux possibilités de distribution (au minimum) : *a priori* ou *a posteriori*. Deuxièmement, nous voyons dans la démarche d'Elster une volonté de *réalisme*, tel que nous l'avons défini auparavant. En effet, une procédure de distribution est requise spécialement en fonction du « lieu » où le bien est distribué. Est donc visée ici la recherche de la solution certes la plus *juste*, mais également la plus *adéquate*, c'est-à-dire celle qui « colle » au mieux à la réalité du monde objectif, du contexte. Nous nous plaçons dans l'esprit général de la théorie d'Elster en ce sens.

Elster en revanche range sous le vocable « mechanisms », les principes qui ne nécessitent pas de connaissances individuelles particulières sur les bénéficiaires potentiels⁹. Il place dans ces cas les divisions égales, les loteries, et les files d'attente par exemple. Si dans l'ensemble, nous ne trouvons rien à redire à cela, nous appuyons sur le fait qu'il serait injuste de considérer que dans tous les cas, l'application d'un principe égalitaire/universel ne nécessiterait pas de connaissances particulières sur les bénéficiaires. Ce serait une façon simple de penser cette question. Or si l'on veut être plus *réaliste* encore, il est tout à fait pensable de dire qu'une forme d'égalité peut être complétée dans un mécanisme de distribution complexe par d'autres procédures. Notre vision égalitaire d'« égalité des dotations initiales » se veut davantage complexe et l'enjeu sera ainsi de déterminer la variable que nous nommons *primauté distributive* (dans l'esprit du primat philosophique). La *primauté distributive* fixe alors la procédure prioritaire de la distribution. Par exemple, met-on la *primauté distributive* sur une procédure de distribution *a priori* ou *a posteriori* ? Cette réflexion sera au cœur de la défense de notre proposition dans la dernière partie de notre travail.

⁹ *Ibid.* : « Other principles are embodied in *mechanisms*, which do not require individualized knowledge about the potential recipients. »

*Résumé de notre point de vue théorique
sur le second postulat*

Selon nous, l'individu bénéficiaire représente le concept central pour penser la distribution des ressources socio-économiques. Il est le médiateur nécessaire, en tant que concept interprétatif, pour traduire la complexité de la réalité et en même temps conserver l'ambition normative que demande une réflexion en philosophie politique. Nous avons mis en avant qu'une telle réflexion devait aussi nous amener à nous poser au-delà de la complexité de la réalité du monde objectif, la complexité possible des principes qui peuvent/doivent l'organiser. C'est pour nous un impératif d'adéquation porté par le concept interprétatif d'individu bénéficiaire. À présent, nous devons définir notre second principe, celui de la distribution qui s'organise autour de l'enjeu paramétrique priori/a posteriori.

Définition du second principe

Nous réécrivons ici le second principe :

Second principe : il existe un principe de distribution des ressources socio-économiques qui implique une notion de temps de distribution.

L'enjeu paramétrique : distribution *a priori vs a posteriori*

Ce second principe nous sert de postulat de base pour penser la distribution. Ainsi, nous ne le démontrerons pas. Si cela peut paraître critiquable en soi sur le plan de la méthode, c'est sur ce postulat que nous baserons notre raisonnement qui devra nous amener à présenter au final notre proposition théorique sur la justice socio-économique.

Nous postulons donc que pour proposer une théorie sur la justice socio-économique juste et adéquate, il est par essence nécessaire d'avoir un principe qui régit la distribution. La question sous-jacente sur ce principe est liée à notre sens à la prise en considération du temps de distribution. Sans être le sujet principal de notre travail, il nous apparaît que le temps, trop souvent mésestimé, est central dans toute analyse sur la justice sociale. Sur l'évaluation des politiques publiques, concernant par exemple la question de la discrimination positive, il est souvent posé la question des objectifs (permettre à une catégorie de la population discriminée de s'insérer dans la société), des moyens (les quotas, la parité...), mais moins la question du temps pour parvenir à rétablir la justice. Ceci amène des gouvernements, comme celui de Ronald Reagan dans les années 1980, à revenir sur les politiques de traitement égalitaire les jugeant inefficaces. Mais au-delà de l'efficacité, l'analyse que nous faisons est que trop souvent

c'est le facteur temps qui n'est pas invité dans les discussions. Le temps pour qu'un dispositif fasse ses preuves est généralement long et il est corollairement aussi long que la qualification de l'injustice (plus ou moins sévère). Pour paraphraser Elias qui disserte sur le temps, « les relations temporelles sont, comme on le voit, des relations à de multiples niveaux et d'une grande complexité¹ ». Cette complexité a un sens dans une perspective réaliste, car elle permet d'inclure l'idée d'une solidarité entre les générations. Le contexte n'est jamais « zéro » comme nous l'avons déjà écrit. Il ajoute que « cependant, il apparaîtra plus fructueux de considérer le “temps” comme le symbole conceptuel d'une synthèse en voie de constitution, c'est-à-dire d'une opération complexe de mise en relation de différents processus évolutifs² ». Et la complexité s'accroît à mesure que l'on prend conscience de la complexification des individus et conjointement des relations interindividuelles.

Si la question du temps est utile pour notre recherche, c'est aussi parce qu'elle doit se poser dans les remèdes à apporter dans le cadre d'une réflexion sur une juste distribution des ressources socio-économiques. Selon Savidan, la question du temps prend une signification toute particulière dans la modernité et la complexité qu'elle induit et il est évident que « dans un tel contexte, la justice sociale ne renvoie pas simplement à des questions immédiates d'états des lieux, mais pose plus fondamentalement encore le problème de la discordance des conditions au regard du temps³ ». Ainsi « sans la prise en compte de cette question de la temporalité, il est vain d'escompter une quelconque cohésion sociale⁴ » et par conséquent « l'idéal d'une “société bien ordonnée” se doit donc de faire appel à une conception de la justice sociale qui sache intégrer l'exigence d'une répartition équitable des conditions à la faveur desquelles chacun puisse se projeter dans l'avenir et s'y construire une vie qui réponde à ses attentes légitimes⁵ ». Pour répondre à notre problème, nous devons légitimement nous

¹ Norbert Elias, *La Société des individus*, Paris, Éditions Fayard, Collection Agora, 1991, p. 55.

² *Ibid.*

³ Patrick Savidan, *Repenser l'égalité des chances*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 2007, p. 14.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

poser la question suivante : dans quelle détermination du temps, une distribution des ressources socio-économiques est-elle la meilleure, c'est-à-dire celle qui permet d'atteindre selon nous la distribution la plus juste (nous aurons l'occasion de voir selon quels critères nous considérons une distribution juste) ? Concrètement, nous interrogeons donc le second principe à l'aune de la détermination du temps qui « revient donc à décider si telle ou telle transformation, récurrente ou non, se produit avant, après ou simultanément à telle autre⁶ ».

Dans ce second principe, prendre au sérieux le facteur temps ouvre le principe sur sa paramétrisation. Il pose la question de quand est opérée ou doit être opérée la distribution. Ainsi, il existe une première valeur qui est la distribution *a priori* qui se fixe avant d'autres événements qui pourraient toucher la distribution (au départ d'un parcours de vie par exemple), et une distribution *a posteriori* qui se fixe après coup et que l'on nomme souvent dans la littérature de théorie politique la redistribution, car elle opère une distribution après des circonstances malheureuses de la vie par exemple (le second principe rawlsien que nous commenterons plus loin est de cette nature redistributive).

La justice distributive entre correction et transformation

La dichotomie de Nancy Fraser

Il convient de préciser notre pensée et pour cela nous nous basons sur la dichotomie mise en avant par Nancy Fraser. Selon l'auteure, il existe une tension entre deux paradigmes dans la définition de la justice sociale en philosophie politique : reconnaissance et redistribution. Ces deux conceptions globales de l'injustice tentent de combattre deux types d'injustices : les injustices culturelles ou symboliques et les injustices socio-économiques. Chacune prend son origine dans une structure différente, sociale pour les premières et économique pour les secondes. Nancy Fraser analyse que s'il existe deux types d'injustices mises en valeur par ces deux paradigmes

⁶ Elias, *op. cit.*, 1991, p. 55.

reconnaissance et redistribution, il existe également, pour y répondre, deux types de remèdes. Dans ce travail, nous ne nous concentrerons que sur le paradigme de la redistribution détaillé dans la pensée de Nancy Fraser et laisserons de côté la question de la reconnaissance largement traitée dans de nombreux travaux sur la justice sociale (depuis le débat qui a opposé libéraux et communautariens) souvent au détriment de la question socio-économique.

Nancy Fraser met en avant deux types de remèdes : correcteurs et transformateurs. Les remèdes correcteurs permettent de « corriger les résultats inéquitables sans toucher aux causes profondes⁷ ». Les remèdes transformateurs en revanche « visent les causes profondes⁸ » de l'injustice. Les premiers sont généralement et historiquement associés à l'État-providence libéral, où l'on corrige la structure économique par des politiques appropriées. Les remèdes correcteurs se penchent donc sur les symptômes alors que les remèdes transformateurs s'intéressent aux causes des injustices et des inégalités. Précisons encore. Les remèdes correcteurs à l'injustice en matière économique s'emploient selon l'auteure « à corriger les conséquences d'une distribution inique en laissant intacte la structure économique⁹ ». Les remèdes transformateurs, quant à eux, souvent associés au socialisme s'emploient en revanche « à remédier à la distribution inique en transformant la structure économique qui la sous-tend¹⁰ ». Fraser ajoute que contrairement aux remèdes correcteurs qui visent à accroître la capacité de consommation, mais ne touchent pas à l'organisation du système de production, les remèdes transformateurs « en réorganisant les rapports de production (ces remèdes) non seulement affectent la répartition du pouvoir d'achat, mais transforment la division sociale du travail et les conditions d'existence de chacun¹¹ ».

Notre réflexion sur le second principe se pense à la lumière de cette dichotomie entre correction et transformation. À la correction sont

⁷ Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, Éditions La Découverte, Collection Textes à l'appui, 2005, p. 31.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

associées ce que nous appelons pour notre part la distribution *a posteriori* et à la transformation la distribution *a priori*. Les remèdes correcteurs interviennent, comme le fait l'État-providence, actuellement sur une correction d'une situation injuste socialement après coup, donc *a posteriori*. Au contraire, nous postulons en suivant Fraser que les remèdes transformateurs visent à changer la structure profonde en proposant par exemple des départs égaux sur le plan des ressources socio-économiques pour chaque individu¹². Nous argumentons donc dans le sens où le second principe offre deux paramètres qui correspondent à au moins deux situations possibles : soit la distribution *a posteriori* (ou redistribution et identifiée comme une procédure de correction), soit la distribution *a priori* (identifiée comme une procédure de transformation).

Résultats empiriques des types de remèdes

Nancy Fraser défend une position en faveur des remèdes transformateurs. Nous inscrivons notre proposition théorique finale précisément dans cet objectif. La raison essentielle de ce choix est la recherche d'une solution de type universaliste qui ne permet pas uniquement en théorie, mais dans les faits de réduire idéalement la différenciation économique des individus et donc leur stigmatisation dans la société. Nancy Fraser prend pour exemple socio-économique celui de la classe exploitée. Selon l'auteure les programmes de l'État-providence libéral basés sur un mécanisme assurantiel social, sur l'assistance sociale « fondée sur la vérification des ressources¹³ » et qui « fournit une aide ciblée à l'armée de réserve des chômeurs et des personnes en sous-emploi », a une tendance, même si ce n'est pas le but premier, à renforcer la différenciation de classe : « Loin d'abolir la différenciation de classe, ces corrections la renforcent et la reconfigurent¹⁴. » Cela rejoint les pistes de Palier sur l'investissement social¹⁵ qu'il oppose au « rafistolage » permanent des États-providence.

¹² Cela constitue une des solutions transformatrices données par Fraser, *ibid.*, p. 95-96.

¹³ *Ibid.*, p. 33.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Gosta Esping-Andersen et Bruno Palier, *Trois Leçons de l'État providence*, Paris, Éditions du Seuil, Collection La république des idées, 2008, p. 14.

Nancy Fraser ajoute à cela que les remèdes de types correctifs fournissent certes « une aide matérielle nécessaire, mais ils contribuent également à cimenter des différenciations qui peuvent mener à l'affrontement¹⁶ ». Nous retrouvons ensuite la problématique temporelle dans le fait que les réaménagements se multiplient sans fin sans au final remettre en cause la structure profonde l'injustice socio-économique¹⁷. Le principal problème se pose en ces termes : les remèdes correcteurs remettent en cause la recherche de l'« horizon moral¹⁸ » en ne cherchant pas à promouvoir une vision universaliste de la justice sociale. Cela peut engendrer par voie de conséquence la stigmatisation d'une catégorie de la population bénéficiaire de l'assistance sociale. Selon les mots de Fraser, les réaménagements superficiels qui se multiplient sans fin « contribuent à donner de la classe désavantagée l'image d'une classe déficiente et insatiable, ayant toujours besoin de toujours davantage d'aide¹⁹ » et qui « peut même parfois apparaître comme un groupe privilégié qui reçoit un traitement spécial et des largesses qu'il ne mérite pas²⁰ ». La question est de savoir si ici, nous nous trouvons devant un problème empirique ou moral. À vrai dire, nous pensons qu'il est moral. En effet, ce sont les principes à la base du système de distribution qui font qu'empiriquement ce genre de situation peut se produire. Des principes qui viseraient la non-stigmatisation (avec des solutions distributives qui en découleraient comme un revenu universel pourrait le faire) pourraient empiriquement obtenir des résultats qui répondraient aux critiques des « largesses non méritées ». En effet, la question

¹⁶ Fraser, *op. cit.*, 2005, p. 33.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Nous empruntons cette formulation d'« horizon moral » à Bruce Ackerman et Anne Alstott, *The Stakeholder Society*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1999, p. 2 : « We are reaching the point of no return: it is one thing to tolerate a gap between ideals and reality, quite another to allow the ideal to disappear from our moral horizon. »

¹⁹ Fraser, *op. cit.*, 2005, p. 33.

²⁰ *Ibid.*, p. 33 et 34 : « D'une certaine façon, cette approche est contradictoire. La redistribution corrective présuppose généralement une conception universaliste de la reconnaissance, l'égalité valeur morale des personnes. Appelons cela son "engagement officiel vis-à-vis de la reconnaissance". Pourtant la pratique de la redistribution corrective, répétée dans le temps, a tendance à mettre en branle une deuxième dynamique, stigmatisante, de reconnaissance qui entre en contradiction avec l'engagement officiel de l'universalisme. Cette deuxième dynamique stigmatisante peut être comprise comme "l'effet pratique de reconnaissance" de la redistribution corrective. »

du mérite d'un revenu de base universel ne se poserait tout simplement pas par principe car il serait donné à tous sans condition ni contrepartie.

Si les remèdes correcteurs partent également d'un principe universaliste semblable d'égalité morale des personnes (souvent inscrit dans les Constitutions des États-nations occidentaux), les résultats en termes socio-économiques sont quant à eux souvent diamétralement opposés. En revanche, les remèdes transformateurs tendent à estomper la différence de classe et surtout ne créent pas *a priori* à la base une classe stigmatisée. Nous avons volontairement privilégié dans notre recherche le volet distribution de la pensée de Fraser, mais il est impossible de nier que la problématique de la reconnaissance, ne serait-ce que dans la simple acception de l'égalité morale des personnes, est essentielle à la réflexion. Fraser, qui conceptualise l'interdépendance des deux paradigmes, avance le fait que « les deux approches engendrent [...] des logiques différentes vis-à-vis de la différenciation des groupes²¹ ». Ainsi « la distribution corrective peut stigmatiser les personnes défavorisées, ajoutant l'insulte du déni de reconnaissance à l'injure du dénuement²² » alors que « les remèdes transformateurs, au contraire, peuvent favoriser la solidarité, aidant ainsi à résoudre certaines formes de déni de reconnaissance²³ ». L'indifférenciation comme objectif de résultat pratique est la conséquence du choix d'une théorie visant l'universalisme qui ici se matérialise *in fine* par une distribution ayant pour objectif la transformation des structures qui engendrent les injustices sociales.

Pour synthétiser notre approche, nous postulons qu'il existe donc un principe de distribution des ressources socio-économiques impliquant la prise en compte du facteur temps. L'enjeu paramétrique se situe justement sur ce facteur temps qui définit la distribution soit en l'appliquant *a priori*, soit *a posteriori*. Nous joignons dans notre recherche l'enjeu paramétrique à la grammaire conceptuelle de Fraser en liant la distribution *a priori* à l'exigence de la mise en place concrète de remèdes transformateurs (avec des résultats concrets

²¹ *Ibid.*, p. 35.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

visant l'indifférenciation), et la distribution *a posteriori* à la mise en place de remèdes correcteurs (avec des résultats concrets aboutissant à la différenciation). Nous ajoutons que selon nous il existe, comme nous l'avions défini, des possibilités *d'insistance* que nous nommons définitivement maintenant *formes d'insistance distributive*, rendues possibles avec des systèmes plus complexes qui accompagnent efficacement une distribution *a priori*. Ce sera l'un des challenges de notre proposition de montrer cette complexité pour rendre juste et adéquate une distribution des ressources socio-économiques. Mais, il nous apparaît pourtant qu'il est nécessaire dans une position réaliste de relativiser la dichotomie de Fraser et de lui substituer une dichotomie plus efficace tant sur le plan théorique que pratique.

***Dépasser la dichotomie transformation/correction :
une position réaliste***

Si nous conservons dans notre proposition l'idéal de transformation, nous observons cependant qu'une difficulté d'interprétation peut naître du hiatus possible entre la théorie et la mise en pratique (à moins que l'on ne considère bien évidemment que la philosophie ne doit pas trouver d'application dans la réalité). Aussi, la distinction entre correction et transformation qui opère parfaitement sur le plan normatif, comme chez Fraser, peut trouver davantage de difficulté sur le plan pratique. En effet, ce qui pourrait être défendu en théorie comme étant de l'ordre de la transformation pourrait être interprété dans le cadre de la réalité – c'est-à-dire dans un contexte existant – comme étant une simple correction du système en place. Changer dans la réalité les structures profondes des injustices peut s'avérer moins évident que dans la théorie. C'est pour cette raison que dans un souci de réalisme nous préférons la dichotomie *a priori/a posteriori* qui se concentre davantage sur le mode de distribution et qui opère efficacement tant sur le plan théorique que sur le plan pratique. Nous pensons en revanche que l'idéal de transformation reste un « horizon moral » mobilisateur sur le plan politique et théorique qu'il ne faut pas sous-estimer. Nous relativisons donc la grammaire conceptuelle de Fraser (correction et transformation) qui constitue certes un excellent point de départ, mais s'avère limitée si on l'interroge d'un point de vue

réaliste. Nous introduisons pour approfondir le débat, la notion de propriété qui offre un angle supplémentaire et complémentaire pour appréhender les principes de distribution.

Les notions de propriété sociale et privée pour approfondir

Les notions de propriété sociale et privée peuvent permettre aussi d'élargir le débat sur la correction et la transformation. En fait, nous pouvons postuler que seule une révolution peut permettre d'entrevoir l'occasion de rapprocher la transformation sur un plan théorique et sur un plan pratique²⁴. C'est ce sentiment qui domine quand Thomas Paine vient devant l'Assemblée nationale française à la Révolution française défendre un changement radical de système de distribution des ressources. L'occasion est présente d'imposer une transformation tant sur les principes moraux autour de la notion de propriété que dans la réalité politique. Mais sa proposition, qui pourrait être précurseur des mécanismes de revenus d'existence, ne put voir le jour en raison de choix politiques différents notamment sur la problématique de la propriété. L'idée était pourtant simple et forte : la terre n'appartient à personne en particulier, mais à tout le monde en général. Certains biens sont des biens publics naturels dont chacun doit pouvoir jouir à égalité. Selon Paine, il existe donc deux types de propriétés qui engendrent des possibilités distributives différentes :

Firstly, natural property, or that which comes to us from the Creator of the universe, such as the earth, air, water. Secondly, artificial or acquired property, the invention of men. In latter equality is impossible ; for to distribute it equally it would be necessary that all should have contributed in the same proportion, which can never be the case ; and this being the case, every individual would hold on to his own property, as his right share. Equality of natural property is the subject of this little essay. Every individual in the world is born

²⁴ Thomas Paine, *Agrarian Justice*, Digital Edition, 1999, iii, <http://piketty.pse.ens.fr/files/Paine1795.pdf> (consulté le 5 novembre 2018) : « But it is that kind of right which, being neglected at first, could not be brought forward afterwards till heaven had opened the way by a revolution in the system of government. »

*therein with legitimate claims on a certain kind of property, or its equivalent*²⁵.

C'est ce que confirme Geuss, dans sa réflexion sur les « public goods » et les « private goods ». Selon lui, « public property is property thought to be owned in common by the unrestricted set of all the people in some given society or by the state as representative of all the people ; private property is property owned by some restricted set of individuals or even by a single individual, not owned by all in common²⁶ ». Cette notion de propriété complexifie à son tour la question de la distribution. Une perspective égalitaire s'inscrirait dans la notion de propriété sociale et pourrait se définir moralement par le fait que chacun a le droit à une part égale de jouissance du bien public commun à tous les individus. Cela a pour conséquence de relativiser la notion de propriété privée, car comme le dit Paine en substance, la terre n'appartient à personne²⁷. Mais il y a eu par l'histoire une forme d'appropriation²⁸ où il est nécessaire de rétablir l'équilibre. Il est fondamental de rétablir l'équilibre en distinguant la propriété commune et la propriété privée, car de la question de la terre est née une confusion qui n'a bénéficié finalement qu'aux possédants. Selon Paine, « the value of the improvement so far exceeded the value of the natural earth, at that time, as to absorb it ; till, in the end, the common right of all became confounded into cultivated right of the individual²⁹ ». Il est donc injuste que certains possèdent quelque chose qui ne leur appartient pas, qu'ils en tirent seuls les bénéfices et que les autres ne bénéficient pas d'une indemnisation

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Raymond Geuss, *Public Goods and Privates Goods*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2001.

²⁷ Paine, *op. cit.*, 1999, p. 9 : « There could be such thing as landed property originally. Man did not make the earth, and, though he had a natural right to occupy it, he had no right to locate as his property in perpetuity any part of it. »

²⁸ C'est la thèse défendue par Rousseau dans le discours sur *L'Origine de l'inégalité parmi les hommes* avec cette célèbre citation : « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne. »

²⁹ Paine, *op. cit.*, 1999, p. 9.

pour leur perte d'héritage naturel (natural inheritance) : « It has dispossessed more than half the inhabitants of every nation of their natural inheritance, without providing for them, as ought to have been done, an indemnification for that loss, and has thereby created a species of poverty and wretchedness that did not exist before³⁰. » Et pour permettre l'indemnisation des dépossédés de la terre, Paine propose la création d'un Fonds national avec la mise en place d'une procédure de distribution basée sur le principe de propriété naturelle : « To create a National Fund, out of which there shall be paid to every person, when arrived at the age of twenty one years, the sum of fifteen pounds sterling, as a compensation in part, for the loss of his or her natural inheritance, by the introduction of the system of landed property : And also, the sum of ten pounds per annum, during life, to every person now living, of the age of fifty years, and to all others as they shall arrive at that age³¹. » Cette proposition est *individualiste* en ce sens que le bénéficiaire de la distribution est un individu.

Cette proposition s'inscrit aussi dans une démarche *contextualiste* de réalisme. En effet, elle dépasse l'abstraction individuelle pour fournir une idée de la citoyenneté qui au-delà de l'égalité de droit prend de l'épaisseur en soutenant une citoyenneté économique. Selon Audard, le « revenu citoyen », dans la lignée de Paine, consiste à « donner un contenu concret à la citoyenneté³² » et trouve son fondement « sur la citoyenneté et non sur le travail, qui rassemble au lieu de diviser, comme l'assistanat, et qui représente une source de richesse au lieu d'être un fardeau pour les plus favorisés³³ ». Ce qu'il faut retenir de tout cela, c'est qu'une distinction entre propriété sociale et propriété privée devient fructueuse, car elle permet de poser la distribution en des termes complémentaires de ceux que nous avons présentés. Dans cette vision de propriété sociale, ce qui est recherché est ce qui rassemble et non ce qui divise. L'égalité peut prendre tout son sens dans la division des ressources tout comme elle prend son sens dans la part égale de droit qui est donné constitutionnellement à chaque individu. Enfin, de cette manière égalitaire et universelle, elle

³⁰ *Ibid.*, p. 10.

³¹ *Ibid.*

³² Audard, *op. cit.*, 2009, p. 497.

³³ *Ibid.*

peut viser la non-stigmatisation des individus, en même temps que la lutte contre leur précarité (incluant le mépris) et en permettant le développement des aptitudes (qui ne devient donc pas réservé à ceux qui possèdent uniquement par appropriation du bien commun). L'idéal de transformation théorique peut rejoindre une position de transformation pratique, grâce à cette notion d'une propriété sociale qui serait également distribuée. À savoir maintenant quelle serait la proposition la plus juste, mais aussi la plus adéquate pour réaliser cet idéal tant sur le plan théorique que pratique. Ce sera l'enjeu posé par notre proposition pour répondre à notre problème de départ.

Notre position théorique pour la recherche

Notre position en vue de notre proposition théorique finale est de postuler qu'une distribution des ressources socio-économiques juste est une distribution *a priori*, donc basée sur des remèdes transformateurs, et conformes à cet idéal de transformation comme « horizon moral » dans les termes de Fraser et que corollairement cette distribution vise une forme de l'indifférenciation dans la non-stigmatisation des personnes sur des bases socio-économiques. Nous réaffirmons qu'aucune distribution théorique n'est possible et pensable sans prise en considération d'une conception de soi, en somme de l'individu qui dans notre réflexion prendra les formes et les mots de l'*individu bénéficiaire*. Pour résumer ce que nous avons dit et créer le lien essentiel entre les deux principes, nous prendrons appui sur une citation de Marc-Antoine Dilhac qui synthétise bien notre propos. Pour le philosophe, « la manière dont on pose le problème de la justice détermine la conception de l'individu que l'on doit privilégier, et cette conception de l'individu détermine à son tour les principes de justice que l'on doit choisir³⁴ ». En somme, Dilhac nous offre une bonne synthèse des enjeux qui nous ont amenés à présenter nos deux principes, dont la conjonction des deux axes permet la construction d'une cartographie qui agira dès la première étape comme un parcours raisonné d'analyses et d'examen théoriques. La

³⁴ Marc-Antoine Dilhac, « La querelle de l'individualisme : Rawls et les communautariens », in Olivier Tinland (dir.), *L'Individu*, Paris, Éditions Vrin, Collection Théma, 2009, p. 170. Dilhac ajoute en prenant comme référence Sandel que « la conception de l'individu et de son identité et la conception de la justice sont donc les deux faces d'une même pièce ».

finalité : nous porter vers la réponse à notre problème. Nous pourrions alors détailler notre proposition théorique qui devra répondre aux manques des théories examinées et utiliser les apports conceptuels de ces mêmes théories soumises à l'analyse.

Méthode d'examen : un parcours dans une cartographie

Notre ambition maintenant après avoir défini les deux grands principes réside dans un second temps à soumettre à l'étude des théories politiques. Nous allons donc procéder avec un schéma opérationnel simple, mais systématique, pour chacune des théories que nous avons choisi d'étudier à travers une cartographie. Mais ces théories politiques sur la justice distributive des ressources socio-économiques ne sont pas choisies au hasard. Le choix se base sur l'intuition suivante : chaque théorie présentée sert de repoussoir à celle qui suit et le but est d'opérer à chaque passage un/des changement(s) paramétrique(s). La conjonction des deux axes/principes que nous avons proposés nous servira maintenant à examiner différentes théories politiques. Cette « conjonction » fonctionne alors comme une grille de lecture des théories distributives des ressources socio-économiques. Nous allons donc soumettre à cette cartographie des propositions théoriques qui devront nous amener au fur et à mesure de notre argumentation vers la proposition théorique que nous défendons.

Concrètement, nous commencerons à tester la « justice comme équité » (liée à la réflexion de John Rawls) jugée intuitivement comme étant du côté d'une réciprocité faible (donc de la présence d'un individu théorique très autonome vis-à-vis de sa communauté) et d'une distribution *a posteriori* (donc du côté de la correction). Dans un deuxième temps, nous testerons la proposition théorique de l'« égalité des ressources » (proposée par Ronald Dworkin). Le changement paramétrique qui nous fait passer de la « justice comme équité » à l'« égalité des ressources » est selon nous la promotion d'une distribution *a priori* dans l'« égalité des ressources ». La vision de l'individu reste à notre sens dans cette proposition théorique dans la défense d'une réciprocité faible (donc plutôt dans le

Donner un nouveau cadre à l'égalité

primat de l'individu sur la communauté). Ensuite dans un troisième temps, nous aborderons la proposition théorique du « solidarisme » (théorie issue du radicalisme français du XIX^e siècle français dont les penseurs les plus célèbres sont Léon Bourgeois et Célestin Bouglé). Nous opérerons à notre sens deux changements paramétriques dans le passage de l'« égalité des ressources » au « solidarisme ». Le « solidarisme » est intuitivement, selon nous, une distribution *a posteriori* (qui pourrait trouver en cela un lien pertinent avec la « justice comme équité »), mais qui considère comme nombre de théories d'inspiration républicaine, l'individu comme étant lié fortement à une communauté donc privilégiant entre les individus une réciprocité forte.

Le schéma ci-dessous représente une émanation pratique du schéma de principes que nous nommerons à présent non plus conjonction des deux axes, mais **cartographie**.

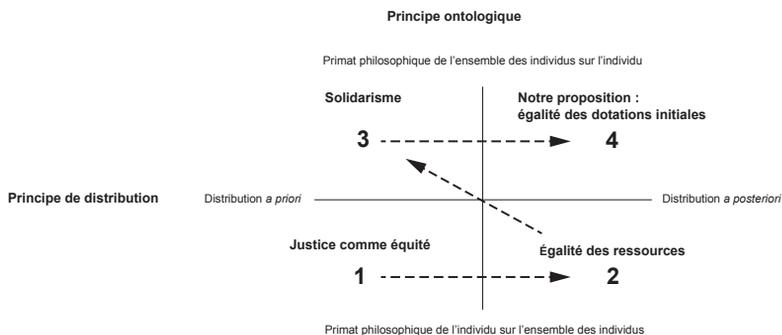


Schéma 4 : Parcours dans une cartographie de la justice sociale

Nous opérerons donc un parcours dans la cartographie, tel que nous venons d'en définir les étapes. Ces propositions 1, 2, 3 passées au crible dans notre cartographie, nous avancerons finalement et détaillerons **notre proposition théorique** qui opère un dernier changement paramétrique et qui sera selon nous **la meilleure réponse au problème** que nous nous sommes posé. En effet, notre proposition théorique, l'« égalité des dotations initiales », s'articule d'une part comme le « solidarisme » autour d'une réciprocité forte,

mais comme l'« égalité des ressources » avec la défense d'une distribution *a priori*, transformatrice.

Nous résumons notre démarche comme suit :

1. Nous nous inscrivons dans un idéal d'égalité et de transformation.
2. Notre position de recherche est réaliste, car elle prend au sérieux la complexité cognitive et contextuelle de l'individu et développe le concept interprétatif d'*individu bénéficiaire* pour y répondre.
3. Notre proposition est l'« égalité des dotations initiales » qui est, selon nous, la meilleure interprétation d'une *juste distribution adéquate* des ressources socio-économiques et qui est :
 - a) une proposition *individualiste et contextualiste* ;
 - b) une distribution qui donne la *primauté distributive* à une procédure distributive *a priori*.

Partie II

John Rawls et la « justice comme équité »

La « justice comme équité »

Méthode d'examen

Comme nous l'avons déjà annoncé, sur le plan méthodologique, il convient maintenant de soumettre différentes théories à l'analyse en les confrontant aux deux axes, aux deux principes en entamant notre parcours dans la cartographie avec l'étape 1. La première théorie qui nous sert de point de départ dans la cartographie est la « justice comme équité » de John Rawls. Commencer par Rawls ne constitue bien évidemment pas un hasard. Le philosophe est souvent considéré dans la littérature en théorie politique comme celui qui pose les premières pierres des réflexions nouvelles sur la justice sociale. Selon Jean-Paul Maréchal, « il pose les bases d'une recherche qui l'occupera plus de vingt ans et qui aboutira, en 1971, à la publication de *Théorie de la justice*, ouvrage qui peut être à bon droit considéré comme l'acte fondateur du renouveau contemporain de la réflexion sur l'éthique économique et sociale¹ ». Pour Catherine Audard, c'est une révolution qu'entame Rawls avec la *Théorie de la justice* : « En 1971, paraît la *Théorie de la justice*, le livre d'un philosophe américain de Harvard, John Rawls, qui va révolutionner la scène intellectuelle et avoir des effets considérables pour le libéralisme dans sa perception lui-même². »

L'analyse de Rawls permet de poser deux questions théoriques essentielles proches des deux principes que nous avons postulés. Le premier chantier théorique qui s'ouvre est celui de la place de l'individu à travers la définition de ses libertés dans les institutions. Le second chantier est celui autour de la nécessaire prise en considération d'une redistribution des ressources socio-économiques au profit des plus défavorisés dans la société. À partir de la théorie qu'il bâtit à travers

¹ Jean-Paul Maréchal, « L'éthique économique de John Rawls », *L'Économie politique* n° 17, www.cairn.info/revue-l-economie-politique-2003-1-page-94.htm (consulté le 5 novembre 2018), 2003, p. 1.

² Audard, *op. cit.*, 2009, p. 404.

ses deux principes de justice, de très nombreuses critiques naîtront sur l'une ou l'autre des deux orientations théoriques – sur l'individu et sur la distribution – remettant par exemple en cause la trop grande abstraction de « son individu » ou encore la redistribution soumise à son principe de différence qui peut creuser en théorie les inégalités tout en étant respecté.

Nous nous sommes donné un schéma opérationnel que nous appliquons ici. Dans un premier temps dans cette première étape de la cartographie, nous expliquerons pour l'essentiel la théorie de la « justice comme équité ». Dans un second temps, nous rendrons compte des deux chantiers théoriques à travers les critiques les plus pertinentes à la « justice comme équité ».

Enfin sur cette base, nous apporterons notre propre vision de la théorie en situant à partir de nos axes les enjeux du débat. D'une part, nous jugeons, relativement à notre principe ontologique, que la « justice comme équité » est basée sur une vision peu sociale (dans le sens d'une relation à autrui) de l'individu. D'autre part, notre examen – relativement au principe distributif – montrera aussi que la théorie rawlsienne doit être analysée comme étant une proposition théorique correctrice plutôt que transformatrice. Enfin, il conviendra de montrer en quoi la « justice comme équité » est donc pertinente comme point de départ, mais non suffisante et qu'il est par conséquent nécessaire de la dépasser théoriquement.

Les préconditions de la « justice comme équité » de John Rawls

Le but de cette partie est de présenter plus précisément le concept d'égalité libérale. Nous procéderons en deux temps. Dans un premier temps, nous partirons de la justification des principes rawlsiens qui émergent de la position originelle contractualiste qu'il adopte. Dans un second, nous discuterons du premier principe qui institue la primauté des libertés de base. Enfin, ce passage sera aussi l'occasion de bien saisir la grammaire conceptuelle de la théorie rawlsienne de la justice.

Trois conditions fondamentales à la « justice comme équité »

Si Rawls aborde la question des institutions, et du type de société qui les sous-tend dans la *Théorie de la justice*, c'est avant tout sa reformulation qui se veut la plus explicite. La reformulation de la *Théorie de la justice* (que nous nommerons systématiquement par suite la Reformulation) intervient également comme réponse aux très nombreuses critiques formulées depuis 1971, année de parution de la *Théorie de la justice*. Les idées fondamentales (Rawls parle dans la *Théorie de la justice* de 1971 de « rôle de la justice ») sont plus clairement formulées pour fonder moralement l'émergence des deux principes de justice. Dans ce sens, Rawls défend qu'« un objectif praticable de la “justice comme équité” est de procurer une base philosophique et morale acceptable aux institutions démocratiques, et donc d'aborder la question de savoir comment les revendications de liberté et d'égalité doivent être comprises³ ». Ainsi, Rawls avant d'entrer en matière sur la position originelle, procédure qui permet l'émergence des principes rawlsiens, pose trois idées fondamentales qui vont de l'idée la plus générale à la plus déterminée. Rawls envisage la société comme un « système équitable de coopération sociale », « bien ordonnée », reposant sur une « structure de base » juste.

La société comme système équitable de coopération sociale

La première idée développée est celle de la société comme système équitable de coopération sociale. Dans la *Théorie de la justice*, Rawls donne une définition de ce qu'il nomme société. Pour l'auteur, « une société est une association, plus ou moins autosuffisante, de personnes qui, dans leurs relations réciproques, reconnaissent certaines règles de conduite comme obligatoires et qui, pour la plupart, agissent en conformité avec elles⁴ ».

³ John Rawls, *La Justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice*, Paris, Éditions La Découverte, Collection Textes à l'appui/Politique et sociétés, 2003, p. 22.

⁴ John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Éditions Points, Collection Points essais, 1997, p. 30.

D'une part, la société comme système équitable de coopération sociale est alors utilisée « comme l'idée centrale organisatrice qui préside à notre tentative de développer une conception politique de la justice pour un régime démocratique⁵ ». Le but est donc bien avoué d'ancrer la « justice comme équité » dans la réalité démocratique⁶. D'autre part, Rawls donne une définition particulière de l'individu, qui rompt avec l'atomisme libéral classique (un individu « atome logique », mais souvent « hors sol » qui agit souvent comme une donnée de base non discutée) par l'idée d'action (citoyen-agent) et d'engagement.

De cette manière, ce système de coopération sociale ne peut pas être le résultat d'une vision du Bien déclarée comme organisant la vie de la société. Ainsi, il rejette les visions monolithiques d'un programme institutionnel dirigé par des valeurs religieuses, des principes hiérarchiques qui exprimeraient des valeurs aristocratiques⁷ ou ce qu'il nomme des « doctrines englobantes ». Dans un cadre démocratique, et dans le « contexte de la discussion publique des questions essentielles du droit politique, les citoyens d'une telle société ne tiennent pas leur ordre social pour un ordre naturel fixe⁸ ». Si la base de toute société juste reste l'individu (individu-citoyen ?) chez Rawls, il n'en demeure pas moins que c'est de la nature de sa coopération que naîtront les bases d'un collectif juste. Pourquoi l'individu en vient-il à s'associer ? Une réponse de Rawls est que l'individu a tout intérêt à s'unir, car dans un commun intérêt « la coopération sociale procure à tous une vie meilleure que celle que chacun aurait eue en cherchant à vivre seulement grâce à ses propres efforts⁹ ». Cette vision ne fait malheureusement que peu de place à autre chose que

⁵ Rawls, *op. cit.*, 2003, p. 23.

⁶ *Ibid.*, p. 196-198 : Rawls peut ainsi avec ce cadre soumettre à examen la justice comme équité dans des systèmes plus ou moins proches de la démocratie en définissant si sa théorie est compatible ou non avec d'autres régimes que celui de la démocratie. Il rejette dans ce cadre, car elle ne pourrait pas être fondée moralement, l'application de la *Théorie de la justice* dans un cadre républicain « humanisme civique » : « Si la justice comme équité est parfaitement compatible avec le républicanisme classique, elle rejette l'humanisme civique. » Nous reviendrons sur cet aspect plus loin dans notre recherche.

⁷ *Ibid.*, p. 23.

⁸ *Ibid.*

⁹ Rawls, *op. cit.*, 1997, p. 30 : nous aurons l'occasion d'en discuter mais sur ce point Rawls reste particulièrement *individualiste* et la réciprocité est très instrumentale et guidée par le seul intérêt.

la raison et l'intérêt. Elle semble mettre de côté pour le moment les formes désintéressées d'association d'individus.

Selon Rawls, ce sont par conséquent deux types d'aspects, conflit et identité d'intérêt, qui obligent les individus à définir « un ensemble de principes pour choisir entre les différentes organisations sociales qui déterminent cette répartition des avantages et pour conclure un accord sur une distribution correcte des parts¹⁰ ». Et Rawls de conclure que « ces principes sont ceux de la justice sociale » et qu'« ils fournissent un moyen de fixer les droits et les devoirs dans les institutions de base de la société et qu'ils définissent la répartition adéquate des bénéfices et des charges de la coopération sociale¹¹ ». La coopération sociale doit être spécifiée par l'idée fondamentale de « société bien ordonnée ». Ce que nous allons envisager maintenant.

La société bien ordonnée

Selon Rawls, « une société est bien ordonnée lorsqu'elle n'est pas seulement conçue pour favoriser le bien de ses membres, mais lorsqu'elle est aussi déterminée par une conception publique de la justice¹² ». Cette définition implique qu'« il s'agit d'une société où, premièrement, chacun accepte et sait que les autres acceptent les mêmes principes de la justice et où, deuxièmement, les institutions de base de la société satisfont, en général, et sont reconnues comme satisfaisant ces principes¹³ ». Sans contredire ces deux aspects d'une société bien ordonnée, Rawls la précise dans la Reformulation où l'on compte finalement trois aspects plutôt que deux la caractérisant.

L'originalité de la Reformulation vient donc de la défense d'un troisième aspect formellement inscrit comme constitutif de l'idéal d'une société bien ordonnée. Ce troisième aspect confirme la prise en compte plus importante de Rawls pour la question du citoyen (et son évolution dans ce sens depuis les nombreuses critiques sur la trop grande abstraction de son « individu ») et son implication

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 31.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

dans la société. Selon lui, la société bien ordonnée « implique que les citoyens ont un sens de la justice normalement effectif, en ce qu'il leur permet de comprendre et d'appliquer les principes de justice publiquement reconnus, et, pour l'essentiel, d'agir en conséquence, conformément à ce qu'exige leur position dans la société, avec ses devoirs et ses obligations¹⁴ ». Cette prise en considération du citoyen et non plus simplement d'un homme ou d'un individu comme dans la *Théorie de la justice* marque une différence remarquable qu'il conviendra d'examiner.

Le libéralisme politique soutenu par le pluralisme raisonnable prémunit la société bien ordonnée de l'empire d'une doctrine englobante. Rawls mise sur le consensus démocratique¹⁵ qui doit permettre à des citoyens attachés à des doctrines englobantes de fonder la structure de base de leur société sur des conceptions communes de la justice politique. La société bien ordonnée vue comme un idéal organise la rencontre en vue de ce projet, de doctrines parfois à première vue irréconciliables. Cela nous amène directement à l'objet central de la justice : l'idée de structure de base.

¹⁴ Rawls, *op. cit.*, 2003, p. 27.

¹⁵ *Ibid.*, p. 56 et ss : Rawls détaille dans ces pages ce qu'il nomme le consensus par recoupement qui entend organiser le consensus entre la recherche d'une conception politique de la justice commune à tous et les doctrines englobantes souvent antagonistes. Ainsi, « l'idée est que les citoyens, dans une société bien ordonnée, affirment deux visions distinctes mais étroitement liées. L'une d'elles est la conception politique de la justice qu'ils affirment tous. L'autre vision est l'une des doctrines englobantes (ou partiellement englobantes) antagonistes, de nature religieuse, philosophique ou morale, que l'on peut trouver dans la société. Pour ceux qui sont attachés à des doctrines (c'est-à-dire à leurs hypothèses de base) que ces citoyens affirment la conception politique de la justice. Les concepts, vertus et principes fondamentaux de la conception politique sont comme les théorèmes de leur vision englobante ».

Rawls précise aussi cette idée de consensus par recoupement et sa justification lors de son débat avec Jürgen Habermas. À cette fin, voir Jürgen Habermas et John Rawls, *Débat sur la justice politique*, Paris, Éditions du Cerf, Collection Humanités, 2005, p. 67 et ss.

L'idée fondamentale de structure de base

Dans la *Théorie de la justice*, Rawls définit la structure de base comme « l'objet premier de la justice¹⁶ ». Cette structure de base de la société représente « 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 sociale¹⁷ ». Si la structure de base régie par les principes de justice ne s'applique *a priori* que sur les institutions publiques, elle a cependant des répercussions sensibles sur d'autres institutions et formes d'associations dans la société, en rapport au contexte institutionnel dans lequel ces formes d'organisation évoluent¹⁸. Rawls considère que ces institutions extérieures à la structure de base se gouvernent par leurs propres règles en rapport à leurs différents objectifs. Mais là où Rawls se veut très clair, c'est sur la défense de la « justice comme équité » en tant que conception politique et non générale de la justice, s'appliquant tout d'abord « à la structure de base¹⁹ ». Résumons avec cette citation, la nature de la structure de base : « La structure de base de la société est la manière dont les principales institutions politiques et sociales de la société s'agencent en un système unique de coopération sociale, dont elles assignent les droits et les devoirs fondamentaux et structurent la répartition des avantages qui résultent de la coopération sociale au cours du temps²⁰. » Si la structure de base est si essentielle, c'est dans son rôle de construction d'un contexte social juste, « contexte au sein duquel prennent place les activités des individus et des associations²¹ ». Par conséquent, « une structure sociale juste garantit ce que l'on peut nommer la justice du contexte social²² ». La structure de base est donc dans ce sens, comme nous l'avons déjà dit, un objet premier essentiel de la

¹⁶ Rawls, *op. cit.*, 2003, p. 33 et p. 28 : ainsi Rawls précise dans la reformulation qu'« un trait essentiel de la justice comme équité est qu'elle tient la structure de base pour l'objet premier de la justice politique ».

¹⁷ *Ibid.*, p. 33.

¹⁸ *Ibid.*, p. 29 : Rawls donne un certain nombre d'exemples ici de limitation de liberté pour les organisations (entreprises, syndicats, Églises, universités, familles...) qui découlent des principes de justice et corollairement de la structure de base.

¹⁹ *Ibid.*, p. 30.

²⁰ *Ibid.*, p. 28.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

justice sociale et la garantie d'une société bien ordonnée basée sur un système équitable de coopération sociale.

Seulement à partir du moment où ces trois idées fondamentales sont posées s'offre à nous la possibilité d'en ajouter deux autres qui amènent à l'émergence des deux principes de justice rawlsiens et qui précisent fondamentalement les termes équitables de la coopération et le statut des contractants²³. Selon Rawls, ces préalables façonnent la mise en place de la procédure de position originelle dont l'élément principal est le voile d'ignorance.

L'émergence des principes rawlsiens

Position originelle, voile d'ignorance

Selon Rawls et c'est en l'état une forme de réponse aux critiques de son état de nature, « la position originelle est un instrument analytique utilisé pour formuler une conjecture²⁴ » et la conjecture consiste selon lui à demander « quels sont les principes de justice politique pour une démocratie constitutionnelle dont les citoyens sont supposés être libres et égaux, raisonnables et rationnels²⁵ ? ».

Rawls imagine donc un état de nature particulier en prenant position pour une approche contractualiste. Mais à la différence d'autres

²³ *Ibid.*, p. 47 : Rawls donne un point de méthode fondamental pour comprendre les implications entre les cinq idées fondamentales de son système que nous re-listons dans l'ordre logique de la pensée de Rawls : 1/ système équitable de coopération, 2/ société bien ordonnée, 3/ structure de base, 4/ position originelle, 5/ nature des citoyens engagés dans la coopération. Ainsi, les relations entre les éléments de 1 à 5 sont expliquées de cette manière très claire : « Dans cette séquence, nous commençons par l'idée organisatrice de la société conçue comme un système équitable de coopération, avant de rendre cette idée plus déterminée en énonçant ce qui en résulte quand elle est pleinement réalisée (une société bien ordonnée), et ce à quoi elle s'applique (la structure de base). Nous précisons alors comment les termes équitables de la coopération sont spécifiés (par les partenaires dans la position originelle) et nous expliquons comment les personnes engagées dans la coopération doivent être considérées (comme des citoyens libres et égaux). »

²⁴ Habermas et Rawls, *op. cit.*, 2005, p. 62.

²⁵ *Ibid.*

théories du contrat comme Locke, Hobbes ou Rousseau, dans ce qu'il nomme la position originelle, Rawls ne conçoit en rien le quelconque « passage d'un état de nature à un état social²⁶ ». Il ne s'agit pas de la « sortie d'un quelconque état présocial fictif ni de la fondation d'un état politique, ce qui était l'objectif premier de Thomas Hobbes, John Locke ou Jean-Jacques Rousseau²⁷ ». Cette position originelle n'est qu'« un procédé de représentation visant l'élaboration des conditions d'une argumentation²⁸ ». Par ce biais, l'objectif premier est de définir « les règles de jugement à même de donner naissance aux principes de justice devant s'appliquer dans une société démocratique²⁹ ». Selon Rawls, « l'idée qui nous guidera est plutôt que les principes de la justice valables pour la structure de base³⁰ de la société sont l'objet de l'accord originel³¹ ». Selon lui, « ce sont les principes mêmes que des personnes libres et rationnelles, désireuses de favoriser leurs propres intérêts, et placées dans une position initiale d'égalité, accepteraient et qui, selon elles, définiraient les termes fondamentaux de leur association³² ».

Le but est ainsi de faire émerger de cette position originelle des principes qui ensuite « doivent servir de règle pour tous les accords ultérieurs³³ » en spécifiant « les formes de la coopération sociale dans lesquelles on peut s'engager et les formes de gouvernement qui peuvent être établies³⁴ ». Dans cette position originelle qui est « une procédure qui empêche les individus d'exploiter leurs avantages arbitraires dans la sélection des principes de justice³⁵ », Rawls défend l'existence d'un voile d'ignorance destiné à préserver l'égalité

²⁶ Cyrille Rouge-Pullon, *John Rawls*, Paris, Éditions Ellipses, 2003, p. 24.

²⁷ *Ibid.*, p. 25.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Définition de la structure de base : selon Munoz-Dardé in Véronique Munoz-Dardé, *La Justice sociale. Le libéralisme égalitaire de John Rawls*, Paris, Nathan université, Collection Philosophie, 2000, « le terme employé par Rawls pour désigner les institutions essentielles et la façon dont, ensemble, elles répartissent les droits et les devoirs fondamentaux et déterminent la distribution des avantages sociaux, est celui de structure de base ».

³¹ Rawls, *op. cit.*, 1997, p. 37.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Will Kymlicka, *Les Théories de la justice. Une introduction*, Paris, Éditions La Découverte, Collection Hors collection, 1999, p. 74.

morale³⁶ de chacun pour ne pas influencer sur la détermination des principes de justice.

Le voile d'ignorance a été l'objet de très nombreuses critiques visant à dénoncer la trop grande abstraction de l'individu rawlsien. Il est vrai que Rawls recherche à travers le voile d'ignorance à montrer que pour obtenir des principes justes, il est nécessaire que leur négociation soit opérée à travers une procédure qui réduit au maximum les contingences³⁷. Rawls qui voit dans le voile d'ignorance, la composante essentielle de la position originelle, postule que « les partenaires ne sont pas autorisés à connaître les positions sociales ou les doctrines englobantes particulières des personnes qu'ils représentent³⁸ ». En outre, « ils ne connaissent pas non plus la race, le groupe ethnique, le sexe, ou les dons innés variés comme la force et l'intelligence de ces personnes, lorsque ces derniers restent dans des bornes normales³⁹ ». Ainsi, « on exprime toutes ces limites sur l'information disponible de manière figurée, en disant que les partenaires sont placés derrière un voile d'ignorance⁴⁰ ».

Rawls a dû répondre à de nombreuses critiques dont celle de Michael Sandel, sur la trop grande abstraction de son « individu » dans cette procédure qui ne prend pas en considération les aspects concrets constitutifs de l'individu, en somme les contingences dont parle

³⁶ Rawls, *op. cit.*, 2003, p. 41 : « En quel sens les citoyens sont-ils considérés comme des personnes égales ? On peut les concevoir comme égaux dans la mesure où ils sont tous considérés comme possédant, au degré minimum essentiel, les facultés morales nécessaires pour s'engager dans la coopération sociale pendant toute leur vie, et pour prendre part à la société en tant que citoyens égaux. Nous tenons la possession de ce degré de facultés pour la base de l'égalité entre les citoyens conçus comme des personnes. En d'autres termes, puisque nous concevons la société comme un système équitable de coopération, la base de l'égalité est la possession, au degré minimal requis, des capacités morales et non morales qui nous permettent de prendre part pleinement à la vie coopérative de la société. C'est pourquoi l'égalité des citoyens est représentée dans la position originelle par l'égalité de leurs représentants, c'est-à-dire par le fait que ces représentants sont situés symétriquement au sein de cette position et ont des droits égaux, dans le cadre de sa procédure, pour parvenir à un accord. »

³⁷ *Ibid.*, p. 36 : il définit les contingences comme les « circonstances et caractéristiques particulières des personnes ».

³⁸ *Ibid.*, p. 35.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

Rawls. Outre le caractère hypothétique de la démarche contractuelle qu'il défend, il apparaît néanmoins que Rawls cherche à préciser dans la Reformulation, en réponse explicite à ses détracteurs, que la position originelle est surtout non historique. Selon lui, le contrat est « non historique, puisque nous ne supposons pas que l'accord n'ait jamais été conclu ni qu'il puisse même l'être. Se pourrait-il que cela ne ferait aucune différence⁴¹ ». Cette précision est intéressante, car elle place la raison et la déduction au cœur de l'entreprise rawlsienne de la « justice comme équité ». Mais elle porte en elle son propre malheur. En effet, il est tout à fait possible de procéder par le truchement de la méthode déductive et ainsi dégager les principes de justice sociale et de tenter de « rassembler en une conception unique un certain nombre de conditions s'appliquant au principe de la justice, conditions qu'après mûre réflexion nous sommes prêts à reconnaître comme raisonnables⁴² ». Mais qu'en est-il si les prémisses à cette démarche déductive sont fausses ou plus raisonnablement partiellement justes ? Rawls postule, outre le retrait des contingences pour assurer la réussite du contrat (en assurant l'égalité des partenaires), que les individus/partenaires sont tous rationnels libres et égaux et uniquement guidés par la promotion de leurs intérêts⁴³. Loin de rejeter pour notre part la prééminence de la rationalité, nous désirons simplement souligner deux problèmes majeurs qui mériteront examen. D'une part, le premier de ces problèmes réside sur le postulat d'une raison réifiée, sacralisée. D'autres processus cognitifs, comme l'émotion, sont concomitants dans la nature humaine et par exemple les études sur la philosophie du langage et de l'esprit nous orientent naturellement vers cette réflexion. D'autre part, un deuxième problème – et ceci rend à notre avis la théorie rawlsienne plus instable dans sa cohérence – réside dans l'absolue proximité affichée entre rationalité et intérêt. Premièrement, est-il systématique que la rationalité amène à des principes de coopération justes tels que Rawls les envisage ? Deuxièmement, quelle que soit

⁴¹ *Ibid.*, p. 37.

⁴² Rawls, *op. cit.*, 1997, p. 48.

⁴³ *Ibid.*, p. 46 : « Ces conditions (en parlant de l'égalité des partenaires entre autres) ainsi que le voile d'ignorance définissent les principes de la justice comme étant ceux auxquels consentiraient des personnes rationnelles en position d'égalité et soucieuses de promouvoir leurs intérêts, ignorantes des avantages ou désavantages dus à des contingences naturelles ou sociales. »

la nature bonne ou mauvaise de la finalité, est-ce l'intérêt seul qui doit guider l'action et la recherche de principes de justice ?

Rawls part en définitive du postulat certes critiquable et critiqué que « les personnes fictives cherchent à réaliser l'avantage rationnel des individus qu'elles représentent⁴⁴ » et que ces mêmes individus « ont une aversion pour le risque, c'est-à-dire qu'ils préfèrent la sécurité et veulent éviter tout aléa concernant leur position sociale future⁴⁵ ». Pour compléter, selon Éric Keslassy, « dès lors, aucun d'entre eux, même le plus égoïste, n'a intérêt à occulter la question de la justice sociale puisque chacun a manifestement davantage de probabilités de partager le sort des plus mal lotis⁴⁶ ». C'est donc à la suite de cette procédure que les deux principes de justice émergent. Selon Guillaume, « les principes de justice appropriés à une société démocratique sont donc ceux qu'un citoyen autonome et raisonnable⁴⁷ ne pourrait récuser, ou encore ceux qui seraient sélectionnés par les personnes fictives⁴⁸ de la position originelle connaissant seulement les éléments les plus généraux de la conception du bien de ceux qu'ils représentent⁴⁹ ». C'est dans ce cadre que nous allons maintenant présenter le premier principe d'égalité de liberté proche de l'égalité abstraite qui se retrouve largement affirmé de fait dans nos régimes démocratiques et constitutionnels.

⁴⁴ Bertrand Guillaume, *Rawls et l'égalité démocratique*, Paris, PUF, Collections Questions, 1999, p. 108.

⁴⁵ Éric Keslassy, *Démocratie et égalité*, Paris, Éditions Bréal, 2003, p. 101.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Il est intéressant de noter que Rawls fait une différence entre l'autonomie rationnelle et raisonnable. Une autonomie complète est composée des deux capacités, être rationnel et raisonnable. Mais les partenaires, en tant que représentants rationnellement autonomes des personnes dans la société (à égalité de statut dans la position originelle), représentent seulement le rationnel. Pour approfondir cette distinction qui a produit des contresens, se référer à John Rawls, *Libéralisme politique*, PUF, Collection Quadrige Grands textes, 1995, p. 363-364.

⁴⁸ Guillaume, *op. cit.*, 1999, p. 128. Selon l'auteur, ces personnes fictives sont donc à égalité de statut, c'est-à-dire qu'« elles se reconnaissent mutuellement comme des partenaires égaux ».

⁴⁹ *Ibid.*

Affirmer l'égalité abstraite⁵⁰ : la priorité lexicale des libertés de base

Selon Munoz-Dardé sur les principes rawlsiens, « dans la position originelle, j'ignore mes circonstances personnelles et sociales dans la société, mais j'ai une liste de biens premiers dont je connais deux caractéristiques, à savoir : qu'ils sont nécessaires pour atteindre mes objectifs, quels que soient mes croyances, mes talents, mes goûts, car ce sont des biens rationnellement utiles à tout projet de vie ; que ce sont des biens tels que les institutions sociales fondamentales auxquelles les principes de justice s'appliquent peuvent affecter leur distribution⁵¹ ». Les deux principes⁵² tels qu'ils seraient choisis dans la position originelle et tels que reformulés dans la « justice comme équité » sont les suivants :

Chaque personne a une même prétention indéfectible à un système pleinement adéquat de libertés de base égales, qui soit compatible avec le même système de libertés pour tous ;

et

Les inégalités sociales et économiques doivent satisfaire deux conditions : elles doivent d'abord être attachées à des fonctions et des positions ouvertes à tous dans des conditions d'égalité équitable des chances ; ensuite, elles doivent procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus défavorisés de la société (le principe de différence).

Il convient de s'arrêter sur le côté nécessaire et prioritaire du premier principe, le principe d'égalité de liberté. Selon Rawls, il est une exigence

⁵⁰ Munoz-Dardé, *op. cit.*, 2000, p. 31. Nous utilisons le terme égalité abstraite dans le sens de « tous les hommes doivent être égaux ». Munoz-Dardé parle de la reconnaissance d'une commune humanité qui nous fait osciller « entre dire quelque chose de parfaitement invraisemblable ou de trop évidemment vrai, entre l'affirmation d'une absurdité (puisque les êtres humains ne sont évidemment pas égaux ni en intelligence, ni en vertu, ni en force, ni en habileté) et celle d'une banalité ou tautologie (les êtres humains sont égaux en ce qu'ils sont humains) ».

⁵¹ *Ibid.*, p. 86.

⁵² Kymlicka, *op. cit.*, 1999, p. 65 et Rawls, *op. cit.*, 1997, p. 91 et ss.

pour la « justice comme équité⁵³ ». Pour qu'il y ait justice, il faut que les biens primaires, c'est-à-dire les libertés fondamentales, soient distribués de façon strictement égale entre les hommes. Cette condition *sine qua non* permet d'aborder les questions de l'égalité des chances et de la distribution des richesses. Dans ces deux principes, il existe une priorité lexicographique et de ce fait la priorité est donc donnée à ce premier principe. Pour reprendre ses propres termes : « [...] le premier principe a priorité sur le second, et au sein du second principe, l'égalité équitable des chances a priorité sur le principe de différence⁵⁴. » Rawls note alors que si l'on porte atteinte au premier principe on ne peut en aucun cas, en aucune mesure les compenser par quoi que ce soit : « [...] des atteintes aux libertés de base égales pour tous qui sont protégées par le premier principe ne peuvent être justifiées ou compensées par des avantages sociaux et économiques plus grands. Ces libertés ont un domaine central d'application à l'intérieur duquel elles ne peuvent être limitées et remises en question que si elles entrent en conflit avec d'autres libertés de base⁵⁵. » Ce premier principe regroupe ce que Rawls appelle les « libertés de base » qui définissent un ensemble de libertés dont on peut faire la liste. C'est ce qu'il fait dans *Théorie de la justice* de cette manière : « Or il est essentiel d'observer que l'on peut établir une liste de ces libertés de base. Parmi elles, les plus importantes sont les libertés politiques (droit de vote et d'occuper un emploi public), la liberté d'expression, de réunion, la liberté de pensée et de conscience ; la liberté de la personne qui comporte la protection à l'égard de l'oppression psychologique et de l'agression physique (intégrité de la personne) ; le droit de propriété personnelle et la protection à l'égard de l'arrestation et de l'emprisonnement arbitraires, tels qu'ils sont définis par le concept de l'État de droit. Ces libertés doivent être égales pour tous d'après le premier principe⁵⁶. » Ces libertés de base sont proches de celles de nos constitutions démocratiques.

⁵³ Jean Ladrière et Philippe Van Parijs (dir.), *Fondements d'une théorie de la justice*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1984.

⁵⁴ Rawls, *op. cit.*, 2003, p. 70.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

La nécessité de dépasser le premier principe

Résumons la position rawlsienne. Si le premier principe est nécessaire, il est cependant non suffisant. Pour cette raison, Rawls est porté à se poser la question de l'égalité démocratique avec son second principe qui rompt avec la vision traditionnelle de l'égalité abstraite et de l'égalité des chances formelle comme Rawls la qualifie. C'est ce qui l'amène à penser l'égalité équitable des chances et le principe de différence. Sans explorer ici de façon exhaustive son parcours théorique, nous présenterons ci-dessous sa préférence pour l'égalité démocratique qui représente sa vision du respect des deux principes de justice.

L'égalité équitable des chances rawlsienne

Égalité démocratique : une interprétation forte

La recherche de l'égalité démocratique s'installe dans un contexte où l'on recherche dans l'État-providence des années 1960 à mettre en place une politique de bien-être. Mais si comme le note Catherine Audard, « l'État-providence cherche assurément à éliminer les inégalités improductives, mais pas nécessairement les inégalités injustes, parce qu'il ne possède pas de conception satisfaisante de la justice pour faire la différence⁵⁷ », l'égalité démocratique entend donner à la distribution des ressources socio-économiques la dimension de justice nécessaire à corriger la distribution injuste et donc vise à éliminer les inégalités sur la base de principes généraux et abstraits. En somme, « en affirmant que la justice ne demande pas uniquement une augmentation quantitative du bien-être, mais un accès équitable aux biens sociaux premiers indispensables aux citoyens d'une démocratie [...]»⁵⁸, la « justice comme équité » de John Rawls a incité à penser l'égalité des chances comme n'étant qu'« un programme insuffisant et formel si les conditions sociales et économiques qui permettent un réel exercice des droits individuels ne sont pas prises

⁵⁷ Audard, *op. cit.*, 2009, p. 408.

⁵⁸ *Ibid.*

en compte⁵⁹ ». Il faut donc aller vers une égalité démocratique qui dépasse le welfarisme⁶⁰ et les deux interprétations que nous avons qualifiées de « faibles » de l'égalité des chances. Il rompt de cette manière avec l'utilitarisme dont l'un des buts premiers est de viser la maximisation du bien-être.

Ainsi, l'égalité démocratique est une combinaison du principe de la juste égalité des chances et du principe de différence. Arrêtons-nous sur ce principe de différence, élément central qui propose le dépassement du simple principe d'égalité libérale. Ce principe n'est pas incompatible avec le principe d'efficacité que nous avons vu plus haut. Il le surpasse en définissant dans la structure de base un principe qui avantage les plus défavorisés de la société. Une société est juste dans sa répartition, si et seulement si elle avantage toujours ceux qui sont dans la position sociale la moins avantageuse. Rawls l'exprime en ces termes :

Si on prend comme bases les institutions nécessaires à la liberté égale pour tous et à la juste égalité des chances, les attentes les plus élevées de ceux qui sont mieux placés sont justes si, et seulement si, elles fonctionnent comme une partie d'un plan qui doit améliorer les attentes des membres les moins bien placés de la société. L'idée intuitive est que l'ordre social n'est pas fait pour établir et garantir des perspectives plus favorables pour les plus privilégiés, à moins que ceci ne soit à l'avantage des moins privilégiés⁶¹.

Le principe de différence n'est applicable que si les deux autres principes sont mis en œuvre dans la structure de base. Nous l'avons vu dans l'ordre de priorité lexicale, il est le dernier principe. Dans un premier temps, il faut que les libertés de base soient réalisées pleinement, ensuite que l'égalité équitable des chances le soit aussi⁶².

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.* À propos du but de Rawls : « Le libéralisme de Rawls est un libéralisme philosophique et universitaire, l'œuvre d'un penseur qui essaie d'utiliser un argumentaire philosophique pour démanteler le *welfarisme* et convaincre les économistes du bien-être de la nécessité de modifier leurs raisonnements. »

⁶¹ Rawls, *op. cit.*, 1997, p. 110.

⁶² Rawls, *op. cit.*, 2003, p. 92 : « Rappelons qu'il est subordonné à la fois au premier principe de justice (qui garantit les libertés de base égales) et au principe d'égalité équitable des chances. Il fonctionne en tandem avec ces deux principes prioritaires,

Revenons sur cette égalité des chances. L'égalité équitable des chances dans l'égalité démocratique est de même aspect que l'égalité équitable des chances de l'égalité libérale⁶³. L'égalité équitable des chances vue dans ce cas de l'égalité démocratique comme dans celui de l'égalité libérale est plus qu'une simple ouverture des carrières aux talents comme dans le cas de la liberté naturelle. Rawls la définit ainsi non pas par opposition au principe d'égalité des chances formelle, mais par dépassement de cette notion : « [...] nous devons revenir sur le sens de l'égalité équitable des chances [...], la meilleure façon de comprendre son rôle est de se pencher sur la raison pour laquelle elle est introduite, à savoir corriger les défauts de l'égalité des chances formelle – les carrières ouvertes aux talents – dans ce que j'ai nommé le système de la liberté naturelle⁶⁴. » Nous confirmons ici la distinction qui nous a poussés à faire une différenciation entre ce que nous appelons l'interprétation faible de l'égalité des chances et l'interprétation forte de l'égalité équitable des chances. Ce principe d'égalité équitable des chances est un dépassement de l'égalité formelle des chances en ce sens qu'elle ne laisse pas simplement la possibilité ouverte d'acquérir telles ou telles positions socio-économiques, mais qu'elle donne une chance équitable d'obtenir ces positions sociales. Rawls note :

Pour préciser l'idée d'une chance équitable, nous disons : à supposer qu'il existe une distribution des dons innés, ceux qui ont le même degré de talent et de capacité, ainsi que la motivation pour les utiliser, doivent avoir les mêmes perspectives de succès, quelle que soit leur classe d'origine, celle dans laquelle ils sont nés et ont grandi jusqu'à l'âge de raison. Dans

et il doit toujours être appliqué dans le cadre d'un contexte institutionnel dans lequel ces principes sont satisfaits. »

⁶³ *Ibid.*, p. 71 : « L'égalité équitable des chances prend ici le sens de l'égalité libérale. Pour parvenir à réaliser les objectifs de ce système, certaines conditions supplémentaires doivent être imposées à la structure de base par rapport à celles qui caractérisent le système de la liberté naturelle. Le marché libre doit prendre place au sein d'une structure d'institutions politiques et légales qui ajustent la tendance à long terme des forces économiques, de manière à prévenir les concentrations excessives de propriété et de richesse, en particulier celles qui conduisent selon toutes vraisemblances à la domination politique. La société doit aussi établir, à côté d'autres garanties des chances égales d'éducation pour tous, quel que soit le revenu familial. »

⁶⁴ *Ibid.*, p. 70-71.

*une société, ceux qui sont doués et motivés de la même manière doivent avoir à peu près les mêmes perspectives d'éducation et de réussite*⁶⁵.

De cette manière, Rawls affirme son attachement pour une forme d'universalisme des droits, mais aussi des chances. Il le fait en liant la logique des droits, base nécessaire d'argumentation pour distribuer des ressources, et les moyens de parvenir à ce que chacun puisse disposer des mêmes chances de réussir.

Conclusions intermédiaires

Nous retrouvons cette gradation entre les différentes versions de l'égalité des chances, ce que nous considérons comme interprétations faible et forte (l'égalité démocratique telle que présentée). Après cette présentation, de loin non exhaustive de la théorie de John Rawls⁶⁶, nous renouvelons notre intuition sur le fait que la *Théorie de la justice* reste tout de même de nature correctrice malgré les inflexions de la Reformulation. Par conséquent, il devient nécessaire dans notre volonté de montrer en quoi Rawls et sa théorie sont lacunaires, d'examiner la « justice comme équité » en la soumettant à nos deux principes ontologique et distributif. Méthodologiquement, nous commencerons par l'examiner par le prisme du principe ontologique, puis nous continuerons avec le principe distributif.

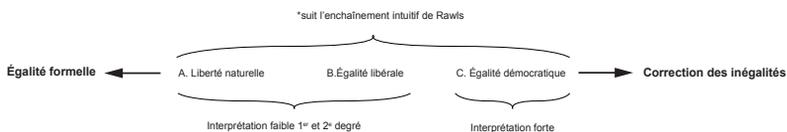


Schéma 5 : Les types d'égalités selon Rawls

⁶⁵ *Ibid.*, p. 71.

⁶⁶ Rawls, *op. cit.*, 1997, p. 96 : Rawls parle de l'aristocratie naturelle. Nous décidons de laisser de côté cette interprétation car elle ne nous paraît pas ou peu pertinente en valeur explicative pour notre sujet.

Examen de la « justice comme équité »

Situer la théorie rawlsienne

Après avoir présenté, de façon non exhaustive, les enjeux de la « justice comme équité » basée sur une structure de base de laquelle émergent deux principes de justice sociale, nous allons passer maintenant à l'examen de la théorie rawlsienne en respectant le schéma de commentaire que nous nous sommes imposé. Dans un premier temps, nous soumettrons donc à examen la « justice comme équité » en la confrontant au « principe de conception de soi » ainsi exposé dans notre première partie et que nous réécrivons ici :

Premier principe : il existe un principe ontologique qui implique de penser l'individu dans ses dynamiques *endogènes* et *exogènes*. (Ce principe est prioritaire sur le second pour définir une distribution normativement juste.)

Paramètre : il détermine la nature de l'*individu bénéficiaire* pris comme concept médiateur entre la nature réelle de l'individu et la distribution adaptée qu'il doit recevoir.

Cela nous permettra de discuter de la nature de l'individu de la « justice comme équité », de sa nature relationnelle avec l'autre (degré de réciprocité dans l'*ensemble des individus*) pour, au final, répondre à la question de la nature de l'*individu bénéficiaire* dans la « justice comme équité ». Cet examen avec les catégories d'analyse suggérées par le premier principe doit nous permettre d'envisager les raisons du nécessaire dépassement théorique de l'individu de la « justice comme équité ».

Ensuite, notre examen de la théorie rawlsienne continuera avec la soumission au second principe ainsi formulé avec sa paramétrisation :

Second principe : il existe un principe de distribution des ressources socio-économiques qui implique une notion de temps de distribution.

Paramètre : il engendre des conséquences sur le type de distribution, soit on redistribue (ce que nous identifions comme une distribution des ressources socio-économiques *a posteriori*), soit on distribue (ce que nous identifions comme une distribution des ressources socio-économiques *a priori*). (Note : une distribution *a priori* peut coexister avec une redistribution et inversement, ce qui indiquerait que la prise en compte de la distribution des ressources socio-économiques est alors plus exhaustive dans sa prise en considération et constituerait dans ce cas ce que nous identifions comme une *forme d'insistance distributive*.)

Nous détaillerons le plan de l'examen à travers ce second principe au début de cet examen.

Examen sur l'axe ontologique

L'individu de la « justice comme équité »

Notre thèse est qu'il existe également chez Rawls deux types d'individus : un qui n'a pas de pensée, pas d'identité particulière et qui ne ressemble qu'à un être comptable, juridiquement et moralement égal à l'autre et un autre qui s'illustre par davantage d'épaisseur normative. C'est cet individu qui est la cible des critiques communautariennes de la *Théorie de la justice*. Au-delà de la fiction de la position originelle se dégage malgré tout un individu rawlsien plus concret, citoyen-acteur moral dans une société bien ordonnée, mue par la coopération sociale et dont la structure de base repose sur les deux principes rawlsiens. Peut-on en conclure pour autant qu'il existe *stricto sensu* deux individus rawlsiens ? C'est ce que nous allons envisager pour déterminer la position de Rawls dans notre cartographie et définir la nature de l'*individu bénéficiaire* de la « justice comme équité ».

L'individu du contrat

Le premier individu est celui du contrat hypothétique de la position originelle. Nous l'avons vu, il est rationnel et sa rationalité au centre de tout est ce qui déterminera les principes de justice sociale. Pour cette raison, Rawls argumente pour l'exclusion de tous les autres attachements cognitifs que la raison et laisse à l'appréciation de la seule rationalité l'émergence des principes de justice. Dans la *Théorie de la justice*, Rawls avance l'idée fondamentale qu'il faut « exclure la connaissance de ces contingences qui sème la discorde entre les hommes et les conduit à être soumis à leurs préjugés¹ ». En somme, la raison doit être le seul moteur de la définition des principes : « Le but, ici, est d'exclure les principes qu'il serait seulement rationnel de proposer à l'approbation – si minimes que soient les chances de succès – à la condition d'avoir certaines informations sans importance du point de vue de la justice². »

Les individus rationnels, considérés comme des personnes libres et égales dans la position originelle et soumis au voile d'ignorance qui exclut les informations « déformantes » de la rationalité des partenaires du contrat, sont précisément la cible des remarques communautariennes. Michael Sandel, un des principaux représentants de la critique communautarienne, critique la position rawlsienne de la *Théorie de la justice*. La position originelle de la *Théorie de la justice* serait réduite à un libéralisme sans métaphysique, où les individus n'auraient pas d'attachement et une raison limitée (ou presque) à un savoir restreint³ dans la détermination du juste.

¹ *Ibid.*, p. 45.

² *Ibid.* : Rawls avance cet exemple : « [...] si un homme savait qu'il était riche, il pourrait trouver rationnel de proposer le principe suivant lequel les différents impôts nécessités par les mesures sociales doivent être tenus pour injustes ; s'il savait qu'il était pauvre, il proposerait très probablement le principe contraire. »

³ Michael Sandel, *Le Libéralisme et les limites de la justice*, Paris, Éditions du Seuil, Collection La couleur des idées, 1999, p. 55 : « Ce que les partenaires savent, c'est que, comme tout un chacun, ils accordent de la valeur à certains biens sociaux premiers. Les biens premiers sont des choses dont on suppose qu'un individu rationnel les désire, quelles que soient les autres choses qu'il désire par ailleurs ; ces biens comprennent les droits et les libertés, les possibilités et les pouvoirs, les revenus et l'argent. Indépendamment de ce que sont les valeurs, les projets et les buts d'une personne, on suppose qu'il y a certaines choses dont cette personne préférera avoir plus que moins, étant donné que ces choses sont susceptibles d'être

Ainsi selon Sandel, l'individu de la *Théorie de la justice* détermine les principes de justice en ayant un moi essentiellement désencombré. L'objet de la critique de Sandel est celui d'un moi rawlsien « dépouillé de tous les attributs qui lui sont donnés de manière contingente⁴ » et qui « acquiert une sorte de statut supra-empirique [...] désormais essentiellement désencombré, défini à l'avance, et donné antérieurement à ses propres fins⁵ ». Ce moi⁶ devient par conséquent le pur sujet de l'action et de la possession, et il est réduit à la plus extrême minceur, car « c'est non seulement mon caractère, mais également mes valeurs et mes convictions les plus profondes qui sont maintenant reléguées dans le domaine du contingent⁷ ». Nous rapprochons tout naturellement ce genre de critique à ce que nous avons présenté dans notre partie introductive en définissant la complexité du moi et de l'identité.

Mais à notre sens, ni Sandel ni un libéral comme Rawls (en tout cas dans cette vision que nous venons de donner) n'ont vraiment saisi « l'enjeu qu'impose la modernité, prise comme l'émergence progressive de l'individualité, comme l'affirmation de l'individu en tant qu'acteur social et que sujet⁸ ». Nous pensons, sur les pas d'Audard, que la réflexion sur la justice sociale doit se nourrir des réflexions sociologiques et philosophiques sur l'identité et tout particulièrement sur la complexification de la notion d'individu dans le processus d'individualisation (que nous avons esquissé avec les travaux sociologiques notamment de Kaufmann, Ehrenberg ou Lipovetsky par exemple). Si Sandel a raison de noter que le libéralisme est trop étroit sur sa vision de l'individu en en donnant une ontologie trop

utiles pour la poursuite de toutes les finalités, quelles qu'elles soient. Ainsi, bien que les partenaires de la position originelle ignorent quelles sont leurs finalités particulières, on suppose que tous auront un motif pour rechercher certains biens premiers. »

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 271 : Sandel critique le moi rawlsien : « Cette conception de la personne trouve son expression dans l'idéal qui conçoit l'État comme une structure neutre. C'est précisément parce que nous sommes des *moi* libres et indépendants, capables de choisir nos propres fins, que nous avons besoin d'une structure de droits neutre par rapport à l'ensemble de toutes les finalités. »

⁷ *Ibid.*, p. 147 : « Ce sont des caractères du contexte dans lequel je suis placé, mais non des éléments constitutifs de ma personne. »

⁸ Dubet, *op. cit.*, 2002, p. 36.

« mince », nous avons cependant l'impression que le moi encombré réfute trop rapidement l'aspect déontologique au profit de son pendant téléologique. Rawls et les libéraux semblent oublier, dans un premier temps (Rawls fera des ajustements parfois même dangereux pour l'ensemble de sa théorie), le fait que l'identité des individus est centrale. Pour eux, les principes de justice peuvent émerger avec la seule rationalité prise comme « moteur » du choix, ce qui semble réducteur.

En somme, les recherches sur l'identité moderne peuvent apporter des amendements de qualité, avec une valeur synthétique entre les visions d'un Rawls (de la *Théorie de la justice*) et d'un Sandel avec qui nous partageons la préoccupation de rendre plus réaliste la définition de l'*individu bénéficiaire* de la distribution. Car le moi rawlsien comme le souligne Audard n'est pas désengagé comme le prétend Sandel. Selon elle, et en réponse à Sandel qui refuse le fait que les droits et le juste aient primauté sur le bien, « l'accès aux droits crée une division intérieure entre d'un côté, les engagements historiques et personnels dont la personne est l'héritière, et, de l'autre, le pouvoir et le droit de prendre ses distances, de se révolter contre ces engagements essentiels à la compréhension de soi-même⁹ ». Là se trouve peut-être toute l'ambiguïté de Rawls entre l'individu de son contrat et le citoyen qui cherche une justification publique¹⁰.

Il serait donc injuste de réduire Rawls à cet unique individu désencombré. Il est vrai que dans la *Théorie de la justice*, l'individu est souhaité dans ces conditions. Mais la pensée de Rawls s'est voulue dynamique dans sa reformulation revenant sur l'essence même de la position originelle. Le deuxième individu rawlsien semblerait plus épais (en écho à la « minceur » supposée du premier moi). Le point de départ et l'évolution du questionnement de Rawls sur l'individu

⁹ Audard, *op. cit.*, 2009, p. 471.

¹⁰ *Ibid.*, p. 470 : « Voilà pourquoi la préoccupation de Rawls est celle de la justification publique et de la régulation sociale par la citoyenneté pour retrouver une unité au-delà de ses déchirures. » À notre sens, Audard tente ici de prendre au maximum ses distances avec l'individu rawlsien de la *Théorie de la justice*, rationnel, libre et désengagé des contingences pour ouvrir le débat sur la complexification de l'individu et de l'identité où les conflits majeurs se passent d'abord à l'intérieur de l'individu lui-même avant de devenir publics.

et son identité peuvent servir de lien entre ce que nous nommons le premier et le deuxième individu rawlsien, étude sur laquelle nous reviendrons après la question du respect de soi-même dans la « justice comme équité ». Une abondante littérature secondaire relate le débat entre Rawls et Sandel que l'on peut ranger sous la bannière du fameux débat entre les libéraux et communautariens¹¹.

Respect de soi-même et identité morale

Dans la Théorie de la justice, Rawls avance que le bien premier le plus important est selon lui « le respect de soi-même ». Le respect de soi-même se caractérise par deux aspects¹² :

- ◇ Le sens que chaque individu a de sa propre valeur, la conviction profonde qu'il a que sa conception du bien et son projet de vie valent la peine d'être réalisés ;
- ◇ La confiance que chacun a dans sa propre capacité à réaliser ses intentions, dans la limite de ses moyens.

Le respect de soi-même, si l'on reprend ce que nous avons avancé dans ce premier principe de la conception de soi, en particulier sur l'identité, est central. En somme, nous dit Rawls, « quand nous avons le sentiment que nos projets ont peu de valeur, nous ne pouvons plus les continuer avec plaisir ni être satisfaits de leur exécution¹³ ». Cette vision trouverait un écho favorable avec la vision de l'identité que nous avons présentée si elle n'était pas malheureusement trop orientée à la lumière de l'unique rationalité individuelle de la construction d'un projet de vie¹⁴.

¹¹ On peut retrouver une synthèse de ce débat ici : Zaki Laïdi, André Berlin, Pablo da Silveira, Hervé Pourtois (dir.), « Libéraux et communautariens », *Revue française de science politique*, 48^e année, n° 6, 1998, et un ouvrage complet sur le débat ici André Berlin, Pablo da Silveira, Hervé Pourtois (dir.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997.

¹² Rawls, *op. cit.*, 1997, p. 479.

¹³ *Ibid.*, p. 480 : « Tourmentés par le sentiment de l'échec et traversés de doutes à l'égard de nous-mêmes, nous abandonnons nos entreprises. »

¹⁴ *Ibid.* : Rawls reste sur ce point très *individualiste*, prenant comme point central le projet individuel rationnel de vie.

Dans la Reformulation, Rawls en récapitulant les biens primaires place le respect de soi-même, en tout cas c'est notre lecture, comme une base justificative pour une meilleure distribution socio-économique. Selon lui, pour un développement adéquat des capacités morales, il est nécessaire que soient établies « les bases sociales du respect de soi-même, comprises comme les aspects des institutions de base normalement essentiels pour que les citoyens aient un sens aigu de leur valeur en tant que personnes, et qu'ils soient capables de progresser dans leurs fins avec confiance¹⁵ ». Il serait sans doute intéressant de creuser la question de la « confiance ». En effet, il nous semble qu'elle puisse faire écho au concept de précarité de Guillaume Le Blanc que nous avons déjà commenté. Il faut sécuriser l'individu. La question d'une meilleure distribution des ressources est l'un de ces moyens et Rawls semble en avoir pleinement conscience avec la mise en avant du respect de soi-même comme bien primaire de première importance.

Dans *Libéralisme politique*, et en réponse aux communautariens, Rawls travaille néanmoins à donner de « l'épaisseur » à son individu. Il le fait notamment à travers une réflexion sur l'identité morale. Ce n'est donc plus uniquement dans la rationalité, mais dans le monde social et ses interdépendances, dans les engagements de l'individu et ses attachements¹⁶ que l'individu se réaliserait.

Rawls insiste enfin sur le fait que si nous étions privés de ces engagements et de ces attachements, « nous serions désorientés et incapables de continuer à vivre » et qu'« en fait, nous pourrions conclure qu'il n'y a aucun sens à continuer¹⁷ ».

Un deuxième individu rawlsien ?

Selon Audard, l'individu rawlsien (elle ne fait pas vraiment ici de distinction, mais il semble que cet individu soit celui mis à jour par la Reformulation) n'est pas désengagé et l'« antériorité de

¹⁵ Rawls, *op. cit.*, 2003, p. 90.

¹⁶ Rawls, *op. cit.*, 1995, p. 57.

¹⁷ *Ibid.*

l'individualité par rapport à ses fins qu'autorisent les droits civils et politiques ne veut pas dire que l'on puisse avoir une identité morale indépendamment d'eux et d'autrui¹⁸ ». Nous comprenons donc que l'individu même ignorant sa fin ne peut pas composer dans le monde sans autrui et sans les droits qui lui sont « constitutionnellement » donnés. Mais parle-t-on du même individu, celui du voile d'ignorance, le contractant, le partenaire ? Rawls avance bien que « le voile d'ignorance ne signifie pas seulement que les partenaires ignorent leurs fins et leurs buts particuliers (excepté ce qui fait partie de la théorie restreinte du bien), mais aussi que la mémoire historique leur est inaccessible¹⁹ ». Que dire d'autre de ces individus du contrat, à la mémoire historique inaccessible, qu'ils sont désincarnés, « unemcubered », alors qu'ils ne peuvent pas connaître ni énumérer les circonstances sociales dans lesquelles ils peuvent se trouver eux-mêmes, ni la gamme des techniques et du savoir-faire dans la société ? Certes, cet individu rawlsien est bien présent dans la théorie du philosophe. Mais il serait absurde théoriquement de penser que Rawls envisage concrètement l'existence de cet individu, ce qui n'enlève en rien la critique qu'un tel individu déterminera, de façon trop étroite (relatif à la « minceur » de son identité), l'existence de l'individu-citoyen acteur de la vie sociale, mû par la raison certes, mais aussi par d'autres fonctions psycho-cognitives. Rawls réagit à la « minceur » de son individu dans *Libéralisme politique*. Il le fait aussi dans la Reformulation de façon plus obscure à notre sens. Sans reprendre la question centrale de *Libéralisme politique*, il tente de donner dans la Reformulation plus de poids à la notion de citoyen que ce qu'il avait fait dans la *Théorie de la justice*. Une phrase anodine, à première vue, semble poser un principe clair, mais à notre sens lourd de conséquences. La voici : « Il en résulte que tout accord conclu par les partenaires en tant que représentants des citoyens est équitable²⁰. » Par le terme représentant, nous entendons le fait que les citoyens auraient pour ainsi dire délégué leur identité à un représentant, ce même représentant étant dans la position originelle le

¹⁸ Audard, *op. cit.*, 2009.

¹⁹ Rawls, *op. cit.*, 1997, p. 213 : mais inaccessible ne veut pas dire inexistante.

²⁰ Rawls, *op. cit.*, 2003, p. 36 : cet infléchissement vient de *Libéralisme politique*, *op. cit.*, 1995, p. 105, où on le retrouve ainsi exprimé : « L'autonomie rationnelle des partenaires se manifeste dans la nature des intérêts qui guident leurs délibérations en tant que représentants des citoyens. »

partenaire contractant (c'est-à-dire autrui pris dans le même contrat social) pour faire émerger les principes de justice. Mais rationnellement, pour reprendre l'argument fort de Rawls qui base la majeure partie de son œuvre sur le fait que la raison est centrale dans l'action, comment se pourrait-il qu'un citoyen accepte de se dessaisir de sa « mémoire historique » pour n'être plus qu'un représentant de sa citoyenneté épurée de toutes autres contingences²¹ ? Si sa situation est mauvaise et qu'il se retrouve victime d'injustice, il pourrait à la limite le faire pour tenter d'améliorer son sort. Dans le cas inverse, cela semble peu probable, à moins que ce ne soit pas la seule rationalité égoïste qui anime le citoyen.

En identifiant le partenaire du contrat comme étant un simple représentant du citoyen vidé du sens de sa vie, Rawls commet à notre avis une faute en liant une situation que l'on peut juger « concrète », celle du citoyen-acteur dans la coopération sociale de la société bien ordonnée, et la situation fictive du contrat dans la position originelle. Il donne une forme d'antériorité au citoyen²² sur le partenaire qui n'existait pas à la base dans la *Théorie de la justice*. Si la critique communautarienne s'appuie sur l'idée que le fait d'être un individu-partenaire désincarné est une vision erronée pour accoucher de principes justes de justice sociale, notre critique met en avant cette difficulté de voir un citoyen s'abandonner pour devenir partenaire du contrat dans les termes rawlsiens. Nous nous retrouvons devant une aporie qui obligerait peut-être Rawls à lâcher encore du lest sur la question de la position originelle²³

²¹ Alain Boyer, *Apologie de John Rawls*, PUF, 2018, p. 302. Alain Boyer, dans son apologie défend Rawls de manière originale sur la question du désengagement des individus dans la position originelle. Il y voit davantage ce qu'il nomme une contrainte argumentative. Selon l'auteur, « la personne rawlsienne, répétons-le, est une personne complète, avec des capacités et un caractère, une histoire propre, des attachements propres, etc. ». Alors, « il est clair aux yeux de Rawls, que si une telle personne veut argumenter en faveur d'une conception particulière de la justice, du point de vue de pure rationalité, elle doit "oublier", ne pas tenir compte ni ne faire état de ce qui la singularise ». Ainsi, Alain Boyer défend l'idée que c'est seulement là « une contrainte argumentative » et « ce faisant, les personnes ou leurs représentants n'oublient jamais qu'elles sont de fait, réellement, des personnes empiriques complètes, et non des moi intelligibles, hors de l'espace et du temps ».

²² *Ibid.*, p. 23 : l'idée des citoyens est comprise comme « les agents qui sont engagés dans la coopération sociale ».

²³ Dans sa reformulation, Rawls insiste particulièrement sur le côté hypothétique et non historique de la position originelle, ce qui constitue déjà un infléchissement

ou d'anéantir l'antériorité (que nous supposons comme telle avec l'idée de délégation) du citoyen sur l'individu. Nous voyons ici une faiblesse de la théorie rawlsienne qui peine à choisir entre un individu strictement rationnel (qui validerait encore l'opération derrière le voile d'ignorance) et un citoyen qui donnerait un caractère plus réaliste à l'individu. À notre sens, cet entre-deux met à mal la stabilité de la théorie.

Nous le comprenons ici, dans l'évolution de sa pensée depuis la *Théorie de la justice*, Rawls affaiblit la position de l'individu comme agent uniquement rationnel, pour construire la personne et plus particulièrement la personne morale autour de la notion de raisonnable qu'il introduit dans *Libéralisme politique*. Nous allons commenter, pour affiner, ce basculement en utilisant l'opposition entre l'idée du rationnel et celle du raisonnable.

Du rationnel au raisonnable

À notre sens, ce passage du rationnel au raisonnable est une des clés essentielles pour la compréhension de l'individu rawlsien. Il apparaît central de donner une définition de ce que Rawls entend comme étant un individu rationnel dans la *Théorie de la justice*. Selon Rawls, dans un premier temps, les individus, s'ils sont rationnels (et ils le sont dans leur position de partenaires dans la position originelle), « savent que, d'une manière générale, ils doivent essayer de protéger leurs libertés, d'élargir leurs possibilités et les moyens de favoriser leurs objectifs quels qu'ils soient²⁴ ». Ainsi, s'il fallait résumer, l'individu rationnel est celui que l'on pourrait représenter « comme ayant un ensemble cohérent de préférences face aux options disponibles²⁵ ». Un individu rationnel « hiérarchise ces options selon la façon dont elles réalisent ses buts ; il suit le projet qui satisfait le plus grand nombre de ses désirs et dont la réalisation a le plus de chance de succès²⁶ ».

par rapport à la *Théorie de la justice*.

²⁴ Rawls, *op. cit.*, 1997, p. 174.

²⁵ *Ibid.*, p. 175.

²⁶ *Ibid.*

La question du raisonnable intervient de façon décisive dans *Libéralisme politique* où Rawls confirme sa volonté de répondre aux attaques des communautariens qui jugent son individu déconnecté de la réalité, sans aucune épaisseur et vidé du sens de sa vie. La notion de distinction entre rationnel et raisonnable est présente dans la Reformulation qui compte incorporer des éléments critiques à la *Théorie de la justice*. Selon Rawls, qui « renonce en 1980 à fonder prioritairement les principes de justice sur la raison calculatrice et utilitaire des individus sous voile d'ignorance²⁷ », mais davantage sur un sens moral qu'il appelle le « raisonnable », le rationnel et le raisonnable sont des « idées essentiellement complémentaires intégrées dans l'idée fondamentale de société conçue comme un système équitable de coopération sociale²⁸ ». Rawls rapproche le rationnel de la procédure mise en place dans la position originelle, alors que le raisonnable a trait à l'individu « enchâssé », « épais », celui de la coopération sociale. Ainsi, le raisonnable semble trouver chez Rawls un écho avec le sens moral qui par essence manque au rationnel, froid et purement instrumental. Selon Rawls, « le sens commun considère le raisonnable, mais pas, généralement, le rationnel, comme une idée morale qui engage la sensibilité morale²⁹ ». Selon lui, si le rationnel est restrictif (voir la définition que nous avons donnée ci-dessus) et convient par ailleurs à ce que l'on attend des partenaires dans la position originelle³⁰, le raisonnable est quant à lui « conçu comme une idée intuitive de base ; il peut être appliqué aux personnes, à leurs décisions et leurs actions, de même qu'aux principes et aux normes, aux doctrines englobantes et à beaucoup d'autres choses³¹ ». En somme, si l'on parle des principes de justice raisonnables, il s'agit bien des « principes qu'il serait raisonnable d'accepter pour des citoyens

²⁷ Sylvain Dzimira, *Une critique de la Théorie de la justice de John Rawls*, www.journaldumauss.net/spip.php?article276 (consulté le 3 novembre 2018), 2008, p. 4.

²⁸ Rawls, *op. cit.*, 2003, p. 24.

²⁹ *Ibid.*, p. 25.

³⁰ Guillaume, *op. cit.*, 1999, p. 119 : « Dans la conception rawlsienne, le Raisonnable présuppose le Rationnel qui lui est subordonné. Pour clarifier le fait que la position originelle n'est qu'un procédé heuristique institué pour représenter la reconnaissance mutuelle des citoyens comme partenaires égaux, Rawls écrit dans ses textes récents que les créatures placées derrière le voile d'ignorance ne sont pas les individus engagés dans la coopération mais leurs représentants. »

³¹ Rawls, *op. cit.*, 2003, p. 119.

libres et égaux, en tant que spécification des termes équitables de leur coopération sociale³² ». Mestiri note que le raisonnable apparaît chez Rawls comme étant la « concession qui achève le processus d'autonomisation³³ », car la personne morale en plus d'être rationnelle est donc « raisonnable en ce qu'elle respecte les termes équitables de la coopération, ayant l'assurance que tous feront de même³⁴ ». Ainsi, « réciprocité et mutualité sont donc la pierre de touche du raisonnable, conçu comme propension à accepter les "charges communes" au sein de la société bien ordonnée³⁵ ». Le raisonnable n'est pas dérivé du rationnel, mais ne s'y oppose pas non plus. Rawls précise en 1995 le lien entre rationnel et raisonnable et envisage leur interdépendance autour des notions d'autonomie rationnelle et complète qui viennent parachever son inclination pour un individu plus « épais ».

C'est donc « par la reconnaissance publique des principes de justice qu'ils manifestent dans leur vie politique, en conformité avec leur sens effectif de la justice, ainsi que l'application consciente qu'ils en font que les citoyens parviennent à l'autonomie complète³⁶ ». En ce sens, l'autonomie complète est une valeur politique qui valorise la participation dans la sphère publique. Mestiri résume le lien entre rationnel et raisonnable d'une part et autonomie rationnelle et complète d'autre part ainsi : « On peut dès lors reformuler le lien organique qui lie autonomie rationnelle et autonomie complète en mettant en avant l'interdépendance du raisonnable et du rationnel³⁷. »

³² *Ibid.*, p. 120 et dans Rawls, *op. cit.*, 1995, p. 76 : « Les personnes sont raisonnables en un sens fondamental quand, dans un contexte d'égalité, elles sont prêtes à proposer des principes et des critères qui représentent des termes équitables de coopération et à leur obéir de plein gré, si elles ont l'assurance que les autres feront de même. »

³³ Soumaya Mestiri, *Rawls. Justice et équité*, Paris, PUF, Collection Philosophies, 2009, p. 85 : ainsi, l'autonomie rationnelle ne peut être qu'artificielle prise au sens d'un artifice de la raison, et ne peut donc pas dans ce sens être politique. L'autonomie complète prend alors en compte, outre le rationnel, la notion de raisonnable. Ce sont à ce titre non plus les partenaires du contrat, simples agents rationnels, qui peuvent être complètement autonomes, mais uniquement les citoyens.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Rawls, *op. cit.*, 1995, p. 109.

³⁷ Mestiri, *op. cit.*, 2009, p. 85.

Pour conclure cette distinction entre le rationnel et le raisonnable, Rawls, qui trouve en quelque sorte une échappatoire à ses contradicteurs dans la notion de raisonnable, concède que le raisonnable ne saurait pour autant constituer « la totalité de la sensibilité morale³⁸ ». Rawls ne rompt pas totalement avec l'individu rationnel de la position originelle, mais trouve le moyen de lui ajouter un prolongement théorique et pratique (mais pas un dérivé) incarné par l'individu raisonnable. Rawls renforce par ce procédé l'idée de réciprocité et de mutualité. Penchons-nous tout de même un moment sur la notion de réciprocité qui est l'un des éléments de notre examen sur ce premier axe.

Quelle réciprocité dans la « justice comme équité » ?

Nous convenons comme nous l'avons défini dans notre première partie que la réciprocité est une relation qui se retourne donc qu'elle implique dans ce sens les individus dans la question de l'autre. La « justice comme équité » n'est pas indifférente à la réciprocité dans ce sens, mais il semble qu'elle ne prenne en compte qu'une part de l'aspect, restant en grande partie centrée sur la rationalité (prise comme poursuite de l'intérêt) des acteurs plus que sur la relation à proprement parler. En effet, si la réciprocité apparaît clairement dans l'idée de coopération sociale, elle reste relativement – pour le dire ainsi – instrumentale. La réciprocité permet par conséquent d'obtenir un avantage individuel même si celui-ci devient par essence pour Rawls un avantage mutuel, car évalué « par un critère public et accepté³⁹ ». La question de l'intérêt, puisse-t-elle être positive pour chacun au final dans la notion de l'avantage mutuel, reste (trop ?) centrale. Rawls n'aborde guère d'autres formes de réciprocité, qui pourraient par exemple prendre la forme du désintéressement⁴⁰. De ce point de vue-là, il reste très proche de la vision de l'*homo oeconomicus* malgré le poids qu'il met à défendre la coopération sociale. Et encore une fois, la cause en est son inclination très rationaliste dans la position originelle. Nous en voulons pour preuve ce passage

³⁸ Rawls, *op. cit.*, 1995, p. 79.

³⁹ Rawls, *op. cit.*, 2003, p. 24.

⁴⁰ Voir la théorie de Jon Elster par la suite.

dans la *Théorie de la justice* : « Un des traits de la théorie de la justice comme équité est qu'elle conçoit les partenaires placés dans la situation initiale comme des êtres rationnels qui sont mutuellement désintéressés⁴¹. » Rawls ajoute par suite que « cela ne signifie pas qu'ils soient égoïstes, c'est-à-dire qu'ils soient des individus animés par un seul type d'intérêts par exemple la richesse, le prestige, et la domination⁴² ». Rawls prend ici une position assez radicale sur la rationalité, qu'il révisera cependant en partie dans ses écrits postérieurs. Selon lui et à la suite de ce que nous venons d'écrire, Rawls estime que « le concept de rationalité doit être interprété, dans la mesure du possible, au sens étroit, courant dans la théorie économique, c'est-à-dire dans la capacité d'employer les moyens les plus efficaces pour atteindre des fins données⁴³ ».

Mais selon les écrits plus tardifs de Rawls, l'idée de réciprocité est à mi-chemin entre « l'idée d'impartialité⁴⁴ qui est altruiste (motivé par le bien commun) et l'idée d'avantage mutuel compris comme le fait que chacun est avantagé en ce qui concerne sa situation présente ou espérée, les choses étant ce qu'elles sont⁴⁵ ». Cette idée de réciprocité et de cet avantage mutuel se retrouve dans l'un des trois éléments constitutifs de la définition de l'idée de coopération sociale qui avance que « des termes équitables de coopération supposent une idée de réciprocité ; tous ceux qui sont engagés dans la coopération et qui remplissent leur rôle en suivant les règles et les procédures doivent en tirer des avantages évalués grâce à un critère adéquat de comparaison⁴⁶ ».

Malgré tout, Rawls reste trop centré sur la question de l'intérêt en général au détriment d'autres possibilités. En somme, sa vision de la réciprocité, bien qu'inclinée vers l'idée de coopération sociale, laisse la part trop grande à l'intérêt rationnel. C'est le seul intérêt de ne pas perdre⁴⁷ quelque chose par exemple qui motiverait les plus

⁴¹ Rawls, *op. cit.*, 1997, p. 40.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 217-220 : pour une définition précise de ce que Rawls entend par impartialité et particulièrement la place du spectateur impartial.

⁴⁵ Rawls, *op. cit.*, 1995, p. 78.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁷ Rawls, *op. cit.*, 1997, p. 133 et ss.

favorisés dans leur choix. Même si cette assertion n'est pas fautive par essence, elle est incomplète, car elle se centre sur le seul intérêt oubliant d'autres formes d'action individuelle possible. C'est pour cette raison que, sans affilier la vision rawlsienne à la seule vision de l'échange des économistes (comme le fait Caillé par exemple⁴⁸) et dans son manque de perspective et de profondeur dans la mise en relation des individus, nous traduirons la réciprocité rawlsienne comme étant une « réciprocité faible » ou « réciprocité instrumentale » dans ce sens qu'elle sert en priorité à justifier la procédure qui amène les individus à choisir les principes de justice qui vont régir la structure de base à laquelle ils vont adhérer. Rawls reste loin d'une définition forte de la réciprocité qui pourrait se comprendre en des termes équivalents à ceux qu'utilise Dominique Temple : « La réciprocité est la relation entre êtres humains qui permet à chacun de subir l'action dont il est simultanément l'agent de sorte que la conscience de l'un redouble la conscience de l'autre et que l'un et l'autre se relativisent pour engendrer une conscience commune⁴⁹. » Dans ce sens, plus que chez Rawls, la réciprocité est un élément, au-delà de l'instrumental et du procédural, qui représente l'interindividualité et l'interdépendance. Dans ce cas, la relation entre les individus est elle aussi, pour reprendre la grammaire sandelienne, plus « épaisse ». Par conséquent et dans la continuité de notre examen, il nous faut maintenant nous questionner sur la nature de l'*ensemble des individus* dans la « justice comme équité ».

L'ensemble des individus rawlsien : la problématique de l'union sociale

Qu'est-ce qui caractérise l'*ensemble des individus* dans la « justice comme équité » ? Nous l'avons déjà commenté, la critique faite essentiellement à Rawls réside dans son postulat *individualiste* issu de sa démarche contractuelle. Rawls semble assumer, selon la lecture que nous faisons de la *Théorie de la justice*, pleinement cette

⁴⁸ Caillé, *op. cit.*, 2007, p. 15 et 16.

⁴⁹ Dominique Temple, *Définition de la réciprocité*, http://dominique.temple.free.fr/reciprocite.php?page=reciprocite&id_rubrique=5 (consulté le 3 novembre 2018).

démarche. Il est dans ce sens un libéral authentique qui cherche à garantir la primauté (dans le sens kantien) de l'individu et du choix individuel des principes de justice sur la communauté comprise comme un *ensemble des individus* où la réciprocité serait forte et où l'interdépendance des individus affirmerait *a contrario* la primauté des valeurs communautaires sur les valeurs individuelles. L'individu ne nie pas la communauté, ou l'inverse (sauf dans des cas extrêmes sur le plan théorique), mais le curseur est la notion de primauté théorique affirmée d'un élément sur l'autre.

Pour mieux comprendre la position théorique de la « justice comme équité » sur ce sujet, l'entrée pertinente est la notion d'« union sociale ». L'union sociale devient une notion essentielle dans *Libéralisme politique* (avec la question de l'étude des doctrines englobantes et du consensus par recouplement) bien qu'elle soit déjà présente dans la première version de la *Théorie de la justice*. Rawls admet d'emblée que sa théorie a des « traits individualistes⁵⁰ », mais que ce n'est pas pour autant qu'elle ne doit pas prendre au sérieux la question des institutions humaines. Rawls envisage que l'union sociale est motivée par le Bien comme rationalité. Il rejette également l'idée que la doctrine du contrat poursuive comme idéal la société privée⁵¹. En ce sens, il infléchit encore la doctrine du contrat, en maintenant certes les traits individualistes essentiels à la contractualisation, mais en affirmant la « nature sociale de l'homme⁵² ».

Selon Rawls, « les êtres humains partagent leurs fins essentielles et valorisent leurs institutions et leurs activités communes comme des biens en eux-mêmes⁵³ ». Il ajoute que « nous avons besoin les uns des autres comme des partenaires qui s'engagent ensemble dans des modes de vie ayant leur valeur en eux-mêmes ; que les autres réussissent et soient heureux est nécessaire à notre propre bien ; leur bien et le nôtre sont complémentaires⁵⁴ ». Rawls lie ainsi les prin-

⁵⁰ Rawls, *op. cit.*, 1997, p. 564.

⁵¹ Les contrats sociaux de Hobbes et Locke amènent déjà l'individu à déléguer individuellement une partie de son pouvoir pour constituer un ordre supérieur qui prend la nature d'un gouvernement supérieur aux seuls intérêts privés.

⁵² Rawls, *op. cit.*, 1997, p. 566.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

cipes de justice avec la sociabilité humaine⁵⁵ et affirme parallèlement que la société bien ordonnée constitue en ce sens une communauté. Mieux, elle est « la communauté des communautés », car elle permet à chacun, au-delà des différences, de coopérer. La coopération est par conséquent dans l'intérêt de chaque individu. Elle permet à chacun de réaliser sa propre nature en respect des principes de justice⁵⁶. Mais nous le confirmerons plus tard dans notre examen, l'union des individus, tout comme la notion de réciprocité, a un caractère fortement instrumental. Les individus s'unissent, car ils en ont l'intérêt personnel.

Rawls rejette en même temps la question d'une fin dominante qui serait supérieure aux projets de vie individuels de chaque membre de cette communauté. En ce sens, il est très proche de libéraux comme Mill qui affirmait que « celui qui laisse le monde, ou du moins son entourage, tracer pour lui le plan de sa vie n'a besoin que de la faculté d'imitation des singes⁵⁷ ». Nous le comprenons, Rawls n'a pas la vision extrême de l'addition des individus⁵⁸, mais a une vision de la réciprocité malgré tout fortement instrumentale, résultante de la sociabilité humaine, mais surtout guidée par l'intérêt des individus et dont les formes d'agrégation sont les institutions justes qui permettent à l'individu de mener son projet de vie. Si la coopération est envisagée, elle ne ressemble qu'à une conséquence logique menée par l'intérêt. Rawls rejette en partie cette critique dans la Reformulation, en réaffirmant la notion de société politique comme bien et non comme moyen (ce qui ne ferait d'elle qu'un instrument de bien-être) et la nécessaire défense de cet édifice. Si l'on convient parfaitement que cette vision est un idéal, elle peut en revanche pécher par son trop grand optimisme à voir les communautés ou les individus se

⁵⁵ *Ibid.*, p. 570.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ John Stuart Mill, *De la liberté*, Paris, Éditions Gallimard, Collection Folio, 1990, p. 150.

⁵⁸ Rawls, *op. cit.*, 2003, p. 268 : l'auteur répond par ailleurs à cette critique dans sa reformulation en ces termes : « Commençons par examiner l'objection selon laquelle la justice comme équité, en n'étant pas fondée sur une doctrine englobante religieuse, philosophique ou morale abandonnerait l'idéal d'une communauté politique et envisagerait la société comme une collection d'individus distincts, ou d'associations distinctes, qui coopèrent uniquement pour chercher à réaliser leur propre avantage personnel, ou associatif, sans avoir aucune fin en commun. »

soumettre à une société politique considérée comme seul bien à défendre, ne serait-ce que si l'on considère que la rationalité n'est pas le seul moteur de l'action humaine et de la décision.

Cette problématique serait trop ambitieuse à traiter ici. Mais le problème que nous relevons est que le parti pris de Rawls d'affirmer dans *Libéralisme politique* que la société bien ordonnée est avant tout une conception politique⁵⁹ plutôt que morale la place systématiquement dans une réalité⁶⁰, donc dans moins d'abstraction. Son édifice théorique ouvre alors le flanc à ce genre de critiques sur la réalité politique⁶¹. Et elle peut donc être évaluée aussi non seulement sur ses aspects moraux (dans l'abstraction), mais aussi politiques (dans le concret⁶²). Le malheur est peut-être de n'avoir pas réussi à trancher véritablement entre pratique et théorique, entre conception politique et morale, ou peut-être le bonheur est-il d'avoir ouvert à nouveau par cette inflexion un large débat. L'expression d'utopie réaliste⁶³ souligne peut-être à cet égard ce difficile grand écart. Nous ne pourrions pas trancher ici ce débat, mais il est vraisemblable que la notion d'union sociale chez Rawls paraisse au final conceptuellement assez instable, en refusant de trancher entre une position réaliste assumée et une abstraction commode qui permet à l'auteur de faire émerger les principes de justice.

Revenons pour clôturer ce passage à la notion d'union sociale. Sans le dire aussi explicitement, Rawls donne un certain telos à l'union sociale. Mais, ce telos est limité à « soutenir les institutions justes et

⁵⁹ Rawls, *op. cit.*, 1995, p. 36 : « La première caractéristique concerne l'objet sur lequel porte une conception politique. Bien qu'une telle conception soit, bien entendu, une conception morale, elle est élaborée en fonction d'un certain type d'objet, à savoir des institutions économiques, sociales et politiques. »

⁶⁰ Rawls, *op. cit.*, 2003, p. 21 : Rawls en fait même un moteur avoué de sa réflexion : « Le fait du pluralisme raisonnable limite ce qui est pratiquement possible dans les circonstances de notre monde social, par opposition aux conditions d'autres périodes historiques où les gens sont souvent considérés comme ayant été unis (même s'ils ne l'ont jamais été) par l'affirmation d'une doctrine englobante. » En sus, cela peut renvoyer au débat sur l'holisme.

⁶¹ Les critiques à la *Théorie de la justice* étaient davantage d'ordre moral.

⁶² Sandel parle précisément de coûts moraux et politiques de cette conception politique de la justice.

⁶³ Rawls, *op. cit.*, 2003, p. 21 : selon Rawls : « Nous concevons la philosophie politique comme utopique de manière réaliste, c'est-à-dire comme une entreprise d'exploration des limites des possibilités politiques pratiques. »

de se donner mutuellement la justice en conséquence⁶⁴ », mais « sans mentionner les autres fins qu'ils (les citoyens) doivent également partager et réaliser à travers leur coopération politique⁶⁵ ». Dans ce sens, les institutions apparaissent neutres vis-à-vis des projets de l'individu. L'unité sociale ne peut donc être menée par un idéal de communauté politique guidé par une doctrine englobante. Définie positivement, l'unité sociale est la « conséquence d'un consensus par recoupement sur la conception politique de la justice⁶⁶ ». C'est dans ce sens qu'il faut entendre que l'union sociale rawlsienne est la communauté (celle guidée par les principes issus du consensus par recoupement) des communautés (guidées particulièrement par une doctrine englobante ou une autre⁶⁷). Par ailleurs, la société politique est menée par ce telos limité à ses propres règles et la conception politique de la justice a pour objectif de l'organiser. Avec pour appui essentiel le droit constitutionnel, elle subordonne les communautés particulières, elles-mêmes soumises à leurs propres règles. Là encore, Rawls est trop optimiste (et par conséquent peu réaliste en rapport à la réalité du monde social) quand il évoque le droit de retrait sans difficulté des communautés : « Alors que nous pouvons quitter les communautés volontairement (les libertés constitutionnelles le garantissent : l'apostasie n'est pas un crime), il y a un sens à affirmer qu'il nous est impossible de quitter notre société volontairement⁶⁸. » Si l'on considère que la réciprocité est forte dans les communautés créant par conséquent une interdépendance totalisante (à l'image des sociétés holistes), la sortie de la communauté, bien que possible en droit, ne l'est pas systématiquement dans la réalité. Encore une fois ici, Rawls reste à notre sens dans cet entre-deux instable entre théorie et pratique. Il se situe d'ailleurs plus clairement du côté moral et théorique de ce point de vue-là.

Nous concluons que l'*ensemble des individus* rawlsien est, même s'il s'en défend, fortement marqué par une réciprocité instrumentale

⁶⁴ *Ibid.*, p. 269.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 42. Pour Rawls, la société politique soutenue par les institutions justes est celle où l'on naît et non celle où l'on rentre et peut sortir grâce à la garantie constitutionnelle des libertés.

d'une part, par un trop grand optimisme en l'association des individus mus par leur seul intérêt d'autre part et enfin par une notion d'union sociale théoriquement devenue trop instable.

Les limites de l'individu bénéficiaire rawlsien

Nous avons pu voir à travers notre examen de l'individu rawlsien, d'une part, la complexité de la notion, mais aussi son évolution dans la pensée du philosophe. Les individus, outre leur rationalité que personne ne remet véritablement en cause, sont mus par leur environnement et leurs actions en dépendent. La question du « système motivationnel de l'agent⁶⁹ » pour reprendre l'expression de Jon Elster pourrait ne pas être subordonnée au seul intérêt calculateur.

L'une des critiques principales que nous faisons à Rawls, malgré son inflexion depuis *Libéralisme politique*, reste le fait que son individu, et corollairement par voie de conséquence son *individu bénéficiaire*, soit trop orienté par la seule motivation de son intérêt. Si l'on prend au sérieux la vision d'Elster relative à la problématique du désintéressement dans la motivation à l'action des individus, que reste-t-il de la position originelle rawlsienne jugée dans sa justesse à faire émerger les principes de la justice sociale ? En effet, selon Elster si l'on considère le concept de « désintéressement pris comme détachement ou sacrifice de l'intérêt personnel au profit d'une autre valeur⁷⁰ », il devient plus délicat de faire émerger les principes de justice par une motivation simplement rationnelle, par essence pour le moment intéressé. Ce qui apparaît pertinent dans l'analyse d'Elster réside dans le fait que les autres valeurs que l'on pourrait nommer de substitution⁷¹ à l'intérêt personnel sont également d'essence *individualiste* (cette piste est à considérer dans l'idée d'une alternative aux valeurs communautaires et aux réflexions communautariennes). Selon Elster, une valeur de substitution « sera comprise, la plupart du temps, en termes

⁶⁹ Jon Elster, *Le Désintéressement. Traité critique de l'homme économique*, tome 1, Éditions du Seuil, Collection Les livres du nouveau monde, 2009, p. 38.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 36.

⁷¹ C'est notre terme pour une question de clarté.

individualistes, c'est-à-dire comme étant constituée par les intérêts et les droits des autres individus⁷² ». On touche dans ce sens à la définition de l'action pour l'autre compris comme mon égal, et cela peut prendre le nom d'altruisme.

Mais plus intéressant encore, selon Elster, « la poursuite de la vérité montre qu'il existe d'autres valeurs, non individualistes, qui sont également susceptibles de l'emporter sur l'intérêt : la création esthétique, la Gloire de Dieu, la Gloire de la nation, l'épanouissement de l'humanité, ou la biodiversité prise comme une fin en soi⁷³ ». Il existe donc des fins supra-individuelles qui pourraient être à prendre sérieusement en considération dans la définition de principes de justice sociale justes. Selon Elster, dans une critique adressée à l'économisme, « le choix rationnel va souvent de pair avec l'intérêt, au point que la poursuite rationnelle de l'intérêt est devenue une hypothèse de base⁷⁴ ». Selon lui, « l'opposé du rationnel est bien entendu l'irrationnel, qui comprend non seulement les passions, mais aussi divers biais cognitifs⁷⁵ ». En somme, le système motivationnel, et c'est notre argument central pour apporter un examen critique de la « justice comme équité », est beaucoup plus complexe que la simple motivation de l'intérêt. Il apparaît par ailleurs évident dans la complexification de l'individu tel que nous l'avons abondamment commenté, il serait restrictif de ne voir en l'individu qu'une froide « machine à calculer » pour reprendre la métaphore d'un esprit uniquement animé par le calcul rationnel utilitariste.

Le désintéressement peut se définir en termes négatifs comme l'absence de soi, ou l'absence d'intérêt propre, mais aussi en termes positifs avec la valeur donnée à l'altruisme pris comme étant la reconnaissance de l'altérité et l'action allant pour l'intérêt de l'autre. Elster reprend un exemple fort éclairant sur le plan théorique (exemple emprunté à Williams) et qui est une critique du seul calcul utilitariste et de l'attitude impersonnelle et impartiale. Cette critique peut à notre sens se retrouver à nombre d'égards dans la présentation

⁷² Elster, *op. cit.*, 2009, p. 36.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Jon Elster, *Raison et raisons*, Paris, Collège de France-Fayard, Collection Leçons inaugurales du Collège de France, 2006.

⁷⁵ *Ibid.*

qui a été faite de la position originelle et du voile d'ignorance. Selon Elster qui reprend Williams, « le calcul utilitariste, par exemple, dans lequel chacun compte pour un et personne pour plus d'un, est incompatible avec l'engagement personnel qui seul est capable de motiver les grands efforts⁷⁶ ». Selon cette hypothèse, le calcul utilitariste ne pourrait pas être la seule motivation à l'action. Même si Rawls infléchit sa vision de la prise de décision rationnelle avec le raisonnable, la notion d'intérêt demeure trop centrale et incapable d'expliquer clairement des motivations extérieures non pas simplement à des valeurs individualistes, mais aussi non individualistes. Selon Elster :

Supposons pour reprendre un exemple de B. Williams, un homme qui hésite entre sauver sa femme et sauver une personne inconnue, en des circonstances où les chances objectives de succès sont plus grandes pour le sauvetage de l'inconnue. Un calcul utilitariste conclurait peut-être – je dis “peut-être” puisque le calcul doit tenir compte aussi d'effets indirects – qu'il faudrait sauver l'inconnue. Or cette attitude impersonnelle et impartiale n'aurait pas l'effet galvanisant et mobilisateur que produit l'amour de cet homme pour son épouse. Si donc les chances de succès sont une fonction des circonstances objectives aussi bien que la motivation subjective, il se peut que l'attitude impersonnelle soit moins efficace, selon les termes mêmes de l'utilitarisme, qu'une attitude personnelle⁷⁷.

Même si à notre sens il est toujours nécessaire de se méfier des exemples simplistes qui tenteraient de justifier un point de vue théorique, il s'avère intéressant d'infléchir, dans la question motivationnelle de chaque individu, la part trop unique de l'intérêt rationnel. Si l'on repart de la position rawlsienne de la position originelle, force est de constater que les individus/partenaires du contrat agissent impersonnellement (car vidés de leur épaisseur pour la procédure) et impartialement. Dans ce sens, leur système motivationnel est restreint si l'on prend en compte la vision d'Elster, et donc par essence incomplet. À notre sens, cela même pourrait être de nature à questionner de façon très critique ce qui apparaît dans la position originelle même dans sa prise en compte comme simple expérience

⁷⁶ Elster, *op. cit.*, 2009, p. 39.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 39-40.

de pensée. Cela serait même de nature à devenir contradictoire à certains égards avec la notion du raisonnable et la volonté de Rawls d'échapper à la critique de sa trop grande prise en considération de la rationalité. Son « malheur » est d'avoir infléchi sa théorie initiale et de ne pas avoir su trancher, soit en remettant radicalement en cause la position originelle en lui substituant la procédure plus concrète articulée autour du raisonnable, soit en maintenant (de façon peut-être trop dogmatique) la position originelle en l'état. Cet entre-deux réaffirmé dans la Reformulation nous apparaît encore une fois plus troublant théoriquement et dangereux pour la cohérence de son édifice théorique pris dans son ensemble.

Pour être un peu plus complet et nous y reviendrons dans nos autres examens théoriques, il apparaît pertinent de donner quelques notions théoriques sur le désintéressement. Pour tenter de dépasser la notion intuitive et préanalytique du désintéressement, Elster commence donc par développer autour de la distinction entre intérêt, raison et passion, la question préliminaire de la définition de l'intérêt, base essentielle pour dire précisément ce qui s'y rattache ou non. Le cœur de cette question se situe dans la distinction conceptuelle entre motivation et préférence. Nous sommes restés assez flous dans notre exposé précédent en affirmant l'existence d'un système motivationnel plus complexe que le simple intérêt. Il convient donc de commenter ceci à présent. Nous nous donnons comme objectif de répondre au manque dans la « justice comme équité » en ces termes. La théorie rawlsienne ne prendrait-elle pas en compte que la simple notion de préférence au détriment d'une vision motivationnelle plus large et respectueuse de la cognition humaine ? Nous mettons ainsi cette question à l'examen.

Selon Elster, il convient donc de distinguer les motivations des préférences⁷⁸. Leur différence naît, selon notre lecture d'Elster, essentiellement d'une différence de niveau de l'explication de l'action. Selon lui, « tandis que les actions s'expliquent par les préférences de l'agent, celles-ci s'expliquent à leur tour par les motivations⁷⁹ ». Cela

⁷⁸ *Ibid.*, p. 57 et ss : nous n'entrerons pas trop en avant dans les détails que donne Elster dans la triade intérêt, raison, passion et nous nous limiterons dans l'exercice critique à ce qui peut apporter du sens à notre examen de la théorie de Rawls.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 57 : Elster donne pour illustrer l'exemple suivant : « Supposons qu'une personne refuse une offre de dessert parce qu'elle préfère être mince. Cette préférence,

pourrait nous donner l'enchaînement ci-dessous (la flèche indique « sont expliquées par ») :

Actions → préférences → motivations

En somme, si une action est comprise comme un résultat, elle peut être expliquée à un premier niveau par la préférence, puis à un second par la motivation de cette préférence. On voit en revanche que si la préférence est unique, les motivations moins accessibles peuvent quant à elle être multiples. Elster rajoute à cela une complexité éclairante concernant le lien que nous pouvons faire avec Rawls : les motivations peuvent être chaudes ou froides.

Si l'on se réfère à la vision rawlsienne, il apparaît clair que les actions (le choix des principes par exemple) peuvent être l'objet des préférences de l'individu. Le partenaire contractant préfère ces principes de justice, car ce sont ceux qui rationnellement sont les plus justes pour lui et qui correspondent à son intérêt personnel. Ce partenaire est dans ce sens rationnel dans cette manière de définir la rationalité chez Rawls :

Lorsque nous supposons que les partenaires sont rationnels, la rationalité (distincte de la qualité d'une personne raisonnable) est comprise de la manière qui est courante en économie. Les partenaires sont donc rationnels au sens où ils peuvent ordonner leurs fins ultimes sans inconséquence, où ils délibèrent en étant guidés par des principes tels que l'adaptation efficace des moyens aux fins, la sélection de l'option qui fera le plus probablement progresser leurs objectifs⁸⁰, l'organisation des activités de façon à ce que, toutes choses étant égales par ailleurs, le plus possible de ces fins peuvent être réalisées⁸¹.

Mais quelle est sa motivation ? Son intérêt pour la justice ? Sa volonté humaniste finalement de voir les hommes libres et égaux ? Rien n'est moins sûr. Et nous serions tentés de dire que Rawls recherche avant tout l'efficacité.

à son tour, peut s'expliquer soit par la vanité soit par l'intérêt que la personne porte à sa santé. »

⁸⁰ Nous voyons ici une forme de définition de la préférence.

⁸¹ Rawls, *op. cit.*, 2003, p. 126-127.

Rawls a tout de même besoin de préciser qu'il convient dans ce choix, dans cette préférence (nous pouvons le dire ainsi maintenant), de mettre de côté certaines « psychologies particulières⁸² ». Ces psychologies particulières pourraient être à rapprocher de la question des motivations, du moins c'est ce que nous proposons. Si, dans la pensée d'Elster, les motivations froides « sont définies indépendamment de tout contenu concret⁸³ », ce qui pourrait être le cas de l'individu du contrat rawlsien détaché des contingences et des psychologies particulières, les motivations chaudes quant à elles prennent en compte d'autres facteurs que la raison. La dichotomie motivations chaudes et motivations froides réactualise et prolonge théoriquement les débats des moralistes sur les liens entre raison et passion⁸⁴. Ainsi, les motivations chaudes seraient enclines à être analysées à travers ce qui dépasse la raison, « non seulement les passions, mais également d'autres états de l'organisme susceptibles de perturber les décisions, tels la faim, la soif, les appétits extrêmes des toxicomanes, la douleur, la fatigue physique ou mentale, le besoin de dormir ou d'uriner, et ainsi de suite⁸⁵ ». Nous retenons de cette suite, au-delà de sa non-exhaustivité, la prise en compte, dans le fonctionnement du système motivationnel, d'éléments qui dépassent la simple rationalité, la simple question de l'intérêt.

Si l'on revient sur le modèle rawlsien avec cet éclairage, il est évident que l'éviction des psychologies particulières rapporte la prise de décision dans le système motivationnel à la préférence ou au mieux à la motivation froide⁸⁶ libérée des contingences, libéré

⁸² *Ibid.*, p. 127.

⁸³ Elster, *op. cit.*, 2009, p. 67.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 61 et ss.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 62.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 62-63 : rien n'est sûr ici non plus dans le rapprochement de Rawls. En effet, Rawls, s'il considère les partenaires du contrat comme rationnels, pourrait ne pas adhérer à la notion de motivation froide d'Elster pour qualifier l'action des partenaires de la position originelle. La raison essentielle en est la définition plus précise des motivations froides par Elster : « Les motivations froides se définissent tout simplement par l'absence de facteurs viscéraux. On pourrait croire – mais ce serait faux – que les décisions froides sont, *ipso-facto*, rationnelles. L'une des principales découvertes de la psychologie du dernier quart du xx^e siècle est en effet l'existence de mécanismes froids qui sont susceptibles, au même titre que les mécanismes chauds, de déformer les croyances et les évaluations. Même les décisions prises dans le calme et la tranquillité sont sujettes à des distorsions systématiques, que l'on peut comparer, peut-être, aux illusions d'optique. »

dans la formule d'Elster « de tout contenu concret ». Dans ce sens, la critique (complémentaire de celle de Sandel sur la trop grande finesse de l'individu rawlsien) que l'on peut faire à Rawls est son manque de considération d'un système motivationnel complexe entraînant par conséquent un manque de réalisme dans le mécanisme de décision ou, comme nous l'avons vu, la réification de l'attribut rationnel socialement valorisé. Sa réponse est simple. Elle est d'éviter le débat dans un premier temps en annulant la profondeur de l'individualité de chacun (sa capacité motivationnelle froide et chaude) puis dans un second temps en acceptant à travers la notion de raisonnable cette possibilité individuelle de motivation (à travers la prise au sérieux de doctrines englobantes ?) sans la creuser et en la reliant encore trop avec la symétrie d'une décision prise plus simplement sur le plan procédural dans la position originelle avec des individus désenchâssés. Au final, même si le jugement peut paraître sévère, Rawls peine à se départir de sa vision « économiste ». Rawls persiste alors dans ce qu'Elster affirme vis-à-vis des économistes (« sur la question de l'opacité de l'individu aux autres ») : « Cela explique en partie, je pense, la répugnance des économistes à attribuer aux agents sociaux des motivations autres que la poursuite rationnelle de ce qui est dans leur intérêt objectif⁸⁷. »

Conclusions intermédiaires

Nous ne prétendons pas avoir répondu à l'ensemble de l'examen critique de Rawls sur ce premier axe, mais nous avons tenté de mettre en avant deux difficultés majeures dans l'individu bénéficiaire rawlsien, et ce malgré ses inflexions théoriques postérieures à la *Théorie de la justice*. Premièrement, l'individu de la « justice comme équité » ne mise que faiblement (et de façon procédurale) sur la réciprocité (nous mettrons en contraste la réciprocité rawlsienne qui dépasse le seul critère de l'échange économique avec une autre vision de la réciprocité considérée comme forte) avec les autres individus.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 59 : l'auteur ajoute que « dans le fatras des professions de foi, seul l'intérêt semble offrir un point fixe pour l'analyse des actions ».

Deuxièmement, Rawls reste trop « économiste » en limitant selon notre analyse le système motivationnel, qui sous-tend ses actions parmi lesquelles le choix des principes de justice, à la préférence ou de façon plus discutable aux motivations froides. Loin d'être simplement des faiblesses théoriques, la « justice comme équité » sur ce premier point constitue un excellent repoussoir pour aborder une théorie qui aurait l'ambition de corriger le tir en révélant la complexité de l'individu tant sur le plan endogène (son système représentationnel et motivationnel) qu'exogène (sa relation à l'autre). C'est ce que nous verrons entre autres avec la prise en compte de l'envie chez Dworkin et de son « égalité des ressources » soumise à examen dans notre deuxième étape dans la cartographie.

Examen sur l'axe distributif

La *Théorie de la justice* rawlsienne : remèdes correctifs ?

L'examen de ce deuxième axe peut paraître déséquilibré d'un point de vue quantitatif, mais il est surtout en interpénétration avec la définition de *l'individu bénéficiaire*. À notre sens, une définition de l'individu est la condition *sine qua non* avant d'aborder la (re) distribution. Ainsi, nous allons maintenant nous poser la question essentielle de savoir où se situe la « justice comme équité » dans la cartographie. Notre intuition est qu'elle se situe du côté de la correction des inégalités socio-économiques. Ainsi, elle serait une redistribution des ressources socio-économiques *a posteriori*. Qu'en est-il vraiment ?

Catherine Audard reprend la théorie de John Rawls et tente de l'introduire dans un contexte. Ce contexte, c'est celui de la critique du welfarisme, mais aussi celui de l'émergence de la *Théorie de la justice* comme une prise de conscience des limites du libéralisme classique et de son incapacité à rendre compte de la cohésion sociale. C'est enfin, un contexte d'émergence de droits civiques aux USA qui conditionne une réflexion rawlsienne qui malgré son abstraction donne écho à l'histoire de son temps. Selon Audard, Rawls se situe dans ce qu'elle nomme le « nouveau libéralisme ». Le projet rawlsien, selon elle, est original, car il s'oppose au welfarisme et donc à la simple maximisation du bien-être. Contrairement à d'autres qui survolent dans le libéralisme la question de la justice sociale, Rawls apporte au sens technique et rigoureux l'idée « d'une correction systématique des inégalités structurelles injustifiées¹ ». Tout n'est donc pas question de quantité, mais aussi de qualité du bien-être général d'une société. Pour argumenter davantage dans ce sens, nous devons partir d'une définition plus précise des remèdes correctifs.

¹ Audard, *op. cit.*, 2009, p. 411.

L'un des éléments déterminants est ce que Fraser appelle la « conception universaliste de la reconnaissance² ». À travers cette idée, c'est l'« égale valeur morale des personnes³ » qui est mise en avant. C'est l'une des composantes essentielles que Dworkin met en avant par exemple quand il parle d'« equal value ». Elle constitue le postulat principal du libéralisme tel que nous l'avons présenté dans notre conceptualisation de l'égalité abstraite. Si l'on en revient à Rawls plus particulièrement, il semble que le principe de différence est de l'ordre du remède correctif et c'est ce que nous allons tenter de démontrer. Le principe de différence permet de justifier certaines inégalités. Est juste une inégalité, si une augmentation de richesse pour les plus favorisés profite aux plus défavorisés. Il se met en place alors un mécanisme de redistribution qui permet de combler les inégalités. C'est un mécanisme de correction en faveur des plus défavorisés qui a pour but de limiter la richesse des uns au strict avantage des autres. C'est ce que Rawls nomme la « justice comme équité », car c'est un traitement équitable qui est proposé à travers son principe de différence pour remédier aux injustices socio-économiques. Deux types de remarques émergent. La première concerne non pas la remise en cause du principe de différence, mais la possibilité que ce dernier a de justifier des écarts accrus de capital entre les plus défavorisés et les plus favorisés⁴. La seconde remarque suit la première : en corrigeant les injustices, le risque est grand de révéler la stigmatisation des groupes économiquement désavantagés. Reprenons en détail, l'une après l'autre, ces remarques. Le principe de différence, et nous pensons que ce n'est pas l'intention de Rawls, peut justifier des écarts accrus d'une distribution à l'autre. Prenons cette distribution théorique initiale.

² Fraser, *op. cit.*, 2005, p. 34 : il est à noter ici, que la thèse de Fraser est « que la justice aujourd'hui requiert à la fois la redistribution et la reconnaissance ». Nous avons dit, que nous nous concentrons sur la redistribution. Mais avec cette approche, il est possible d'envisager des remèdes redistributifs qui facilitent une certaine forme de reconnaissance. À l'inverse, une mauvaise politique redistributive peut engendrer des injustices de reconnaissance. Nous y reviendrons plus en détail.

³ *Ibid.*

⁴ Pour le bien de la compréhension théorique, nous nous limitons à ces deux classes. Il est bien évident que dans la réalité, l'échelle sociale est plus complexe et que dans nos démocraties, ce sont les classes moyennes qui dominent. Voir par exemple Louis Chauvel, *Les Classes moyennes à la dérive*, Paris, Éditions du Seuil, Collection La république des idées, 2006.

A : 50 ; 150

B : 20 ; 25

A et B représentent deux *individus bénéficiaires*. Les premiers chiffres présentent une distribution initiale qui traduit une inégalité de ressources entre A et B. Les seconds chiffres proposent une redistribution après une augmentation des ressources de A. Le problème majeur avec cette tentative de correction des inégalités n'est pas tant un non-respect du principe de différence qu'un creusement de l'écart entre les ressources de A et de B. En situation initiale, l'écart est de 30 alors qu'après la redistribution, l'écart est de 125. Pourtant le principe de différence est appliqué. Il permet à B de monter son pack de ressources quand A augmente également le sien. Les ressources de B sont justement augmentées. Ce creusement des inégalités pourrait paraître injuste d'un point de vue égalitariste, mais en regard du principe de différence, il ne l'est pas. La seconde distribution, la redistribution, peut être considérée selon d'autres critères comme plus inique que la première.

Nous retrouvons une argumentation similaire chez Fraser. Selon elle, « les remèdes correctifs à de telles injustices ont historiquement été associés à l'État-providence libéral. Ils s'emploient à corriger les conséquences d'une distribution inique en laissant intacte la structure économique⁵ ». Fraser ajoute qu'« ainsi, ils visent à accroître la capacité de consommation des groupes économiquement désavantagés, sans toucher à l'organisation du système de production⁶ ». Fraser pense que les remèdes correctifs corrigent les résultats inéquitables de l'organisation sociale sans toucher à leurs causes profondes. Comme le principe de différence, ils s'intéressent aux symptômes et non aux causes de l'injustice.

Munoz-Dardé reprend une critique de Nozick qui pourrait ajouter ici un élément à la discussion sur le principe de différence. Selon elle, « Rawls adopte donc une version de ce que Nozick désigne sous le nom de théorie "finale" (*end state*) de justice distributive (c'est-à-dire dont on peut vérifier la réalisation sur la seule base des

⁵ Fraser, *op. cit.*, 2005, p. 32.

⁶ *Ibid.*

informations concernant la situation présente), alors qu'il faudrait adopter une perspective "historique", qui se demanderait si, pour parvenir à cette distribution, il a été porté atteinte aux droits fondamentaux des individus⁷ ». Si la posture libertarienne de Nozick vise à remettre en cause toute redistribution, il n'en est pas moins intéressant de procéder à certains rapprochements théoriques. La critique formulée contre Rawls en la qualifiant de théorie « end state » coïncide avec l'idée du traitement symptomatique. Nous ne sommes pas dans l'analyse ni dans la remise en question des causes profondes qui ont amené à cette injustice socio-économique.

La seconde remarque concernait le risque de voir le groupe des défavorisés stigmatisé par des remèdes correctifs. Le principe de différence si nous l'admettons comme un remède de cette sorte comporte le même risque. Ce n'est pas le sens que veut lui donner Rawls, mais sur un plan théorique, le principe de différence porte le flanc à cette critique. Les plus favorisés paient pour d'autres qui sont toujours plus défavorisés, et même si cela est légitime pour permettre aux plus précarisés dans la société de vivre décemment, le risque de voir les plus favorisés lassés et frustrés de ces réaménagements constants à chaque fois qu'ils gagnent davantage existe sérieusement. Selon Fraser, qui affirme sa préférence pour des remèdes transformateurs, les programmes d'assistance sociale orientent vers non seulement l'aide, mais l'hostilité. Comme l'écrit longuement ici Fraser :

[...] les revendications redistributives affectent invariablement le statut social et l'identité des individus. Ces effets doivent être pensés et étudiés avec attention, faute de quoi chercher à remédier une distribution inique peut revenir à entretenir un déni de reconnaissance. Ainsi, bien qu'elle

⁷ Munoz-Dardé, *op. cit.*, 2000, p. 99 : elle apporte un exemple concret d'une thérapeute qui peut permettre de mieux comprendre cette distinction entre théorie « finale » et « initiale » : « Sans jamais avoir rencontré le patient, ni connaître sa vie ou ses caractéristiques personnelles, peut-être pourra-t-elle déceler avec certitude une pathologie, à la seule vue d'une des radiographies du malade, par exemple. Toutefois, il est aussi possible qu'elle ait besoin, pour un diagnostic adéquat, de beaucoup plus d'informations sur ce qui a amené le patient à la situation présente. En médecine, les deux procédés peuvent très bien être utilisés simultanément ; par contre, pour ce qui est de juger de la légitimité d'une distribution de biens, nous dit Nozick, le premier procédé est voué à l'erreur. Ainsi, selon Nozick, lorsque Rawls formule le principe de différence, il nous demande de regarder la radiographie d'une distribution, sans en demander sa genèse. »

représente la forme la plus directe de redistribution des ressources sociales, les prestations destinées aux pauvres ont souvent tendance à stigmatiser leurs bénéficiaires comme déviants et parasites en les opposant insidieusement à ceux qui gagnent leur vie et aux contribuables qui, eux, ne s'en remettent pas à l'État ; l'insulte du déni de reconnaissance s'ajoute souvent à l'injure du dénuement. Les politiques redistributives peuvent ainsi conduire à une certaine forme d'ostracisme lorsque la norme culturelle dominante avilit l'objectif premier des réformes économiques⁸.

Si nous suivons ce raisonnement, nous rangeons la théorie rawlsienne du côté des remèdes correcteurs. C'est tout du moins la thèse que nous défendons.

Conclusions intermédiaires

À l'appui de notre grammaire conceptuelle, nous affirmons que la théorie rawlsienne n'apporte globalement qu'un mode de distribution *a posteriori* peu satisfaisant, car peu adéquat. En référence aux différents éléments dont nous avons discuté, nous confirmons notre intuition que Rawls avec sa *Théorie de la justice* contribue davantage, sans être catégorique pour autant et en laissant le débat ouvert, à corriger les injustices économiques par le traitement équitable prévu par le principe de différence sans s'attaquer aux causes profondes de l'injustice. Si, en soi, le principe de différence est une avancée dans la reconnaissance de la situation des plus défavorisés, il n'en comporte pas moins des risques de stigmatisation de ce groupe. La prise en compte du facteur responsabilité et les moyens qui sont donnés pour l'assumer confèrent, selon notre intuition, à la théorie de Dworkin un respect plus scrupuleux de l'égalité morale des personnes. Elle peut éviter ce genre de stigmatisation. C'est ce que nous nous proposons de discuter maintenant.

⁸ Fraser, *op. cit.*, 2005, p. 67.

Partie III

Ronald Dworkin et l'« égalité des ressources »

L'« égalité des ressources »

Méthode d'examen

Après avoir examiné la thèse de la « justice comme équité » de John Rawls en la soumettant à notre cadre d'analyse défini par nos deux principes, nous continuons notre chemin dans la cartographie avec une deuxième étape (2). Dans un premier temps, nous avons tenté de montrer que la « justice comme équité » était par de nombreux aspects mue par l'intérêt et la rationalité engendrant par conséquent une vision trop faible bien qu'existante de la réciprocité. La complexité de l'individu n'est que peu prise en compte dans la façon de choisir les principes de justice et cela peut, au regard des recherches sociologiques et philosophiques récentes, réduire la pertinence et l'efficacité de la *Théorie de la justice*. Sur l'axe distributif, nous avons pu constater et mettre en avant l'effort consenti à faire reposer l'édifice théorique rawlsien sur un ensemble de principes de justice qui garantissent à l'individu de vivre décentement. Le principe de différence est destiné à ce titre à réduire les inégalités et à prendre au sérieux le sort des plus défavorisés. Si la « justice comme équité » constitue un point de départ essentiel, nous en avons conclu qu'elle était lacunaire, car elle ne s'intéressait finalement qu'aux symptômes et non aux causes profondes des injustices socio-économiques. De plus, nous la jugeons trop peu réaliste, car elle ne prend pas en compte la complexité cognitive et contextuelle, ce qui affaiblit par conséquent également son approche distributive dans notre acception. La vision de la « justice comme équité » est, selon notre examen, correctrice au sens de Fraser et s'illustre comme offrant selon notre grammaire conceptuelle une distribution *a posteriori*. Ces raisons qui nous poussent à proposer un pas supplémentaire dans notre cartographie afin d'examiner une théorie qui pourrait être à visée transformatrice.

Quand Fraser identifie à travers sa dichotomie les deux possibilités de remèdes, soit correcteurs, soit transformateurs, elle prend comme

paradigmatiques les cas de l'État-providence libéral de nature correcteur, que nous pouvons peut-être de façon discutable encore rapprocher de la « justice comme équité », et du socialisme par essence transformateur. Sans rejeter en bloc cette vision des choses, nous voulons montrer dans un premier temps qu'au-delà des dichotomies que nous nommerons « macro » comme celle qu'entreprind d'illustrer Fraser, il existe des dichotomies que nous nommerons « micro », à l'intérieur même de courants théoriques (comme peut l'être le libéralisme par exemple). En somme, nous pensons que si la théorie rawlsienne est correctrice dans le sens où nous l'avons montrée, il peut exister des options dans le même corps théorique qui s'avèreraient après examen être transformatrices. C'est l'intuition que nous avons avec la proposition théorique de l'« égalité des ressources » de Dworkin.

Dworkin, dans le prolongement de la réflexion de Rawls, émet certaines réserves et fait de nouvelles propositions pour tenter de corriger les erreurs de la « justice comme équité ». Son entreprise prend pour premier objectif de résoudre le conflit qui opposerait liberté et égalité sans passer par la case « équité » comme le fait Rawls et en gardant donc l'égalité comme « horizon moral » pour reprendre l'expression d'Ackerman. Un second objectif est de définir quelle serait la meilleure théorie pour répondre aux injustices socio-économiques. À cette fin, Dworkin décline sa proposition de l'« égalité des ressources » qui nous apparaît à première vue de nature transformatrice en se donnant pour objectif de changer la structure de distribution. Notre démarche consiste à faire ce pas supplémentaire de Rawls à Dworkin en tentant de montrer qu'il n'est pas obligé de choisir dans l'intervalle unique de la dichotomie macro (entre État-providence libéral et socialisme). En effet, nous avançons l'idée qu'il existe d'autres lignes de tension, plus micro qui peuvent à d'autres échelles enrichir nos réflexions et nous inviter à envisager d'autres voies transformatrices que le socialisme¹, par exemple pour penser la distribution des ressources socio-économiques. Ce changement d'échelle se pose aussi dans l'idée d'éviter les réductionnismes et de prendre le pari de complexifier le système de distribution.

¹ Pris dans le sens normatif et non partisan.

Nous maintiendrons le même schéma opérationnel que pour l'examen de la « justice comme équité ». Nous présenterons donc dans un premier temps la vision dworkinienne de l'« égalité des ressources ». Puis, nous la commenterons en référence à nos deux principes, ontologique d'une part et distributif d'autre part. Nous nous appuierons sur les avancées conceptuelles et les pistes que Dworkin développe et qui seront utiles à notre réflexion personnelle. Enfin, il conviendra de montrer en quoi l'« égalité des ressources » doit être à notre sens dépassée théoriquement. Ce sera donc le moment de la transition vers une nouvelle étape de notre cartographie.

Les préconditions de l'« égalité des ressources »

Nous comptons dans ces prochains chapitres détailler, comme nous l'avons entrepris pour la théorie rawlsienne, la conception de l'égalité abstraite de Ronald Dworkin. Dworkin, comme c'était le cas pour Rawls, pense la distribution des ressources en affirmant en précondition systématique une conception stricte d'une forme d'égalité abstraite.

L'égalité d'attention comme vertu souveraine

Dworkin défend la thèse que l'égalité d'attention est la vertu souveraine (ou suprême) de la justice sociale. Selon lui, il est nécessaire plus que jamais de la défendre comme idéal politique, car elle « fait figure d'espèce menacée² ». Il conviendra de définir plus précisément ce que Dworkin entend par égalité d'attention en tant qu'idéal politique, mais une première remarque vient lier égalité, régime démocratique et redistribution des richesses : « Cette égalité d'attention est la vertu suprême de toute communauté politique, car, sans elle, le gouvernement n'est qu'une tyrannie ; lorsque la richesse d'une nation est inégalement répartie, comme c'est le cas de la richesse de toutes les nations développées d'aujourd'hui, l'égalité d'attention

² Ronald Dworkin, *La Vertu souveraine*, Bruxelles, Éditions Emile Bruylant, Collection Penser le droit, 2007, p. 43.

y est sujette à caution³. » Car l'enjeu se trouve bien ici : comment concilier, dans un régime démocratique, un mécanisme distributif susceptible de respecter l'égale attention et par conséquent enclin à être juste socialement, car conforme à un idéal politique de l'égalité. La réponse n'est pas simple, mais Dworkin entend faire la proposition qui est selon lui la meilleure interprétation possible de cet idéal. Ce sera le développement que nous présenterons plus en amont avec la théorie de l'« égalité des ressources ».

Dans un premier temps, nous retiendrons cette définition de l'égalité d'attention que Dworkin donne en ces termes :

Le principe de l'importance égale n'affirme pas que tous les êtres humains sont identiques ou qu'ils sont égaux sous quelque rapport que ce soit : il ne dit pas que tous sont également rationnels, ni qu'ils sont tous bons, ni que les existences qu'ils créent possèdent une valeur égale. L'égalité dont il est question ici n'est pas liée à telle ou telle propriété que les personnes pourraient posséder, mais exclusivement à l'importance qui s'attache à ce que leurs existences débouchent sur quelque chose au lieu d'être gaspillées⁴.

À cet égard, elle n'est pas tant un attribut de l'individu, mais une façon dont doit le traiter par exemple un gouvernement. Nous la nommerons pour clarifier égalité non attributive en ce sens qu'elle n'est pas un attribut de l'individu, mais cette façon dont on (un gouvernement X par exemple) doit le considérer. Nous compléterons cette définition par la suite quand nous aborderons plus en détail la question de l'individualisme éthique que défend l'auteur.

Dworkin entend remettre sur le devant de la scène théorique le concept d'égalité ce qui constitue en soi une forme de résistance politique en rapport non seulement à une réalité sociologique, mais également au renoncement de certains philosophes à concevoir la justice sociale à travers un idéal égalitaire⁵. Cela nous donne un

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁵ Ce renoncement peut être l'une des critiques que nous pouvons formuler à l'encontre de Rawls, qui valorise l'équité au détriment d'un idéal égalitaire. Cela peut constituer une des raisons profondes du caractère trop correcteur de sa théorie.

argument supplémentaire pour lier théorie sociologique et théorie normative dans un sens qui permet de comprendre les implications que pourrait avoir, comme nous l'avons vu dans notre introduction, la prise au sérieux de la dimension des changements identitaires de l'individu sur la théorie politique. Nous le réprécisons ainsi : l'idée de conjonction entre changements sociologiques et la nécessité d'y répondre par un idéal normatif. Nous le verrons plus tard, mais la proposition d'« égalité des dotations initiales » que nous défendons est bel et bien de cette nature.

« *Ethical individualism* » et « *Equal concern* »

Nous l'avons vu, selon Dworkin, il est nécessaire de revenir sur le débat qui anime l'égalité. Pour lui, l'idée d'égal attention (*equal concern*) est la vertu suprême (« *Sovereign virtue* » dans le texte) : « Aucun gouvernement n'est légitime s'il ne fait preuve d'une attention égale pour le destin de chacun des citoyens sur lesquels il prétend exercer son autorité et dont il prétend se faire obéir⁶. » Dworkin défend l'idée qu'il est impossible de penser quelque distribution juste sans ordre légal. Cette distribution dépendra donc des lois dont la communauté décide de se doter. L'« *equal concern* » est donc la base de toute légitimation politique pour une distribution juste⁷.

L'« *equal concern* » se compose essentiellement et nécessairement de deux éléments, « *equal value*⁸ » et « *special responsibility* », qui définissent comme *prémises* l'individualisme éthique (« *ethical individualism* ») : « The first premise of ethical individualism is the principle of equal and objective value. It is objectively and equally important that each and every human life go well, that it be a successful life, that it not be a wasted life. The second principle is the principle of special responsibility. Each person has a special responsibility

⁶ Dworkin, *op. cit.*, 2007, p. 43 ; et version originale : Ronald Dworkin, *op. cit.*, 2002, p. 1.

⁷ Qui correspond à l'égalité d'attention dans la traduction de Spitz.

⁸ Dworkin parle d'« *equal value* » dans un article, « The Roots of Justice », mais d'« *equal importance* » dans *Sovereign Virtue*. Les deux termes apparaissent équivalents et combinés soit l'un, soit l'autre avec la « *special responsibility* » et permettent de définir le concept d'« *equal concern* ».

to decide for himself what success in his life consists in and to aim, to the degree his resources permit, at a successful life so conceived⁹. » Précisons dans un premier temps le principe d'« equal value ».

Première prémisse éthique : « equal value »

Le principe d'« equal value » n'affirme pas que les individus soient tous identiques (dans *Sovereign Virtue*, Dworkin parle d'« equal importance » au lieu d'« equal value » ; Spitz traduit en français par « importance égale »). Bien au contraire, il reconnaît la différence entre les individus. Cela peut bien sûr paraître paradoxal dans un premier temps. Comme l'explique cependant Dworkin :

We know we are different from one another. We have different backgrounds and traditions and talents and these, we know, are ethically important¹⁰ [...]. So it is equally important, from an objective point of view, how everyone's life goes¹¹.

Une autre façon de le dire dans *Sovereign Virtue* vient compléter cette première définition : « Le premier principe est celui de l'importance égale : d'un point de vue objectif, il est capital que les existences humaines soient réussies et qu'elles ne soient pas gaspillées et, toujours d'un point de vue objectif, cela est également capital pour chaque vie humaine prise individuellement¹². »

L'idée première n'est donc pas de reconnaître que chacun possède les mêmes capacités intellectuelles, rationnelles ou autres. Mais

⁹ Ronald Dworkin, « The Roots of Justice », in Stefan Wesche, et Véronique Zanetti (éd.), *Dworkin. Un débat*, Paris, Éditions Ousia, 1999, p. 41.

¹⁰ Dworkin donne ces différents exemples pour illustrer son propos à la suite : « But they are part of the challenge we face in living well – we must live as people with those backgrounds and traditions and talents – not reasons why we face that challenge. We do not think that it would not matter how we lived if we were not Jews or muscular or philosophers or poets. We think it is important how we live for no more concrete reason than that we have a life to lead, because we are humans and mortal. It is important how we live, once we start, in the same sense that it is important that a poem or a play or a picture be good once it has begun, and maybe, even, in much the same way. » *Ibid.*, p. 49.

¹¹ *Ibid.*

¹² Dworkin, *op. cit.*, 2007, p. 49 et Dworkin, *op. cit.*, 2002, p. 5.

selon Dworkin, « l'égalité dont il est question ici n'est pas liée à telle ou telle propriété que les personnes pourraient posséder, mais exclusivement à l'importance qui s'attache à ce que leurs existences débouchent sur quelque chose au lieu d'être gaspillées¹³ ». L'idée de réussir sa vie et la reconnaissance par chacun de la possibilité donnée à l'autre de réussir la sienne est au cœur du principe d'« equal value ». Comme le souligne Dworkin, « that principle requires only that I acknowledge an objective and equal value – a value everyone ought to recognize and respect – in everyone's success¹⁴ ». Précisons maintenant le second principe, celui de « special responsibility » (traduit en « responsabilité particulière »).

Seconde prémisse éthique : « Special responsibility¹⁵ »

Dans sa définition de l'« ethical individualism », Dworkin accorde une importance particulière à la responsabilité individuelle. Selon lui, « in some sense, however, the connection between your life and you is a special one¹⁶ ». Le principe de responsabilité spéciale ne se range pas derrière les explications métaphysiques ou sociologiques¹⁷, mais préfère davantage insister sur le fait suivant : quel que soit le choix fait par l'individu, il en est responsable au-delà même du panel de choix à sa disposition ce qui valorise son propre choix. Les questions de ressources dans cette analyse viennent s'ajouter dans les choix dont l'individu dispose. Prenons un exemple : un individu possède 100 euros, un autre 1 000. Dans la capacité de chacun, selon ses ressources, les choix possibles (celui qui a

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Dworkin, *op. cit.*, 1999, p. 49.

¹⁵ À certains égards, ce principe peut se rapprocher du concept d'autonomie tel que nous l'avons défini ultérieurement. Mais Dworkin critique l'emploi même du mot « autonomie » qui aurait tendance à troubler ces concepts. Selon lui, le terme est philosophiquement corrompu et inutile. Cela ne remet pas en cause la définition d'autonomie telle que nous l'avons envisagée. Nous considérerons alors que la « special responsibility » en est une précision et un concept propre à la grammaire théorique de Dworkin.

¹⁶ Dworkin, *op. cit.*, 1999, p. 51.

¹⁷ Dworkin, *op. cit.*, 2002, p. 6 : « It does not deny that psychology or biology can provide persuasive causal explanations of why different people choose to live as they do choose, or that such choices are influenced by culture or education or material circumstance. »

1 000 euros pourra s'acheter un ordinateur, l'autre pas) dépendront de l'individu. Ils peuvent épargner leur somme intégralement, une partie seulement, ou consommer suivant leur possibilité effective de choix¹⁸. Mais il apparaît selon ce principe que le choix de l'un d'épargner en rapport à celui de l'autre de consommer relève de sa responsabilité particulière (« special responsibility »). Dworkin pense que la relation entre nous et notre vie est spéciale. Mais ce second principe de l'individualisme éthique n'est pas simplement un principe général qui attribuerait à chacun une large responsabilité sur ce qui peut nous arriver. Selon Dworkin, « it assigns people responsibility for the evaluative design of their life¹⁹ » plus exactement « it assigns each person the responsibility to shape his life to a conception of ethical value that is chosen or endorsed by him rather than by any other person or group²⁰ ». Cette notion de responsabilité à la base de l'anthropologie dworkinienne fait écho à sa conception de la liberté individuelle. De la responsabilité individuelle naît une expression de l'autonomie individuelle.

Quelle place pour la liberté ?

Si l'égalité est la vertu souveraine, alors qu'en est-il de la liberté ? Est-ce une vertu qui entre en concurrence comme le pensent de nombreux libéraux ? Selon Dworkin, « on ne peut pas prétendre que la liberté est plus importante que l'égalité, mais on peut en revanche montrer que les libertés doivent être protégées en vertu même de la meilleure interprétation possible de l'égalité distributionnelle, c'est-à-dire la meilleure interprétation possible de ce que signifie, pour une société, traiter chacun de ses citoyens avec une attention égale²¹ ». Par conséquent, en soutenant la thèse de l'« égalité des ressources²² » considérée comme la meilleure interprétation possible de l'égalité d'attention accordée aux citoyens,

¹⁸ Comprendre : les choix réellement à disposition de l'individu à un moment précis.

¹⁹ Dworkin, *op. cit.*, 1999, p. 54.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Dworkin, *op. cit.*, 2007, p. 221.

²² Retenons simplement pour l'instant de l'idée d'« égalité des ressources » un mécanisme distributif égalitaire des ressources socio-économiques, considéré comme la meilleure interprétation possible de l'égalité d'attention et qui vise à donner à chacun l'égalité possible de faire le choix de ses projets de vie.

Dworkin affirme que les libertés doivent être protégées afin de servir cet idéal.

En somme, si l'on considère comme Dworkin l'« égalité des ressources » comme la meilleure conception possible de l'égalité distributionnelle, alors « les droits à la liberté que nous considérons comme fondamentaux sont une partie ou un aspect de l'égalité distributionnelle, et par conséquent, ils sont automatiquement protégés lorsque l'égalité est réalisée²³ ». Dworkin enchâsse de cette façon la liberté dans l'égalité d'attention. De ce fait, l'« égalité des ressources » devient sur le plan distributionnel la meilleure interprétation dans laquelle se développent la protection et la promotion des libertés fondamentales. Le mécanisme principal est bel et bien différent entre Rawls et Dworkin. Chez Rawls, la priorité lexicale du premier principe donne un poids conséquent à la défense de la liberté. Chez Dworkin, loin d'être sous-estimée, la liberté se révèle être un aspect de l'égalité, et si la priorité de la liberté est garantie, elle ne peut pas se faire aux dépens de l'égalité, mais en son nom²⁴. Et c'est assurément parce que Dworkin pense que l'égalité et la liberté sont les deux faces d'une même pièce de monnaie, qui serait l'« égalité des ressources », qu'il ne peut pas y avoir de conflits entre elles deux. Enfin, Dworkin pense que la « responsabilité spéciale » ne peut être effective qu'en lien avec la liberté. Mais une liberté particulière qu'il nomme « relational freedom²⁵ ». Cette liberté n'est en rien métaphysique, mais concerne le pouvoir de chacun à suivre sa libre volonté.

Résoudre le conflit entre égalité et liberté ?

Dworkin note que trop souvent ces deux valeurs que sont l'égalité et la liberté se tournent le dos, ou entre en conflit directement dans la littérature de théorie politique. Sans préjuger de la qualité des arguments pour pouvoir les opposer si frontalement, Dworkin se donne l'objectif de mettre un terme à ce conflit improductif et

²³ Dworkin, *op. cit.*, 2007, p. 239.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Dworkin, *op. cit.*, 1999, p. 54.

qui nuit tout simplement selon lui à la justice sociale. La nature du conflit dépend en fait de l'appréciation que l'on peut avoir de chacune des deux valeurs et particulièrement de l'interprétation que l'on peut donner à l'égalité comprise comme égale attention. Selon Dworkin, le conflit peut parfois devenir sérieux entre deux acceptations trop opposées de la liberté et de l'égalité. Mais dans ce cas, et c'est ce qui constitue sans nul doute une part de l'originalité de l'auteur, « tout conflit réel entre la liberté et l'égalité est un conflit que la liberté doit perdre²⁶ ». S'il fait cette analyse ou cette prescription, c'est parce qu'il pense profondément qu'aujourd'hui nous sommes unanimes « dans l'acceptation d'un principe égalitariste abstrait » et que « le gouvernement doit agir pour faire en sorte que la vie de ceux qu'il gouverne soit une vie meilleure, et il doit manifester une attention égale pour la vie de chacun²⁷ ». À partir de cette affirmation, « quiconque accepte ce principe abstrait adhère à l'idéal politique de l'égalité, même s'il est vrai, comme je l'ai indiqué, qu'il y a différentes conceptions de l'égalité, et que ces différentes conceptions sont autant d'interprétations rivales du principe abstrait²⁸ ». Pour Dworkin, si la liberté entre alors en conflit avec l'égalité, elle risque de saper la notion d'égale attention et « par conséquent, quiconque pense que l'égalité et la liberté entrent réellement en conflit l'une avec l'autre dans certains cas doit penser que la protection de la liberté implique que l'on agisse, dans ces cas, d'une manière qui ne manifeste pas une attention égale envers tous les citoyens²⁹ », ce qui dans le contexte lui paraît fortement improbable³⁰. Ainsi dans un contexte démocratique, « il paraît hors de question, dans notre société, de rejeter entièrement ce principe : il n'est désormais plus possible de soutenir au moins publiquement que les gouvernants doivent se soucier de la vie de certains citoyens plus que de celle de certains autres³¹ ». Et dans ce

²⁶ Dworkin, *op. cit.*, 2007, p. 230.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 230-231.

²⁹ *Ibid.*, p. 231.

³⁰ *Ibid.*, p. 232 : Dworkin ajoute un peu plus loin que « le principe égalitariste abstrait peut donc être entièrement rejeté ou simplement nuancé [...]. Mais, dans le contexte qui est le nôtre, aucun corps de doctrine ne peut ni rejeter entièrement ce principe, ni tenter de le nuancer d'une manière telle que cela permette à la liberté de l'emporter dans le conflit qui l'oppose à lui ».

³¹ *Ibid.*

cadre précis, par voie de conséquence, « cela n'a plus aucun sens, aujourd'hui, d'accepter ce principe égalitariste tout en supposant que la liberté constitue par rapport à lui un véritable concurrent au sein du catalogue des vertus politiques³² ». Formulé différemment, il serait tout simplement « immoral de prétendre qu'il (le gouvernement) doit manifester une attention plus grande pour la vie de certains que pour la vie de certains autres³³ », position qui pourrait œuvrer contre l'utilitarisme dans le sens où il protège les pratiques minoritaires d'une tyrannie majoritaire.

Dworkin tente de montrer qu'il ne peut exister de véritables conflits entre la liberté et l'égalité qui ne ruinent l'esprit démocratique³⁴. Comprises dans un sens normatif et dans l'argumentation dworkinienne, les idées de liberté et d'égalité³⁵ peuvent se concilier sur un plan primitif, mais non encore sur le plan distributionnel qui constitue un prolongement théorique. Le questionnement monte d'une strate quand on aborde, au-delà du droit ou de l'abstrait, la question distributionnelle. Comme nous l'avons dit plus haut, si l'« égalité des ressources » est la meilleure interprétation de l'égalité abstraite, alors en tant que prolongement théorique elle ne peut qu'être cohérente à défaut de nuire au principe même qui la génère, c'est-à-dire l'égalité attention. Dans ce cadre, Dworkin oriente son analyse vers l'égalité distributionnelle en tentant de montrer sa parfaite cohérence et compatibilité avec son raisonnement sur le rapport non conflictuel et normativement souhaité entre liberté et égalité. Et la question centrale devient tout naturellement : « Est-il possible qu'il y ait un conflit entre égalité et liberté – et que l'on soit ainsi parfois obligé de renoncer à la liberté – lorsque nous choisissons de considérer l'« égalité des ressources » comme la meilleure conception possible de l'égalité³⁶ ? » Ce questionnement est le cœur de la théorie dworkinienne et fait l'objet de notre présentation de l'« égalité des ressources ».

³² *Ibid.* : sur un plan théorique, l'on pourrait reprocher à Dworkin de trop utiliser le contexte pour justifier l'ascendant que doit avoir l'égalité sur la liberté.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 233.

³⁵ *Ibid.*, p. 226 et ss : deux sens de deux idées, Dworkin avance que sur le plan descriptif ces deux valeurs ont *a priori* moins de mal à cohabiter dans l'esprit des philosophes politiques.

³⁶ *Ibid.*, p. 237.

Le socle de l'« égalité des ressources »

Préciser la définition de cette forme d'égalité

L'« égalité des ressources » est un prolongement théorique de l'égalité d'attention. Dworkin la définit ainsi : « L'objectif de l'égalité des ressources est que chaque personne dispose d'une part égale des ressources, cette égalité étant mesurée par le coût des choix que cette personne effectue – et qui reflètent ses propres plans et préférences – rapporté aux plans et préférences des autres³⁷. » En ce sens, l'« égalité des ressources » doit être conforme aux objectifs de l'égalité d'attention. Les notions d'ordre légal et de contexte initial apparaissent comme centrales dans la pensée de Dworkin et donnent des arguments pour défendre une position plus réaliste de la justice distributive.

Ordre politico-juridique (ordre légal)

Dworkin est avant tout un juriste et dans ce cadre il lui importe de réfléchir aux bases légales d'une distribution juste des ressources socio-économiques. À travers la définition que Dworkin offre de l'individualisme éthique³⁸, il défend la notion d'ordre légal. L'esprit d'égalité « exige que le gouvernement adopte des lois et une politique garantissant que le destin des citoyens ne soit jamais – dans toute la mesure où un tel objectif est accessible à l'action du gouvernement – affecté par le genre de personne que sont ces citoyens, c'est-à-dire par leur situation économique, leur sexe, leur race ou, pour chacun d'eux, leur ensemble spécifique de talents et de handicaps³⁹ ». L'égalité s'incarne donc dans la réalité institutionnelle par un ordre politico-juridique déterminé.

Dworkin insiste sur le fait que « la répartition de la richesse est en effet le produit d'un ordre juridique, et la fortune de tel ou tel citoyen dépend massivement des lois dont la communauté à laquelle

³⁷ *Ibid.*, p. 266.

³⁸ *Ibid.*, p. 49 : cette idée est défendue par l'auteur pour donner corps aux idéaux libéraux.

³⁹ *Ibid.*

il appartient s'est dotée, non seulement des lois qui régissent la propriété, le vol, les contrats et les dommages, mais également celles qui concernent les assurances sociales, les impôts, le droit du travail, les droits civils, la réglementation, sur l'environnement, et pratiquement toutes les autres catégories de lois⁴⁰ ». Ainsi « lorsque le gouvernement adopte ou soutient tel ensemble de législation par rapport à tel autre, on ne peut [...] prévoir que ses choix affecteront négativement la vie de certains citoyens [...] »⁴¹ ». Pour une question d'efficacité, l'ordre juridique et sa déclinaison politique doivent répondre de manière consistante à ce qu'impose l'égalité⁴².

***Contexte initial : conditions d'émergence
d'une distribution juste***

Dans le système imaginé par Ronald Dworkin, les ressources sont soumises à une vente aux enchères, mécanisme considéré comme le plus juste pour répartir idéalement les ressources, respecter les aspirations de chacun et répondre à ce que Dworkin appellera le test de l'envie qui empêche chacun de jalouser les ressources de l'autre, car elles proviennent de son unique choix et qu'il n'a par conséquent aucune raison de désirer autre chose. Cette présentation préliminaire appellera plus loin dans notre travail une démonstration détaillée de ce mécanisme d'enchères. Ce qui occupe notre attention est pour le moment la phase qui précède le test d'envie et le mécanisme d'enchères. Car il est essentiel, comme dans la position originelle de Rawls, de savoir ce qui va pouvoir être le moteur du choix. Il est à noter – et cela paraît une différence essentielle qui pourrait donner un argument plus tard sur le caractère transformateur de la théorie de Dworkin comparée à celle de Rawls – que dans la théorie rawlsienne les individus sont soumis derrière le voile d'ignorance au choix de principes de justice alors que dans la théorie

⁴⁰ *Ibid.*, p. 43.

⁴¹ *Ibid.*, p. 43-44.

⁴² *Ibid.*, p. 44 : Dworkin émet d'ailleurs des remarques plus contextuelles à ce titre sur le plan des réformes gouvernementales : « Dans les démocraties développées on peut ainsi prévoir que, lorsque le gouvernement opère des coupes claires dans les programmes d'assistance sociale ou lorsqu'il refuse de les étendre, ces décisions vont maintenir l'existence des plus pauvres dans un état de grande précarité. »

dworkinienne le choix se révèle à travers le mécanisme d'« égalité des ressources » plus concret, car il concernera le choix des ressources socio-économiques pour chacun. Dworkin ne laisse pas une place de choix à la délibération sur les principes et propose d'emblée par l'argumentation un mécanisme reposant sur les bases solides de l'égalité d'attention jugée comme vertu souveraine⁴³.

Pour en revenir plus précisément à la notion de contexte initial, Dworkin affirme que « l'égalité des ressources requiert une analyse en deux étapes, et que le test d'envie et la vente aux enchères imaginaire destinée à en satisfaire les exigences ne peuvent représenter que la seconde de ces deux étapes⁴⁴ ». C'est exactement pour cette raison, qu'« à l'occasion de la première étape, qui définit le contexte initial, la future vente aux enchères reçoit une structure qui lui est fournie par le système de départ dans le contexte duquel elle devra se dérouler⁴⁵ ». C'est à ce niveau que la question du contexte initial devient primordiale et que « par conséquent la définition d'une distribution égalitaire idéale qui nous est proposée par la thèse de l'égalité des ressources doit inclure une spécification des libertés qui sont essentielles à la réalisation de l'égalité⁴⁶ ».

Le contexte initial organise ainsi les règles contextuelles du jeu et constitue de ce fait la première étape pour définir la distribution idéale, qui envisage « qu'un système de libertés et d'interdictions est un élément indispensable de ce qui est requis pour être en mesure d'énoncer un ensemble de conditions suffisantes d'une telle distribution⁴⁷ ». Dans ce contexte, la liberté ne peut être, comme le souligne Dworkin, une liberté vue au sens de la licence, c'est-à-dire une liberté qui se caractériserait par l'absence d'entrave. Une telle vision de la liberté ne pourrait être qu'en conflit avec l'égalité d'attention⁴⁸. La liberté que Dworkin défend est une liberté des droits

⁴³ Le mécanisme dworkinien en ce sens s'impose davantage par le haut, alors que la théorie rawlsienne laisse la part aux débats sur la délibération sur les meilleurs principes de justice pour une société bien ordonnée.

⁴⁴ Dworkin, *op. cit.*, 2007, p. 259.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 228 : « Une conception anarchiste de la liberté, qui stipulerait par exemple que les individus doivent être libres de faire tout ce qu'ils souhaitent, quelles que

qui « identifiera certains droits à certaines libertés nommément désignées comme essentiels à la liberté⁴⁹ ». Selon Dworkin, « au minimum, ces droits devront inclure le droit à la liberté de conscience, le droit d'engagement politique, la liberté de parole et de religion, le droit de choisir librement dans les questions qui ont une importance vitale de la vie personnelle des agents, comme l'emploi, la famille, la vie sexuelle privée, les traitements médicaux⁵⁰ ». Si Dworkin admet que cette liste peut paraître restrictive et/ou non exhaustive, il maintient que concrètement dans les conceptions dominantes de la liberté au sein de notre culture nous pouvons constater qu'« elles ne protègent pas la liberté en tant que licence, mais un ensemble de droits distincts à ces libertés particulières⁵¹ ». À ce titre, la réflexion de Dworkin est proche de celle de Rawls dans son approche des droits et libertés et dans la volonté de les lister⁵² (Rawls parle des « libertés de base » essentielles à la « justice comme équité⁵³ »). Il est ainsi évident que « le fait de pratiquer ces facultés de ces deux manières est essentiel pour nous en tant que citoyens libres et égaux⁵⁴ ». Rawls comme Dworkin, consacrent une grande part de leur réflexion à cette question démocratique et constitutionnelle essentielle, mais chez Dworkin l'analyse apparaît plus fine⁵⁵.

soient les conséquences pour les autres, serait évidemment en conflit avec l'égalité ; au demeurant, elle serait aussi en conflit avec n'importe quelle autre vertu ou n'importe quel autre objectif politique. »

⁴⁹ *Ibid.*, p. 229.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Rawls, *op. cit.*, 2003, p. 72 et 73. Selon Rawls, il existe deux manières de lister les libertés de base. La première est historique et « consiste à passer en revue des régimes démocratiques » pour déterminer les droits et libertés les plus fondamentaux. La seconde est analytique et consiste à rechercher quelles peuvent être les libertés qui « fournissent les conditions politiques et sociales qui sont essentielles pour le développement adéquat et le plein exercice des deux capacités morales caractérisant les personnes libres et égales ».

⁵³ *Ibid.*, p. 73 : selon Rawls, « ces droits et libertés protègent et garantissent l'espace que requiert l'exercice des deux facultés morales dans (les) deux cas fondamentaux [...], à savoir l'évaluation de la justice des institutions de base et des politiques sociales dans le premier cas, et l'exercice de ces capacités dans la réalisation de notre conception du bien pour le second ».

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Chez Dworkin, l'égalité est la valeur souveraine et les libertés doivent être en accord avec cet objectif d'égal attention. Rawls prend un parti plus classique dans la théorie démocratique en mettant *a priori* l'égalité et la liberté au même niveau.

Nous devons retenir de cette première partie sur le socle de l'« égalité des ressources » la volonté de Dworkin de faire émerger son mécanisme de vente aux enchères d'un contexte initial qui garantit, dans une vision droits/libertés de la liberté, le meilleur pont possible entre égalité abstraite et test de l'envie à la base de son système. En d'autres termes, l'égalité vue comme vertu souveraine, incluant la liberté, trouve la meilleure interprétation possible de l'égalité distributionnelle avec le test de l'envie, et la vente aux enchères.

Le cœur de la théorie dworkinienne : l'« égalité des ressources⁵⁶ »

L'approche égalitaire de Dworkin, à ce niveau-là de réflexion, n'est guère sujette à controverse dans nos démocraties⁵⁷. Dans un autre style que John Rawls, Ronald Dworkin affirme à travers sa position sur l'égalité, dont la réflexion dépasse la simple égalité de droit, la nécessité de poser des bases égalitaires formelles et abstraites qui permettent la légitimation de l'action étatique et la justification de politiques distributives. Nous retrouvons ce type de préconditions dans le premier principe de Rawls. L'égalité du premier principe rawlsien est la précondition nécessaire pour l'application du principe de différence destiné à opérationnaliser l'égalisation des ressources à destination des plus défavorisés.

Dans un premier temps, notre objectif sera de montrer le fonctionnement du modèle d'« égalité des ressources » proposé par Dworkin qui repose sur les principes d'égalité abstraite que nous avons définis dans notre première partie soit l'« equal value » et la « special

Cette distinction resterait à approfondir mais il apparaît que Rawls et Dworkin sont et restent à ce niveau des libéraux assez classiques sur les libertés comme droits.

⁵⁶ Nous utiliserons dans cette partie la version originale du texte de Dworkin et non la traduction comme nous l'avons fait pour la partie qui concernait la liberté.

⁵⁷ Dworkin, *op. cit.*, 1999, p. 90 : les approches de l'égalité libérale sur un plan redistributif et distributif nourrissent davantage le débat et la controverse. Dworkin note sur le principe de « motivational equality » : « The principle of motivational equality is not controversial in contemporary democracies: it is, on the contrary, the firmest foundation for arguments of justice that we have, and we should try to exploit that foundation in constructing interpretations of liberty, equality and our other political concepts. »

responsability ». Nous détaillerons la pertinence du raisonnement qui veut que l'on distingue dans cette perspective ce qui relève du choix de ce qui dépend des circonstances pour avoir un concept d'égalité libérale qui inclut la part de risque dans la décision individuelle motivée par la responsabilité de chacun.

***L'« égalité des ressources » :
meilleure interprétation de l'égalité abstraite ?***

Selon Dworkin, il n'est pas juste de penser l'égalité économique comme une égalité arithmétique qui ne prendrait pas en compte le travail ou la dépense des uns et des autres. Cette vision ne serait pas en accord avec sa vision de la responsabilité individuelle et de la capacité pour chacun de faire ses choix de vie⁵⁸. Selon lui, « critics of economic equality often assume that it means that everyone must have the same wealth no matter how much or little he has worked or spent, and they rely on that picture of what equality requires to ridicule it⁵⁹ ». Pour que la distribution soit une distribution égale dans les termes de l'« égalité des ressources », il est nécessaire que les membres de la communauté passent avec succès le test de l'envie (« envy test »). Si dans un premier temps le principe définit que chacun doit disposer des mêmes ressources personnelles dans le système, la question centrale devient alors la suivante : quelle répartition des ressources est une division égale chez Dworkin ?

Pour parvenir à une distribution égale des ressources, il est *a priori*, selon notre lecture de Dworkin, nécessaire de réunir un certain nombre d'éléments que nous résumons dans un premier temps de cette manière avant de donner davantage de détails à travers son expérience de pensée :

- ◇ Des individus, libres, responsables, et faisant l'objet d'une considération égale de la part de l'État (ce que nous avons mentionné dans le concept de l'égalité abstraite).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 98 : « [...] we know, from our job description, that no such conception of equality would be acceptable to responsible citizens ».

⁵⁹ *Ibid.*, p. 98-99.

◇ Des ressources à distribuer, car malgré la banalité apparente du propos, il est nécessaire de savoir ce qu'une proposition en matière de justice sociale doit distribuer comme ressources et dans quelle mesure elle doit le faire.

◇ Un système de distribution de ces ressources qui soit sensible aux différences d'aspirations. Pour Dworkin, cela impose 1) la nécessité d'un système d'économie de marché (que nous définirons plus en détail) et 2) un système d'enchères dont la procédure s'imposera comme but la satisfaction de chacun, avec la validation de ce que Dworkin appelle, ou plutôt reprend de la théorie économique, le test de l'envie.

◇ Enfin la prise en considération que l'on ne peut être responsable que de ce qu'on a voulu dans son projet de vie, donc la garantie nécessaire de mettre en place un système de compensation prenant en compte la malchance et les handicaps naturels, soit un mécanisme assurantiel.

Nous allons présenter ces différentes conditions théoriques de la justice sociale dworkinienne à partir de ce point, en commençant par les types de ressources.

*Deux types de ressources*⁶⁰

Dworkin distingue deux types de ressources qui peuvent être possédées par les individus : personnelles et impersonnelles. Les premières sont purement singulières, c'est-à-dire que moi et moi seul peux les posséder de cette façon-là. Ce sont les qualités intellectuelles et physiques de chacun qui affectent les projets de vie individuels. Selon Dworkin, « personal resources are qualities of mind and body that affect people's success in achieving their plans and projects : physical and mental health, strength and talent⁶¹ ». Ces ressources ne sont pas échangeables et nous pouvons les rapprocher de ce que

⁶⁰ Voir aussi : Arthur Ripstein, *Ronald Dworkin*, Cambridge, Cambridge University Press, Collection Contemporary Philosophy in Focus, 2007, p. 90.

⁶¹ Dworkin, *op. cit.*, 1999, p. 100.

nous avons défini sous le vocable d'aptitudes. Les ressources impersonnelles sont destinées à être l'objet des échanges sur le marché et dans le système d'enchères imaginé par Dworkin. Elles sont plus précisément « parts of the environment that can be owned and transferred : land, raw materials, houses, bagels, computers, and various legal rights and interests in such resources⁶² ». Au contraire ces ressources sont échangeables dans le mécanisme dworkinien.

L'économie de marché comme promoteur de l'« égalité des ressources »

Dans *Sovereign Virtue* et sa conceptualisation de l'« égalité des ressources », Dworkin prend la défense de l'économie de marché, seul système pour le moment capable de prendre en considération les aspirations des individus. L'« égalité des ressources » suppose donc théoriquement ce système : « I argue that an equal division of resources presupposes an economic market of some form, mainly as an analytical device but also, to a certain extent, as an actual political institution⁶³. » Avec ce choix, Dworkin s'inscrit dans la plus pure tradition libérale d'un marché libre néanmoins régulé par l'offre et la demande. Mais, il est en revanche bien conscient que ce marché peut engendrer de grandes inégalités. Dans sa théorie, le marché fait partie d'une procédure complète qui promeut une « égalité des ressources » entre les individus en prenant la mesure de donner au choix individuel une place singulière. Mais il ne nie pas que le marché entendu comme il l'est jusqu'à présent peut cristalliser des critiques parfois virulentes, allant de la volonté de le détruire (exemple du socialisme dans les termes de Fraser ou du modèle marxiste) jusqu'à la forme plus modérée qui consiste à corriger les inégalités socio-économiques par le truchement d'un État-providence. Dworkin avance, dans sa démarche de concilier l'égalité et la liberté, le fait que le marché souvent vu comme le seul reflet de la liberté des uns et des autres peut être le vecteur et le promoteur idéal de l'égalité⁶⁴. Dworkin ne se

⁶² *Ibid.*

⁶³ Dworkin, *op. cit.*, 2002, p. 66. Nous citons ici la version anglaise uniquement considérant la traduction moins précise : Dworkin, *op. cit.*, 2007, p. 136-137.

⁶⁴ Dworkin, *op. cit.*, 2002, p. 66 et Dworkin, *op. cit.*, 2007, p. 136-137. Même remarque sur le choix de la version : « [...] the economic market, [...], has during this same

prononce pas en faveur de solutions correctrices (pas de compromis – *trade-off* – entre les valeurs ou de nouvelles contraintes sur le marché) ou même de transformation radicale de la structure économique. Si nous pouvons avancer l'idée qu'à ce moment de la réflexion Dworkin rejette une certaine vision correctrice, nous ne pouvons pas encore dire que sa conception de la justice sociale est transformatrice telle que pourrait l'être le socialisme selon la vision de Fraser. Cela ne doit pas pour autant nous faire abandonner l'idée qu'il existerait selon notre intuition de départ une forme nouvelle chez Dworkin, silencieuse dans la dichotomie que Fraser met en place entre correction et transformation (dichotomie micro à l'intérieur d'un corps théorique comme le libéralisme). Nous reviendrons sur cette caractérisation plus en détail. Au-delà de sa promotion de l'économie de marché comme cadre favorable pour la distribution, Dworkin propose, pour mettre en place son « égalité des ressources », un système d'enchères sensibles aux préférences des individus.

Le système d'enchères (the auction) et le test de l'envie (envy test)

La distribution des ressources selon Dworkin est sensible aux différentes aspirations. Elle prend en compte dans une perspective de choix et de responsabilité le fait que chacune et chacun n'ont pas les mêmes aspirations, pas les mêmes envies, pas les mêmes projets de vie. C'est un système un peu spécial et novateur d'enchères qui est proposé par Dworkin et que Will Kymlicka commente ainsi : « Dworkin nous demande d'imaginer que toutes les ressources de la société sont mises à disposition dans une grande vente aux enchères à laquelle chacun participe⁶⁵. » Le pouvoir d'achat est le

period come to be regarded as the enemy of equality, largely because the forms of economic market systems developed and enforced in industrial countries have permitted and indeed encouraged vast inequality in property ». Il ajoute : « Both political philosophers and ordinary citizens have therefore pictured equality as the antagonist or victim of the values of efficiency and liberty supposedly served by the market, so that wise and moderate politics consists in striking some balance or trade-off between equality and other values, either by imposing constraints on the market as an economic environment, or by replacing it, in part or altogether, with a different economic system. »

⁶⁵ Kymlicka, *op. cit.*, 1999, p. 91.

même pour tous afin d'entrer dans l'enchère avec des dotations égales⁶⁶. Comment répartir également les ressources ? Dworkin prend comme expérience de pensée⁶⁷ l'exemple d'une île déserte où débarquent des survivants d'un naufrage sans espoir d'être secourus dans de brefs délais. Cette île est abondante en ressources et il n'existe pas de population indigène⁶⁸. C'est à ce moment-là que l'on se pose la question des ressources et de leur division. Ces échoués décident alors que le mode de répartition des ressources externes (les terres...) doit se faire de façon égale entre eux. Les ressources externes sont des ressources impersonnelles. Un des immigrants est choisi parmi tous les autres pour procéder à cette répartition en vertu du principe d'égalité de distribution avec le respect du test de l'absence d'envie⁶⁹. En effet, ils admettent aussi dans un souci de choix et de préférence la soumission à un test que Dworkin nomme le test de l'envie qu'il détaille ainsi : « They also accept (at least provisionally) the following test of an equal division, which I call the envy test. No division of resources in an equal division if, once the division is complete, any immigrant would prefer someone else's bundle of resources to his own bundle⁷⁰. » Si une personne envie une autre personne après que l'allocation des ressources a eu

⁶⁶ *Ibid.* : « Tout le monde commence avec une même quantité de pouvoir d'achat – cent coquillages, dans l'exemple de Dworkin, et les individus utilisent leurs coquillages pour acquérir les ressources qui leur semblent le mieux correspondre à leurs projets de vie. »

⁶⁷ Dworkin, *op. cit.*, 2007, p. 137 : « La manière la plus rapide de mettre en valeur le point essentiel consiste à construire un exercice raisonnablement simple de répartition égale des ressources dont l'artificialité soit délibérément conçue de manière à faire abstraction des problèmes dont nous aurons à nous occuper ensuite. » Voir version originale : Dworkin, *op. cit.*, 2002, p. 66 : « The main point can be shown most quickly by constructing a reasonably simple exercise in equality of resources, deliberately artificial so as to abstract from problems we shall have to face later. »

⁶⁸ Dworkin, *op. cit.*, 2007, p. 137 : « Supposons qu'un groupe de naufragés atterrisse sur une île déserte pourvue de ressources abondantes mais dépourvue de toute population indigène ; supposons en outre qu'ils n'aient aucun espoir d'être secourus à court terme. » Voir version originale : Dworkin, *op. cit.*, 2002, p. 66 : « Suppose a number of shipwreck survivors are washed up on a desert island that has abundant resources and no native population, and any likely rescue is many years away. »

⁶⁹ Dworkin, *op. cit.*, 2007, p. 137 : « Supposons maintenant que l'un des immigrants soit désigné pour procéder à la répartition suivant ce principe [...]. » Voir version originale : Dworkin, *op. cit.*, 2002, p. 67 : « Now suppose some one immigrant is elected to achieve the division according to that principle [...]. »

⁷⁰ *Ibid.*

lieu, cela signifie que la division n'a pas été faite correctement en respect des choix de chacun. Nous ne pouvons qu'être satisfaits de la division des ressources, car c'est nous qui l'avons voulue. Ainsi il n'y a pas de raisons d'envier son voisin⁷¹. Cela traduit l'idée de choix et de responsabilité. Pour préciser davantage, Denis Maguain définit en ces termes le test d'envie de Dworkin :

*Dworkin introduit ici l'envie comme moyen de tester l'égalité des ressources ou encore le caractère égalitaire de la procédure de partage égal [...]. L'allocation qui en résulte respectera l'absence d'envie, en ce sens qu'aucun individu ne préférera le panier d'un autre au sien propre [...]*⁷².

Kymlicka avance que « l'idée du test de l'envie est la façon la plus défendable d'exprimer la conception libérale égalitaire de la justice⁷³ ». Ainsi, dans un souci de respect des aspirations, des convictions et des choix de chacun, aucune envie par suite ne succède à une bonne vente aux enchères. Dworkin explique sa façon de procéder après avoir tenté des répartitions égales qu'ils ne jugent pas adéquates. Détaillons la procédure d'enchères. Les différents protagonistes touchent un nombre égal de coquillages dans le cas de l'île déserte. Ces coquillages leur permettront d'acquérir les ressources qui auront été mises aux enchères⁷⁴. Chaque ressource de l'île est

⁷¹ Kymlicka, *op. cit.*, 1999, p. 91 : « Si cette vente marche comme il se doit, chacun sera satisfait du résultat, au sens où personne ne préférera le panier de biens de quelqu'un d'autre au sien. En cas d'insatisfaction, on peut répondre que la personne insatisfaite aurait pu lancer une offre pour obtenir ces autres biens plutôt que ceux qu'elle a effectivement acquis. [...] Si les enchères fonctionnent correctement, tout le monde se retrouvera dans la même situation – chacun préférera son propre panier de biens à celui de tous les autres. »

⁷² Denis Maguain, *Les Théories de la justice distributive post-rawlsienne. Une revue de la littérature*, www.persee.fr/doc/reco_0035-2764_2002_num_53_2_410399 (consulté le 6 novembre 2018), septembre 2000.

⁷³ Kymlicka, *op. cit.*, 1999, p. 91.

⁷⁴ Dworkin, *op. cit.*, 2007, p. 138 : « Supposons que le responsable de la répartition donne à chacun des immigrants un grand nombre de coquillages ; chacun en reçoit la même quantité et, par ailleurs, ces coquillages par eux-mêmes dépourvus de valeur pour tous, et en suffisamment grand nombre pour servir de monnaie d'échange dans un marché qui aurait la forme suivante. » Voir version originale : Dworkin, *op. cit.*, 2002, p. 68 : « Suppose the divider hands each of the immigrants an equal and large number of clamshells, which are sufficiently numerous and in themselves valued by no one, to use as counters in a market of the following sort. »

listée pour être destinée à être vendue. Ensuite les participants à cette vente aux enchères qui, nous le rappelons, sont entrés avec la même part de ressources sur ce marché utilisent les coquillages qui leur ont été donnés pour acquérir les biens qui ressemblent le plus à leur choix de vie, à leurs projets personnels. Et ainsi, le test de l'envie (« envy test ») est passé comme le note Dworkin : « Les exigences du test d'envie sont satisfaites. Personne n'envie l'ensemble d'acquisitions réalisé par un tiers puisque par hypothèse, chacun aurait pu, avec ses coquillages, acheter le paquet acheté par ce tiers au lieu du sien⁷⁵. » Ce système d'enchères met en place l'idée que chacun a la possibilité de façon responsable de faire ses choix. Mais tous peuvent-ils également les faire ? Le choix ne peut-il pas être conditionné par d'autres facteurs ? Et quelle alternative aux aléas de la vie ? C'est ce que Dworkin tente d'expliquer à travers l'idée de compensation et l'étude des circonstances.

Les stratégies compensatoires : corriger les inégalités de départ

Selon Dworkin, « the auction [...] is an auction of impersonal resources, and since personal resources will remain unequal after the auction has stopped, the envy test will not be satisfied⁷⁶ ». En effet, même si je possède une quantité identique de ressources impersonnelles, je peux envier les ressources personnelles de mon voisin, son talent, sa force ou autre. Et c'est à ce moment qu'intervient le facteur chance. Si je suis chanceux, je pourrais être en pleine capacité pour utiliser mes ressources impersonnelles grâce à de bonnes ressources personnelles. Ces dernières ne sont pas le reflet de mes choix. Je ne choisis pas de naître paraplégique ou pourvu d'un QI supérieur à la moyenne. Pour Dworkin, « once the auction has stopped, and we begin each to produce and trade from initial resources, your advantages in talent and health will soon destroy our initial equality in impersonal resources as well. So will differences in the luck we have⁷⁷ ». Dworkin schématise et anticipe ce qui peut se passer :

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Dworkin, *op. cit.*, 1999, p. 100.

⁷⁷ *Ibid.*

« Your life may prosper and mine decline because of my brute bad luck – my bad luck, I mean, with respect to risks I could not have anticipated and did not choose to run⁷⁸ ». C'est pour cette raison que Dworkin encourage les stratégies compensatoires qui loin de tout régler permettent de rétablir une certaine justice. Kymlicka relate à ce propos un débat entre Naverson et Dworkin⁷⁹. Nous ne reprendrons pas les termes de ce débat, mais notons ici ce que dit Kymlicka sur cette prise en considération par Dworkin des circonstances non méritées :

Si nous ne pouvons pas égaliser intégralement les circonstances du monde réel, que pouvons-nous faire d'autre pour être à la hauteur de nos convictions concernant le caractère arbitraire de la distribution des circonstances naturelles et sociales ? Dworkin ne dit pas que le mécanisme qu'il propose compense intégralement les inégalités non méritées, il affirme seulement qu'il représente ce que nous pouvons faire de mieux pour être fidèles à nos convictions en matière de justice⁸⁰.

Dworkin fait preuve à cet égard de réalisme.

La compensation des handicaps naturels⁸¹

Partant donc du principe qu'il n'est pas possible d'égaliser intégralement les circonstances, le but est de tenter d'aplanir, malgré la réelle difficulté, les inégalités non méritées comme les handicaps⁸². Dworkin établit donc à travers cette volonté une distinction centrale dans son « égalité des ressources » entre circonstances et choix⁸³.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Kymlicka, *op. cit.*, 1999, p. 96.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 97.

⁸¹ Dworkin, *op. cit.*, 2007, p. 147 et Dworkin, *op. cit.*, 2002, p. 73.

⁸² Kymlicka, *op. cit.*, 1999, p. 92.

⁸³ Muñoz-Dardé, *op. cit.*, 2000, p. 104 : « Lors de la présentation des arguments permettant de mieux cerner la notion d'égalité et d'évaluer son importance, nous avons déjà vu la distinction utilisée par G. A. Cohen entre la pure malchance et les choix dont nous sommes responsables, comme ligne de division fondamentale à prendre en compte pour la distribution des ressources et l'accès aux différents avantages sociaux. Or, c'est à Dworkin que l'on doit d'avoir développé une théorie de la justice distributive rivale de celle de Rawls, en s'appuyant précisément sur cette distinction. »

Être handicapé ou ne pas l'être n'est pas un choix bien que d'un point de vue réaliste, certains handicaps puissent être liés et découler d'un choix irresponsable. De ce côté-là, Dworkin n'offre pas une réponse très adéquate. Comme pour Fraser, autant la distinction offre un fort pouvoir explicatif et normatif, autant la frontière dans la réalité est plus ténue et pose à nouveau des problèmes normatifs du type : peut-on faire payer à tous les choix irresponsables de quelques-uns ? Nous laisserons cette interrogation ici en suspens en revenant sur la distinction normative tout en gardant à l'esprit que notre proposition devra tenter de répondre à ce genre d'interrogations du mieux possible sur le plan normatif et dans la réalité.

Cependant ce handicap engendre aussi des coûts supérieurs en rapport à une personne qui n'est pas handicapée, en matière de soins par exemple. Si l'on a donné à chacun la même quantité de coquillages, la personne qui est handicapée en mettra sûrement plus pour ses soins que pour son plaisir. Les efforts qu'elle consentira en termes de répartition de sa richesse l'amputeront d'un bien-être et d'un confort matériel potentiel. Selon Kymlicka :

Dans le monde réel, la vente aux enchères échouera parce que certaines différences entre les individus ne relèvent pas de leurs choix. Une personne affligée de handicap ou d'une santé congénitalement fragile pourra toujours acquérir le même panier de ressources sociales que les autres, mais elle aura des besoins spécifiques, et ses cent coquillages lui procureront moins de bien-être qu'aux autres. Elle préférerait être à leur place, sans son handicap⁸⁴.

Dworkin quant à lui introduit son passage « Luck and Insurance » ainsi, pour justifier sa prise de conscience de la non-égalité des êtres, de leurs talents et de leur chance :

Certains se montreront plus habiles pour produire ce que les autres désirent et pour la possession de ce dont ils sont désireux de faire des échanges. Certains aimeront travailler, ou du moins ils aimeront travailler pour produire un surcroît de biens susceptibles d'être échangés,

⁸⁴ Kymlicka, *op. cit.*, 1999, p. 92.

tandis que d'autres seront épargnés. Certains demeureront en bonne santé tandis que d'autres tomberont malades ; certains verront leur ferme frappée par la foudre tandis que d'autres seront épargnés. Pour toutes ces raisons et pour d'autres du même ordre, certains individus, disons au bout d'une période de cinq ans, préféreront les paquets possédés par d'autres à celui qu'ils possèdent eux-mêmes⁸⁵.

Dans ce cadre, les handicaps doivent être corrigés à la base et les personnes victimes de circonstances non méritées doivent commencer dans la vie avec un nombre de coquillages supérieur – pour reprendre la métaphore de Dworkin – c'est-à-dire avec un revenu supérieur permettant de couvrir des frais de départ supérieurs. Le système que propose Dworkin pour compenser les inégalités est un système de taxes et de redistribution⁸⁶. La problématique s'articule ainsi chez Dworkin dans la prise en considération de la distinction des choix et des circonstances.

La question centrale de la distinction entre les choix et les circonstances

Munoz-Dardé propose une lecture très synthétique mais éclairante de Dworkin :

Pour réintroduire la distinction entre les aspects dont nous sommes responsables et ceux dont nous ne le sommes pas – distinction qu'il considère comme essentiel – Ronald Dworkin a proposé une nouvelle façon d'envisager le rapport entre les dotations (sociales et naturelles) d'une personne et les choix dont elle est responsable. Envisageons, dit Dworkin, deux aspects d'une personne : en premier lieu ses dotations (en anglais, circumstances), c'est-à-dire les ressources autant naturelles que sociales dont elle n'est pas responsable ; en second lieu, ses choix dont elle est responsable, et qui dérivent de son aspiration d'ensemble (en anglais,

⁸⁵ Dworkin, *op. cit.*, 2007, p. 147 et Dworkin, *op. cit.*, 2002, p. 73.

⁸⁶ Kymlicka, *op. cit.*, 1999, p. 97 et Dworkin, *op. cit.*, 1999, p. 101 : « Methods of compensation can be devised that use a system of taxation and redistribution, either in funds or in opportunities for employment or in resources like medical care, which is modelled on a hypothetical insurance market that mimics an actual insurance market under circumstances of initial equality. »

*ambition), de “son plan de vie”, de ce qui, selon elle, donne du sens à son existence et qu'elle s'efforce d'obtenir*⁸⁷.

Regardons de plus près ce que nous dit Dworkin lui-même sur cette distinction fondamentale. Selon lui, les choix dépendent directement de la personnalité de chacun. La personnalité se compose de deux grands éléments : d'une part l'ambition (pris dans un sens très large) et d'autre part le caractère. L'ambition comprend dans ce sens large les goûts, les convictions, les plans de vie, les motivations. Au final, c'est cette ambition qui nous dicte la raison de la préférence d'un choix sur un autre : « [...] his ambitions furnish his reasons or motives for making one choice rather than another⁸⁸. » Le caractère, selon Dworkin, « consists of those traits of personality that do not supply him with motives but that nevertheless affect his pursuit of his ambitions⁸⁹ ». Cela comprend selon lui pour une personne « his application, energy, industry, doggedness, and ability to work now for distant rewards⁹⁰ ». Chaque personne jouit de capacités qui lui sont propres à travailler, à anticiper, à raisonner et ces capacités serviront ses choix. Les circonstances concernent autant les ressources personnelles qu'impersonnelles. Pour lui, « personal resources are his physical and mental health and ability, his general fitness and capacities, including his wealth-talent that is, his innate capacity to produce goods or services that others will pay to have⁹¹ ». En revanche, les ressources impersonnelles sont celles qui sont concernées par l'échange, par le marché soit celles « that can be resigned from one person to another – his wealth and the other property he commands, and the opportunities provided him, under the reigning legal system, to use that property⁹² ». L'importance de cette distinction réside dans le fait que cela est conforme à notre éthique, c'est-à-dire que nous considérons effectivement que nous sommes responsables, quand nous ne sommes pas manipulés ou tyrannisés par autrui, de nos choix et que nous désirons l'être : « We take our responsibilities for our choice in

⁸⁷ Munoz-Dardé, *op. cit.*, 2000, p. 104.

⁸⁸ Dworkin, *op. cit.*, 2002, p. 322 : la version française de *Sovereign Virtue* ne prend pas en compte cet article « Justice, Insurance and Luck ». Nous citons donc la version originale ici et dans les citations suivantes.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*, p. 323.

⁹² *Ibid.*

a variety of ways⁹³. » La qualité de nos choix aura une répercussion sur notre plan de vie, et sur notre caractère. Mais le problème se pose différemment avec les circonstances. Dworkin explique ainsi : « It makes no sense to take responsibility for these unless they are the upshot of choices », mais qu'au contraire « if we are dissatisfied with our impersonal resources and do not blame ourselves for any choices that affected our share of these, it is natural for us to complain than others – often the officials of our political community – have been unjust to us⁹⁴ ». Dworkin en arrive donc à cette conclusion que « we cannot plan or judge our lives except by distinguish what we must take responsibility for, because we chose it, and what we cannot take responsibility for because it was beyond our control⁹⁵ ». Nous en concluons que l'argument premier de l'« égalité des ressources » et de cette distinction fondamentale entre choix et circonstances découle directement de la vision de responsabilité que nous avons détaillée dans notre conceptualisation de l'égalité abstraite. Cette notion de responsabilité interroge pourtant. Nous ne pouvons être responsables que si nous sommes libres. Nous ne pouvons être libres et donc responsables que lorsque nous en avons les capacités financières et mentales pour l'être⁹⁶. Un enfant par exemple n'est pas responsable de la misère dans laquelle il naît. Il nous apparaît donc que l'une des priorités est de réfléchir aux droits les plus élémentaires liés à sa naissance et que pour cette raison il convient d'y revenir en proposant concrètement une « égalité des ressources » liée à la naissance. Cette « égalité des ressources » pourrait permettre de limiter les inégalités liées à la naissance en réaffirmant et concrétisant certaines promesses de l'égalité abstraite. L'ouvrage *The Stakeholder Society*⁹⁷ propose un modèle de ce genre, qu'il conviendra de considérer de plus près comme une concrétisation envisageable de l'idée d'« égalité des ressources ».

⁹³ *Ibid.* : « When these choices are freely made, and not dictated or manipulated by others, we blame ourselves if we later decide that we should have chosen differently. » La liberté dont il est question ici pourrait-elle être rapprochée de la liberté comme non-domination théorisée par Pettit ? Nous reviendrons sur ce point quand nous aborderons le concept d'égalité républicaine.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Nous pourrions ici faire le lien avec la théorie des capacités de Sen que nous envisagerons plus particulièrement dans la prochaine étape de la cartographie.

⁹⁷ Bruce Ackerman et Anne Alstott, *The Stakeholder Society*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1999.

Examen de l'« égalité des ressources »

Examen de l'axe ontologique

L'individu de l'« égalité des ressources »

Nous l'avons vu, la vertu cardinale de la pensée de Dworkin est l'égalité prise comme égale attention. Nous devons dans notre examen déterminer la valeur de l'individu de l'« égalité des ressources » comme nous l'avons fait dans notre examen de la « justice comme équité ». Cela nous permettra de définir quelle est la nature de l'individu dworkinien et son rapport à *l'ensemble des individus*. Existe-t-il comme chez Rawls « plusieurs individus » ?

Notre examen commencera par une remarque sur la notion d'ordre juridique. Dworkin y est particulièrement attaché, car pour lui elle constitue un socle essentiel à toute justice sociale. Selon Rawls, « le premier principe de justice s'applique non pas simplement à la structure de base (les deux principes le font), mais plus spécifiquement à l'idée que nous nous faisons de la Constitution, qu'elle soit écrite ou non écrite¹ ». Sur ce point-là Rawls et Dworkin ne sont de loin pas opposés, mais Dworkin non seulement à travers la prise en considération de l'existence d'un ordre juridique et politique, mais encore de la nécessité pour un gouvernement de traiter avec égale attention

¹ Rawls, *op. cit.*, 2003, p. 73 : Rawls ajoute : « Notons également que certaines de ces libertés, en particulier les libertés politiques égales et la liberté de pensée et d'association, doivent être garanties par une constitution. Ce que nous pouvons appeler le “pouvoir constituant”, par opposition au “pouvoir ordinaire”, doit être institutionnalisé de manière adéquate sous la forme d'un régime, par des éléments comme le droit de voter et d'occuper une fonction, les protections constitutionnelles des droits, et les procédures prévues pour amender la Constitution. »

ses citoyens donne plus de corps à cette question de constitutionnalité. Il se place au-delà du simple postulat qu'il est nécessaire de garantir les libertés non plus uniquement sur le plan philosophique et abstrait, mais sur le plan politique, et du respect dans la gestion gouvernementale de la notion abstraite d'égalité d'attention². Au-delà de la Constitution s'affirme chez Dworkin la traduction législative des principes de justice qui doivent être respectés dans les lois pour être conformes légalement à l'égalité d'attention. En conclusion sur cette notion d'ordre juridico-politique, nous notons un intérêt pour notre recherche, car elle représente un pont nécessaire entre la philosophie et la sociologie – avec notre recherche d'un *individu bénéficiaire* idéal – et la traduction concrète dans le droit et son application par un gouvernement.

Une vision égalitaire essentiellement tournée vers le projet individuel

La justification du mécanisme d'« égalité des ressources » se fait à travers la garantie que chacun puisse faire son choix de ressources en satisfaisant le test d'envie³. Dworkin sort de la question des ressources distribuables les talents de chacun. Comme le souligne Ripstein, « for Dworkin, though, the things that count as resources are external to you⁴ ». L'individu doit avoir les ressources externes nécessaires, à égalité donc avec autrui, pour pouvoir faire ses propres choix. En les faisant, il assume donc sa « special responsibility ». Le mécanisme d'« égalité des ressources » permet en outre de corriger les handicaps de départ, mais également par le mécanisme assurantiel de compenser (ou tenter de le faire) le sort réservé par des circonstances malheureuses de la vie qui ne dépendraient pas de choix responsables.

² Dworkin est avant tout un constitutionnaliste et a consacré de nombreux articles à des questions concrètes de droit et d'interprétation du droit entre autres (par exemple, Ronald Dworkin, *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF, Collection Léviathan, 1995), en lien avec son système d'égalité des ressources.

³ Ripstein, *op. cit.*, 2007, p. 91 : « Equality of resources is satisfied when each person has the bundle of resources he or she would most like. »

⁴ *Ibid.*

Entre ici en considération la notion de chance. Sur cet aspect, l'individu de Dworkin est plus épais⁵ que celui de Rawls (du moins dans sa première version), car la définition qu'il en donne prend en considération des aspects extérieurs à la rationalité individuelle. La chance ne dépend pas de la raison de l'individu. Elle ne se décrète pas, ne se choisit pas. Selon Ripstein, la centralité de la notion de responsabilité se révèle « ambition sensitive » en valorisant le choix. Dworkin conceptualise un individu certes rationnel mais qui ne se réduit pas à la vision étriquée de l'*homo œconomicus*, essentiellement rationnel et par conséquent *maigre* sur le plan cognitif.

Ainsi, les différences entre les individus sont légitimes si elles sont animées par le choix. Elles sont donc révélées dans un contexte initial adéquat par l'autonomie que chacun possède pour faire ses choix. Selon Ripstein, ce mécanisme « allows differences based on choices but not on circumstances⁶ » et de ce fait corrige les effets de « brute luck » (basé sur le scénario des circonstances) et non ceux d'« option luck » résultat du choix. En définitive, dans la pensée de Dworkin, « choices are connected to the tastes with which the agent identifies⁷ ». Dans ce cadre, l'individu n'est pas simplement un être mobilisé par ses capacités cognitives, mais qui dans le cadre de ses choix se voit contraint de considérer une part de chance dans les résultats. Ainsi, ce n'est pas seulement son identité qui est en question, ni sa relation à autrui, mais une somme de rapports de causes-conséquences complexes qui façonnent la réussite ou non de son projet de vie. C'est pour cette raison qu'il est nécessaire de mettre en place un mécanisme assurantiel pour répondre à cette question de la chance. Mais Dworkin restreint ce mécanisme à la « brute luck » qui ne résulte pas des choix, mais des circonstances.

Nous introduisons à cette fin la notion de « pari » qu'utilise Dworkin pour considérer la différence entre ces deux types de chances. L'« option luck » que Ripstein souligne correspond à « la chance liée aux options (qui) concerne la manière dont tournent

⁵ En ce sens restreint qu'il n'est pas seul, lui et sa rationalité, mais que certaines contingences extérieures sont prises en compte. On est bien loin de l'individu enchâssé pour autant.

⁶ Ripstein, *op. cit.*, 2007, p. 93.

⁷ *Ibid.*

des paris délibérés et calculés ; par exemple, cela porte sur la question de savoir si un individu gagne ou perd après avoir accepté un risque circonscrit qu'il était possible d'anticiper et qu'il aurait pu refuser de courir⁸ ». En revanche, la « brute luck » ou chance pure porte « sur les risques qui ne sont pas liés à des paris délibérés en ce sens⁹ ». L'individu de Dworkin est donc de nature à faire des paris dans ses choix de vie et à considérer le risque encouru par ces paris entrepris. S'il résulte de son choix, la situation qui en découle, si elle s'avère plus mauvaise que la situation initiale, doit être acceptée au nom du principe de responsabilité. La nature de l'individu de l'« égalité des ressources » est en cela bien plus complexe que l'individu rawlsien (premier et second). Dworkin, sans trop s'affairer à entrer dans le domaine de la psychologie, tente de donner à son individu des capacités cognitives qui dépassent de loin la simple rationalité et qui s'incluent dans un contexte plus ou moins hostile qui modifie non pas ses aptitudes, mais la qualité de ses aspirations.

Dworkin opère – et cette distinction est précieuse pour affiner plus tard notre notion d'*individu bénéficiaire* – une différence entre ce qui appartient intrinsèquement à la nature d'un individu et ce qui résulte de sa nature. En somme, il fait la distinction entre les capacités de l'individu qui pour lui entrent dans le champ des ressources et qui peuvent être affectées (ou compensées au mieux) par les ressources matérielles qui lui sont attribuées et les aspects de personnalité inhérents à chacun qui permettent à chaque individu d'apprécier sa conception de la valeur d'une vie bien réussie, d'un projet d'existence idéal (ou du moins satisfaisant) pour lui. Si l'on considère les capacités comme des ressources, alors quand certaines capacités mentales ou physiques sont défaillantes – dans le cas d'une situation de handicap par exemple –, il est juste de compenser cette défaillance en plus du mécanisme d'égalisation des ressources. Mais deux questions essentielles se posent : qu'est-ce qu'un individu aux capacités normales ? Une compensation matérielle peut-elle agir efficacement contre une défaillance mentale ou physique ? La réponse à la première question est impossible sans aboutir à une

⁸ Dworkin, *op. cit.*, 2007, p. 148.

⁹ *Ibid.*

« normalisation hasardeuse » en raison de la large diversité des cas. La réponse à la seconde n'est pas plus aisée, car « dans les faits, aucune compensation initiale ne peut faire en sorte qu'un aveugle de naissance et un individu affecté d'un handicap mental soient égaux, du point de vue des ressources physiques ou mentales, à quelqu'un qui est considéré comme normal sous ce rapport¹⁰ ». Dans ce cadre, une loi générale de compensation semble difficile bien qu'il soit juste de prendre en considération ces écarts à la norme. Notre « égalité des dotations initiales » devra apporter une proposition à cette problématique.

Il est évident que les capacités sont des ressources (non matérielles), mais il est aussi évident qu'elles ne peuvent pas à la manière des ressources matérielles être transférables ou manipulables. Elles sont la propriété de l'individu qui s'en sert pour nourrir son projet de vie en réalisant ses choix. Il n'est donc pas possible de poser le problème dans les termes dont nous avons posé les deux questions ci-dessus. Ainsi, selon Dworkin, « le problème consiste plutôt à déterminer dans quelle mesure la possession de ressources matérielles indépendantes doit être affectée par les différences entre les capacités mentales et physiques des individus¹¹ ».

L'analyse dworkinienne nous satisfait pour le moment en raison de sa complexité et de sa prise en compte du handicap. Car il apparaît très clair que, dans la théorie de l'« égalité des ressources », le handicap est considéré comme une défaillance individuelle des capacités mentales et/ou physiques et qu'à ce titre est requise une compensation matérielle. Cette compensation matérielle ne remplace bien évidemment pas les capacités mentales et physiques défaillantes, mais tente de réduire la différence engendrée par les handicaps. Dworkin affirme ainsi que « si un individu est affecté d'un sérieux handicap à sa naissance, cela fait qu'il doit affronter la vie avec ce que nous reconnaissons comme un déficit de ressources par rapport à ce dont les autres disposent¹² ». Si le handicap apparaît

¹⁰ *Ibid.*, p. 158.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.* : Dworkin ajoute qu'« il s'agit là d'une circonstance qui, dans le cadre de l'égalité des ressources, justifie que l'on organise un mécanisme de compensation en sa faveur ; même si notre marché hypothétique des assurances ne rétablit pas

très clair dans son traitement théorique, il l'est aussi pour ce que Dworkin nomme les hasards¹³ qui quant à eux ne sont pas au niveau des capacités, mais au niveau des préférences et aspirations des individus. Les goûts excentriques, risqués et coûteux par essence, entrent-ils dans ce mécanisme compensatoire au même titre que les handicaps ? « Non », répond Dworkin. Car ils ne résultent pas des aptitudes¹⁴ de l'individu, mais de ses aspirations. Et au risque de retomber dans un modèle d'égalité du bien-être, il ne faut pas les compenser. Dworkin ajoute à cela que « si la vente aux enchères s'est déroulée de manière réellement égalitaire, l'individu aux goûts onéreux ne dispose pas de moins de ressources que les autres, en sorte que l'argument qui justifie que l'on procède à une sorte de vente compensatoire en faveur des handicapés n'a même pas lieu d'être dans son cas¹⁵ ».

La force de Dworkin est sa considération d'un individu où les capacités et les aspirations sont bien séparées l'une de l'autre. Cela permet d'envisager très nettement ce qui doit entrer dans le champ de la compensation et ce qui doit rester uniquement dans le domaine premier de l'égalisation des ressources et de la vente aux enchères. Là où l'individu rawlsien paraissait « suspendu » les pieds ailleurs que sur terre, vidé de son contexte et de son histoire, l'individu dworkinien se révèle plus complexe inclus dans une dynamique entre ce qui vient de sa personne et de son contexte. Cette théorie recoupe un certain nombre d'éléments que nous avons mentionnés dans notre présentation de l'axe ontologique, en particulier avec la prise en considération nécessaire de la question de l'identité comme un processus dynamique qui prenait en compte une réflexion sur les capacités cognitives de l'individu, mais aussi sur sa relation au contexte et à l'autre. Les aspirations et les goûts dépendent donc uniquement dans cette vision de la personne, de sa psychologie,

complètement l'équilibre – et, de toute manière, aucune solution n'en est capable – il cherche néanmoins à porter remède à l'un des aspects de l'injustice ainsi causée ».

¹³ *Ibid.* Selon Dworkin, ce sont par exemple « les hasards gouvernant la nature des ressources qui sont effectivement disponibles, ainsi que le nombre d'individus qui partagent tel ou tel goût ».

¹⁴ Nous utilisons les mots *aptitudes* et *capacités* comme des quasi-synonymes. Le mot *aptitudes* est simplement davantage tourné vers la mise en action des *capacités* et donc plus dynamique que les *capacités* en ce sens.

¹⁵ Dworkin, *ibid.*, 2007, p. 160.

de ses émotions, de ses envies, de sa rationalité alors que les capacités mentales et/ou physiques relèvent du contexte¹⁶ donc d'une qualité dont on n'est pas maître. Cette dernière distinction entre personne et contexte permet l'identification de ce qui doit être compensé ou non.

Mais cette distinction très claire sur le plan théorique semble trouver pourtant des limites, comme c'est souvent le cas, sur le plan théorico-pratique et encore plus sur le plan de la pratique¹⁷. Sur le plan théorico-pratique, la frontière est parfois très mince. Comment ne pas considérer à certains égards que la faiblesse de l'esprit à certaines pulsions ne pourrait pas être l'objet dans un résultat malheureux d'une juste compensation sur le modèle de la compensation envisagée dans le handicap ? Selon nous, si l'on considère la rationalité comme le principal moteur des choix, de nos préférences et aspirations, on pourrait arguer assez facilement que l'altération de la raison est de nature à provoquer des choix altérés eux aussi. Dworkin concède que l'identification de pulsions¹⁸ (donc qui ne sont pas des handicaps comme ceux relevés à la naissance par exemple) peut néanmoins permettre aux individus d'intégrer le régime général de compensation. Mais cette vision est sous-évaluée dans la pensée dworkinienne à notre sens qui reste très axée sur la rationalité comme seul moteur du choix.

Quel est l'ensemble des individus dworkinien ?

Fondamentalement si Dworkin semble avoir une vision plus complexe et plus concrète de l'individu comme nous venons de le voir, son individu reste ontologiquement libéral. Naturellement dans un cadre de pensée libérale – et Dworkin ne s'en défend pas – l'individu prime sur la communauté. Le philosophe tente cependant de réfléchir à la problématique communautaire en réaction aux critiques des communautariens. Selon lui, une communauté libérale ne peut se soustraire des liens d'interdépendance entre les individus. Il n'écarte

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Dworkin, *op. cit.*, 2002, p. 68. Nous utilisons le mot pratique comme Dworkin le fait quand il analyse des cas pratiques à partir de ses bases théoriques.

¹⁸ Dworkin, *op. cit.*, 2007, p. 161-162. Pour les détails de son argumentation.

pas la discussion autour de la notion de la « vie bonne » et parvient en dégageant une théorie de la démocratie à dépasser la définition seulement statistique de l'individu pour lui donner une inclination communautaire essentielle dans un projet de société intégrée. Il nous apparaît toutefois que l'individu développé dans cet apport sur la démocratie est sensiblement différent de celui de l'« égalité des ressources » et en définitive il devient difficile comme chez Rawls de ne pas y voir une forme de contradiction. Pour exposer cet aspect de la vision dworkinienne, nous allons repartir d'une notion essentielle de sa théorie : les concepts interprétatifs. Ensuite, nous commenterons sa définition de la démocratie puis nous verrons si sa théorie peut à notre sens résister à l'essence de l'individu de l'« égalité des ressources ».

La notion de concepts interprétatifs

À l'occasion de sa réflexion sur l'identité collective et la protection des minorités, Dworkin pose comme préalable à toute discussion la nature même des concepts que l'on utilise pour aborder le problème politique. À cet égard et en reprenant une ligne argumentative déjà utilisée dans *Law's Empire*¹⁹, Dworkin avance l'idée que les concepts liés aux réflexions sur la justice sociale tout autant que ceux qui touchent la justice sont des concepts interprétatifs. Selon l'auteur, « les concepts interprétatifs sont ceux qui satisfont à la condition suivante : ils sont liés à une pratique sociale et d'évaluation critique²⁰ ». Les concepts moraux et politiques en font partie et sont soumis à la démarche d'interprétation. Comme le souligne Dworkin dans *Justice pour les hérissons*, « nous partageons un concept interprétatif lorsque notre manière collective d'user de ce concept s'explique au mieux en faisant dépendre son emploi correct de la meilleure justification du rôle qu'il joue pour nous²¹ ». Cette vision des concepts rejoint l'un des enjeux de notre travail, quand nous affirmons que si

¹⁹ Ronald Dworkin, *L'Empire du droit*, Paris, PUF, Collections Recherches politiques, 1994.

²⁰ Ronald Dworkin, « Deux conceptions de la démocratie », in Jacques Lenoble et Nicole Dewandre (dir.), *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Éditions Esprit, Collection Philosophie, 1992 (1), p. 112.

²¹ Ronald Dworkin, *Justice pour les hérissons. La vérité des valeurs*, Genève, Éditions Labor et Fides, Collection Le Champ éthique, 2015, p. 177 ; et plus largement l'ensemble de son chapitre sur l'interprétation conceptuelle, p. 176-209.

notre démarche se veut avant tout normative pour trouver un *individu bénéficiaire* idéal dans une théorie de l'« égalité des dotations initiales », nous l'avons néanmoins inscrite dans un débat soutenu autour de l'État-providence et des questions sociologiques autour de l'identité, de la nature de l'individu, et de l'*ensemble des individus* dans les liens qui les unissent. Approfondissons.

Dans la pensée juridique de Dworkin, le juge doit non seulement prendre en compte la norme, le corpus doctrinaire et théorique mais également la jurisprudence ce qui fait de la décision l'émanation d'une « structure complexe d'interprétation²² ». Le but est donc de créer une médiation en la réalité du monde objectif et ses « représentations » et le cadre normatif. Cette « structure complexe d'interprétation » est par nature créative de sens et est inhérente à l'individu dans sa relation au monde. Nous pourrions reprendre ici la définition de la créativité donnée par Guillaume le Blanc : « La créativité désigne l'opération personnelle de réalisation de la norme prescrite²³. » En cela, « elle est un détournement subjectif de la norme en vue de sa réalisation²⁴ ». La créativité apparaît finalement comme un avatar des « représentations » individuelles. Nous pourrions prolonger avec Sen qui pense qu'il est important de reconnaître la relation entre les institutions et les comportements réels des gens²⁵.

Dans cette optique, nous avançons conséquemment l'idée que l'*individu bénéficiaire* est un concept interprétatif tel qu'il est défini

²² Alain Policar, *Ronald Dworkin ou la valeur de l'égalité*, Paris, CNRS Éditions, 2015, p. 46. Selon Policar, Dworkin réconcilie histoire et justice, en proposant « une théorie rendant compte, d'une part, de toutes les règles de droit et, d'autre part, de toutes les jurisprudences afin de les présenter sous leur meilleur jour ».

²³ Le Blanc, *op. cit.*, 2007, p. 42.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Amartya Sen, *L'Idée de justice*, Paris, Éditions Flammarion, Collection Champs essais, 2012, p. 101. Selon Sen, « l'approche de Rawls, développée avec une cohérence et une habileté admirables, passe bel et bien par une simplification arbitraire et radicale d'une tâche immense et multiforme : mettre en harmonie le fonctionnement des principes de justice et le comportement réels des gens – tâche qui est au cœur du raisonnement pratique sur la justice sociale ». Il ajoute que « c'est regrettable, car la relation entre institutions et comportement réels des individus a nécessairement une importance cruciale pour toute théorie de la justice qui se propose de guider le choix social ».

dans la théorie dworkinienne. En ce sens, il assure le lien essentiel à travers la démarche d'interprétation entre une réalité (la pratique sociale) et un cadre normatif.

Pour le dire autrement, Dworkin avance l'idée qu'une théorie interprétative présente deux dimensions essentielles : une dimension d'adéquation descriptive et une dimension de justification normative²⁶. Cette interprétation conduit ainsi à fixer un nouveau cadre plus réaliste qui agit comme nouveau cadre normatif mais ne constitue humblement que la meilleure réponse pour un moment donné (la réalité du monde objectif est dynamique notamment grâce à la créativité représentationnelle). Il est pourtant nécessaire de fixer un cadre pour ce moment donné, un « équilibre précaire²⁷ » – comme l'est la décision finale d'un juge dans la théorie dworkinienne sinon rien ne peut exister de façon stable – qui s'incarne par exemple dans une nouvelle politique publique et un nouveau cadre normatif (qui par essence devient à son tour une part du contexte historique et juridique). Il convient donc par conséquent d'offrir de la complexité à nos réponses en matière de justice sociale et nous jugeons nécessaire et utile de donner des preuves intellectuelles de réalisme et donc d'adéquation aux enjeux distributifs.

Dans ce cadre, la justification normative devrait se construire autour de l'égalité comme égale attention (avec son avatar distributif l'« égalité des ressources ») et être en adéquation avec la réalité sociologique décrite. L'efficacité de la démarche interprétative dépend de la bonne prise en compte de ces deux dimensions et la recherche de la meilleure compatibilité entre la norme et la description.

Communauté et « vie bonne » : une éthique libérale du bien ?

Existe-t-il une éthique libérale du Bien ? En fait, la question centrale ici réside dans la séparation que Dworkin juge être une erreur dans la théorie libérale entre le Bien et le Juste. Selon lui, il convient

²⁶ Dworkin, *op. cit.*, 1992 (1), p. 113.

²⁷ Policar, *op. cit.*, 2015, p. 46.

de considérer la neutralité (et donc la non-prise en compte d'un bien particulier dans l'argumentation autour de principes de justice) comme un théorème et non comme un axiome, c'est-à-dire comme une pratique de l'autorité qui enjoint l'État à être neutre dans sa prise en considération des théories du Bien. L'égale attention impose la neutralité de cette manière. Dans l'acception de Dworkin, l'éthique libérale kantienne s'inscrit dans une vision de la "vie bonne" – et n'opère donc pas de séparation artificielle entre Juste et Bien –, car elle soutient que cette même « vie bonne doit être choisie et motivée dans un contexte de liberté²⁸ ». Ainsi, Dworkin émet l'hypothèse que les communautés libérales peuvent trouver « leur commun ralliement à une théorie libérale du Bien²⁹ ». Cette orientation théorique nouvelle impose des changements sur la conception que peut avoir le libéralisme de l'individu et de ses droits. Nous l'avions avancé précédemment, l'individu dworkinien semblerait plus orienté vers la réciprocité, plus concret et de ce fait moins isolé que ne pouvait l'être l'individu rawlsien (surtout dans sa première définition). C'est la définition de la démocratie par Dworkin qui peut apporter des clés de lecture nouvelles sur sa façon de considérer l'individu.

Deux conceptions de la démocratie

En définitive, c'est dans la (les) définition(s) de la démocratie que nous pouvons trouver une des meilleures réponses. Selon Dworkin, il existe deux conceptions de la démocratie si l'on accepte le postulat que « la démocratie, comme n'importe quelle autre forme de gouvernement, implique l'action collective³⁰ ». Si l'on prend l'option théorique de considérer ce postulat, il en résulte donc deux conceptions de la démocratie, une conception statistique et une autre communautaire. Selon Dworkin, « l'action collective est statistique quand ce que fait le groupe est seulement fonction, globale ou particulière, de ce que font les individus pour leur propre compte, c'est-à-dire sans la conscience d'agir en tant que groupe³¹ ». Un rapport peut être envisagé avec l'individu de la position originelle

²⁸ Dworkin, *op. cit.*, 1992 (1), p. 114.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 116.

qui, mû par son propre intérêt, n'a pas de conscience de groupe. Cet individu agit dans un premier temps pour son propre compte même si sa rationalité trouve dans les principes de justice une portée universelle applicable pour tous. Il n'empêche que son mode d'action est avant tout individuel, ou plutôt statistique si l'on reprend les termes de la dichotomie dworkinienne. Selon notre analyse, la fiction rawlsienne peut se rapprocher de cette conception statistique dans ce sens où la référence à l'entité collective (*l'ensemble des individus* de la position originelle) ne vise pas une entité réelle³². Par analogie à l'exemple de Dworkin sur le marché des changes³³, l'on pourrait avancer l'idée concernant la fiction contractuelle que ce sont les effets combinés d'un très grand nombre de choix individuels dans la position originelle qui entraînent l'émergence des deux principes de justice.

La démocratie communautaire, en opposition à la démocratie statistique, est une forme d'action collective et existe conceptuellement quand « elle ne peut être réduite à la seule fonction statistique d'actions individuelles³⁴ ». Dworkin reprend l'exemple de Rawls sur l'orchestre pour illustrer et l'adapter à son propos et avance l'idée qu'« un orchestre peut jouer une symphonie, quoiqu'aucun musicien ne puisse le faire solitairement³⁵ ». Pour l'auteur, « c'est qu'il ne s'agit pas d'une action collective statistique : il est essentiel à la performance d'un orchestre que non seulement chaque musicien accomplisse la partition adéquate à sa fonction spécifique, mais aussi que les musiciens jouent comme un orchestre, chacun cherchant à contribuer à la performance du groupe, et non à exécuter un récital personnel³⁶ ». En somme, Dworkin soutient l'idée que l'« on a besoin d'institutions et de convictions fondamentales qui privilégient et renforcent les deux attitudes démocratiques nécessaires : la

³² *Ibid.* : Dworkin n'apporte pas ce commentaire sur Rawls mais se limite à des exemples plus généraux sur la fiction d'un « peuple belge » ou d'un « marché des changes » comme entité collective sans entité réelle.

³³ *Ibid.*, p. 114 : « Les effets combinés d'un très grand nombre de transactions individuelles sur le marché des changes ont été la cause du prix élevé atteint par le yen lors de la dernière transaction. »

³⁴ *Ibid.*, p. 117 : « Elle est collective au sens plus profond qu'elle requiert de l'individu qu'il tienne compte de l'existence du groupe comme entité ou phénomène séparés. »

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

responsabilité collective et le jugement individuel³⁷ ». Cette interprétation communautaire³⁸ place donc l'individu dans une situation de responsabilité, pour lui-même et pour les autres et en mesure de juger librement de ses inclinations particulières. La place-t-il pour autant dans une situation favorable de réciprocité ? Nous allons tenter de répondre à cette interrogation.

La communauté libérale : responsabilité et réciprocité ?

Dworkin articule cet impératif autour de la notion de Liberal community³⁹. Dworkin mobilise autour de ce sujet également ce que l'on nomme l'argument de l'intégration « qui implique une conception du caractère de ce que doit être la vie communautaire d'une communauté politique⁴⁰ ». Dans ce cadre précis, les individus sont considérés comme des actants (*unity of agency*) et sont par ce biais les auteurs de l'action et corollairement tenus pour responsables de cette action. Selon Dworkin, « c'est l'individu qui est l'auteur normal et habituel de jugement des actions⁴¹ », car « pour le respect de moi-même, je pense qu'il est nécessaire que je forme mes propres jugements sur le genre de vie à mener, sur la manière de traiter les autres et sur ce qui m'apparaît bon ou mauvais dans la vie professionnelle⁴² ». L'auteur continue : « je ne veux pas dire que je

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, p. 127 : Dworkin affine sa vision de la démocratie communautaire autour de deux versions : une avec une vision intégrée, une autre avec une vision monolithique. Dworkin défend la première car elle préserve la distinction entre la notion d'unité collective de responsabilité et d'unité collective de jugement. Dans la version monolithique, comparée à un despotisme théocratique, l'action collective comprend une unité non seulement de responsabilité mais aussi de jugement ce qui anéantit le postulat *individualiste* de définir librement le sens de sa vie.

³⁹ Ronald Dworkin, « Liberal community », in Shlomo Avineri et Avner de-Shalit (éd.), *Communitarianism and Individualism*, New York, Oxford University Press, 1992 (2), l'auteur commente cette question en détail dans cet article en établissant une catégorisation des différents types de communautés, pour finalement défendre ce que lui nomme Liberal community. Dworkin défend dans cet article l'idée d'une gradation entre différents types de communautés avec des standards éthiques différents.

⁴⁰ Alain Policar, *La Justice sociale. Les enjeux du pluralisme*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 103.

⁴¹ Dworkin, *op. cit.*, 1992 (1), p. 126.

⁴² *Ibid.*

dois (ou peux) formuler ces jugements dans la stricte intimité, sans consultation ni influence d'autres personnes, voire de ma culture prise globalement ; mais plutôt que je dois, au bout du compte, agir sur base de convictions que je me suis forgées moi-même, et pas simplement me plier à ce que les autres pensent bon pour moi⁴³ ». Cette façon d'envisager l'individu reste assez classiquement libérale dans l'idée du non-enchâssement et de la libre décision de chacun. Mais selon Dworkin, cette notion d'actant ne se limite pas à l'individu (même s'il reste *la plus petite unité de sens moral* pertinente), qui pourrait être tenu pour seul responsable de ses choix, mais s'étend à la communauté non comme un tout globalisant (analyse holiste par exemple), mais comme ensemble intégré d'individus, qui devient, par conséquent dans certains cas, l'actant et donc le responsable de l'action. Comme le note Policar, « la structure conceptuelle supposée par la notion d'intégration attribue un caractère déterminant, non à l'individu, mais à la communauté⁴⁴ ». La vision de Dworkin rejette la pure agrégation statistique d'individus pour créer l'ensemble pour imaginer une agrégation de type communautaire qui considère non seulement la pertinence de liens entre les individus, mais également la responsabilité qu'ils ont individuellement à ce que la communauté fonctionne et assume par ce truchement sa responsabilité collective⁴⁵. Dworkin illustre ce propos par l'orchestre : « Les musiciens considèrent l'orchestre comme un centre de responsabilité séparé et distinct – ils diront que l'orchestre a bien joué ou mal joué⁴⁶. » Ainsi, « ils partagent une responsabilité collective, et ce qu'ils font est dès lors susceptible d'un succès ou d'un échec collectif qu'il faut bien distinguer de leurs performances individuelles⁴⁷ ». Il est à noter au passage que certains auteurs notent, spécifiquement sur ce point, l'inclination républicaine de Dworkin⁴⁸.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Policar, *op. cit.*, 2006, p. 103 : « On peut songer au cas, cité par Rawls, d'un orchestre comme tout qui permet à chaque musicien d'éprouver de la fierté, indépendamment de la qualité de la prestation individuelle. »

⁴⁵ Dworkin, *op. cit.*, 1992 (1), p. 127. Dans le cas de l'action communautaire, « les acteurs individuels partagent des comportements qui font place à la responsabilité collective autant qu'à la responsabilité individuelle ».

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Mais nous n'abonderons pas dans ce sens, nous refusant toujours à attribuer des « labels » issus d'analyse à des auteurs et préférant rester uniquement sur le niveau conceptuel. Cette remarque sur le républicanisme supposé de Rawls avait été l'objet

Si nous envisageons ici parfaitement la centralité – qu'elle soit individuelle ou collective – de la notion de responsabilité, Dworkin reste très flou sur ce que nous défendons comme forme de réciprocité. Le lien entre les individus n'est, chez Dworkin, qu'une question de niveau de responsabilité et son analyse à cet égard bien que pertinente laisse, comme dans le cas de Rawls, la place à une réciprocité faible. Le vocable « communautaire » ne saura faire oublier le peu de cas fait de la réciprocité.

L'« égalité des ressources » n'est-elle finalement pas « statistique » ?

Revenons après ce détour sur la théorie de la société que défend Dworkin sur l'« égalité des ressources » qui nous intéresse particulièrement en tant que forme d'égalité distributionnelle idéale. Dworkin résiste-t-il à cette attaque ? La réponse est double et complexe et nous pouvons y répondre en partie par la négative et en partie par la positive. Sauf à ne pas considérer le marché dworkinien et le mécanisme de vente aux enchères comme une action collective, il nous semble que Dworkin connaît une faiblesse dans son raisonnement ici entre sa préférence compréhensible pour une démocratie marquée par une action collective communautaire et l'« égalité des ressources » et plus encore son fondement individuel. Nous l'avions déjà remarqué à travers des critiques sur la notion de responsabilité, la vision dworkinienne reste très *individualiste*. Elle ne s'inscrit pas selon nous dans le cadre de la conception communautaire (que nous pourrions juger plus réaliste), mais reste davantage orientée vers une conception statistique à l'instar des individus de la position originelle. En effet, le choix des ressources ne tient pas compte comme l'impose la définition communautaire de démocratie de l'impératif nécessaire de l'action collective pris « au sens plus profond qu'elle requiert de l'individu qu'il tienne compte de l'existence du groupe comme entité ou phénomène séparés⁴⁹ ». Le groupe ne peut à la limite devenir une entité qu'après la distribution des ressources, mais

également d'un article de Bertrand Guillaume : « Libéralisme républicain ? », in Audard *et al.*, *John Rawls. Politique et métaphysique*, Paris, PUF, 2004.

⁴⁹ Dworkin, *op. cit.*, 1992 (1), p. 117.

pas avant, car la motivation principale (malgré les phénomènes d'associations interindividuelles possibles) reste individuelle et légitimée par le choix et la responsabilité à l'égard de ce choix.

Mais notre propos doit être modéré. En effet, l'« égalité des ressources » mobilise l'individu dans son choix de ressources. En cela, c'est une action individuelle en priorité et non une action collective. Mais ces actions individuelles ne visent en revanche pas à définir des principes de justice qui s'appliqueront à tous ensuite (comme dans le cas rawlsien de la position originelle). Malgré tout, il nous apparaît que le choix démocratique de Dworkin et sa vision de l'individu en société connaissent une difficulté théorique sur la base du mécanisme d'« égalité des ressources ». Dworkin à ce titre manque à notre sens le lien argumentatif entre ses deux individus (celui de l'« égalité des ressources » et celui de la démocratie communautaire). La théorie distributive dworkinienne apparaît globalement suite à notre examen, une vision statistique de l'individu.

Conclusions intermédiaires

Nous avons tenté de mettre en avant un certain nombre d'éléments de l'« égalité des ressources » qui plaide en faveur d'un individu dworkinien plus concret, ayant des capacités cognitives mieux prises en compte et non simplement tournées sur l'unique aspect « rationalité » de son inclination. La question d'un projet de vie qui offrirait une existence méritant d'être vécue inspire notre réflexion. Cette vie ne doit pas être gâchée individuellement tout en obtenant la garantie de rester inconditionnellement préservée par un ordre juridico-politique soucieux de considérer que la priorité réside dans l'égal attention des institutions étatiques pour chacune et chacun. En effet, l'égal attention, dans la définition que nous avons reprise de Le Blanc sur la précarité, devient un outil juridique, politique et philosophique fort pour penser les politiques en faveur d'un individu autonome, non marginal, ayant des moyens suffisants pour assumer décemment sa vie, et non méprisé. En somme, l'égal attention peut devenir l'un des arguments majeurs pour la lutte contre la précarité en ces termes. Cette vision tournée vers l'individu, mais plus

particulièrement sur le sens que celui-ci donne à sa vie, la voix et le visage (pour reprendre le champ métaphorique du visage et de la voix chez Le Blanc) qu'il a dans *l'ensemble des individus*, recoupe avec la considération sociologique de l'identité, et de cette lutte contre la précarité. Mais nous l'avons vu, la notion de responsabilité ainsi que le mécanisme de vente aux enchères, essentiellement individuel, traduisent chez Dworkin, selon notre analyse, une difficulté à faire le lien entre l'« égalité des ressources » et ce qui l'entoure et sa théorie de la société qui repose théoriquement sur des bases communautaires. C'est dans le manque de consistance ou de lien que nous pensons que se trouve cette faiblesse théorique, non dans les deux argumentations intrinsèquement prises séparément. Existe-t-il pour autant deux individus dworkiniens comme deux individus rawlsiens ? Nous nous essayons à donner une réponse. Selon nous, le véritable individu dworkinien reste celui de l'« égalité des ressources » dans le cadre de la distribution des ressources socio-économiques. L'autre individu, celui de sa théorie démocratique, constituerait davantage une tentative de réponse aux critiques communautariennes. Cette réponse serait donc à notre sens plus pratique que théorique. D'ailleurs, le volet distributionnel s'efface dans ses écrits sur la démocratie et la question communautaire (dans *Libéralisme politique* de Rawls, la « justice comme équité » restait même en filigrane) au profit d'une extension de la notion de responsabilité. Si la réponse en matière de responsabilité collective est un bon pas pour réduire le caractère atomiste de l'individu et les liens qui l'unissent dans cette sémantique à autrui, Dworkin ne parvient en revanche pas à répondre de façon satisfaisante à la question de la réciprocité. Dworkin reste à ce titre dans une vision faible de la réciprocité. Nous devons maintenant soumettre l'« égalité des ressources » à l'examen sur l'axe distributif pour déterminer la nature de la distribution, rappelant que notre intuition nous invitait à penser que cette théorie portait en elle les germes d'une nouvelle réflexion sur la dichotomie de Fraser d'une part (en passant d'une analyse macro à micro), et conséquemment d'une version transformatrice dans une même orientation théorique d'autre part.

Examen sur l'axe distributif

Nous repartons de notre intuition de départ. Il nous apparaît que selon la dichotomie que Fraser établit entre les remèdes correctifs et transformateurs, il nous est possible de classer les théories de la justice libérale de Rawls d'une part et de Dworkin d'autre part. Selon notre analyse, nous situerions donc la théorie rawlsienne du côté de la distribution *a posteriori* et la théorie dworkinienne du côté d'un type de distribution *a priori*. Plus précisément, notre intuition nous portait à penser qu'en tout état de cause, la théorie rawlsienne avec ses deux principes se rapprochait de la catégorie des remèdes correctifs, ce que nous avons tenté d'explicitier. En revanche, l'« égalité des ressources » de Dworkin se placerait davantage, selon notre intuition, parmi les remèdes transformateurs avec, sans être une théorie socialiste, une vision de transformation de la structure économique apte à changer les rapports entre les individus dans la sphère économique. C'est ce que nous allons tenter de déterminer.

L'« égalité des ressources » : redistribution transformatrice ?

Nous continuons à utiliser la dichotomie correction/transformation. Fraser donne deux idéaux types : celui des remèdes correctifs associés à l'État-providence libéral comme nous venons de le voir et celui des remèdes transformateurs historiquement associés au socialisme. C'est dans la brèche du mot « historiquement » que nous entrons. S'il est bien évident que Dworkin n'est pas socialiste, il n'en est pas moins sûr que sa théorie n'ait pas la possibilité de se positionner du côté des remèdes transformateurs. Le mot « historiquement » restreint d'emblée le champ de la réflexion au seul temps de l'histoire et nous n'acceptons pas cette restriction. Nous imaginons que, dans la conception de l'égalité libérale, il existe également des lignes de fracture et des divergences profondes quant à la nature sur un plan normatif de ce qui pourrait entrer dans la

catégorie de la correction ou de la transformation. Nous réduisons donc les deux blocs remèdes correctifs et transformateurs, associés historiquement à des modèles d'organisation « socio-étatique », à une ligne de fracture théorique ou du moins à des tendances que l'on pourrait trouver dans la conceptualisation d'une forme d'égalité. Nous passons également d'une vision macro à une appréciation de la tension au niveau micro au sein d'une même orientation théorique (ici le libéralisme, mais cette hypothèse resterait à tester dans d'autres orientations théoriques).

Dworkin occupe une position assez particulière. D'un côté, il reste un libéral classique qui met en avant les droits individuels (avec sa conception de l'égalité abstraite) et l'autonomie des individus (et particulièrement leur responsabilité particulière). D'un autre côté, il parvient à rapprocher son libéralisme d'une vision fortement égalitariste. Jean-Christophe Merle, dans un article sur les théories libérales, propose un rapprochement théorique pertinent entre Nozick (un des tenants de l'orientation théorique libertarienne) et Dworkin. Dans un premier temps, il paraît absurde de penser qu'avec une telle vision égalitariste Dworkin puisse avoir quelques points communs avec Nozick¹ qui s'oppose à la redistribution considérant cette opération comme une forme de spoliation et un non-respect de la propriété individuelle. Mais l'argumentation de Merle met en avant un aspect qui rend davantage proche Dworkin de Nozick que de Rawls : « L'égalité des ressources de Dworkin ne se veut pas être une redistribution, mais une distribution² ». Les ressources ne sont pas équitablement redistribuées pour corriger des injustices, mais sont distribuées également dans le mécanisme d'« égalité des ressources » tel que nous l'avons présenté pour ensuite laisser la place à la responsabilité de chacun, « au nom de la liberté de choix et de la libre disposition de ses actions³ ». Les ressources impersonnelles et personnelles, soit la notion, dans un sens large, de propriété et les qualités qui guident les individus dans leur plan de vie dans le premier cas, sont soumises « à une procédure distributive différente :

¹ Voir les détails dans Jean-Christophe Merle, « Des théories libérales contemporaines comme alternative au bien-être social (Nozick et Dworkin) », *Cahier d'épistémologie* n° 9806, 247^e numéro, 1998, p. 14.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

la première sorte de ressources à une mise aux enchères, la seconde à une sorte de système d'assurance⁴ ». Mais si les ressources impersonnelles sont clairement orientées vers une distribution égalitaire stricte, le mécanisme assurantiel en revanche est pensé en termes d'équité. Selon Merle, « l'assurance [...] implique la redistribution de ce que ceux qui sont les moins placés auraient si la distribution originelle avait été juste, au sens où elle leur avait conféré une part égale de talents et de chance⁵ ».

Nous pourrions défendre *a priori* que l'assurance soit dans le cadre défini par Fraser de nature correctrice. Mais nous ne défendrons pas cette hypothèse. Dans la mesure où l'objectif est de jouir pleinement et de façon optimale des ressources impersonnelles fruits d'une distribution égalitaire, la procédure équitable ne sert que de mise à niveau de départ pour réaliser ledit objectif. L'égalité ne représente plus seulement un simple « horizon moral » ou un idéal, mais une situation de départ soumise ensuite à la responsabilité de chacun⁶. Ce qui apparaît important n'est pas de corriger les situations des plus défavorisés par des procédures équitables comme chez Rawls, mais de corriger les handicaps de départ (circonstances) pour ensuite permettre aux individus de choisir à égalité de ressources leurs plans de vie (choix).

Mais cela ne fait pas encore de l'« égalité des ressources » une solution transformatrice en lumière à celle de Rawls qui serait correctrice. Continuons notre raisonnement par un détour qui sera de toute importance dans la suite de notre recherche. Selon Nozick, la solution rawlsienne n'est pas bonne et surtout incohérente, car le second principe de justice de Rawls vient contredire le premier principe d'égalité de liberté. Selon Merle « l'argument de Nozick contre la redistribution est que toute redistribution implique un travail forcé, un esclavage⁷ », car il voit dans l'État redistributeur une entité envahissante pour la propriété privée, mère de la liberté

⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁵ *Ibid.*, p. 117/118.

⁶ Nous verrons plus tard que cela ne suffit pas et que des inégalités peuvent survenir si l'État ne reste pas vigilant sur l'éducation à la prise de responsabilité. Qu'est-ce que la responsabilité sans les moyens pour la réaliser concrètement ?

⁷ Merle, *op. cit.*, 1998, p. 8.

individuelle, et un danger dans la non-prise en considération des décisions individuelles actions motrices du sens que l'on donne à sa vie. Selon Munoz-Dardé, « Nozick rappelle ainsi avec insistance que les partisans de la justice distributive tels que Rawls ou encore Bernard Williams [...], tournent le dos à la question de savoir d'où viennent les actions à allouer et les choses à distribuer et que cela amène tout simplement à refuser de considérer que ces actions ou biens sont liés à des personnes, et que ces personnes ont à leur tour des droits sur la direction de leurs propres actions et sur les choses qu'elles possèdent⁸ ». Nozick accorde une priorité absolue aux droits des individus et à leur autonomie. Dans cet ordre de pensée, la redistribution va à l'inverse de la possibilité donnée à chacun de disposer de ses ressources comme bon lui semble. C'est donc une violation de la liberté individuelle qu'il défend sans concession et donc des droits fondamentaux de chacun.

Cette vision radicale des droits permet cependant à Merle de rapprocher Nozick de Dworkin. En effet, en privilégiant le modèle théorique distributif de l'« égalité des ressources » Dworkin pense que cette dernière est la suite de l'égalité abstraite (et en cela sa meilleure interprétation dans le cadre distributionnel) et surtout des droits des individus à disposer d'eux-mêmes. Nous résumerions le lien théorique qui les unit par cette interprétation : l'« égalité des ressources », de Dworkin n'est rien d'autre que la concrétisation de son égalité abstraite. C'est une distribution qui se fait sur cette base abstraite. En ce sens, elle assure une étroite proximité entre les droits (l'égalité de droit) et les ressources. Les droits sont abstraits dans un premier temps et servent de procédure dans un second pour distribuer également les ressources. En revanche, chez Rawls, l'égalité abstraite laisse les individus réaliser leurs plans de vie, ne leur en donne pas nécessairement les moyens *a priori* et vient corriger les inégalités qui surviennent par le principe de différence. Mais encore une fois, nous devons aller plus loin dans notre raisonnement. Le risque de stigmatisation est plus faible comme nous l'avons montré plus haut dans le système dworkinien qu'il ne l'est dans le système rawlsien, car chacun part

⁸ Munoz-Dardé, *op. cit.*, 2000, p. 97 et Robert Nozick, *Anarchie, État et utopie*, Paris, PUF, Collection Libre échange, 1974, p. 235.

avec les mêmes ressources (après le traitement équitable assuré dans un premier temps sur les ressources impersonnelles à travers le mécanisme assurantiel). Mais le risque de stigmatisation ou non ne constitue pas un argument suffisant pour qualifier Dworkin de transformateur. Imposons encore une dernière étape à notre argumentation. Fraser prend un engagement vis-à-vis de l'universalisme, défini dans le sens d'un traitement égal attribué à chacun que ce soit au niveau abstrait (des droits égaux et distribués à tous de la même façon) ou concret (des conditions matérielles distribuées à tous également ou selon une procédure qui touche chacun avec le même traitement). Chez Rawls, bien que le premier principe prône cet universalisme, le principe de différence peut venir contredire ce même universalisme en justifiant certaines inégalités par un impératif d'équité. *A contrario*, Dworkin dans l'« égalité des ressources » tient les promesses de cet universalisme en distribuant les ressources par une procédure égalitaire et non en corrigeant des injustices par une procédure équitable *a posteriori*. Notre lecture/examen de l'« égalité des ressources » nous permet sérieusement à la lumière de la lecture de Fraser de dégager chez Dworkin une tendance à la redistribution transformatrice plutôt qu'à une redistribution corrective. Prenons ce long passage de Fraser :

Tout comme la redistribution corrective, la redistribution transformatrice présuppose une conception universaliste de la reconnaissance, l'égale valeur morale des personnes⁹. Mais contrairement à ce qui se passe avec la redistribution correctrice, cet universalisme ne se trouve pas miné par la pratique de la redistribution transformatrice. Aussi les deux approches engendrent-elles des logiques différentes vis-à-vis de la différenciation des groupes. Alors que les remèdes correctifs peuvent avoir l'effet pervers de renforcer la différenciation de classe, les remèdes transformateurs tendent à l'estomper. De plus, les deux approches produisent des dynamiques différentes sur le plan de la reconnaissance. La redistribution corrective peut stigmatiser les personnes défavorisées, ajoutant l'insulte du déni de reconnaissance à l'injure du dénuement. Les remèdes transformateurs, au contraire, peuvent

⁹ Nous établissons une équivalence entre cette expression d'égale valeur morale des individus et l'égale attention portée par Dworkin.

*favoriser la solidarité, aidant ainsi à résoudre certaines formes de déni de reconnaissance*¹⁰.

Dworkin, en défendant le principe d'une égalité abstraite et universelle, en déterminant logiquement l'« égalité des ressources » comme proposition idéale d'égalité distributionnelle, et en utilisant ce principe premier comme procédure de sa distribution des ressources, validerait, selon notre analyse, l'idée d'indifférenciation de classe au cœur de la théorie de Fraser. Il n'existe pas au départ de différenciation de classe en théorie puisque chacun dispose des mêmes ressources, ce qui au passage d'un point de vue réaliste pourrait s'avérer difficile à garantir en l'état (nous rappelons l'inexistence d'un « contexte zéro » d'un point de vue pratique). Sur ce point-là précisément, Rawls apparaît comme plus pragmatique, plus pratique, car sa théorie peut s'adapter avec un contexte existant. Il faudrait bien évidemment dans la réalité se poser la question du capital culturel, par exemple, qui permettrait de jouir de ses ressources pleinement. Mais cela constituerait un prolongement que nous n'entamerons pas dans ce travail.

Conclusions intermédiaires

Notre argumentation n'avait pas simplement pour but de placer Rawls du côté des « correcteurs » et Dworkin de celui des « transformateurs », mais de montrer que Fraser ouvrait d'autres possibilités théoriques avec sa dichotomie. Mais nous en voyons, comme nous le suspicions, les limites de cet exercice dans un cadre réaliste. La force de la dichotomie dans un cadre normatif n'est pas toujours aussi évidente dans un cadre pratique. C'est pour cette raison que revenir sur le choix entre un mode de distribution *a priori* ou *a posteriori* nous paraît fournir un cadre théorique plus pertinent. L'idéal de transformation devient en ce sens un objectif plus général. Et nous affirmons que cet objectif plus général s'atteint à travers la mise en place d'une distribution *a priori* dont il conviendra par contre de tester la force normative d'une part, mais aussi d'autre part la pertinence dans la réalité pour atteindre nos objectifs de

¹⁰ Fraser, *op. cit.*, 2005, p. 35.

juste distribution adéquate des ressources socio-économiques. Ce qui n'est pas le cas de Dworkin dont l'application de l'« égalité des ressources » semble difficile dans un contexte déjà existant (et donc non pas un « contexte zéro »). Une mauvaise lecture de Dworkin pourrait amener à penser que l'« égalité des ressources » constituerait une base normative à un revenu de type revenu d'existence ou allocation universelle¹¹. Or la distribution proposée par Dworkin est initiale et ne se reproduit plus ensuite. C'est le schéma assurantiel qui prend le relais pour corriger les injustices issues des circonstances. Nous retenons en revanche de Dworkin le retour à un vocabulaire égalitaire et la nécessité de réaffirmer cet idéal normatif. Et cela peut en revanche servir sur le plan argumentatif la cause d'une allocation universelle par exemple. En outre, la complexité du mécanisme dworkinien d'allocation des ressources pourrait permettre d'améliorer ce type de revenu *a priori* type allocation universelle. Nous aurons l'occasion de discuter ce point de vue dans la construction de notre proposition finale.

Dans la pensée libérale, nous avons tenté d'exposer qu'une telle tendance pouvait se dégager. Mais à quelle fin pour notre travail ? Nous avons pris en considération le fait que pour avoir une vision théorique qui permet de lutter contre la précarité, et qui permet à l'individu d'assurer la construction sans ambages de son identité, il était non seulement nécessaire d'avoir une vision de l'individu réciproque (c'est-à-dire inclus dans un *ensemble des individus* complexe), mais encore une vision de la distribution qui doit s'opérer à travers une distribution juste qui favorise l'émergence d'une véritable autonomie financière des individus. Cette distribution doit être portée par une égalité non seulement abstraite (garantie dans un ordre politico-juridique juste), mais par une proposition égalitaire *a priori* qui promeuve le libre choix de vie de l'individu. Nous nous

¹¹ Phillippe Van Parijs, *Basic Income and Social Justice. Why Philosophers Disagree?*, www.jrf.org.uk/report/joseph-rowntree-foundation-lecture-basic-income-and-social-justice-why-philosophers-disagree, Joint Joseph Rowntree Fondation/ University of York (consulté le 6 novembre 2018), Annual Lecture 2009, Mars 2009 : Van Parijs commente justement ses désaccords avec Rawls et Dworkin sur la question de la justice sociale. Il déclare que son approche développée dans *Real Freedom for All* « could be characterised as doing exactly the opposite » de celle définie par Dworkin dans son mécanisme d'enchères et dans son schéma assurantiel.

tourne donc résolument selon cette analyse vers une distribution *a priori* des ressources socio-économiques (sans exclure les mécanismes *a posteriori*, mais en les considérant comme des mécanismes redistributifs d'*insistance*, sur une base distributive qui constitue le paramètre de départ). En ce sens, l'analyse dworkinienne riche d'enseignement ne suffit pas à nous donner une proposition de *juste distribution adéquate* des ressources socio-économiques. Nous considérons par conséquent essentiel de continuer à chercher un autre modèle individuel apte à répondre à notre problème.

Partie IV

La doctrine solidariste

Le « solidarisme »

Méthode d'examen

Après avoir examiné successivement les théories de la « justice comme équité » puis de l'« égalité des ressources », nous allons à présent nous concentrer sur une théorie plus méconnue : le « solidarisme » qui sera l'étape 3 de notre parcours dans la cartographie. Si cette théorie trouve un écho dans le système politique, social et institutionnel français, son cadre reste relativement restreint à ce territoire. Pourtant, le « solidarisme » qui se veut une variation sur le thème du républicanisme offre une réflexion très pertinente sur l'individu et sur l'association humaine conjointe à une nécessité de la justice sociale de corriger les inégalités socio-économiques. Le propos des solidaristes qui entendent résoudre le fameux dilemme du XIX^e siècle entre les économistes et les socialistes devrait nous aider à montrer qu'une théorie *individualiste* par essence n'exclut pas la considération de *l'ensemble des individus* et encore moins l'impératif de s'attaquer aux inégalités. Par choix méthodologique, nous décidons de traiter cette doctrine qui présente outre ses aspects théoriques des aspects contextuels très présents. Loin de constituer un problème par rapport au caractère essentiellement abstrait des théories rawlsienne et dworkinienne (bien que les contextes soient sous-jacents chez Rawls, mais particulièrement chez Dworkin qui évoque souvent le contexte politique américain entre libéraux et conservateurs pour justifier son option théorique), nous voyons dans ce choix une opération destinée à montrer le lien que peuvent partager les impératifs normatif et sociologique dans un même ensemble théorique et une occasion de trouver des arguments pour défendre une démarche réaliste et donc *contextualiste* en philosophie politique.

L'histoire du « solidarisme¹ » est liée au contexte historique de la France du XIX^e siècle² et au républicanisme français. Les principes fondamentaux du « solidarisme » (le contrat, le quasi-contrat, l'État comme association et la question de la dette sociale) et son concept central de solidarité peuvent nous amener à penser différemment l'individu en pensant sa complexité (intérieure, mais extérieure dans ses liens d'interactions avec son environnement) sans pour autant l'envisager comme indéfectiblement enchâssé dans une communauté. Nous remarquerons au passage comment la théorie solidariste, et particulièrement la version portée par son fer de lance Léon Bourgeois, peut être non seulement une base de justification pour prendre au sérieux la complexité cognitive et contextuelle dans la question distributive (et peut-être de mieux répondre à l'impératif réaliste d'une philosophie politique), mais encore une base morale pertinente pour penser une distribution *a priori* (malgré le caractère *a posteriori* du « solidarisme » sur son volet redistributif).

Cette présentation de la théorie solidariste devra ensuite, comme nous l'avons fait depuis le début de notre parcours dans la cartographie, faire l'objet d'un examen et d'une soumission aux deux axes ontologique et distributif. L'axe ontologique devrait nous permettre de définir quelle est la nature de l'individu du « solidarisme » et son prolongement théorique dans *l'ensemble des individus*. L'examen de l'axe distributif nous montrera cependant que si la nature de l'individu se veut plus complexe, plus profonde sur le plan cognitif et plus concrète, la distribution reste quant à elle *a posteriori*. Il devrait apparaître à notre sens très clairement après cet examen que nous devrions nous tourner dans un souci de synthèse vers un dépassement théorique, qui pour nous mener à une théorie juste de la distribution des ressources socio-économiques doit non seulement envisager l'individu dans cette complexité et la compréhension

¹ Pour une perspective historique de la doctrine : Jacques Mièvre, « Le solidarisme de Léon Bourgeois », *Cahiers de la Méditerranée*, vol. 63, Villes et solidarités, http://blog.edgarquinet.com/public/Mievre_Bourgeois.pdf (consulté le 6 novembre 2018), 2005, p. 4 et ss.

² Le « solidarisme » comme doctrine intermédiaire a même trouvé des échos dans des analyses chrétiennes comme celle du pasteur protestant Albin Mazel, *Solidarisme, individualisme et socialisme*, Whitefish, Kessinger Publishing, 2010.

de ses capacités cognitives, mais également dans une procédure distributive *a priori*, mieux à même de garantir les impératifs de la nature de l'individu³. Pour reprendre la logique dworkinienne, il sera nécessaire que la distribution, telle que nous la concevrons dans notre quatrième étape, soit la meilleure interprétation possible de l'individu que nous aurons défini. Pour le dire autrement, nous présenterons notre vision théorique en parallélisme avec la méthode de l'« égalité des ressources » : Dworkin définissait l'égal attention et en tirait un individu type, et l'« égalité des ressources » construisait à son tour un *individu bénéficiaire* idéal⁴ (c'est-à-dire la meilleure interprétation distributive de l'individu de l'égal attention). Il conviendra donc après cette troisième étape de compléter notre vision de l'individu pour définir ce que nous proposerons comme le meilleur *individu bénéficiaire* dans la perspective de l'« égalité des dotations initiales ».

« Solidarisme » et solidarité : une doctrine, un concept

La solidarité s'oppose à la charité. Mais son opposition ne suffit pas à définir le concept. Nous procéderons en deux étapes en tentant de préciser ce que recouvre la doctrine solidariste sur le plan historique pour ensuite donner une définition plus précise du concept de solidarité, ce qui nous amènera ensuite tout naturellement à donner les principes fondamentaux qui guident cette pensée. Le « solidarisme », dans la lignée des républicanismes, est une recherche des conditions d'un « vivre-ensemble ». Le « solidarisme » repose alors sur l'idée de contrat social (même si nous verrons que l'emprunt de cette idée à Rousseau n'est qu'un point de départ, mais sert avant tout de repoussoir⁵). Ainsi « pour le bonheur de tous, donc de la société, il est nécessaire que chacun d'entre nous ait les moyens

³ Nous nommerons cette nécessité de prise en compte des capacités cognitives de l'individu dans la distribution « la nécessité de l'ajustement » prise comme « la nécessité de l'ajustement des modes de distribution aux capacités cognitives individuelles ».

⁴ Ce sont nos termes et notre analyse, non ceux de Ronald Dworkin.

⁵ Alain Policar, *Bouglé. Justice et solidarité*, Paris, Éditions Michalon, Collection Le bien commun, 2009, p. VIII.

d'enrichir son patrimoine social hérité à sa naissance⁶ ». Nous pouvons ici trouver des échos à ce que nous avons discuté dans le chapitre sur la propriété sociale. En effet, la terre sur laquelle les individus vivent est un bien commun qu'il convient de faire fructifier au même titre que les savoirs et richesses accumulés. En revanche, ce bien à disposition n'est pas transférable tel quel comme le défendrait Thomas Paine, donc ne peut pas être à ce titre distribué de manière égale. Il est présent pour justifier le mécanisme de solidarité.

L'une des grandes forces du « solidarisme » : s'efforcer de penser la société sans nier l'individu. Car le « solidarisme » est en réaction au libéralisme, une forme alternative d'individualisme⁷. Mais un individualisme qui trouve son essence, dans l'exigence républicaine, de faire société. Selon Alain Policar, qui préface la réédition de « solidarisme » et libéralisme du solidariste Célestin Bouglé, « Bouglé montre bien que l'individualisme authentique a impérativement besoin du principe d'égalité⁸ ». Dans cet esprit, le « solidarisme » se présente alors « comme une réaction vive contre l'individualisme anti-égalitaire et, corrélativement, comme un retour aux sources de l'individualisme véritable, celui qui porte attention aux devoirs sociaux⁹ ». Ces devoirs sociaux naissent de l'idée fondamentale d'interdépendance des individus. Selon Bouglé, « Les hommes dépendent les uns des autres : c'est là une vérité qui ne date pas d'hier¹⁰ ». En revanche, « c'est hier seulement qu'il s'est élevé sur

⁶ Bruno Benoît, « Le solidarisme entre libéralisme et socialisme », *Millénaire. Le centre ressources prospectives du Grand Lyon*, www.millenaire3.com/content/download/1150/14806 (consulté le 5 novembre 2018), 2006, p. 1.

⁷ Mazel, *op. cit.*, 2010, p. 72 : « En résumé, nous trouvons en notre siècle, d'un côté l'individualisme qui exalte l'individu ; de l'autre, le socialisme qui l'écrase. Ils sont plus opposés en apparence qu'en réalité, car ils s'appellent par leurs excès et se préparent mutuellement des réactions. Ces deux erreurs ne se corrigent donc pas l'une l'autre. Au lieu de vouloir combattre un mal par un autre, nous opposons au premier le "solidarisme" qui ne nie point certes l'individu ni l'individualité, mais qui fait tomber devant lui les portes de sa prison, et lui ouvre des horizons infinis. Contre le socialisme, nous affirmons le rôle nécessaire de la volonté individuelle et de la vie morale qui en découle, le caractère sacré de la personnalité, ce que nous appellerons d'un mot nouveau mais très clair le personnalisme. »

⁸ Policar, *op. cit.*, 2009, p. VI.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Célestin Bouglé, *Solidarisme et libéralisme. Réflexions sur le mouvement politique et l'éducation morale*, Paris, Éditions L'Harmattan, Collection Logiques sociales, 2009, p. 1.

cette vérité un corps de doctrine assez imposant pour qu'on créât, en son honneur, un barbarisme nouveau : le « solidarisme¹¹ ». Le « solidarisme » peut donc avant tout être considéré comme une théorie de la société qui porte à croire que « tous les hommes doivent être solidaires et (que) cette solidarité est fondée sur l'association¹² ». Mais au-delà de ce simple aspect sociétal, le « solidarisme » pose la question morale de la compensation pour permettre à chacun de se réaliser pleinement dans la société. Et c'est moins l'aspect société du « solidarisme » que l'aspect moral qui en découle qui nous intéresse particulièrement, car il inclut non seulement le lien de l'individu à l'ensemble des individus, mais également la problématique essentielle du caractère distributif de la doctrine solidariste qui veille à lutter contre les diverses pathologies sociales et institutionnalise les notions d'assurance mutuelle et de prévoyance.

La solidarité en tant que concept trouve des racines dans le travail sociologique et est portée sur le plan politique et philosophique par des hommes politiques comme Léon Bourgeois. Nous l'avons déjà dit, mais le reprécisons ici : la solidarité trouve son existence dans son opposition à la charité individuelle. Mais prise au-delà de cela comme le concept clé du « solidarisme », la solidarité s'affirme surtout avec vigueur par le fait qu'il existe une loi de la dépendance réciproque entre les individus (qui fait écho à la « Fraternité » de la devise républicaine française). Selon Marie-Claude Blais, « il y a la loi de la dépendance réciproque entre tous les êtres vivants ainsi qu'entre ces êtres vivants et leur milieu¹³ » et « cette loi universelle, reconnue depuis les temps les plus reculés, par exemple chez les stoïciens, est aujourd'hui attestée par les progrès immenses des sciences biologiques¹⁴ ». Ainsi « en tant qu'être de la nature, l'homme n'échappe pas à cette loi¹⁵ ». La vision de la solidarité nous amène, contrairement aux deux autres théories que nous avons examinées, à envisager de façon plus réaliste la complexité du contexte et les liens d'interdépendances (les relations qui unissent les individus

¹¹ *Ibid.*

¹² Benoît, *op. cit.*, 2006, p. 1.

¹³ Marie-Claude Blais, *La Solidarité. Histoire d'une idée*, Paris, Éditions Gallimard, Collection Bibliothèque des idées, 2007, p. 32.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

entre eux, qui unissent l'individu à l'ensemble des individus et les individus à leur environnement). Ainsi, cet homme devenu individu est le résultat de nombreuses variables en relation d'interdépendances étroites constitutives de son être et donc de son identité, par exemple « sa santé, par la propagation des maladies, sa substance matérielle, par la division nécessaire du travail, sa pensée, par l'influence qu'elle subit et qu'elle exerce, ses sentiments même¹⁶... ». La conclusion que l'on peut tirer de l'influence du « solidarisme » et du concept de solidarité est que dans cette dynamique où l'individu se construit, « tout en lui est le produit de ses échanges avec ses semblables¹⁷ ». Par ce fait, « chaque homme est uni au reste du monde, dépendant de lui¹⁸ ».

Cette prise en compte de la solidarité comme un état des choses, une ontologie et non comme une « volonté de » permet aux solidaristes de déployer une doctrine qui reposera essentiellement sur la responsabilité entre tous et non sur la simple responsabilité individuelle. C'est ce hiatus que dénonce Serge Paugam qui voit se défaire dans les politiques publiques actuelles la notion de solidarité, réduite théoriquement et concrètement par l'apologie de la seule liberté individuelle, validant l'orientation vers une solidarité minimale qui tend à valoriser la responsabilité dans son unique sens individuel : « Les notions classiques d'universalité des droits, de prévention et de redistribution institutionnalisée sont peu à peu remplacées par des notions de responsabilité individuelle, de ciblage de la protection sociale et de la prise en compte individuelle des besoins¹⁹. » À ce moment-là, « la solidarité est souvent comprise comme une action minimaliste, réservée à la sphère de l'assistance envers les plus défavorisés²⁰ », et force est de constater que l'« on en parle uniquement en termes de coût pour la collectivité²¹ ». Là où Ronald Dworkin observait un abandon de la notion d'égalité (en faveur de la seule

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Serge Paugam, « Le solidarisme est-il mort ? », *Alternatives économiques* n° 256, *Tous précaires*, <https://www.alternatives-economiques.fr/serge-paugam/solidarisme-mort/00034628>, 2007 (consulté le 6 novembre 2018).

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

équité par exemple), les néosolidaristes²² observent le glissement de la notion de solidarité qui se travestit sous cet aspect minimaliste. Il est très clair, et nous l'avons dit, que le processus d'individualisation devait être pris en compte (y compris dans le traitement de la justice distributive socio-économique pour pouvoir être le plus juste possible), mais cela ne doit pas se faire au détriment de la considération de *l'ensemble des individus*. Nous reviendrons, bien évidemment, sur ce point sensible dans notre examen du « solidarisme ».

Le « solidarisme » et son ambition synthétique

Nous l'avons dit en amont, le « solidarisme » s'affirme comme une voie médiane entre le libéralisme (ou plus exactement l'économisme) qui sacralise la liberté individuelle et la rationalité prise comme intérêt d'une part, et le socialisme qui prône le collectivisme et une distribution égalitaire des ressources socio-économiques d'autre part. Mais loin d'être un compromis entre les deux camps, le « solidarisme » entend s'affirmer comme une synthèse qui dépasse les deux pendants théoriques. Nous nous reposons sur l'analyse que Jean-Fabien Spitz entreprend du « solidarisme ». Il insiste sur cette tension créatrice (dans le sens qu'elle pousse à trouver une issue aux éléments irréconciliables des deux théories libérale et socialiste). Le libéralisme et le socialisme se séparent tant par leur aspect scientifique que moral. En effet, alors que le libéralisme sur le plan scientifique met en avant que les ensembles sociaux doivent s'agencer eux-mêmes naturellement, le socialisme est convaincu « que la loi de l'évolution des sociétés implique que la justice ne peut se réaliser que par la socialisation des moyens de production et l'égalité de bien-être qui en est le résultat²³ ». Du côté de l'aspect moral, les deux extrêmes théoriques divergent par le primat quasi sacré donné au « scrupuleux respect de la liberté individuelle²⁴ » sur tout autre principe, là où le socialisme « possède lui aussi un aspect moral, puisqu'il appelle à la justice et à

²² Selon notre expression.

²³ Jean-Fabien Spitz, *Le Moment républicain en France*, Paris, Éditions Gallimard, Collection NRF essais, 2005, p. 180.

²⁴ *Ibid.*

l'égalité²⁵ ». La force du « solidarisme » est de reprendre cette analyse des deux aspects pour faire une proposition théorique qui dépasse le libéralisme et le socialisme. Selon Spitz, « le “solidarisme” repose sur l'idée que chacune des théories est fautive sur les deux plans²⁶ ». L'économisme tout d'abord « propose une définition éthiquement vide de la liberté comme pure indépendance, tout en s'appuyant sur une théorie scientifiquement fautive de la concurrence comme lutte²⁷ » et « inversement, le socialisme propose une définition fautive de la justice comme égalité de jouissances, et une approche scientifiquement erronée de la loi d'évolution sociale qui ignore le processus de différenciation²⁸ ». Dans ces conditions, le « solidarisme » trouve sa place en repartant sur ces deux aspects, scientifique et moral puis en présentant une nouvelle forme de républicanisme soucieuse de la question sociale. Selon Spitz, « le “solidarisme” recompose les deux aspects en élaborant une version républicaine de l'individualisme qui n'a rien à voir avec l'indépendance radicale du moi, et en montrant que celui-ci dépend du nous²⁹ ». Cette vision solidariste rompt essentiellement avec le libéralisme et l'aspect métaphysique qui fait de l'individu un être désincarné, désenchâssé, car « les individus ne sont pas des données de la nature, mais des effets de l'interdépendance et de la socialisation ; ils ne préexistent pas à la société, et celle-ci n'est pas l'œuvre de leurs volontés³⁰ ».

La vision ultra-différentialiste des libéraux/économistes empêche la prise en compte de l'inclusion du « je » dans le « nous » et engendre la difficulté de compréhension des liens d'interdépendances et de réciprocité interindividuelles dans *l'ensemble des individus*. Les économistes « n'ont pas saisi la dépendance du moi par rapport au nous, ni le fait que l'individu est le produit d'une évolution sociale et non une donnée de la nature³¹ ». L'axe réflexif majeur du « solidarisme » est dès lors d'affirmer en lien avec les progrès de la biologie de l'époque que le « processus d'intégration croissante est aussi un

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 181.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 182.

processus de différenciation, et il en conclut que la société moderne intègre les personnes les unes aux autres dans un organisme complexe sans les confondre, mais, au contraire, en accentuant encore leur distinction³² ». De cette manière, « dire que l'évolution tend à la socialisation, ce n'est pas dire que les individus sont de plus en plus semblables, mais au contraire, qu'ils sont de plus en plus différents tout en étant complémentaires³³ ».

Un lien peut être fait ici entre la description que Spitz fait du « solidarisme » et la vision dworkinienne de l'égalité. En effet, dans le « solidarisme » comme dans l'« égalité des ressources » et particulièrement avec la notion d'égalité d'attention, les personnes doivent être traitées *a priori* comme ayant des valeurs égales. En revanche dans le cas du « solidarisme », cette égale attention sert à défendre l'interdépendance des individus, car « faute de cette égalité, l'interdépendance est affectée de dysfonctionnements tant moraux que matériels³⁴ » et « au lieu d'avoir la forme d'une diversification, elle maintient des paquets d'individus mécaniquement liés par des rapports de subordination et donc attachés les uns aux autres et non pas libres³⁵ ». Ici aussi, nous pouvons constater l'effort consenti à défendre une vision de l'égalité et de la liberté qui ne s'oppose pas diamétralement, en recherchant cette forme de conciliation nécessaire à la reconnaissance de l'individu et de son développement. La conclusion des solidaristes qui repose sur les progrès de la science de l'époque montre certes l'importance de considérer la forte différenciation des individus, mais aussi la création de groupes qui protègent les plus faibles³⁶. Nous le préciserons plus tard dans notre examen, mais c'est la notion d'association, en ce qu'elle permet la complémentarité par la différenciation des individus, qui est la condition du succès dans la lutte pour l'existence et non la guerre de tous contre tous³⁷ ainsi que la mise en place d'une justice sociale qui protège moralement les plus faibles.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 188 : « Cette adaptation au milieu par le passage de l'homogène à l'hétérogène, qui permet en outre non pas l'élimination mais la survie et la conservation productive des plus faibles est donc aussi une loi de la nature. »

³⁷ *Ibid.*

Nous devons à présent détailler, au-delà de cette justification théorique, l'émergence du « solidarisme » comme synthèse et dépassement de la tension dialectique et historique (contextuelle) entre libéralisme et socialisme. Marie-Claude Blais identifie trois composantes de la doctrine solidariste³⁸ : le fait de la solidarité, l'idée de dette sociale et la notion de quasi-contrat. Nous nous appuyerons largement sur l'ouvrage majeur du « solidarisme », *Solidarité* de Léon Bourgeois qui fournit les bases essentielles de la doctrine.

Les principes fondamentaux du « solidarisme »

La solidarité

La solidarité est complexe dans la pensée de Bourgeois. Nous le disons ainsi : elle est verticale et horizontale. D'une part, elle organise le lien de l'individu avec *l'ensemble des individus* et son environnement compris dans un rapport cause-conséquence avec lui, soit ce que nous nommerons le rapport vertical. D'autre part, elle amène la réflexion sur la prise en considération du facteur temps, soit ce que nous nommerons le rapport horizontal. Ainsi selon Bourgeois, « il ne suffit pas de considérer le lien de solidarité qui unit l'homme au reste du monde à chaque moment de son existence³⁹ », c'est-à-dire le rapport vertical, mais il convient de l'envisager au-delà de ce qui fait coexister toutes les parties à une heure donnée. Le rapport horizontal « réunit également ce qui est aujourd'hui et ce qui était hier, tout le présent et tout le passé, comme il réunira tout le présent et

³⁸ Blais, *op. cit.*, 2007, p. 32 ; Louis Moreau de Bellaing, *Le solidarisme et ses commentaires actuels*, <https://urlz.fr/87S4> (consulté le 5 novembre 2018), 1992. L'auteur identifie quant à lui cinq concepts clés de la doctrine solidariste : la solidarité, le contrat, le quasi-contrat, la dette sociale et l'État. Nous nous limiterons aux trois composantes de Blais en incluant, dans la définition du quasi-contrat, les notions de contrat et d'État-association.

³⁹ Léon Bourgeois, *Solidarité*, Université du Québec à Chicoutimi, http://classiques.uqac.ca/classiques/bourgeois_leon/solidarite/solidarite_couverture.html (consulté le 5 novembre 2018), édition électronique, fichier revu et corrigé le 10 mai 2010, p. 23.

tout l'avenir⁴⁰ ». La conclusion n'en est pas moins équivoque et traduit bien la nécessité de prendre en considération cette complexité : « Ainsi les hommes sont, entre eux, placés et retenus dans des liens de dépendance réciproque, comme le sont tous les êtres et tous les corps, sur tous les points de l'espace et du temps⁴¹. »

Bourgeois relie cette réflexion à la complexité du monde vivant. Son parti pris est naturaliste. Comme le note Blais : « la théorie darwinienne avait déjà apporté le sens de l'évolution vitale : du protozoaire au métazoaire et à l'hyperzoaire, il y a progrès, et ce progrès résulte de l'association⁴² ». La force de ces progrès scientifiques tend à montrer que « les organismes supérieurs, plus complexes et plus différenciés, sont associés et non simplement agrégés les uns aux autres⁴³ ». Ces liens de réciprocité forts garantissent cette loi de solidarité inscrite biologiquement dans le développement des êtres. Le « solidarisme » s'appuie conceptuellement sur l'idée d'association qui dégage selon Bourgeois une « vérité définitive » : « [...] des activités individuelles, isolées, croissent lentement ; opposées, elles s'entredétruisent ; juxtaposées, elles s'additionnent ; seules, des activités associées croissent rapidement, durent et multiplient⁴⁴ ». L'association constitue en ce sens un bien pour chacun et un bien pour l'*ensemble des individus* et par conséquent « la solidarité qui les lie, loin d'entraver leur activité et d'arrêter leur croissance, augmente leurs forces et accélère leur développement. Ils sont associés, et l'association se solde par un gain, non par une perte, pour chacun d'entre eux aussi bien que pour l'ensemble qu'ils forment⁴⁵ ». La loi de solidarité comprend l'unité individuelle et son tout, mais son postulat reste *individualiste* et non totalisant. Le tout ne doit en aucun cas être la cause d'une diminution de l'individu. Bien au contraire, la solidarité des actions individuelles doit apparaître entre les hommes, les groupes d'hommes, les sociétés humaines « comme une condition de développement ; non comme une nécessité extérieurement

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Blais, *op. cit.*, 2007, p. 32.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Bourgeois, *op. cit.*, 2010, p. 25.

⁴⁵ *Ibid.*

et arbitrairement imposée, mais comme une loi d'organisation intérieure indispensable à la vie ; non comme une servitude, mais comme un moyen de libération⁴⁶ ». L'idéal de « l'évolution des sociétés tend donc naturellement à cet état où chacune des activités individuelles aura la liberté d'atteindre à son plus haut degré d'énergie et consacrera aussi complètement que possible cette énergie au développement de l'œuvre commune⁴⁷ ». Cela nous amène naturellement maintenant à nous poser la question centrale dans le « solidarisme » de la dette sociale qui constituera selon l'expression de Blais le « deuxième pilier de sa théorie⁴⁸ ». Cette idée de dette sociale est le socle nécessaire sur le plan du contenu pour donner la matière nécessaire à l'élaboration de sa théorie du contrat, et plus particulièrement à celle du quasi-contrat qui scelle la question du lien réciproque entre les hommes et l'échange des services.

La notion de dette sociale

Selon Blais, « parce que nous sommes dépendants les uns des autres, nous sommes, que nous le voulions ou non, débiteurs⁴⁹ » et dans ce cadre, nous le sommes à double titre, c'est-à-dire « en tant qu'héritiers et en tant qu'associés⁵⁰ ». Selon Bourgeois, « l'homme vivant dans la société, et ne pouvant vivre sans elle, est à toute heure un débiteur envers elle⁵¹ » et dans ce sens précis, c'est là que se trouve « la base de ses devoirs, la charge de sa liberté⁵² ». Bourgeois voit, dans l'idée de dette sociale, le fondement de ces liens de réciprocité, sur le plan moral : « c'est cette idée de la dette de l'homme envers les autres hommes qui, donnant en réalité et en morale le fondement du devoir social, donne en même temps la liberté, au droit individuel, son véritable caractère, et par là même ses limites et ses garanties⁵³ ». Il est très clair chez Bourgeois que cette vision de la

⁴⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁸ Blais, *op. cit.*, 2007, p. 35.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Bourgeois, *op. cit.*, 2010, p. 41.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

dette sociale, qui assure la solidarité des êtres sur le plan vertical et horizontal, permet de décliner aussi la vision d'un individu libre dans cette totalité. Encore une fois, la notion de dette est associée sur le plan historique, non pas cette fois-ci à l'évolution de la biologie, mais à celle des sciences sociales et à la logique des dons que l'on retrouve à la base des études de l'anthropologie classique⁵⁴. Bourgeois reprend l'idée d'« outillage humain » soit l'ensemble de ce « que les hommes élaborent pour aménager leur monde commun⁵⁵ », à savoir « langues, savoirs, savoir-faire, objets techniques, règles de comportement, religion⁵⁶... ». Il en résulterait une idée pour le moins intuitive, mais systématique que « même dans les sociétés les moins évoluées, chacun sait qu'il doit transmettre à son tour un héritage dont il a profité⁵⁷ ». Et dans le sens où nous l'avons présenté dans notre introduction en abordant la question de l'apport anthropologique, « il semblerait bien que l'une des premières obligations inscrites au fond de la conscience humaine est l'obligation d'avoir à rendre ce que l'on a reçu⁵⁸ ». La logique du don et contre don en substance que l'on peut trouver dans les écrits de l'anthropologue Marcel Mauss⁵⁹. Finalement, la notion de quasi-contrat vient préciser, sur le plan juridico-philosophique, cette notion morale que constitue la dette sociale, car « ce n'est pas pour chacun de nous en particulier que l'humanité antérieure a amassé ce trésor, ce n'est ni

⁵⁴ Blais, *op. cit.*, 2007, p. 36 : « Le mot évoque en outre une donnée anthropologique mise au jour par les premiers ethnologues. Dans les sociétés primitives, les ancêtres qui ont donné la vie reçoivent en échange honneurs et considération. Le don appelle le don. Les travaux concernant ce que ces ethnologues nomment désormais la "culture" font également état de cette transmission entre les générations de l'ensemble des outils. »

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.* et David Robichaud et Patrick Turmel, *La Juste Part*. Repenser les inégalités, la richesse, et la fabrication des grille-pains, 2016, p. 14. Dans cet ouvrage les deux auteurs ravivent l'idée que la richesse est avant toute chose un produit social. Selon eux, l'objectif premier est « de rendre compte de l'importance de la coopération sociale pour toute production de richesse ». Ainsi il sera permis « de rejeter l'idée selon laquelle certains peuvent légitimement s'opposer à la redistribution en invoquant des arguments moraux fondés sur le droit de propriété ou le mérite économique ». Dans ce cadre, « la production de richesses étant une affaire collective et non individuelle, il revient à la société de choisir la redistribution qui est la plus susceptible de lui permettre d'atteindre ses objectifs ».

⁵⁹ Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF, Collection Quadrige Grands textes, 2007.

pour une génération déterminée ni pour un groupe d'hommes distinct⁶⁰ ». Mais « c'est pour tous ceux qui sont appelés à la vie, que tous ceux qui sont morts ont créé ce capital d'idées, de forces et d'utilités⁶¹ » et naturellement, « c'est donc envers tous ceux qui viendront après nous, que nous avons reçu des ancêtres charge d'acquitter la dette⁶² ». En cela, « c'est un legs de tout le passé à tout l'avenir » où « chaque génération qui passe ne peut vraiment se considérer que comme en étant l'usufruitière, elle n'en est investie qu'à charge de le conserver et de le restituer fidèlement⁶³ ». Nous retrouvons ici toute la force de l'idée de dette sociale, de dette des individus les uns envers les autres et envers leur environnement. Dans le « solidarisme », l'apport biologique et historique se transforme en argument normatif, ce qui n'est pas sans poser de problèmes sur le caractère téléologique de l'argumentation. Nous reviendrons sur ce point dans notre examen. Cette notion morale doit trouver sa justification formelle dans l'idée de contrat ou plus exactement dans l'idée de quasi-contrat développée par Bourgeois.

Le quasi-contrat

Les arguments de Bourgeois ont avant tout une portée juridique. La notion de contrat y est alors fortement présente. Mais pour Bourgeois, la vie en société ne s'arrête pas à une vision des droits pour autant. Et cela est directement lié à sa vision de l'État comme association. Selon lui, dans un État pris de la sorte, « il ne s'agit pas de définir les droits que la société pourrait avoir sur les hommes, mais les droits et les devoirs réciproques que le fait de l'association crée entre les hommes, seuls êtres réels, seuls sujets possibles d'un droit et d'un devoir⁶⁴ ». Ainsi, si l'État existe dans la pensée solidariste, il est la résultante de l'association des individus, et l'individu reste la base de tout système. Dans cette vision, l'État n'est pas un Léviathan supérieur à toute individualité. Il n'y a pas de perte de responsabilité ni de dilution de l'individu dans un groupe qui le

⁶⁰ Bourgeois, *op. cit.*, 2010, p. 49.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 37.

dépasserait. C'est ce que Bourgeois suggérait plus en amont de son travail en affirmant que « la définition des droits et des devoirs des hommes ne peut plus être cherchée désormais en dehors des rapports qui les lient solidairement les uns aux autres dans l'espace et dans le temps⁶⁵ ». L'État ne saurait donc être une entité seule et isolée et l'individu un simple délégué de son pouvoir.

C'est ce qui fait qu'essentiellement le « solidarisme » s'écarte de la pensée rousseauiste du contrat. Et si l'inspiration vient de Rousseau pour la notion de contrat social, ce dernier sert finalement davantage de repoussoir. Selon Moreau de Bellaing, « l'ancêtre des solidaristes c'est Rousseau et ils se réclament de lui explicitement⁶⁶ ». Mais il note également en complément, le reproche fait à Rousseau sur sa vision d'un contrat « peu social et principalement politique⁶⁷ ». Et très clairement, les définitions de volonté et de souveraineté populaire et majoritaire de Rousseau ne collent pas avec la proposition théorique des solidaristes. En effet, l'idée d'un État-association tel que le défend Bourgeois est avant tout un organe fonctionnel qui tire son sens et sa légitimité du principe de solidarité entre les individus renforcés dans une logique de droits et de devoirs envers l'autre, *l'ensemble des individus*, mais aussi envers leur environnement. La mission essentielle d'État-association est alors avant tout d'administrer, d'arbitrer et de faire respecter ce que Bourgeois nomme les quasi-contrats⁶⁸. Loin de l'abstraction totale de la logique de contrat social, le quasi-contrat tente de s'inscrire dans une réalité supposée et qui sera juridiquement fixée dans un cadre réglementaire précis qui servira de base aux politiques sociales de compensation et de distribution. Selon Blais, qui n'ignore pas le lien qu'elle peut opérer avec John Rawls, le quasi-contrat « consiste à placer les associés dans une espèce de "position originelle" d'équivalence⁶⁹ ». Nous rappellerons simplement au passage que dans la fiction rawlsienne, ce n'est pas tant l'association qui est recherchée, mais l'émergence individuelle et rationnelle des principes de justice.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁶⁶ Moreau de Bellaing, *op. cit.*, 1992, p. 86.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Blais, *op. cit.*, 2007, p. 39.

Cette forme de contrat qu'est le quasi-contrat vise à respecter « la juste volonté des associés, s'ils étaient capables de se mettre chacun à la place de l'autre⁷⁰ ». Et, « quelles que soient les inégalités de condition, le quasi-contrat social postule une "égalité de valeur" entre tous les individus⁷¹ » et suppose de ce fait « des êtres conscients et libres, qui auraient été capables de discuter et donner leur consentement [...]»⁷² ». La différence entre une position originelle rawlsienne et la doctrine du quasi-contrat est ainsi établie. Le but de Rawls n'est pas prioritairement dans la discussion sur les mécanismes qui émanent de la solidarité, mais dans la recherche individuelle des meilleurs principes de justice. Le « solidarisme » parvient avec le quasi-contrat à envisager l'ensemble des individus et les relations interindividuelles au départ de tout système. La différence est essentielle.

Le quasi-contrat met en avant le caractère débiteur de l'homme qui naît dans l'association humaine. L'homme naît et c'est un principe de réalité qui l'impose, dans une société où il est un débiteur, c'est-à-dire où « il ne fera point un pas, un geste, il ne procurera point la satisfaction d'un besoin, il n'exercera point une de ses facultés naissantes, sans puiser dans l'immense réservoir des utilités accumulées par l'humanité⁷³ ». En cela, « les aptitudes de notre corps, les instruments et les produits de notre travail, les instincts qui veillent en nous, les mots dont nous nous servons, les idées qui nous guident, la connaissance que nous avons du monde qui nous entoure, qui nous presse et que cependant nous dominons, tout cela est l'œuvre lente du passé ; tout cela, depuis le jour de notre naissance, est sans cesse mis par ce passé à notre disposition, à notre portée, et pour la plus grande part, s'incorpore en nous-mêmes⁷⁴ ». À notre sens, il n'est point là une question de déterminisme inéluctable qui anéantirait les marges de manœuvre de l'esprit humain, mais simplement la reconnaissance d'un processus dynamique d'accumulation d'un savoir humain qui se met à disposition de l'individu et dont il va, comme étant le détenteur, être le nouveau promoteur et le créateur de nouvelles richesses pour ceux qui lui survivront. Ce mécanisme

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ Bourgeois, *op. cit.*, 2010, p. 47.

⁷⁴ *Ibid.*

est dynamique, le déterminisme serait statique. Le « solidarisme » est une théorie du progrès qui assume sa proximité avec les positivistes de la fin du XIX^e siècle comme Auguste Comte⁷⁵. À ce titre, nous critiquerons le caractère trop téléologique de cette doctrine.

La justification morale du quasi-contrat se trouve dans la volonté de consentir à la solidarité entre les générations et à la nécessité de créer des richesses pour celui qui vient après nous et qui deviendra débiteur à son tour. La législation sociale s'engage à garantir ce système et même encourager toujours un meilleur système pour ne pas faillir à la loi de l'évolution qui impose le progrès au-delà du simple maintien de la civilisation. Par solidarité, l'individu doit donc prendre part à la construction de l'avenir. Il en résulte alors que la liberté de l'individu est comme « grevée d'une double dette⁷⁶ » : « Dans la répartition des charges qui naturellement et moralement, est la loi de la société, il doit, outre sa part dans l'échange des services ce qu'on peut appeler sa part dans la contribution du progrès⁷⁷. » Le « solidarisme », et on retrouve ici un élément très contextuel lié à la force du radicalisme à la fin du XIX^e siècle, se donne pour objectif (bien que les grandes révolutions à ce niveau-là aient eu lieu après la Seconde Guerre mondiale) de rendre lisible la solidarité inscrite dans la notion de quasi-contrat, dans les obligations juridiques⁷⁸ : « Au fond de toute obligation juridique, publique ou privée, se retrouve donc cette notion de la dette reconnue ou présumée reconnue ; le devoir de l'homme envers tous les hommes n'est pas d'une autre nature : c'est l'idée d'une dette, cause et mesure de l'obligation naturelle et morale, et motif suffisant et nécessaire de la sanction sociale, qui doit se rencontrer, en dehors de toutes les conceptions et de tous les systèmes philosophiques, à la base de toute spéculation sur les arrangements sociaux⁷⁹ ». Et Bourgeois de donner la conclusion intermédiaire que si les hommes sont en société

⁷⁵ Moreau de Bellaing, *op. cit.*, 1992, p. 88.

⁷⁶ Bourgeois, *op. cit.*, 2010, p. 51.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 55 : contrairement à de nombreux modèles et en particulier la charité, le « solidarisme » s'illustre par son volet juridique, en particulier avec Bourgeois. Ainsi, chez Bourgeois « le devoir social n'est pas une pure obligation de conscience, c'est une obligation fondée en droit, à l'exécution de laquelle on ne peut se dérober sans violation d'une règle précise de justice ».

⁷⁹ *Ibid.*, p. 53.

et que cela relève d'un fait essentiellement « naturel, antérieur à leur consentement, supérieur à leur volonté », il en résulte alors que l'individu « ne peut se soustraire matériellement ou moralement à l'association humaine⁸⁰ ». En ce sens, « l'homme isolé n'existe pas⁸¹ ». Dans ces réseaux d'interdépendance forts, dans ces liens de réciprocité forts, l'individu du « solidarisme » est un individu complexe contextuellement si l'on suit cette analyse. Il est un résultat permanent, accumulateur des richesses culturelles, économiques et sociales. Nous aborderons cette complexité dans notre examen. Nous devons à présent poser la question des conséquences concrètes de cette vision morale et juridique à travers les mécanismes distributeurs qui peuvent en découler.

Les mécanismes (re)distributeurs

Le « solidarisme » avec la théorie du quasi-contrat engendre un certain nombre de conséquences pratiques. Si l'on fait partie d'une association humaine et que la solidarité y est la règle, il faut venir en aide à ceux qui sont défavorisés par nature pour établir une véritable justice sociale. Nous avons vu que la notion de dette était centrale dans la doctrine pour marquer le lien solidaire qui doit être entretenu entre les générations. Mais l'homme n'est pas qu'un simple débiteur envers ses ancêtres. C'est ainsi que la théorie du quasi-contrat est ce qui permet dans la réalité ce que l'on nomme « l'échange des services » qui constituera finalement la part sociale. L'homme voit « une part importante de son activité, de sa propriété, de sa liberté et de sa personne (qui) résulte de l'échange de services qui s'établit entre lui et les autres hommes⁸² ». C'est cette part sociale qui doit être mutualisée.

Cela devient un impératif du « solidarisme ». Dans cet esprit, l'État-association doit assumer ce rôle majeur dans la redistribution, car il devient l'administrateur du quasi-contrat sans pour autant devenir

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Serge Paugam, « Préface », in Serge Paugam (dir.), *Repenser la solidarité. L'apport des sciences sociales*, Paris, PUF, 2007, p. 15.

« une puissance tutélaire oppressante⁸³ ». À cette fin, « l'État doit avoir un rôle incitatif, en favorisant le développement d'un système d'assurances contre toutes les incapacités naturelles, en assurant la vie matérielle de l'enfant, de l'infirme, du vieillard nécessiteux, ainsi qu'un ensemble d'assurances contre les risques sociaux : assurances mutuelles contre les accidents, le chômage⁸⁴... ». Sans jugement *a priori*, le « solidarisme » pris dans ce sens est avant tout un système d'assistance et de prévoyance avec des remèdes *a posteriori* qui lutte contre les circonstances malheureuses de la vie. Des prélèvements sont organisés par l'État et la redistribution s'opère sur la base des circonstances liées à la vie dans la mesure établie par le quasi-contrat. Ainsi, « les groupes, les individus qui bénéficient donc du quasi-contrat de solidarité⁸⁵ » assurent en ces termes des liens communautaires de réciprocité.

Une question récurrente de l'époque, et surtout en réponse au libéralisme qui y voyait une atteinte ostensible à la vie privée, réside dans la manière d'organiser les prélèvements pour répondre à la misère sans pour autant nuire à la propriété privée. Dans la philosophie politique contemporaine, cette remarque sur le rôle de l'État qui nuit à la propriété privée est moins relayée par les libéraux que par les libertariens comme Nozick. Selon Blais, « il faut trouver comment l'État peut être habilité à intervenir dans la répartition des richesses sans porter atteinte à la propriété privée⁸⁶ » tout en marquant nettement les domaines d'influence respectifs de l'État et de l'individu. La solidarité en s'opposant à la charité assure cette obligation morale dans le respect de la loi de l'évolution qui consiste à ce que le corps solidaire progresse ensemble et protège le faible. De plus, dans la théorie solidariste, l'État n'est pas comme nous l'avons dit une instance froide placée au-dessus de l'individu, mais la conséquence de l'association des individus et donc de ses droits qui résultent de cette association. L'individu garde alors sa liberté dans cette association, car il grandit et progresse pour lui, mais solidairement avec *l'ensemble des individus*. Comme le souligne Spitz,

⁸³ *Ibid.*, 2007, p. 16.

⁸⁴ Mièvre, *op. cit.*, 2005, p. 8.

⁸⁵ Moreau de Bellaing, *op. cit.*, 1992, p. 94.

⁸⁶ Blais, *op. cit.*, 2007, p. 44.

« le déploiement maximal des capacités humaines de chacun est la fin objective de l'association⁸⁷ ».

C'est dans ce cadre solidaire que les mécanismes distributeurs se justifient moralement et pratiquement, car « cette théorie suppose que les citoyens, en participant à la vie d'une société, acceptent les charges et les obligations qui en découlent par le fait même qu'ils en tirent les avantages afférents⁸⁸ ». La redistribution s'organise alors autour de la notion d'égalité et particulièrement autour de ce que nous retrouvons dans le « solidarisme » (comme dans l'« égalité des ressources »), c'est-à-dire l'égle attention que l'on doit porter aux individus. Le « solidarisme » « affirme que chacun est tenu de vouloir l'égalité dans les avantages conférés par la société et d'accepter en conséquence, s'il fait partie de ceux qui se trouvent avoir été les plus favorisés, d'acquitter une dette à l'égard de ceux qui sont défavorisés, qui contribuent plus qu'ils n'ont reçu⁸⁹ ». Dans une société qui affirme très clairement que les individus sont libres et égaux, une autre attitude de la part des favorisés que l'aide donnée aux plus défavorisés consisterait alors purement et simplement à « dire qu'ils nient la notion selon laquelle tous les membres de la société sont des personnes dotées d'une valeur égale⁹⁰ ».

Mais la sphère de la redistribution est limitée selon Bourgeois aux risques sociaux qui résultent de l'association. Elle ne prend alors pas en considération comme le fait Dworkin, mais plutôt comme l'ignorait Rawls dans la *Théorie de la justice*, la question de la compensation des handicaps naturels. Selon Spitz, qui critique la pensée un peu « étriquée » des solidaristes sur ce point, la distinction entre risques naturels et sociaux pose de nombreux et nouveaux problèmes auxquels il faut trouver une solution pour respecter l'esprit du « solidarisme ». Donnons une explication. Les risques sociaux selon Bourgeois ne devraient être que ceux qui découlent directement de l'effort d'association. Or la maladie et la vieillesse par exemple ne découlent pas directement de l'association, mais de contingences extérieures et propres à l'individu seulement. La compensation de

⁸⁷ Spitz, *op. cit.*, 2005, p. 205.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 204-205.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 205.

⁹⁰ *Ibid.*

la maladie et de la vieillesse est pourtant prévue par la doctrine solidariste, car il faut garantir les conditions d'épanouissement de chacun. Il paraît intuitif de penser que si aucun mécanisme n'est mis en œuvre un risque résidera de ne pas garantir⁹¹ à chacun un développement adéquat de ses aptitudes. Comme le souligne Spitz, il ne faut pas que certains individus, qui ne bénéficient d'aucune couverture, se voient empêchés de « prendre des options plus risquées alors que ceux qui en bénéficient ont la possibilité de le faire⁹² ». Et dans ce cadre, « d'une manière générale, l'absence de sécurité est un facteur déstabilisant et inhibant, et elle introduit une inégalité flagrante par rapport à ceux qui ont conscience que leurs arrières sont de toute manière assurés⁹³ ». Nous pourrions ainsi trouver une justification morale et même pratique à défendre une mutualisation pour la maladie et la vieillesse. Mais il n'en demeure pas moins que la mutualisation ne joue donc pas avec le hasard de la nature en dehors de ce cadre. Nous y reviendrons dans notre examen plus en détail dans ce que nous voyons une force dans le raisonnement de Dworkin.

Il convient à présent de passer à notre examen du « solidarisme » et de soumettre la doctrine à nos deux axes ontologique et distributif. Nous faisons alors un nouveau pas dans notre cartographie.

⁹¹ Paugam, *op. cit.*, 2007, p. 17 : « Ainsi, le "solidarisme" s'affirme comme un garantisme. La justice n'existera entre les hommes que s'ils deviennent des associés solidaires en neutralisant entre eux les risques auxquels ils sont confrontés. » Et selon François Ewald cité par Paugam à la suite, « nous sommes tous des risques les uns pour les autres ; le risque est devenu l'un des modes les plus concrets du lien social, la marque de la solidarité sociale, la source des devoirs sociaux ».

⁹² Spitz, *op. cit.*, 2005, p. 213.

⁹³ *Ibid.*

Examen du « solidarisme »

Situer le « solidarisme »

Nous venons de présenter la théorie solidariste en insistant bien sur sa particularité. En effet, son inclination pratique est bien plus importante que pour la « justice comme équité » ou l'« égalité des ressources ». Son contexte historique y est pour beaucoup bien évidemment et cette théorie peut se prévaloir sans problème de réalisations concrètes¹, certes en majorité circonscrite en France, mais dont le système assurantiel et mutualiste a pu faire des émules dans plusieurs pays d'Europe. La recherche sur le concept de solidarité n'est donc pas restée cantonnée au strict cadre politique du « solidarisme » radical à la française. Comme pour nos autres examens, nous soumettons le « solidarisme » à l'analyse de nos deux axes en reprenant nos deux principes établis comme suit :

Premier principe : il existe un principe ontologique qui implique de penser l'individu dans ses dynamiques *endogènes* et *exogènes*. (Ce principe est prioritaire sur le second pour définir une distribution normativement juste).

Paramètre : il détermine la nature de l'*individu bénéficiaire* pris comme concept médiateur entre la nature réelle de l'individu et la distribution adaptée qu'il doit recevoir.

Cela nous permettra de discuter de la nature de l'individu du « solidarisme », de sa nature relationnelle avec l'autre (degré de réciprocité

¹ Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale*, Paris, Éditions Gallimard, Collection Folio essais, 1999, p. 457 : « Une première mesure reconnaît un droit au soin pour les malades indigents (loi sur l'aide médicale gratuite de 1893), un droit au secours pour les vieillards indigents et les invalides (1905) [...]. Cette législation représente une application minimale de la "dette" solidariste, puisqu'il s'agit d'accorder des conditions de survie, également minimales, à des indigents qui, en règle générale, ne peuvent pas ou ne peuvent plus travailler. »

dans l'*ensemble des individus*) pour au final répondre à la question de la nature de l'*individu bénéficiaire* comme dans nos autres examens. Au premier abord, le « solidarisme » nous éclaire sur la nature de l'*individu bénéficiaire* que nous identifions comme plus concret et réaliste d'un point de vue matérialiste.

Ensuite, le « solidarisme » sera évalué par l'examen du second principe ainsi formulé accompagné de sa paramétrisation :

Second principe : il existe un principe de distribution des ressources socio-économiques qui implique une notion de temps de distribution.

Paramètre : il engendre des conséquences sur le type de distribution, soit on redistribue (ce que nous identifions comme une distribution des ressources socio-économiques *a posteriori*), soit on distribue (ce que nous identifions comme une distribution des ressources socio-économiques *a priori*). (Note : une distribution *a priori* peut coexister avec une redistribution et inversement, ce qui indiquerait que la prise en compte de la distribution des ressources socio-économiques est alors plus exhaustive dans sa prise en considération et constituerait dans ce cas ce que nous identifions comme une forme d'*insistance*).

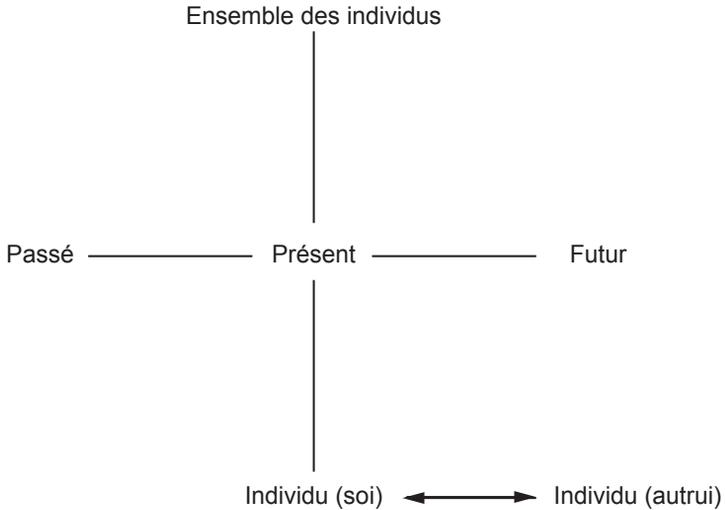
Commençons donc avec l'examen de l'axe ontologique.

Examen sur l'axe ontologique

L'individu complexe du « solidarisme »

Nous avons identifié à travers le concept clé de solidarité l'existence d'un individu plus concret animé par une existence qui le lie au passé, au présent et à l'avenir. Nous avons parlé de relation horizontale à cet égard qui illustre la prise en compte du facteur temps au-delà du simple rapport vertical qui travaille sur les relations de réciprocité avec autrui et avec l'*ensemble des individus*.

Sans être proprement révolutionnaire, le « solidarisme » a pour autant en lui les germes d'une réflexion plus complexe, donc à notre sens potentiellement plus adéquate pour envisager l'individu lui-même dans sa complexité et entamer une réflexion plus juste de l'individu dans une théorie de la justice sociale. Nous illustrons ces deux rapports ainsi :



Rapports verticaux et horizontaux de l'individu à travers la vision solidariste

Schéma 6 : L'individu complexe du « solidarisme »

Précisons davantage. Dans la pensée solidariste, l'individu est inscrit dans des rapports horizontaux. Du passé, il hérite d'une dette sociale² et devient débiteur de ses ancêtres. De l'avenir, il fera dépendre le bien-être qu'il aura permis d'accumuler en échangeant ses services avec d'autres hommes dans une relation nécessairement réciproque, car elle devient constitutive de son propre bien-être. Bourgeois avance l'idée qu'« il ne suffit pas de considérer le lien de solidarité qui unit l'homme au reste du

² Voir particulièrement la longue tirade de Bourgeois aux accents très lyriques : Bourgeois, *op. cit.*, 2010, p. 47 et ss.

monde à chaque moment de son existence³ », car « ce lien ne réunit pas seulement toutes les parties de ce qui coexiste à une heure donnée ; il réunit également ce qui est aujourd'hui et ce qui était hier, tout le présent et tout le passé, comme il réunira tout le présent et tout l'avenir⁴ ». La prise en considération de ce facteur temps permet la bidimensionnalité que nous avons illustrée par notre schéma. Paugam abonde dans ce sens et complète par son analyse : « la doctrine du "solidarisme" est ainsi fondée sur le principe de la dette entre les différentes générations⁵ ». Mais « l'homme n'est toutefois pas seulement débiteur de ses ancêtres⁶ », car « une part importante de son activité, de sa propriété, de sa liberté et de sa personne résulte de l'échange de services qui s'établit entre lui et les autres hommes⁷ ». Ainsi « cette part est sociale et doit être mutualisée⁸ ». C'est ce que nous avons voulu illustrer avec notre schéma récapitulatif ci-dessus. L'individu s'inscrit dans cette perspective temporelle qui le lie à lui, mais le lie en même temps aux autres à travers deux possibilités. À travers ses relations essentiellement interpersonnelles, mais également à travers sa relation à l'*ensemble des individus* qui peut prendre par exemple chez les solidaristes la forme d'un État conçu comme une association⁹.

Nous l'avons envisagé, le concept de solidarité est chez les solidaristes (et c'est ce qui en fait un concept plus matériel) un concept qui trouve sa pertinence, à notre égard, dans la complexité de l'individu qu'il

³ *Ibid.*, p. 23.

⁴ *Ibid.*

⁵ Paugam, *op. cit.*, 2007, p. 15.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.* : « Cet échange de services constitue ce que Bourgeois appelle un quasi-contrat d'association qui lie tous les hommes entre eux. » Et Bourgeois, *op. cit.*, 2010, p. 36 : « En détruisant la notion abstraite et *a priori* de l'homme isolé, la connaissance des lois de la solidarité naturelle détruit du même coup la notion également abstraite et *a priori* de l'État, isolé de l'homme et opposé à lui comme un sujet de droits distincts ou comme une puissance supérieure à laquelle il serait subordonné. L'État est une création des hommes : le droit supérieur de l'État sur les hommes ne peut donc exister ; il n'y a pas de droits là où il n'existe pas un être, dans le sens naturel et plein du mot, pouvant devenir le sujet de ces droits. Les économistes ont raison quand ils repoussent, au nom de la liberté individuelle, la théorie socialiste de l'État. »

théorise. Selon Bourgeois – et cette citation résume idéalement tout le propos sur la complexité –, la science sociale « ramènera tout, en un mot, à l'analyse de la personne humaine, être de passion, de raison, et de conscience, non pas abstrait et créé d'un seul coup, mais né d'une suite d'ancêtres et soumis à leur hérédité, vivant dans un milieu avec lequel il est en relation de continuel échange, enfin en évolution perpétuelle vers un type plus élevé de personnalité physique, intellectuelle et morale¹⁰ ». Nous sommes bien loin des considérations métaphysiques de l'individu abstrait¹¹ de Rawls au moins dans sa première version.

Selon Spitz, que nous allons citer ici longuement, cet individu est en interdépendance autant sur le plan physique que moral et cette interdépendance est visible à tous les niveaux de ses relations :

La solidarité et l'interdépendance ne concernent pas seulement la vie physique de l'homme, mais tous les aspects de sa vie morale : ses idées, ses sentiments, son pouvoir d'invention intellectuelle sont intimement tributaires de ses rapports à autrui dans un complexe différencié, et ne sauraient en aucun cas être représentés comme le produit d'un génie solitaire. L'homme est donc lié aux autres pour sa santé à cause de la contagion des maladies ; pour son travail à cause de la division des fonctions ; pour ses idées dans la mesure où chacune de ses pensées réfléchit la pensée de ses semblables, dans le cerveau desquelles elle va se refléter et se reproduire à son tour ; pour ses émotions, puisque tous ses sentiments d'amour et de haine sont les effets ou les causes des sentiments opposés ou semblables présents dans le même temps dans l'ensemble des hommes avec qui il vit. Mais la solidarité ne s'étend pas seulement entre les êtres qui coexistent dans le présent, car chacun de nous est tributaire de l'œuvre et de l'apport des générations passées : tout ce que nous sommes, tout ce que nous faisons comporte une part irréductible d'héritage, notre corps, les produits de notre activité, le langage que nous employons, les

¹⁰ Bourgeois, *ibid.*, p. 17.

¹¹ *Ibid.* : « C'est ainsi que se détermineront les conditions objectives, réelles, du meilleur équilibre à établir entre chacune de ces personnes humaines et de tous les semblables [...] »

*institutions dans lesquelles nous vivons, les arts, les outils, les connaissances, les coutumes, les attitudes même*¹².

Nous qualifierons cette approche d'*individualiste* et de *contextualiste*. *Individualiste*, car la plus petite unité de sens moral est bien l'individu considéré comme l'atome essentiel pour penser la justice sociale. *Contextualiste* parce que l'individu se pense à travers la complexité de ses relations avec le monde qui l'entoure que ce soit avec les autres individus, l'*ensemble des individus* ou la « relation spéciale » qu'il entretient avec le temps et son environnement. Nous défendons un type d'approche *individualiste* et *contextualiste*. Nous consacrerons d'ailleurs une partie de la présentation de notre proposition finale pour argumenter dans ce sens. À travers cette étude de la complexité de l'individu, nous comprenons en revanche dans ce qui nous est exposé que nous ne prenons en compte que ce que nous nommons variables *exogènes* de l'individu. Qu'en est-il des variables *endogènes* de l'individu que nous avons jugé trop réduites dans les théories rawlsienne et dworkinienne ? Avant de répondre à cette question, nous désirons faire état d'un point de désaccord profond qui mérite d'être discuté ici. Nous n'adhérons pas à la vision que nous jugeons téléologique du « solidarisme ». Il est en effet nécessaire de critiquer le « solidarisme » dans sa vision téléologique notamment sur la question du progrès. Notre thèse est à l'encontre de cette vision téléologique et cela doit être réaffirmé. Une première piste de réflexion et de réponse esquissée est la suivante : le « solidarisme » n'est pas à notre sens téléologique de manière intentionnelle, mais il l'est de manière naturelle, poussé par ses postulats biologiques sur l'évolution de l'espèce humaine. Cette réflexion peut par ailleurs aggraver le jugement que l'on peut porter sur son téléologisme. En effet, nous pourrions légitimement par suite nous poser la question de la neutralité concernant les choix de vie ou celle des droits individuels. Nous proposons d'analyser cette critique sur le caractère potentiellement téléologique du « solidarisme ».

¹² Jean-Fabien Spitz, *Le Moment républicain en France*, Paris, Éditions Gallimard, Collection NRF essais, 2005, p. 189, et voir Bourgeois, *op. cit.*, 2010, p. 22.

Le « solidarisme » : une doctrine téléologique ?

Si le « solidarisme » apporte davantage de profondeur et de complexité dans la façon d'aborder la question de l'individu (et nous pourrions rapprocher ce que nous disons ici avec la « solidarité » définie par Honneth), nous pouvons aussi déplorer une certaine forme de téléologisme. En effet, comme nous l'avons suggéré plus haut, sa tendance à la naturalisation et à la biologisation comporte un risque en recherchant un « type plus élevé de personnalité physique, intellectuelle et morale » comme l'affirme Bourgeois dans sa pensée. Cette vision apparaît comme perfectionniste et pourrait s'apparenter à une vision républicaine antique et particulièrement aristotélicienne du républicanisme.

L'idée d'Aristote est de garantir au sein d'une communauté politique particulière, la cité (*polis*), la liberté¹³. La cité est première à toute autre forme de groupe et « quand c'est hors de l'espace politique que nous voyons un être trouver son accomplissement, c'est que nous sommes aux marges de l'humain, chez les bêtes ou chez les dieux [...] »¹⁴. Selon Renaut, la « Cité a pour but de permettre à ses membres, non seulement de vivre, mais de "bien vivre" ou de "mener une vie heureuse". La meilleure organisation institutionnelle d'une cité (la meilleure constitution) sera donc celle qui réalise le mieux cet objectif commun qu'est le bonheur ainsi conçu comme accomplissement le plus abouti, pour chacun, de sa propre nature¹⁵ ». Un peuple libre est donc un peuple dont le régime institutionnel garantit les conditions politiques d'un « épanouissement physique et intellectuel de chacun¹⁶ ». L'idée républicaine serait donc chez Aristote fortement liée à l'idée de vertu et plus particulièrement de vertu civique qui permet la réalisation de la « vie bonne » du citoyen. Le « solidarisme » pourrait être en ce sens interprété de façon aristotélicienne. Or nous pensons que sa forme de républicanisme peut aussi être interprétée différemment. En revanche, nous concédons que sa faute essentielle est sûrement de laisser trop sous-thématisée la question du type de liberté défendue. Mais cet équilibre peut être

¹³ Aristote (traduction par Pierre Pellegrin), *Les Politiques*, Paris, Flammarion, Collection GF Flammarion, 1993, p. 92.

¹⁴ *Ibid.*, p. 30.

¹⁵ Renaut, *op. cit.*, 2005, p. 73.

¹⁶ *Ibid.*

rétabli en introduisant l'idée de liberté comme non-domination qui ne porte pas en elle ces ferments aristotéliens, mais plutôt romains et plus particulièrement cicéroniens. Détaillons ce point de vue en introduisant l'apport de Cicéron à la pensée républicaine en affirmant le nécessaire infléchissement de l'impératif de vertu.

*Le républicanisme cicéronien : moins de vertu,
plus de liberté*

Selon Cicéron dans *De Republica*¹⁷, si la république reste bien la « chose du peuple », sa définition de peuple nous apparaît comme plus moderne par le fait de son attachement qui tient davantage au droit et au partage de valeurs qu'à la simple vertu. Selon lui¹⁸, « un peuple n'est pas un rassemblement quelconque de gens réunis n'importe comment ; c'est le rassemblement d'une multitude d'individus, qui se sont associés en vertu d'un accord sur le droit et d'une communauté d'intérêt¹⁹ ». Selon Renaut, la pensée de Cicéron dans une continuité critique à la pensée d'Aristote, et sous l'influence intellectuelle de l'historien de langue grecque Polybe²⁰, constitue un tournant sur la réflexion républicaine. La philosophie républicaine romaine propose de réfléchir aux conditions de stabilité d'un régime républicain au lieu de se consacrer à l'étude de la vertu comme valeur centrale de toute réflexion républicaine. Nous pouvons y voir ici une forme de pragmatisme, car la crise qui touche la République romaine en 54 av. J.-C. n'y est sûrement pas pour rien. L'écriture de Cicéron est en quelque sorte une écriture de l'urgence, soucieuse de ne pas laisser tomber un héritage dans les mains de l'autoritarisme.

À travers la pensée de Cicéron, même si l'« on perçoit clairement une filiation aristotélienne à travers l'identification de l'esprit républicain à l'orientation vers l'intérêt commun », il articule cependant « un apport nouveau à la réflexion sur les moyens politiques de réaliser cette orientation²¹ ». Ainsi le meilleur moyen est de penser

¹⁷ Cicéron, *La République*, Paris, Gallimard, Collection Tel, 1994.

¹⁸ *Ibid.*, p. 35 reprenant les paroles d'un « Africain ».

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Renaut, *op. cit.*, 2005, p. 96.

²¹ *Ibid.*, p. 97-98.

un ordre institutionnel et non de se focaliser sur la question de la vertu et de l'éducation comme l'a entrepris très longuement Aristote dans les deux derniers livres des *Politiques*. Ainsi « pour résoudre le problème soulevé par Aristote et qui continue de fournir le cadre de toute la réflexion, il s'agirait donc de combiner les types de régimes dans lesquels ce dernier avait souligné que, sous leur forme dégénérée, le pouvoir risquait de correspondre à l'expression d'un intérêt particulier²² ». Cicéron, selon Renaut, préfère donc contourner la question de la vertu et la dégénérescence des régimes : « [...] plutôt que d'essayer d'éviter cette dérive en réfléchissant aux moyens de garantir, en monarchie, en aristocratie ou quand il s'agit du gouvernement du plus grand nombre, l'orientation vers l'intérêt général, Polybe, puis Cicéron tentent de construire le gouvernement de l'intérêt général par la combinaison de pouvoirs représentant chacun un type particulier d'intérêt²³ ». Il devient assez pertinent de penser que par cet intermédiaire de la réflexion institutionnelle, Cicéron essayait « de contourner la problématique de la vertu²⁴ » et par là même la problématique centrale de la pensée aristotélicienne. Selon Renaut, cette tendance cicéronienne ouvre les voies pour un « tout autre républicanisme que celui qui a choisi de ne voir dans la diversité des intérêts particuliers que l'ennemi mortel du bien commun²⁵ ». C'est moins la vertu donc que la combinaison institutionnelle qui garantira la stabilité et la pérennité de la république et l'orientation des intérêts particuliers.

Rawls et la question républicaine

Repartons d'une distinction que Rawls opère quand il aborde la question de la compatibilité de sa théorie de la « justice comme équité » avec le républicanisme. Rawls accorde une préférence très nette au républicanisme classique (que nous pourrions rapprocher *in fine* des théories d'inspiration romaine et cicéronienne) plutôt qu'à l'humanisme civique (guidé par une vertu d'inspiration aristotélicienne) pour une application hors cadre libéral de sa *Théorie*

²² *Ibid.*, p. 98.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 99-100 : soit la version aristotélicienne.

de la justice. Une préoccupation qu'il n'a pas eue d'emblée dans sa première version de la *Théorie de la justice*, mais dans sa reformulation. Rawls considère alors l'humanisme civique comme une théorie républicaine qui « définit le bien humain le plus important, sinon le seul, comme notre engagement dans la vie politique, souvent dans la forme historiquement associée à la cité-État, Athènes et Florence étant des cas exemplaires²⁶ ». Si l'on reprend la terminologie rawlsienne, l'humanisme civique pourrait être considéré comme une doctrine englobante, ce qui bien évidemment lui pose un problème, car elle ne respecte pas la primauté du Juste sur le Bien. Ainsi « le fait de rejeter l'humanisme civique (tel qu'il vient d'être défini) ne revient pas à nier que l'un des biens importants de l'existence humaine soit réalisé par les citoyens à travers leur engagement dans la vie politique²⁷ », mais « il nous appartient cependant en tant que citoyens de décider dans quelle mesure nous faisons de notre engagement dans la vie politique une partie de notre bien complet, et cette mesure varie raisonnablement d'une personne à l'autre²⁸ ». On comprend ainsi que Rawls ne puisse pas adapter ses principes tant une modification *ad hoc* de sa théorie serait douloureuse pour sa stabilité.

En revanche, il considère le républicanisme classique comme un candidat possible et sérieux à l'application de ses principes de justice. Rawls avance alors que le républicanisme classique²⁹ « est la conception selon laquelle la préservation des libertés démocratiques, parmi lesquelles on doit compter les libertés de la vie non politique (les libertés des modernes), exige la participation active des citoyens dotés de vertus politiques nécessaires pour assurer l'existence d'un régime constitutionnel³⁰ ». Il ajoute à cela « que si nous devons rester des citoyens libres et égaux, nous ne pouvons pas nous permettre une retraite générale dans la vie privée³¹ ». Rawls est-il pour autant répu-

²⁶ Rawls, *op. cit.*, 2003, p. 198.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.* : il faudra faire attention à la terminologie, car certains auteurs parlent de républicanisme classique pour les auteurs de l'Antiquité en général. Pour notre part, nous resterons sur la définition rawlsienne qui sépare l'humanisme civique du républicanisme en les termes énoncés.

³⁰ *Ibid.*, p. 199.

³¹ *Ibid.*

blicain comme le défend Bertrand Guillarme³² ? Rien n'est moins sûr, mais ce que dit Rawls lui-même tend à laisser penser qu'il n'est pas hostile au républicanisme classique dans lequel il ne voit pas d'« opposition fondamentale³³ » avec le libéralisme. N'étant pas une doctrine englobante, le républicanisme classique est acceptable pour la mise en place de la théorie de la « justice comme équité ».

(Ré)affilier le « solidarisme » à la tradition romaine

Cette explication avait pour but de montrer que certes le « solidarisme » porte en lui les germes d'une vision trop téléologique, mais qu'il est louable de se poser la question du repositionnement de ses fondements dans la filiation républicaine. Il nous apparaît que la sous-thématisation de la liberté par Bourgeois peut rendre ambiguë cette filiation. Nous proposons donc de lier le « solidarisme » à la liberté comme non-domination et donc de l'inscrire dans une filiation républicaine de type plutôt cicéronienne pour sortir de cette aporie. Pettit donne dans sa vision néorépublicaine cette filiation à la liberté romaine non téléologique et qui se donne comme objectif de lutter juridiquement et politiquement contre la domination. En tout état de cause, nous soutenons cette tradition républicaine car elle s'avère plus réaliste dans une société moderne marquée par les processus d'individualisation qui ne concourent pas tant à l'établissement d'une vertu commune, mais plutôt à la construction d'institutions justes et acceptées par tous et qui encouragent à travers la diversité des objectifs le développement des aptitudes individuelles. Nous pouvons maintenant revenir après cette critique substantielle sur l'un des enjeux modernes du « solidarisme » : la matérialité de cet individu.

³² Bertrand Guillarme, « Le républicanisme libéral de John Rawls », in Catherine Audard (coord.), *John Rawls. Politique et métaphysique*, Paris, PUF, Collection Débats philosophiques, 2004.

³³ Rawls, *op. cit.*, 2003, p. 199.

« Solidarisme » : considération d'un individu bénéficiaire matériel ?

Il est bien évident que nous ne pouvons pas dire que la pensée solidariste est animée par le progrès des sciences cognitives. Ce serait faux, car anachronique. Mais ce que nous pouvons avancer, toutefois en ne prenant pas trop de risques (mais en assumant ici le caractère un peu inédit d'une telle analyse), c'est que le « solidarisme » exprime une certaine sensibilité à la prise en compte d'une complexité des capacités cognitives des individus. La raison essentielle que nous identifions est sûrement en lien avec un rejet de l'économisme qui ne consacre qu'au nom de l'efficacité la seule utilité et se fonde à cet égard avec le plus pur des utilitarismes. Le « solidarisme » envisage déjà l'individu dans des relations complexes en ce qui concerne les variables *exogènes*. Il en fait de même, selon notre analyse, avec les variables *endogènes* en donnant du poids à bien plus que la seule rationalité. Ce que nous nommons la cognition froide (rationalité essentiellement) est complétée par la cognition chaude. Le lien très fort de la théorie politique solidariste avec la théorie biologique ouvre la voie à ce genre de raisonnement sur des fondements plus matérialistes³⁴ de l'individu. Selon Bourgeois, « des philosophes, qui ne sont point des socialistes, ont souvent répondu à cette thèse absolue de laisser-faire, non en contestant la nécessité de la liberté réciproque des contractants du point de vue de l'aspect économique, mais en rappelant que dans l'étude des phénomènes sociaux le point de vue économique n'est pas le seul auquel il soit nécessaire de se placer³⁵ ». Il résume de cette manière sa position critique envers les économistes : « l'homme n'a pas seulement des intérêts économiques, il a des intérêts physiologiques, psychologiques et moraux³⁶ ». C'est pour cette raison

³⁴ Moreau de Bellaing, *op. cit.*, 1992, p. 96 et ss.

³⁵ Bourgeois, *op. cit.*, 2010, p. 56.

³⁶ *Ibid.* Nous soulignerons au passage qu'une lecture trop partielle de l'un des pères du libéralisme Adam Smith (souvent la lecture des néolibéraux) tendrait à dire que le libéralisme ne s'intéresse qu'à l'intérêt économique. Ceci est faux et *La Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith (paru antérieurement à *La Richesse des nations*) place bien au cœur de la vie des êtres humains leur inclination pour une éthique au-delà du seul intérêt économique. Voir pour cela, Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, Paris, PUF, Collection Quadrige, 2014. Pour une lecture critique voir également Noam Chomsky, *Pour une éducation humaniste*, Paris,

que nous avançons l'idée que la pensée de Bourgeois est une porte d'entrée idéale, non seulement en ce qui concerne les variables *exogènes* de l'individu (réciprocité, sensibilité au contexte...), mais aussi *endogènes* avec une considération complexe de l'esprit humain qui n'est pas réduite à la logique de la seule rationalité du calcul d'utilité et à l'esprit économiste qui serait une version bien simpliste de l'économie et des rapports humains. Selon Audier, la remise au goût du jour de l'anthropologie maussienne par des auteurs comme Caillé³⁷ et les considérations théoriques sur le don approfondissent ce raisonnement. Selon lui, il s'agit dans ce renouveau solidariste associé au don « de démontrer que la vie économique et sociale suppose un type de rapport à soi et aux autres qui ne relève pas seulement de la "rationalité" instrumentale égoïste, individualiste et utilitariste³⁸ ». Comme le rappelle Thomas Piketty dans *Le Capital au XXI^e siècle*, « il faut se méfier de tout déterminisme économique dans les rapports humains et envisager que par exemple même "l'histoire de la répartition des richesses" est toujours une histoire profondément politique et ne saurait se résumer à des mécanismes purement économiques³⁹ ». Comme aime à le rappeler Sen, l'économie est une science morale⁴⁰.

Bourgeois lie cette question que nous identifions comme cognitive à la problématique de la liberté : « La liberté du développement

L'Herne, 2002, p. 43 : « Il est étonnant de voir comment ces valeurs ont basculé, depuis un penseur précapitaliste comme Adam Smith, qui exaltait la sympathie, l'égalité parfaite et le droit à un travail créatif, jusqu'à nos contemporains, qui se prosternent devant le nouvel esprit du temps en invoquant sans scrupule l'héritage d'Adam Smith. Ainsi le Prix Nobel d'économie James Buchanan peut-il écrire : "Tout individu, dans une configuration idéale, cherche à s'assurer la position de maître dans un monde d'esclaves." Voilà votre ambition, au cas où vous ne l'auriez pas encore compris ! Adam Smith, pour sa part, n'aurait vu là qu'une pathologie. »

³⁷ Serge Audier, *La Pensée solidariste. Aux sources du modèle social républicain*, Paris, PUF, Collection Le lien social, 2010, p. 97 : « Près d'un siècle après ces analyses, une large part de la sociologie qui, dans le sillage de Mauss, veut mettre en valeur, contre les dogmes utilitaristes et libéraux de l'*homo œconomicus*, la "part du don" au sein de la vie économique et sociale, rejoint ces intuitions, parfois en se référant à Gide (NB : un auteur solidariste de l'époque de Bourgeois). »

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Thomas Piketty, *Le Capital au XXI^e siècle*, Éditions du Seuil, Collection Les livres du nouveau monde, 2013.

⁴⁰ Amartya Sen, *L'économie est une science morale*, Paris, Éditions La Découverte, Collection La Découverte poche, 2004.

physique, intellectuel et moral de chacun des hommes est donc la première condition de l'association humaine⁴¹. » Nous comprenons que seul un esprit éclairé et qui aura développé pleinement ses aptitudes (au-delà de la seule rationalité) pourra être un homme accompli et offrir l'accomplissement également à l'association dans laquelle il vit. L'être humain doit développer ses aptitudes, mais pour cela doit disposer des moyens de le faire. Encore une fois, cette vision apparaît téléologique bien qu'elle puisse nous instruire sur la nécessité de disposer des moyens matériels de développer les aptitudes. Les capacités cognitives peuvent être affectées si l'individu en est empêché. D'un point de vue solidariste, ceci sera bien évidemment mauvais pour l'individu lui-même, mais aura nécessairement des répercussions sur l'ensemble de l'association dont il dépend naturellement et socialement. D'un point de vue endogène⁴², Bourgeois nous dit :

Tout être vivant tend à la persistance de l'être ; tout être vivant tend au développement de l'être ; d'où deux nécessités : celle de la conservation et celle du progrès. Dès qu'un être cesse de se développer, la désorganisation commence en lui ; l'immobilité est le commencement de la mort. Et pour l'être humain, doué de raison et de volonté, le développement de cette raison et de cette volonté est une nécessité intérieure aussi rigoureuse que le développement de son corps⁴³.

De ce point de vue, la doctrine solidariste est une pensée qui entrouvre la discussion à une forme de matérialisme et au lien moderne que nous pouvons faire avec le développement des sciences cognitives. La pensée solidariste fait écho à la complexité de la cognition et la nécessité de prendre au sérieux un *individu bénéficiaire* complexe tant par la reconnaissance de ses variables *endogènes* qu'*exogènes*.

⁴¹ Bourgeois, *op. cit.*, 2010, p. 38.

⁴² *Ibid.*, p. 24 et 25 : d'un point de vue exogène et considérant la solidarité : « Or, ces éléments premiers tendent individuellement à l'existence et au développement ; cependant une étroite solidarité les relie. Ils ne sont pas juxtaposés "comme les pierres du tas de pierres" ; ils ne se combattent pas, ne se détruisent pas aveuglément comme les combattants d'une mêlée. Ils se développent, et cependant leur développement contribue au développement de l'organisme qu'ils composent ; ils évoluent, et leur évolution est une fonction de l'évolution collective. Ils sont, en un mot, associés. »

⁴³ *Ibid.*, p. 49 et 50.

La considération sociobiologique des penseurs solidaristes permet de faire ce type d'interprétation. Prolongeons le débat dans ce sens, car nous n'avons encore ici qu'une esquisse. Avec des recherches en sciences cognitives comme celles d'Anne Reboul qui joint par exemple ce domaine avec des considérations sur la justice sociale, nous pouvons trouver des pistes de prolongements pour des théories qui se voudraient dans le sillage des solidaristes. Un solidariste moderne (ou néosolidariste) pourrait par exemple s'appuyer sur les recherches en sciences cognitives sur les fondements biologiques de l'altruisme, sur la coopération sociale et ses fondements, sur l'exclusion du groupe ou sur le développement des aptitudes pour le bien-être de *l'ensemble des individus* et développer son approche de l'idée qu'il se fait de la justice, comme l'entreprend Anne Reboul, dans son article « Is social exclusion the reverse side of social cooperation ? » ou dans son ouvrage *Langage et cognition humaine* où l'auteure traite notamment du rapport entre fonction cognitive et cohésion sociale du groupe. Pour Reboul, « une vision alternative de l'évolution du langage est d'y voir une adaptation déclenchée par une nécessité cognitive, en d'autres termes de considérer que le langage n'a pas pour fonction principale la cohésion sociale, mais qu'il a d'abord et avant toute chose une fonction cognitive.⁴⁴ » Mais elle constate cependant que « la notion de fonction cognitive est susceptible elle aussi d'être interprétée de plusieurs façons⁴⁵ » car « on peut certes considérer que la fonction cognitive est de rendre possible ou de faciliter la pensée, mais on peut aussi considérer qu'elle est de rendre possible la communication de l'information⁴⁶ ». Et l'auteure de préciser : « En d'autres termes, la communication de l'information peut être considérée aussi bien comme une fonction sociale que comme une fonction cognitive⁴⁷ ». Sans trancher dans ce paragraphe la question⁴⁸, Reboul tend à montrer dans cette idée le lien fort qui existe entre l'intériorité de l'individu et son contexte notamment par la communication et l'utilisation du langage.

⁴⁴ Anne Reboul, *Langage et cognition humaine*, Grenoble, PUG, 2007, p. 218.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Il est en partie question ici des théories adaptatives et de l'hypothèse « mixte » cognitivo-sociale que partage en partie Anne Reboul. Notre objectif n'est pas ici de développer davantage mais de montrer les liens entre cognitif au sens strict et social.

Nous retrouvons aussi ce genre de propos dans les écrits de Frans de Waal sur l'empathie⁴⁹, où l'auteur saisit un des fondements de notre humanité (tout en le retrouvant chez d'autres animaux sociaux) et du caractère réciproque de notre relation complexe à notre environnement. Nous retrouvons des accents solidaristes du début avec la référence biologique de Bourgeois sur le double aspect de la nature humaine : compétition et coopération. De Waal entame cette réflexion sur l'empathie dans ce but de montrer cette complexité et sortir du chacun-pour-soi :

Il nous faut entièrement réviser nos hypothèses sur la nature humaine. Trop d'économistes et de responsables politiques modèlent la société humaine sur la lutte permanente qu'il croit exister dans la nature. Or ces allégations sont le fruit de leur projection. Prestidigitateurs, ils commencent par mettre leurs préjugés idéologiques dans le chapeau de la nature, puis les en retirent comme autant de lapins pour montrer que la nature confirme leurs thèses. Nous nous sommes trop longtemps laissés duper par ce tour de passe-passe. La compétition fait à l'évidence partie du tableau, mais l'homme ne vit pas seulement de compétition⁵⁰.

Audier fait d'ailleurs un lien similaire, mais en y ajoutant la considération de « l'anthropologie du don » (que nous avons abordé dans notre introduction) dans son ouvrage sur la pensée solidariste :

On touche, avec cette anthropologie du don, une voie d'actualisation possible du « solidarisme » différente de celle proposée par Castel autour du thème des « supports » de l'individu. Toute la recherche contemporaine qui veut réactualiser les intuitions centrales de Mauss nous paraît renouer ainsi, explicitement ou pas, avec des pans entiers du « solidarisme ». Par exemple quand Alain Caillé mobilise les travaux d'éthologie de Frans de Waal sur les grands singes pour montrer le rôle de l'empathie, de la coopération et de l'entraide y compris dans la vie sociale animale, il retrouve également les problématiques du « solidarisme » – et celles, à cet égard très proche, de Kropotkine – qui opposait déjà au dogme

⁴⁹ Frans de Waal, *L'Âge de l'empathie. Leçon de la nature pour une société solidaire*, Paris, Éditions Les liens qui libèrent, 2009, p. 19.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 19-20.

*concurrentiel du darwinisme social l'observation de la place considérable que prennent, dès le stade animal, l'entraide et la coopération*⁵¹.

Les sciences cognitives peuvent par conséquent constituer un prolongement théorique pertinent et une réflexion à mener au-delà des simples aspects biologiques de l'époque, mais en ce sens le « solidarisme » reste assez moderne dans son approche quant au développement des aptitudes individuelles comme peut l'être la créativité. Mais nous ne prendrons pas le risque de biologiser la morale. Si l'idée paraît attirante en premier lieu, elle peut s'avérer dangereuse. Le risque de proposer une forme de déterminisme n'est pas compatible à notre sens avec le libre développement des aptitudes individuelles. Ce déterminisme pourrait miner à son tour l'esprit réaliste que nous défendons en ne faisant au final que peu de place à la diversité et en tentant de ne voir dans son objectif de recherche qu'une détermination de l'espèce humaine et non pas la recherche de l'épanouissement des aptitudes individuelles ou la croyance en des artifices ou des constructions sociales, philosophiques et politiques comme les valeurs d'égalité ou de liberté ou les valeurs et institutions démocratiques (qui ne vont pas de soi biologiquement).

Notre propos ici ne sera bien évidemment pas complet, car cela constituerait un travail en soi, mais nous voulions attirer l'attention sur le fait que le « solidarisme » plus que les autres théories que nous avons examinées nous donne la possibilité de nous pencher sur la considération d'une forme de matérialisme de l'individu. Ainsi, nous nous donnons ici un objectif : rendre plus adéquate une théorie de la justice sociale, pour permettre au mieux le développement des aptitudes humaines, car ce qui sera bon pour l'individu, dans une vision solidaire (à laquelle nous adhérons), le sera pour l'*ensemble des individus*. Il conviendra donc d'emprunter ce chemin en offrant la plus grande attention dans la résolution de notre problème à répondre à cet impératif d'adéquation qui offre aussi une vision sur l'égalité et la liberté si ce n'est originale, en tout cas pertinente pour notre recherche. Nous allons en premier lieu tenter de voir quelles sont les répercussions de cette théorie solidariste sur l'égalité.

⁵¹ Audier, *op. cit.*, 2010, p. 96.

L'égalité solidariste : « equal value » ?

À la lecture de Bourgeois, nous ne pouvons qu'être surpris par les similitudes avec Dworkin et son égalité d'attention (« equal value »). Le point commun est trouvé également par une vision juridique de la justice sociale propre aux deux auteurs. Bien qu'évoluant dans des contextes différents et dans des périodes éloignées, la pensée de Bourgeois vient étayer le propos de Dworkin⁵² sur la nécessité d'avoir une base juridique stable pour penser l'idée de justice. Cette base est celle de l'égalité des droits, mais plus exactement l'égalité d'attention. Selon Bourgeois, « la société est formée entre des semblables, c'est-à-dire entre des êtres ayant, sous les inégalités réelles qui les distinguent, une identité première, indestructible⁵³ ». Ainsi il découle de cette vision « ce qu'on a appelé avec justice une égalité de valeur dans le droit social⁵⁴ ». Cette égalité permet (peut-être avec moins de systématisme⁵⁵) de préciser le mode de distribution dans le « solidarisme » et devient même son instrument principal, car c'est sur cette base que se répartiront ensuite les profits et les charges dévolus à l'*individu bénéficiaire* du « solidarisme ». Citons Bourgeois :

C'est cette égalité de valeur dans le droit que doit exprimer la répartition des profits et des charges. On le voit, il n'est point question de faire sortir

⁵² Spitz, *op. cit.*, 2005, p. 192 : Spitz fait un lien explicite entre Dworkin et Bourgeois. Les conditions individuelles sont naturelles mais aussi sociales et « elles impliquent en particulier la possibilité de développer ses talents intellectuels, donc d'accéder à l'éducation ; elles impliquent aussi la jouissance d'une certaine forme de garantie contre la dépendance par rapport à autrui et le pouvoir d'utiliser ce que Dworkin appelle une juste part des ressources sociales. Il ne peut donc y avoir aucune espèce de contradiction entre la liberté (les droits fondamentaux) et l'égalité des ressources et des puissances, puisque toutes deux sont des conditions de l'épanouissement maximal de l'activité individuelle et font en ce sens partie des droits de l'individu ». Cette égalité est aussi une question de stabilité politico-sociale car « une société qui ne crée pas une "juste égalité des chances" ne peut pas prétendre obtenir le consentement de ses membres, et elle ne peut donc prospérer puisque la condition morale de cette prospérité n'est pas satisfaite ».

⁵³ Bourgeois, *op. cit.*, 2010, p. 45.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Dworkin affirmait que l'égalité d'attention est la vertu souveraine et que l'« égalité des ressources » ne peut être qu'un dérivé de cette première égalité. Le « solidarisme » ne va pas aussi loin dans son caractère systématique bien que l'architecture soit la même. Une égalité abstraite qui détermine une forme de distribution.

de cette conception toute réelle de l'être humain une définition abstraite des droits et des devoirs de l'homme ; il y a lieu seulement de reconnaître et de retenir que, pour la fixation des droits et des devoirs de chacun dans l'association solidaire qui existe entre ces hommes, pour le calcul des profits et des charges à répartir entre tous, il doit être tenu compte d'un coefficient commun à tous, d'une valeur de droit égale pour tous. Au milieu des innombrables éléments de calcul, tirés des inégalités naturelles de toutes sortes qui séparent et différencient les hommes, il faudra toujours, pour déterminer la situation équitable de chacun, faire entrer en compte cette valeur et l'admettre comme égale pour tous ; en deux mots, dans la série des équations personnelles, les inégalités naturelles seront les seules causes d'une différence qui ne devra jamais être accrue par une inégalité de droits⁵⁶.

Résonne aussi dans les propos de Bourgeois, en sus de l'égalité de valeur, une considération (aux accents quelque peu anachroniquement rawlsiens) des inégalités non méritées qui ne doivent en aucun cas être « accrues » par des principes inégalitaires en droit. C'est ce qui avait justifié le premier principe rawlsien, mais qui avait posé chez Dworkin la question de la compensation des handicaps. Ce que nous pouvons confirmer dès à présent (à la suite de nos examens successifs), c'est que nous considérons que l'égalité en droit est le préalable à toute distribution et qu'il est nécessaire de l'inscrire comme tel dans toute proposition théorique visant une juste répartition des ressources socio-économiques. Le lien est alors tout trouvé avec l'objectif de développement des aptitudes : pour permettre le développement optimal des aptitudes des uns et des autres, nous postulons à la suite de Bourgeois et Dworkin qu'il faut une base juridique sans équivoque qui soit égalitaire au niveau des droits, mais plus particulièrement au niveau de la reconnaissance des individus dans leur égale valeur. Ceci, nous le redisons, est une construction ou au moins une croyance qui n'est pas forcément compatible avec le caractère téléologique du « solidarisme » et encore moins avec la biologisation de la morale. Que peut-on maintenant dire de la liberté qui accompagne la problématique du développement des aptitudes individuelles ?

⁵⁶ Bourgeois, *op. cit.*, 2010, p. 45.

Proposer une autre façon d'envisager la liberté

Nous avons replacé le « solidarisme » dans une lignée républicaine et avons décidé de préciser la forme de liberté qui peut l'animer pour ne pas tomber dans un téléologisme que nous rejetons. Laborde, dont nous avons déjà abordé la contribution concernant la démarche réaliste, critique le républicanisme français actuel et propose ce qu'elle nomme un « républicanisme critique⁵⁷ » qui souligne les manques du républicanisme classique, essentiellement abstrait et aveugle aux différences (donc dans un sens différent de Rawls et du nôtre qui l'affilions à la source antique non téléologique). Selon elle, ce qui manque au républicanisme classique réside en l'absence d'une théorie sociale. Cette absence crée un hiatus entre faits et normes et rend inévitablement inconsistante la théorie républicaine. Nous ne partageons pas tout à fait cet avis et essayons de relativiser ce point de vue. Notre position est la suivante : il existe à travers le « solidarisme », une tendance philosophique très claire à « concrétiser » les idéaux républicains et même de légiférer pour ne pas laisser ces idéaux en suspens et à l'écart de la réalité. Ce que nous pouvons dire en revanche, c'est que le « solidarisme », qui offre une théorie sociale selon nous, est aujourd'hui inadéquat à traiter des phénomènes nouveaux comme l'immigration, la précarité, le non-plein-emploi ou d'autres thématiques sociales et sociétales liées à la modernité. Enfin nous pensons, en accord avec le développement théorique de Laborde, que l'un des axes de reconceptualisation du républicanisme (français, mais pas uniquement) réside dans la prise au sérieux de l'idéal de non-domination et de l'apport des néorépublicains en la matière. La non-domination est présente en filigrane

⁵⁷ Cécile Laborde, *Français, encore un effort pour être républicain !*, Paris, Éditions du Seuil, 2010, p. 13 : « Le républicanisme critique, de son côté, pose directement la question de l'articulation entre faits et normes, entre réalité sociale et idéaux philosophiques. S'il est indéniable que la République française ne réalise que très imparfaitement les idéaux de liberté, d'égalité et de fraternité, il n'en déduit pas que ces idéaux sont trop utopiques, ou inévitablement oppressifs, et que la république devrait "s'adapter à l'air du temps" en adoptant une vision plus libérale et/ou plus multiculturaliste de la citoyenneté. Le républicanisme critique prend en compte le fossé entre idéal et réalité, puis propose une stratégie réfléchie de réforme. » Nous nous inscrivons dans une autre perspective critique que Laborde qui n'aborde pas prioritairement la question de la distribution des ressources socio-économiques.

dans le « solidarisme », mais la liberté qui en découle est à notre sens sous-thématisée.

Selon Audier, Spitz donne pourtant au « solidarisme » une filiation qui, à l'inverse de ce qui s'est toujours écrit, ne dépend pas que du républicanisme français, mais doit s'inscrire dans le mouvement long de l'histoire du républicanisme mondial de ses origines à nos jours avec les néorépublicains anglo-saxons⁵⁸. Pendant très longtemps, en concurrence avec la liberté des libéraux, était défendue la liberté des républicains. Le débat s'est très radicalement focalisé sur la différence entre ce que représente la liberté dite négative (plutôt celle des libéraux) et la liberté positive (celle des républicains). La première, qualifiée de « liberté des modernes », fut considérée chez Benjamin Constant comme étant la liberté qui garantissait la non-entrave et la pleine autonomie des individus⁵⁹. La seconde, qualifiée de « liberté des anciens », prit la forme conceptuelle d'une liberté qui promeut la réalisation de soi et l'encouragement à se comporter vertueusement. Est libre celui qui participe à la vie de la cité. Nous nous retrouvons classiquement face à la tension entre ces deux types de libertés chez Berlin entre « liberté négative » pour la première et « liberté positive » pour la seconde⁶⁰. Nous avons remarqué l'aversion à l'encontre d'un tel républicanisme pour un libéral comme Rawls qui consacre quelques pages pour dire en quoi « l'humanisme civique », forme de régime portée par une doctrine englobante qui vise la réalisation vertueuse (à travers la « liberté positive »), n'est pas compatible avec la « justice comme équité⁶¹ ». Rawls entend se placer dans le sillon de Constant et de Berlin en adhérant à ce qu'il nomme le courant de tradition libérale de définition de la liberté⁶² et non à la vision aristotélicienne de la liberté qui nous place « comme des êtres sociaux, voire politiques, dont la nature essentielle est réalisée

⁵⁸ Audier, *op. cit.*, 2010, p. 52 : Audier critique cette interprétation critique de Spitz mais cela permet d'introduire les catégories des néorépublicains et de les soumettre à examen.

⁵⁹ Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, Paris, Éditions Mille et une nuits, Collection La petite collection, 2010, et Benjamin Constant, *Écrits politiques*, Paris, Éditions Gallimard, Collection Folio essais, 1997.

⁶⁰ Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1958, et *Éloge de la liberté*, Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1988, p. 171 et ss.

⁶¹ Rawls, *op. cit.*, 2003, p. 196-197.

⁶² *Ibid.*, p. 197.

le plus complètement possible au sein d'une société démocratique caractérisée par une participation largement répandue et active à la vie politique⁶³ ». Cette participation, cette liberté positive, est selon Rawls à rejeter, car elle est « le site privilégié de réalisation de notre bien (complet)⁶⁴ ». Ce bien complet n'est pas compatible avec la diversité des biens que l'on pourrait rechercher si l'on accepte le postulat d'une liberté de type négatif comme le fait Rawls.

Mais le républicanisme est-il réductible à la liberté positive ? D'ailleurs, Rawls fait bien attention de différencier ces deux formes de républicanismes : l'« humanisme civique » incompatible avec la théorie rawlsienne, comme nous venons de le voir en raison de sa vision essentiellement téléologique et un républicanisme dit « classique » qui, lui, serait compatible. Ce sont les penseurs néorépublicains qui ont remis sur le devant de la scène depuis quelques années⁶⁵ l'intérêt d'une autre voie pour penser la liberté. Parmi eux, on compte des auteurs comme Pocock (qui fait une relecture de l'apport républicain de Machiavel⁶⁶), Skinner⁶⁷ ou Pettit⁶⁸ qui entendent renouveler la pensée républicaine. Nous nous focaliserons particulièrement sur Pettit et sa conceptualisation de « liberté comme non-domination » (car sa pensée est celle qui nous apparaît la plus pertinente dans l'animation du débat autour de Rawls et de la justice sociale). Le but est de montrer en quoi cette forme de liberté peut être considérée dans notre cas comme la meilleure version de la liberté d'une part et en quoi le « solidarisme » peut compléter ce renouveau républicain et nous amener à proposer une orientation sur l'option en termes de liberté que pourra prendre notre proposition de l'« égalité des dotations initiales ».

Pettit se démarque de la dichotomie de Berlin qu'il juge de loin très incomplète et trop radicale. Selon Pettit, « la liberté négative

⁶³ *Ibid.*, p. 196.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 196-197.

⁶⁵ Audier, *op. cit.*, 2004, p. 3.

⁶⁶ John Greville Agard Pocock, *Le Moment machiavélien*, Paris, PUF, Collection Léviathan, 1998.

⁶⁷ Quentin Skinner, *La Liberté avant le libéralisme*, Paris, Éditions du Seuil, Collection Liber, 2000.

⁶⁸ Philip Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Éditions Gallimard, Collection NRF essais, 2004.

telle que la conçoit Berlin, repose sur l'absence d'interférences ; une interférence est, dans ce cas, comprise comme relevant d'une intervention plus ou moins intentionnelle qu'illustre, non pas seulement la contrainte physique que représente un enlèvement ou un emprisonnement, mais également la contrainte que représente une menace crédible⁶⁹ ». La liberté positive quant à elle est identifiée comme ayant davantage d'exigence que la simple non-interférence et « suppose que l'agent contribue de manière active à ce que lui permettra d'assurer un contrôle sur lui-même, de parvenir à la maîtrise de soi⁷⁰ ». En cela, « je suis positivement libre dans la mesure où je parviens à cette maîtrise de soi qui suggère l'idée d'un homme qui entre en lutte contre lui-même⁷¹ ». Cette idée de maîtrise de soi est trop lourde pour les libéraux, car elle correspond à une forme d'obligation morale, due à sa positivité (comme le pense Rawls par ailleurs). Et cela n'est pas sans répercussions dans l'organisation politique avec une liberté négative relativement neutre sur le plan institutionnel, qui est là pour garantir la liberté des uns et des autres, et une liberté positive qui doit mettre en place les instruments de la réalisation de chacun. L'accent est mis sur la sphère privée comme lieu d'action dans le premier type alors que la seconde liberté met en lumière la nécessité de garantir la participation publique⁷².

Pettit, sans nier totalement la validité d'une telle tension, tente d'en réduire les effets trop simplistes : « ces contrastes philosophiques et historiques me paraissent infondés et trompeurs⁷³ ». En effet, « ils occultent la validité philosophique et historique d'une troisième façon, radicalement différente, de comprendre la liberté et ses exigences institutionnelles⁷⁴ ». Ainsi cette troisième conception relève pour Pettit d'une conception républicaine qui doit prendre selon sa

⁶⁹ *Ibid.*, 2004, p. 35.

⁷⁰ *Ibid.* : « Le moi auquel il s'identifie doit prendre en charge cette partie de soi, inférieure ou plus partielle, qui se tapit en chaque individu ».

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, p. 37 : « [...] les préoccupations des modernes sont le produit d'une société en mouvement, plus individualiste, qui rejette l'idéal d'une sphère d'activité privée au sein de laquelle chaque individu peut agir à sa guise ». De ces considérations naît la réflexion sur la nature que peut et/ou doit prendre une communauté politique.

⁷³ *Ibid.*, p. 38.

⁷⁴ *Ibid.*

tradition historique⁷⁵ la forme d'une défense contre la domination. La « liberté comme non-domination » prend des éléments des deux autres : l'idée d'absence d'interférence et celle de maîtrise de soi. Cette liberté n'est pas pour autant un « mix » des deux idées, mais a bien ses propres fondements historiques et philosophiques. Pour comprendre ce que peut recouvrir la notion de domination, Pettit prend l'exemple de la relation antique entre le maître et l'esclave. Selon lui, une « telle relation signifie, à la limite, que le dominant peut arbitrairement interférer dans les choix du dominé⁷⁶ ». Il peut surtout « interférer, en particulier, sur la base d'un intérêt ou d'une opinion qui n'ont pas à être partagés par la personne qui se trouve affectée⁷⁷ ». En somme, « le dominant peut dès lors exercer cette interférence, selon sa propre volonté et avec impunité⁷⁸ », car « il n'a pas à solliciter d'autorisation et ne sera ni surveillé ni imputable⁷⁹ ». Dans ce cadre précis et ensuite par extension pour rendre compte de l'idée de domination, il peut y avoir des situations où l'on notera une interférence possible sans domination et inversement. Ce qui caractérisera définitivement le fait qu'il y ait ou non domination réside sur l'existence pour une situation donnée d'une interférence arbitraire ou non : « la prétention à la nécessité prévoit que, si une personne est dominée dans certaines de ses activités, si elle s'adonne à ses activités sur un mode qui permet à d'autres personnes d'interférer à leur guise, nous pouvons alors considérer que cette personne n'est pas libre⁸⁰ ».

Le lien avec le « solidarisme » se trouve dans ce rejet de la lutte pour la vie (« struggle for life ») et la reconnaissance de la nécessité d'un contrat social – qui repose chez les solidaristes sur les fondements biologiques de la solidarité – qui permet en tant que construction sociojuridique d'éviter par la loi l'établissement de rapports de domination⁸¹. Pettit permet de renforcer ce qui n'est qu'une intui-

⁷⁵ *Ibid.* : Pettit recueille ici les éléments historiques de cette tradition républicaine.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 41.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*, p. 46.

⁸¹ *Ibid.*, p. 58 : « L'idée républicaine selon laquelle les lois créent la liberté du peuple n'a de sens que si cette liberté se définit en termes de non-domination. » L'interférence de la loi juste est en ce sens tout l'opposé d'une interférence arbitraire.

tion chez les solidaristes. Les néorépublicains peuvent permettre avec la notion de « liberté comme non-domination » de préciser la « promesse républicaine » faite par les solidaristes, mais dont le concept de liberté est sous-thématisé et reste largement conceptualisé comme une simple liberté négative. Un enjeu de recherche nouveau se trouve ici posé et il serait dommageable de ne pas permettre au « solidarisme », qui est une théorie républicaine, de ne pas bénéficier du retour du débat sur le républicanisme sous cet angle. Spitz perçoit à mi-mot cet enjeu, « Bourgeois est donc explicitement partisan d'une définition de la liberté en termes de non-interférence à une définition en termes de garantie et de non-domination⁸² ». Bourgeois ne le dit pas à notre sens aussi explicitement que Spitz le dit, mais il est apparaît que la vision qu'il défend de la liberté est bien de nature à garantir la non-domination et à favoriser une législation sociale prompte à prémunir l'individu des interférences arbitraires inacceptables et à reconnaître le bien-fondé d'interférences justes (celle d'un État-providence par exemple qui tente de réduire les inégalités par des mécanismes de prélèvements/redistribution⁸³). L'une des traces d'un vocabulaire de non-domination se trouve dans l'œuvre de Bourgeois organisée autour de la lutte contre la servitude et l'arbitraire :

Ainsi la loi de la solidarité des actions individuelles finit par apparaître, entre les hommes, les groupes d'hommes, les sociétés humaines, avec le même caractère qu'entre les êtres vivants, c'est-à-dire, non une cause de diminution, mais comme une condition de développement ; non comme une nécessité extérieurement et arbitrairement imposée, mais comme une loi d'organisation intérieure indispensable à la vie ; non comme une servitude, mais comme un moyen de libération⁸⁴.

L'objectif des institutions et de la loi dans le cadre de la non-domination devient de combattre la vulnérabilité⁸⁵ des individus et

⁸² Spitz, *op. cit.*, 2005, p. 207 ; voir aussi le développement sur la liberté comme non-domination, *ibid.*, p. 32 et ss.

⁸³ *Ibid.*, 2005, p. 32-33.

⁸⁴ Bourgeois, *op. cit.*, 2010, p. 27.

⁸⁵ Terme que nous relions avec la « précarité » de Guillaume Le Blanc qui a par ailleurs consacré un autre ouvrage sur ce concept de vulnérabilité : Guillaume Le Blanc, *Que faire de notre vulnérabilité ?*, Paris, Bayard Culture, Collection Philosophie, 2011, p. 27 : pour Le Blanc, l'exclusion engendre la vulnérabilité des

de garantir le plein et libre développement de leurs aptitudes⁸⁶. Nous retrouvons ici des considérations proches de ce que nous défendons dans une perspective *individualiste* et *contextualiste*. Dans cette perspective, il convient de préciser et de poser la question de la sensibilité au contexte ainsi que la question de la responsabilité que nous avons trouvée lacunaire chez Rawls et trop essentiellement orientée sur l'individu chez Dworkin.

Le « solidarisme » : une doctrine sensible au contexte

Nous postulons donc qu'au-delà de l'individualisme avoué du « solidarisme⁸⁷ », la doctrine est sensible au contexte⁸⁸. Selon Spitz, « à l'inverse de tous les déterminismes, Bourgeois exclut de dire que les individus ne sont que des effets du contexte dans lequel ils sont situés⁸⁹ ». C'est cela qui fait que nous abondons dans ce même sens. Il serait absurde de penser qu'une théorie ne puisse être que *contextualiste* sans quoi qu'en serait-il de la définition de l'individu comme agent (ce que défend une perspective *individualiste*) ? À quels

individus et « les vies exclues sont des vies que nous peinons à appréhender comme des vies pleinement normales, c'est-à-dire comme des vies dont le potentiel d'humanité est *malgré tout* réalisé ». Ainsi « c'est le sentiment même d'une communauté des vies humaines qui est potentiellement annulé dans l'effroi de l'exclusion ». Par conséquent, « exclure ne revient pas seulement, de ce fait, à tracer une ligne entre *dedans* et dehors mais à contester le caractère pleinement humain de celles et ceux qui sont perçus, à tort ou à raison, comme étant dehors ». Voir aussi Pettit, *op. cit.*, 2004, p. 123. Selon l'auteur, « la défense de la liberté comme non-domination doit donner aux individus les moyens d'échapper à l'incertitude, au souci de la stratégie et à la subordination ».

⁸⁶ Spitz, *op. cit.*, 2005, p. 205.

⁸⁷ Bourgeois, *op. cit.*, 2010, p. 27 : « Dans l'histoire des sociétés comme celle des espèces, on a reconnu que la lutte pour le développement individuel est la condition première de tout progrès ; que le libre exercice des facultés et des activités personnelles peut donner seul le mouvement initial ; enfin que plus s'accroît cette liberté première de chacun des individus, et se fortifie, par l'accroissement de ses activités physiques, psychiques et morales, ce moteur premier de toute action sociale, plus l'action sociale en peut et doit être à son tour accrue. »

⁸⁸ Gilbert Vincent, « L'éthique de la solidarité », in Marc Henry Soulet (éd.), *La Solidarité : exigence morale ou obligation publique ?*, Fribourg, Academic Press Fribourg, Collection Res Socialis, 2004, p. 53 : « [...] le "solidarisme" entend se situer non par rapport à l'individualisme, mais au-delà du couple de l'individualisme et du holisme ». Nous renforçons donc notre analyse d'un « solidarisme » *individualiste* et *contextualiste*.

⁸⁹ Spitz, *op. cit.*, 2005, p. 206.

mouvements physiques ou intellectuels, l'individu serait-il réduit ? Mais pour autant, l'individu par ses actions modifie le contexte et le contexte modifie les comportements de cet individu. Considérer que l'on doit s'inscrire dans une perspective *individualiste* et *contextualiste*, c'est considérer que les problèmes posés par la nécessité de justice sociale sont inscrits dans une dynamique et dans cette double condition. La construction de ce contexte se fait à travers les deux facteurs que nous avons identifiés (et qui définissent de façon complexe le concept de solidarité) dans notre schéma ci-dessus avec une prise en considération du facteur temps et du facteur des relations solidaires qu'entretiennent les individus. Dans ces conditions contextuelles peuvent s'inclure les réflexions autour de la construction d'un savoir commun⁹⁰ qui implique une conscience commune, des valeurs partagées et une réciprocité forte. Bourgeois explique ainsi que la science, en rendant sa place à l'homme au milieu des autres êtres (plutôt une base à la dimension sociale de la cognition que nous détaillerons dans notre dernière partie), « ne connaît plus l'homme abstrait, apparu tout à coup sur la terre dans le plein développement de son intelligence et de sa volonté⁹¹ ». Dans ce cadre, « il est, lui aussi, soumis à des rapports de dépendance réciproque, qui le lient à ses semblables, à la race dont il sort, aux autres êtres vivants, au lieu terrestre et cosmique⁹² ».

Selon Pettit, et cela renforce le prolongement républicain du « solidarisme » et le caractère dynamique de la relation individu/contexte, « le contexte a toujours son importance lorsqu'il s'agit de déterminer si un acte donné détériore la situation d'un individu en position d'exercer sa capacité de choix, en ce sens qu'il établit

⁹⁰ Pettit, *op. cit.*, 2004, p. 85 et ss et 99 et ss : pour une définition de ce que recouvre la notion de savoir commun pour Pettit. Honneth, *op. cit.*, p. 159 : l'auteur parle de communauté de valeurs pour définir la notion de solidarité. Nous jugeons que le savoir commun peut aussi être l'expression de cette communauté de valeurs.

⁹¹ Bourgeois, *op. cit.*, 2010, p. 22.

⁹² *Ibid.*, 2010, p. 22 : nous pourrions voir ici un des fondements de l'écologie politique moderne et du discours sur la responsabilité que nous avons sur le monde que nous laissons aux générations futures. Voir aussi les considérations écologiques du républicanisme de Pettit, *op. cit.*, 2004, p. 178 et ss et particulièrement p. 180 : « Chacun de nous est donc physiquement vulnérable, non pas seulement dans son organisme individuel, mais également dans son environnement et dans le monde auquel il appartient. Or si tel est bien le cas, les raisons pour lesquelles un État républicain doit prendre en charge les préoccupations écologistes s'éclairent. »

le cadre en référence auquel nous décidons s'il y a bien détérioration⁹³ ». C'est bien en ce sens que Pettit parle de « sensibilité au contexte⁹⁴ ». Quand une proposition théorique en matière de justice sociale considère que l'un des objectifs est de devenir opérationnel dans une réalité donnée, il convient qu'elle soit sensible au contexte sans quoi ses chances d'être efficace contre les injustices en sont considérablement réduites. Un exemple plus concret est celui de la responsabilité.

La responsabilité dans la doctrine du « solidarisme »

Encore une fois et sans vouloir être redondant, le « solidarisme » en s'inscrivant suivant notre examen dans une lignée *individualiste* et *contextualiste* peut envisager la notion de responsabilité de façon complexe. Dworkin comprenait dans la notion de responsabilité la relation spéciale que l'individu/agent entretient avec les choix qu'il entreprend et les conséquences que cela engendre pour lui. Mais cette forme de responsabilité est trop étriquée (si l'on met à part sa théorie de la société), mais offre un excellent point de départ critique. La forme républicaine solidariste met en avant la responsabilité individuelle d'une part (en tant que pensée *individualiste*) et prend la conscience que dans *l'ensemble des individus*, dans le contexte qui entoure l'individu et ses actions et à travers le concept de solidarité qui engage l'interdépendance, la responsabilité est collective (ou sociale). Selon Spitz, « au lieu de limiter la responsabilité à celle de nos propres actes, le "solidarisme" en élargit le champ⁹⁵ » si bien que « chacun de nous a une part de la responsabilité dans les actions des autres et les autres ont une part de responsabilité dans nos propres actions dont ils sont en quelque sorte les coauteurs, en bien comme en mal⁹⁶ ». La responsabilité uniquement individuelle de Dworkin, que nous avons critiquée par sa simplicité (dans le sens non complexe), trouve dans la pensée solidariste des échos *contextualistes* qui nous satisfont à savoir qu'il n'existe pas « de cloisonnement ni d'isolement absolu qui permettrait de dire que tel individu

⁹³ *Ibid.*, 2004, p. 79.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Spitz, *op. cit.*, 2005, p. 206.

⁹⁶ *Ibid.*

est seul auteur ou seul responsable de tel acte⁹⁷ ». Cette vision de la responsabilité par sa complexité est une vision plus adéquate de l'individu à laquelle nous adhérons.

Vers une vision adéquate de l'individu bénéficiaire

La liberté comme non-domination permet de penser autrement la liberté et la question centrale du rapport que doivent entretenir entre eux les individus, mais aussi que l'État doit entretenir avec les individus. En cela, cette liberté ainsi définie constitue un prolongement théorique et conceptuel du « solidarisme » qui à travers ses mécanismes effleurerait sans jamais le dire aussi explicitement le rejet de la non-domination (bien que cette problématique constitue le cœur de l'argumentation de Bourgeois). Nous disposons donc avec Pettit et avec le renouveau républicain d'une grammaire conceptuelle qui doit faire progresser la résolution de notre problème sur l'aspect de la liberté. La non-domination devient un objectif à poursuivre et nous devons le prendre au sérieux (offrir une proposition qui garantit au mieux l'impératif de non-domination). Nous avons pu aussi confirmer dans cet examen du « solidarisme » le penchant égalitaire de la doctrine à travers la reconnaissance de l'égalité d'attention et du traitement comme égaux (comme semblable du point de vue de la loi) des individus. Enfin, nous pouvons considérer que la pensée solidariste ouvre la voie à la réflexion de la matérialité de *l'individu bénéficiaire*. En somme, nous nous orienterons dans notre proposition vers une voie qui nous permet de résoudre notre problème en répondant par une distribution certes *juste* (qui applique des principes de justice clairement identifiés), mais aussi, et surtout *adéquate*, c'est-à-dire qui donne de la distribution la proposition qui « colle » au mieux à ce que représente *l'individu bénéficiaire*. Nous devons maintenant examiner le « solidarisme » sous l'angle de l'axe distributif.

⁹⁷ *Ibid.*

Examen de l'axe distributif

Nous reconnaissons dans le « solidarisme », une pensée qui pourrait être « historiquement associée » pour reprendre les termes de Fraser aux remèdes correctifs avec par conséquent une proposition théorique qui s'articule autour d'une distribution *a posteriori*. En ce sens, nous retombons un peu sur nos pieds en retrouvant une théorie qui possède davantage de points communs avec la « justice comme équité » qu'avec l'« égalité des ressources ». Mais elle n'est pour autant pas dénuée d'intérêt, car elle met l'accent sur la qualité du contexte institutionnel qui doit entourer l'individu et lui venir en aide, s'il sombre dans la précarité. En cela, il est bien évident que ce n'est pas une distribution *a priori*, mais elle porte en elle les ferments de mécanismes justes qui viendraient soutenir une distribution *a priori*. C'est ce que nous identifions comme des *formes d'insistance distributive*. Nous allons dans l'examen du « solidarisme » sous l'angle de la distribution préciser dans un premier temps en quoi en principe cette pensée n'a pas d'ambition transformatrice et opère une correction *a posteriori*, puis questionner le lien entre la doctrine solidariste et l'État-providence qui avait été un de nos points de départ critiques (le « solidarisme » a eu l'avantage de connaître des déclinaisons pratiques). Enfin, nous évaluerons l'avenir de cette distribution, ce qui devrait nous amener à conclure que nous devons non pas rejeter ce modèle, mais proposer son dépassement tout en conservant certains de ces fondements.

Le « solidarisme » est avant tout une garantie

La pensée solidariste dès le début a été identifiée comme la volonté de garantir contre les risques les individus du quasi-contrat, unis par les liens de solidarité naturelle puis juridique. À ce titre, seul ce qui est contractualisé est garanti contre le risque, car c'est ce à quoi les individus libres ont consenti à mutualiser leurs ressources. On pourrait donc identifier le « solidarisme » pur⁹⁸ comme étant un dispositif limité, *a posteriori*, mais universel, car il touche

⁹⁸ Dans la pratique, le « solidarisme » a inclus des problématiques dans ses garanties qui ne font pas partie du quasi-contrat de base.

l'ensemble des membres de l'association. C'est l'impératif de solidarité qui organise la nécessité de concevoir les garanties : « le fait que la solidarité objective signifie que chacun est implicitement soumis à l'obligation de contribuer dans la mesure de ses moyens à un fonds social destiné à assurer la création de conditions égales de développement des potentialités pour tous⁹⁹ ». Nous retombons sur la notion de quasi-contrat social qui caractérise une association consentie par ses membres, qui est animée par la mutualité et la solidarité et dont le but est de prémunir ses membres des risques communs¹⁰⁰. Mais si la vision de Bourgeois est comprise comme « une assurance donnée par tous à chacun contre une détérioration indépendante de sa volonté des conditions d'épanouissement de ses aptitudes personnelles¹⁰¹ », il est moins sûr que les handicaps liés au hasard et à la nature sont visés par cette mutualisation. Seul ce qui apparaît dans le quasi-contrat est juste, ce qui aurait en principe pour effet d'exclure d'emblée des risques comme la vieillesse ou la maladie pour ne retenir que les risques comme le chômage. Les talents naturels nous appartiennent exclusivement, alors que les facteurs sociaux quant à eux entrent dans le cadre de la complexité de la nature solidaire de l'individu. Cela revient à dire selon Spitz que « les avantages que chacun de nous tient de la nature ne nous assujettissent à aucune dette, comme c'est le cas au contraire des avantages que nous possédons du fait de l'association avec d'autres¹⁰² ». Il faut donc comprendre que si nos talents nous appartiennent, « notre éducation – ce que nous faisons de nos talents – ne l'est pas avant que nous soyons libérés de notre dette¹⁰³ ». Nous voyons une régression du traitement de la question sociale par rapport à Dworkin, qui considère que ce qui est dû au hasard doit être compensé, car cela est injuste. C'est le mécanisme de compensation des handicaps qui est à la base d'une correction de contingences naturelles non voulues.

⁹⁹ Spitz, *op. cit.*, 2005, p. 209.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 210.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 211.

¹⁰² *Ibid.*, p. 212.

¹⁰³ *Ibid.* : « De même certains risques, qui résultent de notre appartenance à l'espèce physique, devraient en toute bonne logique être courus seuls, alors que les risques résultant de notre collaboration avec l'autre devraient faire l'objet d'un mécanisme d'assurance. »

Spitz donne des prolongements possibles et non envisagés par Bourgeois qui pourraient par exemple justifier que la maladie et la vieillesse, comme frein au développement des aptitudes personnelles (développement qui constitue un des cœurs de la théorie solidariste), soient prises dans un mécanisme mutuel de solidarité où chacun consentira à se préserver : « [...] le fait d'être exposé sans couverture aucune au risque "naturel" de la maladie ou de la vieillesse constitue un obstacle au développement de nos aptitudes ; il interdit par exemple à certains individus, qui ne bénéficient d'aucune couverture, de prendre certaines options plus risquées alors que ceux qui en bénéficient ont la possibilité de le faire¹⁰⁴ ». Spitz ajoute que d'« une manière générale, l'absence de sécurité est un facteur déstabilisant et inhibant, et elle introduit une inégalité flagrante par rapport à ceux qui ont conscience que leurs arrières sont de toute manière assurés¹⁰⁵ ». Le mécanisme de Bourgeois pose en principe de nombreuses questions entre ce qui dépend ou non effectivement du quasi-contrat et de la réparation normale des contingences sociales et de ce qui dépendra des contingences naturelles. Nous nous retrouvons un peu dans le même style de critique que Dworkin adressait à Rawls en impliquant la distinction choix/circonstances et le peu de considération que Rawls portait au-delà des contingences sociales (prévues d'être corrigées par l'application du principe de différence).

En principe, nous pouvons conclure ici que le « solidarisme » est ambigu entre ses objectifs (le développement des aptitudes) et les moyens qu'il met en œuvre pour y répondre. Trop restreint en principe, il a pourtant engagé de nombreuses discussions qui ont permis paradoxalement de servir de base à des modèles concrets de solidarité que sont par exemple la sécurité sociale qui comprend par exemple l'assurance maladie et l'assurance vieillesse (la garantie de ressources à l'âge légal de départ à la retraite). Mais nous constatons déjà que ces mécanismes sont des mécanismes *a posteriori* – ce qui ne préjuge pas de leur utilité –, mais qui en font des *formes d'assistance distributive*.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 213.

¹⁰⁵ *Ibid.*

La pertinence du concept de solidarité réside dans le fait qu'il n'est pas fermé à la discussion et reste constamment à réévaluer suivant les contextes sociaux¹⁰⁶. Ce que font d'ailleurs aujourd'hui de nombreux penseurs qui trouvent dans le « solidarisme » une possibilité de renouer avec les fondements du lien social et de proposer d'autres formes d'États sociaux qui répondent mieux aux attentes de la société moderne. Car il est vrai que le monde a changé et que les conditions de travail ne sont plus les mêmes qu'à l'époque des radicaux solidaristes. D'où cet effort de réactualisation à fournir. Selon Jacques Donzelot par exemple, l'État doit prendre la forme d'un État qui rend capable¹⁰⁷. Par exemple, la question du dépassement du droit et des ressources (revenu) par la réflexion sur la notion de « capacités » théorisée par Amartya Sen est ainsi posée. Nous y répondrons en détail dans notre proposition.

Conclusions intermédiaires

Nous venons de le voir, le « solidarisme » doit être dépassé dans sa vision trop stricte du quasi-contrat ce qui a été fait dans les constructions historico-théoriques qui ont permis l'émergence de l'État-providence. Mais nous retombons rapidement sur les remarques que nous avons faites dans notre introduction sur le caractère trop palliatif de l'État social. Selon Audier qui cite Thierry Pech, « la leçon de cette approche, c'est que l'on ne peut se borner à un modèle d'égalité purement correctrice, *ex post*, qui vient poser des pansements une fois que le mal est fait¹⁰⁸ ». Selon Palier que nous avons cité dans notre introduction, il est nécessaire de penser un nouvel État social

¹⁰⁶Cela en fait-il pour autant un concept interprétatif dans le sens de Dworkin ? À notre sens, nous pourrions avancer cette thèse sans trop de difficulté.

¹⁰⁷Jacques Donzelot, « Un État qui rend capable », in Paugam, *op. cit.*, 2007, p. 87 et ss : dans cet article, Donzelot propose une troisième voie, entre un État-providence devenu inefficace pour corriger les injustices et un État minimal prôné par les libéraux. Pour lui, une des clés de la solidarité est un retour et un encouragement en faveur des valeurs de civisme. Il l'explique ainsi à la p. 108 : « Faciliter ainsi le civisme ne peut qu'orienter chacun dans le souci de l'avenir de la société à laquelle il appartient au lieu qu'il attende de celle-ci la seule protection de son existence séparée. »

¹⁰⁸Audier, *op. cit.*, 2010, p. 91, et Thierry Pech, « De l'individu émancipé », in Bruno Liebhafberg (dir.), *Rénover la gauche en Europe. Pour une gauche réformatrice européenne*, Bruxelles, Éditions Luc Pire, 2008, p. 37.

qui aurait pour but « de préparer plutôt que de réparer, de prévenir, de soutenir, d'armer les individus et non pas de laisser fonctionner le marché, puis d'indemniser les perdants¹⁰⁹ ». Une justification qui tombe à point nommé pour assurer la transition vers notre dernière partie sur la proposition de *juste distribution adéquate* des ressources socio-économiques qui visent à rompre avec cet aspect *ex post* ou comme nous le nommons distribution *a posteriori*, pour promouvoir – avec des objectifs identiques de développement des aptitudes¹¹⁰ avec la prise en compte d'un individu complexe – une distribution *a priori* qui constitue une solution à notre problème de justice sociale.

¹⁰⁹ Esping Andersen et Palier, *op. cit.*, 2008, p. 13.

¹¹⁰ Nous tenterons par là de passer d'une vision plutôt négative à une vision positive de développement des aptitudes de chacun en termes de distribution, finalement plus proche de l'idée de l'éducation gratuite pour tous que de la correction des circonstances malheureuses de la vie.

Partie V

L'égalité des dotations initiales

Répondre à notre problème

	Nature de l' <i>individu</i> <i>bénéficiaire</i>	Nature de la distribution
Justice comme équité	Abstrait, peu complexe sur le plan cognitif, animé par sa seule rationalité, détenteur du choix des principes de justice, liens faibles de réciprocité dans l' <i>ensemble des individus</i>	<i>A posteriori</i> , remèdes correcteurs
Égalité des ressources	Plutôt abstrait, peu complexe sur le plan cognitif, animé par son intérêt dans le choix de sa distribution, liens de réciprocité faibles dans l' <i>ensemble des individus</i>	Majoritairement <i>a priori</i> , remèdes transformateurs ; <i>a posteriori</i> dans un mécanisme assurantiel ; s'ajoute à cela un mécanisme de compensation des handicaps à la base de la distribution
Solidarisme	Plutôt concret, complexe sur le plan cognitif, associé par nature à l'autre, associé par intérêt pour lui et l' <i>ensemble des individus</i> à travers le quasi-contrat, liens de réciprocité forts avec l' <i>ensemble des individus</i> , mais aussi, son environnement et le monde qui le précède et qui lui succédera à travers les notions de dette sociale et d'échange des services, propose (implicitement) une vision républicaine de la liberté comme non-domination	<i>A posteriori</i> , remèdes correcteurs dans la limite de ce que l'association autorise en théorie, reconnaissant tout de même une pratique politique qui dépasse la lettre et qui instruit de nouvelles politiques dans l'esprit du « solidarisme »

	Nature de l' <i>individu bénéficiaire</i>	Nature de la distribution
Égalité des dotations initiales	Individu concret, caractérisé par sa complexité sur le plan cognitif, par la nature complexe de ses liens contextuels, et par son statut juridico-politique qui le fixe de façon stable dans son contexte et l'encourage dans le développement de ses aptitudes	Notre thèse est qu'il doit recevoir une distribution des ressources socio-économiques <i>a priori</i> qui intègre une procédure de compensation des handicaps naturels de départ, et renforcée par des <i>formes d'insistance a posteriori</i>

Redéfinition du problème

Nous considérons que l'évaluation synthétique et globale de nos examens nous amène naturellement à répondre à notre problème. Notre but est maintenant de détailler ce que nous entendons par une *juste distribution adéquate des ressources socio-économiques* en détaillant notre proposition de l'« égalité des dotations initiales » qui en représente la meilleure réponse. Avant de redéfinir notre problème, nous présentons ici ce tableau de synthèse avec notre proposition théorique de l'« égalité des dotations initiales » :

Nous redéfinissons notre problème dans cette dernière partie. Nous cherchons à répondre à la question de la justice sociale en proposant une *juste distribution adéquate* à savoir qui est une distribution qui se base sur des principes de justice clairement identifiés (pour juste) et qui est considérée comme appropriée à la nature de l'individu (pour adéquate). Nous devons clarifier les termes de ce problème d'un point de vue normatif et ensuite donner la réponse qui s'avérera être dans la proposition que nous porterons la meilleure réponse à la question de la définition d'une *juste distribution adéquate* des ressources socio-économiques : l'« égalité des dotations¹ initiales ».

¹ Noam Chomsky, *Raison et liberté. Sur la nature humaine, l'éducation et le rôle des intellectuels*, Édition Agone, Collection Banc d'essais, 2010, p. 68 : l'auteur donne la notion d'inégalité de dotation en défendant une égalité de condition.

L'« égalité des dotations initiales » : *individualiste et contextualiste*

Nous esquissons ici une première tentative de définition de notre proposition théorique qui se veut la meilleure réponse à notre problème de départ :

L'« égalité des dotations initiales » est une forme d'égalité distributive (considérée comme juste distribution adéquate) qui sur des bases universalistes permet la distribution à un individu bénéficiaire (identifié comme complexe sur le plan cognitif) des conditions matérielles pour se réaliser (variables endogènes) et pour réaliser son projet de vie dans un contexte solidaire (variables exogènes). La distribution de ces conditions matérielles (ressources socio-économiques) se fait par primauté distributive a priori et peut s'appuyer sur des formes d'insistance distributive a posteriori (type mécanisme assurantiel).

Nous nous inspirons pour l'expression « égalité des dotations initiales » d'une lecture de l'économiste Thomas Piketty qui parle quant à lui d'« inégalité des dotations initiales² ». Dans un cadre économique ou dans un cadre sociologique, l'intérêt est davantage porté sur la question du traitement des inégalités alors qu'il nous apparaît que dans un cadre philosophique nous devons nous intéresser à la question de la nature de l'égalité sur le plan normatif que nous voulons défendre. Il convient dans un tout premier temps de dresser l'idéal type de notre *individu bénéficiaire* qui, nous le défendons ainsi, s'inscrit dans une perspective *individualiste* (considérant l'individu comme *la plus petite unité de sens moral*), mais également *contextualiste* (l'*individu bénéficiaire* est dépendant du contexte qui entoure sa réflexion et son action). Considérer que l'individu est *la*

² Thomas Piketty, *L'Économie des inégalités*, Paris, Éditions La Découverte, Collection Repères, 2006, p. 4 : « il existe en effet un certain consensus sur plusieurs principes fondamentaux de justice sociale : si l'inégalité est due au moins en partie, à des facteurs que les individus ne contrôlent pas, comme l'inégalité des dotations initiales transmises par la famille ou par la bonne fortune, ce dont les individus concernés ne peuvent être tenus pour responsables, alors il est juste que l'État cherche à améliorer de la façon la plus efficace possible le sort des personnes les plus défavorisées c'est-à-dire de celles qui ont eu à faire face aux facteurs non contrôlables les plus défavorables ».

plus petite unité de sens moral consiste à le placer au centre de la démarche distributive comme bénéficiaire unique et autonome d'une distribution juste. Cette distribution accompagne la logique de ses droits individuels. Considérer que l'individu dépend du contexte et a prise sur lui également, c'est reconnaître sa capacité d'action, ses relations avec les éléments exogènes qui l'entourent, et ses responsabilités au-delà de sa seule personne. Le contexte agit sur lui et il agit sur son contexte. Les sciences du langage et en particulier la sociolinguistique et la pragmatique – dont nous nous inspirons ici par leur travail pertinent sur la notion de contexte – s'inscrivent dans cette perspective *contextualiste*. Nous nous permettons une légère digression à propos du lien entre théorie politique et théorie linguistique. Rawls lui-même faisait une esquisse d'analogie avec le père de la linguistique moderne Noam Chomsky. Pour Rawls, le questionnement central s'organise autour de cette interrogation : quelle justice sociale pour quel individu³ ? L'effervescence intellectuelle autour de cette idée prend bien évidemment un tournant théorique moral et la question de l'égalité peut se retrouver autant dans une réflexion comme Rawls la mène dans la théorie politique que Chomsky, de façon décalée à première vue, dans la théorie linguistique. En effet, Chomsky tente de mettre en avant dans sa grammaire générative le caractère universel de l'acquisition du langage⁴. Donc, la recherche d'une forme d'égalité entre les hommes, car chacun disposerait des mêmes principes linguistiques pour communiquer⁵. Selon Rawls, « une comparaison utile peut ici être établie avec la description de notre sens de la grammaire vis-à-vis des phrases de notre langue maternelle. Dans ce cas, le but est de caractériser la capacité à reconnaître des phrases bien formées grâce à des principes clairement formulés qui établissent les mêmes distinctions que celles que l'on opère dans sa langue maternelle⁶ ». Selon Rawls, « c'est une entreprise qui est connue pour exiger des constructions théoriques dépassant de loin les préceptes *ad hoc* de

³ La médiation du concept d'*individu bénéficiaire* nous donne l'angle pour répondre efficacement à cette question.

⁴ D'où notre emprunt et transfert conceptuel des termes de « principe » qui affirme le caractère général et universel d'une part et de « paramètre » qui permet de rendre compte des variations dans la langue d'autre part.

⁵ Rawls, *op. cit.*, 1997, p. 72.

⁶ *Ibid.*

notre connaissance grammaticale explicite⁷ ». Enfin et c'est ce que nous nommons « la probabilité de Rawls », « il est probable qu'une situation semblable règne dans la théorie morale⁸ ». Cette réflexion est reprise aujourd'hui dans une thèse très éclairante de Mikhail sur la grammaire morale⁹. Il est à noter que nous voyons aussi un lien très fort – sûrement lié à l'histoire et au contexte d'émergence des théories rawlsienne et chomskyenne – que les « attaques » sur la minceur de leur individu viennent avec la même force, d'un côté par la critique communautarienne (contre Rawls) et d'un autre côté par la critique pragmatique (contre Chomsky). Nous fermons à présent cette parenthèse.

Moeschler et Reboul abordent la notion de contexte en traçant la tendance à ce qu'ils appellent le contextualisme : « du côté linguistique, on pourra penser à toutes les tentatives en sémantique et en pragmatique pour intégrer ou utiliser des éléments du contexte dans l'analyse des phrases¹⁰ ». La direction *contextualiste* « cherche à dégager les influences que le contexte dans lequel se produit le phénomène que l'on examine peut avoir sur ce phénomène¹¹ ». Le terme même de contexte est aujourd'hui remis en cause dans le débat. Beaucoup de chercheurs lui préfèrent « situation de discours », expression moins ambiguë. Selon Ducrot et Schaeffer, « on appelle situation de discours l'ensemble des circonstances au milieu desquelles a lieu une énonciation (écrite ou orale). Il faut entendre par là à la fois l'entourage physique et social où elle prend place, l'image qu'en ont les interlocuteurs, l'identité de ceux-ci, l'idée que

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ John M. Mikhail, *Rawls' Linguistic Analogy: a Study of the « Generative Grammar » Model of Moral Theory Described by John Rawls in A Theory of Justice*, Cornell University, thèse en philosophie, 2000, p. 1 : « Is the theory of moral cognition usefully modeled on aspects of Universal Grammar ? Chomsky has suggested on a number of occasions that it may be. In *A Theory of Justice*, John Rawls makes a similar suggestion, and compares his own elaborate characterization of the sense of justice with the generative linguist's account of linguistic competence », et John M. Mikhail, *Elements of Moral Cognition*, New York, Cambridge University Press, 2011, p. 42 : « The main argument of this book is that Rawls was correct to assume in Section 9 of *A Theory of Justice* that the theory of moral cognition is usefully modelled on aspects of Chomsky's theory of Universal Grammar. »

¹⁰ Jacques Moeschler et Anne Reboul, *La Pragmatique aujourd'hui*, Paris, Seuil, 1998, p. 21.

¹¹ *Ibid.*

chacun se fait de l'autre (y compris la représentation que chacun possède de ce que l'autre pense de lui), les événements qui ont précédé l'énonciation (notamment les relations qu'ont eues auparavant les interlocuteurs, et les échanges de paroles où s'insère l'énonciation en question¹²) ». C'est d'ailleurs de cette manière que peut se définir la pragmatique « comme étudiant l'influence de la situation sur le sens des énoncés¹³ ». Pour notre part, dans ce travail, nous utiliserons indifféremment « contexte » et « situation de discours » qui pour le moment n'appellent pas le même débat définitionnel qu'en pragmatique. Ce qui nous intéresse réside dans le lien essentiel entre l'individu et le monde objectif et l'analogie avec les sciences du langage est à notre sens pertinente.

Ainsi comme l'avance Costa, « les contextes linguistiques et les contextes extralinguistiques se sous-entendent, dans la mesure où l'individu et l'objet se produisent réciproquement¹⁴ ». L'auteure ajoute que c'est au final le contexte qui « assume une fonction médiatrice entre l'individu et le monde objectif¹⁵ ». Nous poursuivons par conséquent l'effort analogique que nous avons amorcé entre théorie de la justice sociale et sciences du langage, mais, dans une perspective qui se veut au-delà de l'image ou du simple transfert conceptuel, une véritable démarche interdisciplinaire. À travers cette démarche, nous inscrivons notre « égalité des dotations initiales » dans davantage de réalité, de matérialité, dans un cadre pourtant universaliste (c'est-à-dire qui ne pratique pas en priorité du « cas par cas » dans la distribution comme pourrait le faire une démarche sélectiviste) et qui par un retour assumé à la primauté du concept d'égalité trouve ses fondements de justice sociale. Ces raisons nous amènent à défendre la proposition de l'« égalité des dotations initiales » comme étant la meilleure interprétation d'une *juste distribution adéquate* des ressources. Nous devons néanmoins préciser les termes de notre définition de l'« égalité des dotations initiales ».

¹² Oswald Ducrot et Jean-Marie Schaeffer, *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Éditions du Seuil, Collection Point essais, 1999, p. 765.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Rute Costa, « Texte, terme et contexte », in Daniel Blampain, Philippe Thoiron, et Marc Van Campenhoudt, *Mots, termes et contextes*, Bruxelles, Actes des septièmes Journées scientifiques du réseau de chercheurs, 2006, p. 82.

¹⁵ *Ibid.*

Une juste distribution adéquate des ressources socio-économiques

Une juste distribution

Nous postulons qu'une distribution ne peut être juste qu'en respectant l'idéal d'égalité. Il convient de réinvestir le champ de l'égalité comme le font aujourd'hui de nombreux philosophes (comme Van Parijs, Dworkin, Savidan ou d'autres), sociologues (Maurin, Weil, Wilkinson et Pickett...) ou économistes (Bresson...). Wilkinson et Pickett posent nettement la question en y répondant par la positive : « Why equality is better for everyone¹⁶ ? » Selon eux, les inégalités socio-économiques nuisent directement à l'organisation de la société humaine¹⁷ et même à la santé¹⁸. L'économiste Bresson voit dans la reprise de l'idéal égalitaire, en s'inspirant de William Vickrey, Prix Nobel d'économie de 1996, que la seule méthode qui permet d'aboutir à plus de justice est une répartition égale des ressources. Selon Bresson, « sous le voile d'ignorance, sans préjuger de la société dans laquelle notre témoin va entrer, sans postuler une structure posée par avance inégalitaire et hiérarchisée, telle que Rawls l'imaginait, la conclusion de l'analyse est sans ambiguïté : l'égalité des revenus distribués constitue la règle la plus juste et la plus efficace de partage¹⁹ ». Pour cette raison, Bresson avance l'idée que l'« égalité est théoriquement l'optimum²⁰ ». Nous adhérons pleinement à cette idée. Maintenant encore faut-il dire de quelle égalité nous parlons.

¹⁶ Richard Wilkinson et Kate Pickett, *The Spirit Level. Why Equality is Better for Everyone*, Londres, Éditions Penguin Books, 2010.

¹⁷ *Ibid.*, p. 3 et ss.

¹⁸ Richard Wilkinson, *L'inégalité nuit gravement à la santé*, Paris, Cassini, Collection Le sel et le fer, 2002, p. 76 : « Nous avons vu que le creusement des inégalités de revenu s'accompagne semble-t-il d'une dégradation de l'environnement social : les relations sont moins confiantes, la participation à la vie collective décline, l'hostilité et la violence augmentent. » Et p. 84 : « L'idée que la réduction des inégalités entraînerait un ralentissement de la croissance économique est presque certainement une contrevérité. Quantité d'études empiriques montrent au contraire qu'il existe une corrélation entre le renforcement de l'égalité et l'accélération de la croissance. »

¹⁹ Yoland Bresson, *Une clémente économie*, Paris, Éditions L'esprit frappeur, 2008, p. 46.

²⁰ *Ibid.*, p. 44 et ss.

Les *individus bénéficiaires* pourraient être égaux de nombreuses manières possibles. Nous avançons le fait que l'égalité que nous défendons concerne non seulement les droits (base nécessaire à toute autre forme d'égalité), mais aussi les capacités et enfin les revenus de base liés à ces droits et capacités.

La logique des droits ne suffit donc pas mais reste nécessaire à tout point de vue dans une société démocratique, bien ordonnée pour reprendre la terminologie rawlsienne. Les exemples sont trop nombreux pour tirer la conclusion qu'en affiliant les droits à l'individu même au plus proche de sa réalité, la solution est idéalement trouvée pour répondre au problème de la justice sociale. Nous maintenons cependant l'idée que les droits constituent une base nécessaire à la construction de tout autre mécanisme de justice sociale. L'approche en termes de capacités de Sen peut nous offrir des voies complémentaires à la logique des droits. Cela nous donne un écho à la prise au sérieux de l'interdisciplinarité requise entre théorie politique et développement des sciences cognitives. Ce lien plus matériel entre l'individu et la distribution par le truchement théorique du concept d'*individu bénéficiaire* rend la justice sociale plus *adéquate* pour le développement des aptitudes des individus et par conséquent la poursuite de leurs projets de vie. En effet, si l'on considère les capacités comme la liberté de réalisation, celle-ci étant effectivement le bien-être qui en résulte (les fonctionnements), alors nous postulons qu'un revenu *a priori* est plus adéquat, car il répond à l'objectif fixé d'égalité d'attention²¹, que nous retenons de la pensée dworkinienne, et en même temps à l'impératif de l'augmentation des capacités prises comme des moyens de se réaliser effectivement. Dès lors Sen permet de répondre plus efficacement à la question de la liberté en lui donnant du « corps » et en ne se limitant pas à une vision de la liberté négative (ou comme non-interférence) privilégiée par des libéraux

²¹ Amartya Sen, *Repenser l'inégalité*, Éditions du Seuil, Collection L'Histoire immédiate, 2000, p. 31 : Sen pense que pour une analyse éthique de l'égalité, il convient de se poser deux grandes questions : (1) Pourquoi l'égalité et surtout (2) égalité de quoi ? Cette problématique sera entre autres reprise par G. A. Cohen dans son article « Equality of What? – On Welfare, Goods and Capabilities », in Martha C. Nussbaum et Amartya Sen (éd.), *The Quality of Life*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 9 et ss.

comme Dworkin ou Rawls. Loin de la dichotomie simple (voire simpliste) de Berlin entre liberté négative et liberté positive²², Sen propose une conception mixte où acception négative et positive de la liberté sont consubstantielles²³ : « [...] une définition adéquate de la liberté devra inclure à la fois la conception positive de la liberté et sa conception négative, toutes deux ayant de l'importance (quoique pour des raisons différentes²⁴). » Nous voyons de cette manière la possibilité d'une synthèse entre les positions de Dworkin et de Sen dans une proposition théorique qui n'opposerait pas radicalement les capacités et les revenus. Une mauvaise lecture de Sen pourrait en revanche nous amener à penser que seules les libertés à se réaliser comptent comme dans ce passage :

La méthode de la capacité a quelque chose à apporter tant à l'évaluation du bien-être qu'à celle de la liberté. Si l'on commence par la première relation, l'approche du bien-être par la capacité diffère de la concentration traditionnelle sur l'aisance économique (sous la forme de revenu réel, des niveaux de consommation, etc.) à deux titres importants : (1) elle transfère le centre d'intérêt de l'espace des moyens (biens et ressources) à celui des fonctionnements qui sont perçus comme les éléments constitutifs du bien-être humain ; et (2) elle permet – sans en faire une obligation – de prendre en considération l'ensemble constitué par les vecteurs de fonctionnement possibles entre lesquels la personne peut choisir. L'« ensemble capacité » peut être interprété comme la liberté globale dont elle jouit d'œuvrer pour son bien-être²⁵.

C'est notamment le pari porté par l'« égalité des dotations initiales » prise comme une *juste distribution adéquate* des ressources socio-économiques. L'égalité et donc la juste distribution en ce sens ne

²² Berlin, *op. cit.*, 1958.

²³ Sen, *op. cit.*, 2004, p. 48 : « Si nous accordons de l'importance au fait qu'une personne puisse mener la vie qu'elle choisit, alors c'est de la catégorie générale "liberté positive" que nous devons nous soucier. Si le fait d'être "libre de choisir" est d'une importance capitale, la liberté positive doit être une chose essentielle. Mais il ne faudrait pas comprendre cet argument en faveur de la liberté positive comme signifiant que la liberté négative ne devrait, elle, faire l'objet d'aucune attention particulière. »

²⁴ *Ibid.* p. 49.

²⁵ Amartya Sen, *Repenser l'inégalité*, Éditions du Seuil, Collection L'histoire immédiate, 2000, p. 212.

peuvent dans notre analyse que prendre la forme d'une distribution des ressources *a priori* du moins et doivent donner la priorité, ce que nous conceptualisons autour de la *primauté distributive*²⁶, à une distribution *a priori* des ressources socio-économiques. Nous défendons une forme d'égalitarisme qui prend forme dans l'« égalité des dotations initiales ». Cette égalité distributive particulière est selon nous la meilleure forme distributive de l'égalité prise dans une forme abstraite qui prendrait la forme de l'égalité d'attention par exemple (*cf.* Dworkin) avec une base universaliste des droits (droits constitutionnels garantis par exemple). Cette distribution *a priori* prise dans une acception égalitaire, à la source des droits individuels et qui viserait par une égalité d'attention l'expression des aptitudes de chacun à travers la prise au sérieux des capacités (terme conceptuellement plus précis qu'aptitudes que nous avons utilisé jusqu'à présent) ou des libertés réelles, contribuerait dans ce sens à ce que nous définissons comme une juste distribution. L'« égalité des dotations initiales » se révèle *juste*, car elle repose sur des bases universalistes et égalitaristes. Mais nous portons l'idée qu'elle ne peut pas se limiter à ce seul impératif de *juste* distribution. Elle doit aussi, pour être optimale, être adéquate. Ce que nous allons développer maintenant.

Une distribution adéquate

Dire qu'une distribution est *adéquate* répond à l'impératif donné par l'*individu bénéficiaire* (le respect de sa complexité à travers la prise en compte de ses variables *endogènes* et *exogènes*) de considérer dans le mécanisme distributif des bases anthropologiques plus réalistes, plus proches de ce qu'impose la réalité. L'adéquation illustre le lien efficace entre une distribution X et l'individu Y qui la reçoit. Cela implique nécessairement que cette distribution s'ancre dans un monde réel ou du moins en assure le lien par des considérations plus matérialistes pour la réussir de la façon la plus optimale possible. Cela suppose aussi la nécessité d'évaluer la distribution dans le temps si l'on considère sociologiquement que

²⁶ En écho avec la notion de primat chez Kant.

l'identité individuelle est en continuel mouvement²⁷. La théorie politique rejoint ainsi certaines considérations de la sociologie à travers l'appréhension d'un lien matériel et par la médiation de l'*individu bénéficiaire* pris comme un concept interprétatif. En ce sens donc, l'« égalité des dotations initiales » est *adéquate*, car elle veut répondre à l'adéquation entre l'individu réel et la distribution qu'il reçoit par le truchement du concept d'*individu bénéficiaire* que nous précisons.

L'individu bénéficiaire comme concept interprétatif

Cette définition impose de refaire un point sur la notion d'*individu bénéficiaire*. Si l'on considère que l'individu est *la plus petite unité de sens moral*, celle qui produit en premier lieu sa référence sur le monde, qui pense, qui agit, en somme qui est la base de toute association, société, communauté ou pour être plus général ce que nous avons nommé un *ensemble des individus*, alors l'*individu bénéficiaire* doit être le reflet le plus proche de ces caractéristiques essentielles tout en étant le receveur, le bénéficiaire d'une distribution qui garantit au mieux le déploiement de ses aptitudes et peut lui donner les véritables capacités de faire librement ses choix sur son plan de vie. En somme, recevoir une distribution *adéquate*. L'*individu bénéficiaire* est alors en ce sens le concept central qui lie la réalité de la nature de l'individu (considérations sociologiques, psychologiques, cognitives...) et la distribution qu'il doit recevoir (considérations normatives). D'un point de vue général, nous pouvons résumer cette centralité par ce schéma :

$$\text{individu}^{28} \leftrightarrow \text{individu bénéficiaire} \leftrightarrow \text{distribution}$$

Schéma 7 : L'*individu bénéficiaire* comme concept médiateur

D'un côté, la nature de l'individu est une donnée sociologique, psychologique et cognitive, donc ce qui est. Il est animé essentiellement

²⁷ Cette considération correspond au champ de l'évaluation des politiques publiques que nous ne traiterons pas dans ce travail.

²⁸ Quand nous notons « individu », nous comprenons dans ce vocable bien évidemment l'individu mais également les liens de réciprocité qu'il entretient avec les autres et son environnement pris dans un sens large (contexte).

par des variables *endogènes* d'une part et *exogènes* d'autre part, ce qui en fait un objet complexe sur le plan cognitif. Ses actions, ses choix, ses motivations sont la résultante de cette complexité cognitive. Son contexte le change et il modifie le contexte par son action ce qui consacre l'interdépendance entre lui et le monde qui l'entoure.

De l'autre côté, la distribution est un idéal normatif qui organise les mécanismes de justice dans la répartition des ressources socio-économiques. Le concept d'*individu bénéficiaire* devient alors l'étape nécessaire pour définir quelle est la nature de l'individu qui bénéficie de la distribution. Définir une distribution hors de la définition de cet *individu bénéficiaire* risque de rendre au mieux inopérable la définition d'une distribution, au pire de la rendre injuste et génératrice de nouvelles inégalités. Nous mettons donc l'accent à ce point sur le fait que nous restons inéluctablement dans un certain niveau de généralités et qu'il est clair que la réalité rendrait dans l'application beaucoup plus complexe la mise en œuvre de l'idéal de distribution. Le but consiste à donner l'image d'une théorie qui « colle » au mieux à la réalité. Si bien que vu les changements opérés les cinquante dernières années dans la nature de l'individu, un système proposé pour un *individu bénéficiaire* hier ne serait pas adéquat à notre sens aujourd'hui²⁹. L'enseignement que nous pouvons tirer de cet état de fait est que le modèle que nous proposons est voué au dynamisme et aux réajustements. Pour reprendre notre grammaire conceptuelle de l'introduction, si les principes peuvent demeurer les mêmes, l'enjeu se trouvera dans la finesse des paramétrisations.

Pour résumer notre propos général sur l'*individu bénéficiaire*, nous précisons à nouveau que ce concept assure le lien essentiel et interdisciplinaire entre la sociologie, la psychologie et l'étude du cognitif, et la philosophie politique, entre la réalité (ce qui est) d'une part et l'idéal normatif (ce qui devrait être) d'autre part. Il est lui-même mixte entre la reconnaissance de ce qui est et ce qui devrait être, et agit ensuite comme un idéal type.

²⁹ Cela implique assez naturellement l'impératif d'évaluation et d'évolution des politiques publiques.

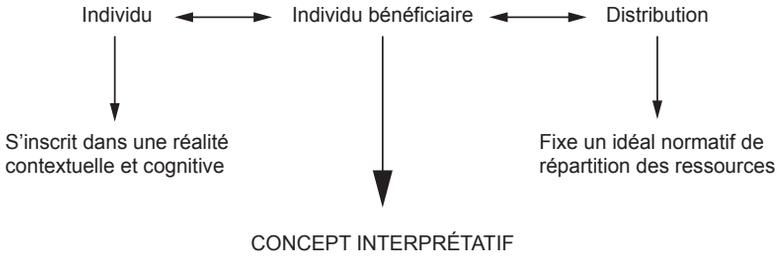


Schéma 8 : L'individu bénéficiaire comme concept interprétatif

Dans cette optique, nous avançons l'idée que l'*individu bénéficiaire* est un concept interprétatif tel que nous l'avons défini dans la théorie dworkinienne. En ce sens, il assure le lien essentiel à travers la démarche d'interprétation entre une réalité (la pratique sociale) et un concept normatif.

Primauté distributive et forme d'insistance

Nous avons avancé la notion d'*insistance* et l'avons utilisé dans notre première définition de l'« égalité des dotations initiales » sous l'expression *forme d'insistance distributive* pour illustrer une forme complémentaire de distribution. Nous désirons revenir sur ce point et introduisons, en prolongement théorique à la définition kantienne du *primat*³⁰, la notion de *primauté distributive*. Selon nous, la *primauté distributive* représente la prééminence distributive d'un mode de distribution sur un autre et qui subordonne dans un même temps toute autre forme de distribution. Par exemple, si nous mettons la *primauté distributive* sur une distribution *a priori*, nous déterminons qu'il est possible de la compléter par d'autres mécanismes distributifs, mais que ces derniers ne peuvent être que subordonnés. Ce seraient des *formes d'insistance distributive*. Cela annule tout

³⁰ Nous redonnons ici la définition kantienne du primat vue dans notre partie introductive : « Par le primat dans le rapport entre deux ou plusieurs choses liées par la raison, j'entends la prééminence qu'à l'une d'entre elles pour être le premier fondement de la détermination de la liaison avec toutes les autres. Dans un sens pratique plus restreint, il signifie la prééminence de l'intérêt de l'une, en tant que l'intérêt des autres est subordonné au sien (qu'on ne peut faire passer après aucun autre). »

jugement de valeur hâtif sur un mode de distribution ou un autre et permet d'organiser des mécanismes complexes. Prenons le cas de la compensation dworkinienne des handicaps : ce mécanisme compensatoire n'a de sens que parce qu'il existe en complément de l'égalisation des ressources à travers l'« égalité des ressources ». Nous pouvons selon notre analyse dire que le mécanisme de l'« égalité des ressources », distribution *a priori*, représente la *primauté distributive* et que toutes autres formes complémentaires, la compensation entre autres (distribution *a priori* selon notre analyse) ou d'autres mécanismes assurantiels (distribution *a posteriori*), constitueraient des *formes d'insistance distributive*³¹. Une *forme d'insistance* pourrait donc prendre la forme d'une distribution *a priori* ou *a posteriori* qui viendrait compléter une distribution qui quant à elle aurait la *primauté distributive*. Mais selon nous, l'analyse doit être plus complexe. Si la procédure compensatrice est formellement une procédure complémentaire qui vise à corriger essentiellement (à la base de la distribution, donc *a priori*) un mécanisme égalitaire (comme dans notre cas), elle s'avérerait être plus qu'une *forme d'insistance*. En effet, sans ce mécanisme compensatoire, une distribution (*a priori* dans notre cas) répondrait peut-être au critère du juste, mais ne parviendrait pas de façon optimale à répondre au critère de l'adéquation.

Dans notre cas, nous mettons la *primauté distributive* sur une distribution *a priori* complexe qui se décomposerait en un mécanisme égalitaire de distribution *a priori* couplé d'une procédure compensatoire équitable *a priori*. Cela permet de conserver l'unité de l'analyse de la *primauté distributive* en lui donnant la possibilité d'une

³¹ Nous pouvons aisément rapprocher ces considérations comme étant liées aux débats contemporains sur la pré-distribution que l'on retrouve dans l'entrée lexicale « pré-distribution » de Roberto Merrill dans le Dictionnaire des inégalités et de la justice sociale : Patrick Savidan (dir.), *Dictionnaire des inégalités et de la justice sociale*, Paris, PUF, Collection Quadrige, 2018 : « C'est dans ce contexte d'une montée des inégalités et de la crise croissante de l'État-providence redistributif que la pré-distribution s'est progressivement imposée comme l'une des nouvelles idées de la pensée de gauche de ces dernières années. En période d'austérité budgétaire, la pré-distribution apparaît en effet comme une alternative convaincante car elle permet de diminuer le recours aux impôts et aux transferts *ex post* traditionnels afin de diminuer les inégalités. » Selon l'auteur, en faisant référence à Thomas Piketty, « l'égalitarisme au xxi^e siècle doit certes aller au-delà du paradigme de la compensation mais sans tomber dans la fausse opposition entre les politiques et programmes pré-distributifs et redistributifs ».

définition normative complexe. Il devient donc bien évident que rien n'empêche une proposition distributive complémentaire *a posteriori* (dans notre cas) qui serait donc une *forme d'insistance distributive* subordonnée à la *primauté distributive complexe*. Voici un schéma de compréhension.

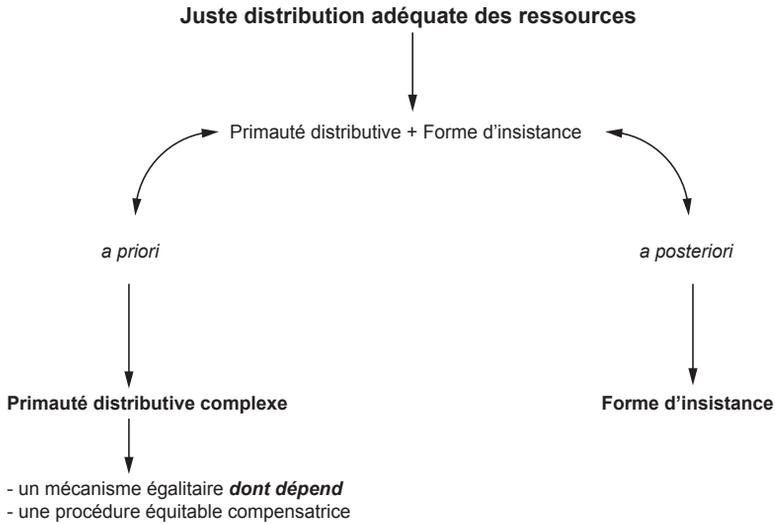


Schéma 9 : Une juste distribution adéquate des ressources

Nous renforçons ici notre cadre d'analyse des théories et de constructions de propositions théoriques nouvelles. Pour nous, l'un des objectifs est de rompre avec l'idée de « rafistolage » dans les politiques sociales en matière de distribution des ressources (voir nos critiques dans l'introduction). Il est nécessaire de partir sur des principes de base clairement identifiés pour promouvoir la justice sociale. Pour cela, il est nécessaire d'envisager de prioriser des mécanismes distributifs et de proposer une vision complexe qui s'adapte au mieux à la nature de l'*individu bénéficiaire* (une distribution *adéquate*). Revenir à la question de la *primauté distributive*, c'est se donner la chance de reprendre le problème à la base et d'envisager la structure profonde des inégalités, donc de s'inscrire dans un élan transformateur qui recherche les causes profondes des injustices et tente d'y apporter des

réponses justes. Les *formes d'insistance* sont optionnelles par nature, mais elles permettent de mettre l'accent sur un point particulier que la seule primauté ne peut pas régler. Elle ajoute la complexité nécessaire à l'impératif de justice. L'égalisation des ressources seule peut apporter une réponse satisfaisante, mais non optimale car elle écarte de la « vraie » égalité un certain nombre d'*individus bénéficiaires* qui, en raison de leurs circonstances naturelles, se voient obligés de compenser des handicaps. L'option compensation vient par conséquent apporter cette recherche d'optimalité, dans le sens où cela apparaît comme étant la meilleure réponse possible à un problème posé. C'est ainsi pour cette raison que le concept d'*individu bénéficiaire*, qui pose le problème de l'adéquation des ressources socio-économiques, devient un élément central de notre analyse.

Nous devons maintenant nous poser la question des solutions données à notre proposition d'« égalité des dotations initiales » en matière de *primauté distributive* pour respecter les critères de justice et d'adéquation. Nous pouvons trouver des réponses dans la différence entre universalisme et sélectivisme dans les débats sur l'État-providence.

L'État-providence : dépasser la protection, (ré)assurer l'universalisme

Selon Hernandez³², il existe une différence entre universalisme et sélectivisme dans la façon d'appréhender l'aide sociale. L'auteur opère un rapprochement entre le choix pour l'un ou l'autre des principes avec la volonté de réduire la stigmatisation sociale et donne une préférence très claire pour le principe d'universalisme dans cette lutte. Selon Hernandez, l'État social est avant tout, et depuis le début de sa conceptualisation, un État qui protège des risques ce que nous appellerons pour notre part une « correction circonstancielle ». La protection contre les risques est à la base de cet État social et inclut différentes aides d'État comme les assurances publiques de santé,

³² Diego Hernandez, *Universalism versus Selectivism in the Provision of Social Welfare. A Case Study Addressing Adverse Selection and Moral Hazard in Social Policy in Colombia*, www.docentes.unal.edu.co/dfhernandezl/docs/UniversalismVsSelectivism_DFHL.pdf (consulté le 4 janvier 2019).

pour les accidents, pour la maladie ou le handicap et le paiement des pensions de retraite. Nous n'approfondirons pas spécialement ces différents points, mais nous pouvons déjà dire qu'il existe selon notre analyse différents types de circonstances au-delà des circonstances naturelles initiales³³, qui devront être compensées *a priori*, et que le cas par exemple des pensions de retraite s'apparente à notre sens plus ou moins à une circonstance, du moins porte à croire que celle-ci par essence et par construction symbolique et juridique est une circonstance anticipée. Le fonctionnement de l'État-providence d'après-guerre avait donc pour but de stabiliser ces circonstances malheureuses de la vie, et son intention première était liée au marché du travail. Selon Hernandez, « in this sense, social policy was functionally necessary and therefore for economic purposes it had to intervene to rehabilitate the sick ; to re-train the unemployment ; to facilitate the labor mobility and to stabilize the production and consumption³⁴ ».

Pris dans ce sens, l'État-providence garantit la distribution sur l'idée d'une égalité entre les citoyens en donnant à chacun le droit à un standard de vie minimum. La protection contre le risque est ainsi prise dans une acception universaliste qui revendique le fait qu'il ne faut pas faire de distinction fondamentale entre les différents individus, quel que soit leur statut dans la société. Un point pertinent vient de l'analyse des États-providence scandinaves qui ont très rapidement affirmé leur spécificité à travers des programmes universels relatifs à l'éducation gratuite ou soumise à des taxes très faibles, des standards accessibles pour l'accès aux soins publics avec l'impératif de réduire le niveau de pauvreté et tenter de juguler les inégalités sociales. Ce modèle scandinave, si nous reprenons l'un de nos objectifs normatifs, vise par exemple la transformation de la société en considérant donc que le contexte institutionnel est l'un des remèdes les plus efficaces contre les inégalités. En somme, ce n'est pas uniquement la redistribution des revenus donnés aux individus ou aux familles qui prévaut, mais le travail sur ce que nous avons nommé les variables *exogènes*. Si ce système est intéressant en soi, il

³³ Les aptitudes de départ de chaque individu, que nous nommons les dotations initiales.

³⁴ Diego Hernandez, *op. cit.* (consulté le 4 janvier 2019), p. 3.

reste malgré tout sur sa partie redistributive un remède correcteur *a posteriori*, qui à notre sens ne pourrait constituer qu'une *forme d'insistance* dans le mécanisme de distribution. La prise en compte des risques ne peut être qu'une forme redistributive *a posteriori*. L'étude du « solidarisme » abonde en ce sens avec un mécanisme assurantiel né du quasi-contrat solidaire. Mais selon l'analyse d'Audier, il serait trop simpliste de limiter la lutte du « solidarisme » à la protection des risques et à la correction des circonstances de la vie. Audier voit dans cette doctrine, au-delà de l'impératif correctif, une démarche préventive qui consiste à réfléchir en amont sur la prévention des mauvaises prises de risques. Le « solidarisme » se démarque par son profond universalisme, car il considère tous les membres comme solidaires à égalité dans le quasi-contrat. Il ne convient donc pas de faire de différence entre les membres solidaires d'une même association. Mais cela pose une autre question : pouvons-nous accepter au nom d'un idéal égalitaire et universel des procédures différentielles ?

***Primauté distributive universaliste adjointe
d'un sélectivisme limité***

Selon Hernandez, il existe une tension normative entre le principe d'universalisme et celui de sélectivisme (qui opère des procédures différentielles donc). En effet, les modèles d'État-providence dont nous avons parlé trouvent leur essence sur un socle de valeurs universalistes, qui considère *l'ensemble des individus* comme un tout et qui ne fait aucune distinction de religion, de race, d'âge, d'orientation sexuelle ou de genre. Les droits sociaux viennent parallèlement se fixer sur les droits classiques des citoyens, tels que les droits de propriété. Le sélectivisme en revanche n'agit pas sur le critère d'une société prise comme un tout, mais prend en compte les différences individuelles et distribue de façon sélective. Là où l'universalisme tente de construire des mécanismes de solidarité sociale et de promouvoir la notion de responsabilité sociale, le sélectivisme se fixe un certain nombre d'objectifs sur des critères très restreints et il verse davantage ses subsides aux seuls individus au détriment d'une véritable politique institutionnelle. Nous pourrions

au premier abord dire que le sélectivisme ne prend en compte que les variables *endogènes*. Mais même si notre préférence va à un système universaliste, plus apte à lutter contre les inégalités et la précarité, nous ne désirons malgré tout pas nous passer d'une analyse sur le sélectivisme. Selon nous, tout est question de fixation de *primauté distributive*. Si l'on considère, ce que nous faisons, qu'il convient de mettre la *primauté distributive* sur un mécanisme distributif *a priori* sur une base égalitaire universelle, le sélectivisme dans une forme limitée et surtout inféodée à ce mécanisme peut nous apporter une base principielle à la compensation des handicaps naturels initiaux. Notre thèse est ainsi d'imaginer que la *primauté distributive* affirme le principe d'une distribution égalitaire universelle et que sur une base sélective il puisse s'opérer, au plus proche de l'individu, une distribution additionnelle sélective pour compenser les handicaps. En ce sens, et uniquement en ce sens, nous maintenons dans notre proposition théorique une forme de sélectivisme que nous nommerons dès maintenant « sélectivisme limité ». En ce sens donc, l'« égalité des dotations initiales » est *juste et adéquate*, car elle renforce son mécanisme universaliste égalitaire *a priori* par une procédure équitable, qui prend en compte donc son impératif d'adéquation.

***L'« égalité des dotations initiales »
comme meilleure réponse***

Définir la *juste distribution adéquate* pour répondre à nos deux impératifs majeurs contenus dans nos deux axes nous a amenés à proposer l'« égalité des dotations initiales ». L'« égalité des dotations initiales » constitue la meilleure réponse aux axes comme l'« égalité des ressources » constituait la meilleure réponse à l'égalité d'attention chez Dworkin. L'effort de définition de l'*individu bénéficiaire* dans notre réflexion, qui agit comme un concept interprétatif, établit un relais entre les considérations matérialistes qui entourent l'individu (ses variables *endogènes* et *exogènes*) et l'impératif de justice sociale. Dans ce sens, nous ne pouvons pas tomber non plus dans le pur relativisme, car l'impératif de justice sociale dans un sens normatif nous impose à un moment de fixer des principes valables pour tous. C'est ainsi que la proposition de l'« égalité des dotations

initiales » comme la meilleure réponse au problème de définition d'une *juste distribution adéquate* fixe, pour ne pas tomber dans un pur relativisme, une position à *primat* universaliste.

Les considérations de type *exogène* nous imposent d'améliorer l'environnement contextuel donc de donner les conditions d'un développement optimal des individus (variables *endogènes* entre autres). L'adéquation au contexte passe par l'organisation institutionnelle autour de la liberté comme non-domination qui vient accompagner le choix en faveur de l'« égalité des dotations initiales ». Les *individus bénéficiaires* doivent être en capacité de faire leur choix en toute liberté dans un contexte le favorisant, avec une distribution *juste* et *adéquate* et avec un cadre institutionnel qui leur garantit, certes, des droits, mais aussi des devoirs, c'est-à-dire des obligations morales et/ou légales envers l'*ensemble des individus*. La liberté comme non-domination donne, certes, un cadre républicain aux institutions, mais permet avant tout d'être une des garanties de la reconnaissance de l'égalité avec autrui et l'impératif de supprimer les liens de domination dans les rapports réciproques entre les individus et de l'individu envers l'*ensemble des individus*. En ce sens, la liberté comme non-domination ne peut être que la meilleure réponse aux côtés de la *juste distribution adéquate* pour penser la liberté.

La mécanique compensatoire des handicaps naturels représente en tant que procédure complémentaire un élément d'adéquation *a priori* qui renforce le mécanisme égalitaire *a priori* dans une *primauté distributive complexe*. En effet, si l'on maintient la *primauté distributive* sur une proposition de distribution *a priori*, une procédure équitable *a priori* comme la compensation des handicaps naturels peut idéalement accompagner un mécanisme égalitaire *a priori*. Cela permet de replacer l'équité comme procédure en la soumettant normativement à l'égalité³⁵. C'est pour cette raison essentielle que la compensation des handicaps pris à la base, *a priori*, est bien plus qu'une « forme d'insistance distributive », puisqu'elle est rendue obligatoire, car nécessaire pour que la distribution puisse être

³⁵ Dworkin envisage un cas proche à notre analyse quand il soumet à la seule vertu souveraine d'égalité la liberté. La liberté n'a pas la priorité normative et dépendait strictement de l'égalité.

adéquate. Nous devons maintenant expliquer en quoi notre parcours dans la cartographie et ses examens successifs nous ont été utiles pour proposer l'« égalité des dotations initiales » comme la *juste distribution adéquate*. Nous avons déterminé que les examens successifs et ordonnés de la « justice comme équité », de l'« égalité des ressources » et du « solidarisme » nous permettraient de montrer les apports et les manques. En ce sens donc, l'« égalité des dotations initiales » est logiquement une proposition distributive *juste* et *adéquate* qui répond idéalement à notre problème. Nous devons préciser maintenant, tenter de donner un « visage » plus concret à notre proposition. Pour ce faire, nous tenterons de répondre à quoi pourrait ressembler la partie *juste* de notre proposition.

À quoi pourrait ressembler une distribution égalitaire *a priori* ?

Deux types minimaux de distribution a priori

Deux types idéaux de distributions se rapprochent de ce que nous pouvons nommer distributions *a priori* qui comportent chacune des variantes. Le premier type pourrait se regrouper comme le fait Chauvel dans la traduction de Wright sous le nom de dotation universelle (ou *stakeholder grants*, dotation d'enjeu...). Le second type correspond à ce que l'on nomme revenu d'existence¹ (dont les variantes peuvent être par exemple nommées revenu de citoyenneté, revenu de base, allocation universelle). Selon Van Parijs et Vanderborght², la différence fondamentale réside dans la question de la périodicité que nous allons préciser par la suite. Notre but n'est pas de faire un travail approfondi sur ces deux types ou sur un type en particulier, mais d'évaluer la pertinence d'un type de distribution ou d'un autre en termes de « mécanique de distribution » pour « coller » à notre modèle d'« égalité des dotations initiales ». Il nous faut pour cela monter d'un cran dans l'abstraction comme nous l'avions fait avec les deux extrêmes paramétriques *a posteriori* et *a priori*. Observons ce schéma.

¹ Il est à noter que sur les origines de cette idée, nous pouvons nous référer à la récente anthologie sur la question : Michel Lepasant et Baptiste Mylondo, *Inconditionnel. Anthologie du revenu universel*, Paris, Éditions du Détour, 2018.

² Philippe Van Parijs et Yannick Vanderborght, *L'Allocation universelle*, Paris, Éditions La Découverte, Collection Repères, 2005, p. 27 et ss.

voir adjoindre un principe tel que le principe de différence. Ces *formes d'insistance distributive* restent obligatoires à notre sens, mais dans un cadre précis et défini comme étant la base de la solidarité essentielle entre les individus et pour la protection des risques induits. C'est l'argument du passage de la seule responsabilité individuelle (de type plutôt libéral) au discours sur la nécessité d'y adjoindre la notion de responsabilité sociale (de type plutôt républicain solidaire). Nous devons préciser ce point concrètement et nous pouvons le faire avec le débat qui entoure l'allocation universelle. Un exemple de réflexion : mettre en place une allocation universelle, donc un mécanisme *a priori*, doit-il justifier la suppression des « réparations sociales » *a posteriori* ? Certains avancent cette idée, recentrant par là même le débat sur l'unique responsabilité individuelle. D'autres la réfutent. Nous faisons partie de ceux-là, en des termes assurément différents, mais dans le but de ne pas assumer la seule caractéristique *individualiste*, mais aussi de répondre à notre impératif *contextualiste*. Selon Ferry, une allocation universelle est avant tout un revenu social primaire distribué égalitairement de façon inconditionnelle. Ce revenu social serait précisément un revenu de citoyenneté, lié au statut de citoyen dans une communauté politique définie. Dans ce sens, la question de la citoyenneté apporte des éléments *contextualistes* et de possibles débats autour de cette notion et de ce qu'elle implique en ce qui concerne les cibles de versement. Nous nous baserons sur la définition (plus abstraite, plus minimale) que Van Parijs et Vanderborgh ont donnée de l'allocation universelle :

Revenu versé par une communauté politique à tous ses membres, sur base individuelle, sans contrôle des ressources ni exigence de contrepartie.

Il existe autant de définitions que d'auteurs qui soutiennent un revenu *a priori*³. Mais dans l'ensemble, tous soutiennent l'idée d'une distribution qui s'adresse aux individus et non aux ménages, payée sans aucun égard aux ressources provenant d'autres sources de

³ Par exemple de façon très pragmatique : Olivier Le Naire et Clémentine Lebon, *Le Revenu de base. Une idée qui pourrait changer nos vies*, Paris, Actes Sud, Collection Domaine du possible, 2017 : ici les auteurs défendent de manière plus militante que théorique la mise en place d'un revenu de base pour repenser l'idée du travail et réorienter de façon pragmatique à l'aune des mutations du monde moderne les relations sociales tant au niveau local que global.

revenus, et qui ne demande pas de condition particulière pour être perçue (comme un retour à l'emploi⁴...). Un revenu selon Van Parijs et Vanderborght, qui nous sert de base minimale à notre réflexion, implique de se poser la question des modalités, de la périodicité et du montant. La communauté politique impose de réfléchir à l'échelle de distribution et au mode de financement. La perspective *individualiste* impose de réfléchir à qui on peut donner ce revenu (statut, âge, unité pertinente de distribution). L'absence de contrôle des ressources caractérise la question du choix de l'option universaliste égalitaire. La non-exigence de contrepartie pose la question des droits et des devoirs potentiels affiliés à ce revenu.

Ce canevas nous semble très pertinent pour soumettre à analyse et comparaison notre proposition théorique. Ces catégories d'analyse devraient pouvoir nous permettre de défendre que l'« égalité des dotations initiales » soit plus *juste* et *adéquate* qu'un simple revenu universel (qui prendrait la forme d'une dotation unique ou d'un revenu régulier). Elle est par essence un revenu de type universel égalitaire, mais plus que simplement cela, car elle ne répond pas qu'à la seule question de la justice distributive. Reprenons donc ces éléments d'analyse un à un comme autant de questions auxquelles nous devons répondre pour défendre notre proposition et fixer ce que notre proposition est et ce qu'elle n'est pas.

La question du revenu : plus qu'un revenu, une distribution

Notre vision de l'« égalité des dotations initiales » prévoit deux volets distincts visant à respecter nos deux impératifs d'être une proposition à la fois *individualiste* et en même temps *contextualiste*. C'est

⁴ Daniel Raventós, *Basic Income. The Material Conditions of Freedom*, Londres, Pluto Press, 2007, p. 8-9 : selon l'association pour la promotion d'un revenu d'existence, le BIEN (Basic Income Earth Network), « a basic income is an income unconditionally granted to all on an individual basis, without means test or work requirement. It is a form of minimum income guarantee that differs from those that now exist in various European countries in three important ways : it is being paid to individual rather than households, it is paid irrespective of any income from other sources, it is paid without requiring the performance of any work or the willingness to accept a job if offered ».

pour cette raison qu'il est nécessaire qu'un revenu soit bien évidemment accordé aux *individus bénéficiaires*, mais que dans le même temps, des réflexions contextuelles soient menées pour permettre de garantir aux individus un univers contextuel satisfaisant aux développements de leurs aptitudes. C'est pour cela que même si le mot revenu est juste pour aborder la question de la somme donnée à l'*individu bénéficiaire*, le terme de distribution permet une investigation plus large. Nous le préférons donc, car il rend mieux compte de la généralité du mécanisme.

Cependant, nous rejoignons les considérations de Van Parijs et Vanderborght : « telle qu'elle est habituellement conçue, cependant, l'allocation universelle, comme les allocations conditionnelles des dispositifs conditionnels de revenu minimum garanti, est versée en espèces, sans aucune restriction sur la nature ou la date de son usage, laissant donc à chacun le soin d'en décider⁵ ». De plus, « son instauration est pleinement compatible avec le maintien et même le renforcement de prestations universelles en nature, comme un enseignement de base gratuit, une assurance santé gratuite (qu'elle prenne ou non la forme d'un accès gratuit aux soins médicaux) ou l'accès gratuit à d'autres services publics⁶ ». C'est dans cet esprit que le débat est très ouvert entre ceux qui voient en une allocation universelle un substitut (type libéral-libertarien) et d'autres comme un complément naturel dans un processus de distribution plus large (type défense de gauche de l'allocation universelle⁷). Dans notre proposition, nous maintenons l'idée qu'un revenu *a priori* ne suffit pas à garantir les variables *exogènes*. Que cela soit au niveau des capacités ou des libertés réelles⁸ défendues par Van Parijs comme

⁵ Van Parijs et Vanderborght, *op. cit.*, 2005, p. 27.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.* : « [...] contrairement à l'interprétation qui en est parfois faite, il ne s'agit nullement d'un trait constitutif de l'allocation universelle. La grande majorité de ses défenseurs la conçoivent comme un complément naturel de ces prestations universelles en nature et non comme un substitut. »

⁸ Selon Van Parijs et Vanderborght, *ibid.*, p. 75, le point de départ d'une conception de la justice comme « liberté réelle pour tous » est « l'idée simple selon laquelle la justice est une question de répartition de la liberté réelle de faire ce que nous pourrions souhaiter faire de nos vies, ce qui n'est pas seulement une affaire de droit, mais aussi d'accès effectif à des biens et à des opportunités ». Cette vision des choses est parfaitement congruente avec l'insistance que l'on doit avoir à défendre non seulement une perspective *individualiste* mais aussi *contextualiste* (Chomsky,

valeur éthique à promouvoir, nous ne pouvons souscrire qu'à l'idée de rendre le contexte le plus favorable possible au développement de ses libertés réelles. Selon Van Parijs et Vanderborght, la société actuelle voit s'effondrer nombre des repères que nous avons auparavant. Si le constat qu'ils faisaient dans les années 1980 avait déjà une réalité, sa réaffirmation dans leur dernier ouvrage avec de nouveaux éléments fait qu'il est selon eux incontournable de repréciser que l'enjeu est bien la liberté réelle pour tous et pas uniquement pour les possédants. Loin des peurs, de nouvelles opportunités font du revenu d'existence une actualité sans précédent⁹.

À notre sens, promouvoir comme nous l'avons dit les libertés réelles ou les capacités ne remet pas intrinsèquement en cause les libertés formelles ou la logique des droits pris dans un sens large, mais les complète. Nous maintenons le postulat que la base juridique est fondamentale pour penser la justice sociale. Il apparaît dès lors très clair que le revenu induit dans l'« égalité des dotations initiales » ne peut l'être qu'en complément et non en substitution de toute autre réflexion distributive en nature. Ces investissements sont autant d'investissements sociaux contextuels non quantifiables individuellement aussi simplement que le revenu, mais qui valorisent l'idée de bien commun et d'accès égal des *individus bénéficiaires* à des services qui favorisent leur émancipation et la *juste* et *adéquate* utilisation de leurs aptitudes. Pour résumer notre position : l'« égalité des dotations initiales » est promotrice d'une distribution *a priori* universelle égalitaire d'un revenu de base, mais considère que cette distribution n'a de sens qu'accompagnée d'une forme de distribution

op. cit., 2010, p. 74) On trouve aussi un écho à cette problématique dans le raisonnement chomskyen sur l'écart qui existe entre l'égalité des droits et l'égalité de condition : « dans la mesure où l'inégalité de condition porte atteinte à leur exercice (Chomsky parle ici des droits), elle est illégitime et, dans une société décente, elle doit être combattue ».

⁹ Philippe Van Parijs et Yannick Vanderborght, *Basic Income: a Radical Proposal for Free Society and a Sane Economy*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, 2017, p. 4 : « We live in a new world, remade by many forces: the disruptive technological revolution brought about the computer and the internet; the globalization of trade, migration, and communication; a fast-growing worldwide demand running against the limits imposed by a shrinking pool of natural resources and the saturation of our atmosphere; the dislocation of traditional protective institutions, from the family to labor unions, state monopolies, and welfare states; and the explosive interactions of these various trends. »

en nature pour garantir un contexte favorable au projet de vie des *individus bénéficiaires*. Cette option confirme que nous privilégions davantage une forme solidariste/républicaine que libérale. Mais l'investissement social ne suffit pas. Encore faut-il discuter la question de la domination pour accéder à ce sens républicain. Et l'un des angles pour le faire est, de façon peu intuitive, au départ contenu dans la discussion autour de la périodicité.

La périodicité : non-domination et rapport au travail

Van Parijs et Vanderborght soulignent l'importance de répondre à la question de la périodicité. En effet, même si l'allocation universelle et la dotation universelle partagent des points communs indéniables, l'élément discriminant est la périodicité. Pour le dire avec nos propres mots, l'allocation universelle (ou revenu d'existence...) est périodique et la dotation universelle pourrait être qualifiée d'apériodique. En effet, cette dernière est donnée en un seul coup (bien qu'il existe en réalité des aménagements, comme dans la proposition théorique d'Ackerman dans *Stakeholder Society*, avec un versement en quatre fois). La caractéristique d'être périodique conditionne la régularité du versement, c'est-à-dire qui se produit à intervalles réguliers sur une période indéfinie. Nous sommes en droit de nous poser la question de savoir si une distribution *a priori* est forcément périodique ou apériodique. Pour notre part, nous pensons qu'il y a un moyen de résoudre ce dilemme. Nous y répondrons dans le chapitre sur la « base individuelle » comme unité de versement.

La dotation universelle est donnée d'un seul coup et ne répond que difficilement à l'interrogation qui entoure l'espérance de vie et/ou la mauvaise utilisation (qui mettrait la responsabilité individuelle au cœur de l'utilisation de cette somme). En effet, une fois la dotation utilisée, qu'advient-il exactement ? Le revenu d'existence ou l'allocation universelle répondent simplement jusqu'à la fin de la vie à cette question, car ils commencent (uniquement dans certains cas) au fait de la naissance (l'existence est le signe du déclenchement futur de cette distribution acquise en droit) et de l'entrée dans l'*ensemble des individus*, et s'arrêtent avec la mort de ce même *individu*

bénéficiaire. Dans un premier temps, ce qui nous intéresse dans ce débat consiste à distinguer les avantages et inconvénients d'une distribution périodique ou apériodique (en n'annulant pas l'idée d'une possible synthèse normative sur ce point).

Dans une discussion sur la différence entre l'idée de revenu d'existence et de dotation universelle, Wright nous donne des arguments en faveur d'une part d'une distribution *a priori* qui permet de garantir un idéal de transformation de la société et qui en même temps trouve dans une perspective *individualiste/contextualiste* des résonnances en faveur de la non-domination. Wright recherche des arguments en faveur d'un rééquilibrage des rapports de classe dans la sphère économique. Il convient que « dans ce contexte théorique et normatif, les dotations d'enjeu (*stakeholder grants*) et les revenus d'existence inconditionnels (*unconditional basic income*) peuvent être pensés comme des stratégies possibles des rapports de classe dans le capitalisme d'une façon à contrecarrer partiellement les déséquilibres de puissance dans ces rapports sociaux¹⁰ ». Nous voyons très clairement dans cet objectif de rééquilibrage un argument pour justifier notre inclination pour la non-domination, dans le lien qui existe entre la force possédante et la force productive. Nous souscrivons à cette analyse de classe qui donne du corps à notre analyse sur la non-domination en des termes nouveaux. Mais dans l'analyse de Wright, la dotation universelle (ou d'enjeu) apparaît comme ayant moins de pouvoir à rééquilibrer les forces : « [...] si l'objectif est de redresser le déséquilibre de puissance entre le travail et le capital, le revenu d'existence est susceptible d'avoir des effets plus profonds que les dotations d'enjeu¹¹ ». En effet, Wright identifie trois causes principales qui l'amènent à affirmer que les dotations d'enjeu auraient un impact plus modeste qu'un dispositif périodique comme le revenu d'existence. La première est le risque qu'une dotation d'enjeu puisse n'être qu'une augmentation de la consommation sur le court terme. Ce risque à notre sens existe si et seulement si cette dotation n'est donnée que dans un cadre libéral où la neutralité stricte imposerait de ne pas entraver

¹⁰ Erik Wright, *Revenu d'existence, dotation universelle et analyse de classe*, 2003, www.cairn.info/revue-mouvements-2003-2-page-40.htm (consulté le 1^{er} février 2011), p. 41.

¹¹ *Ibid.*, p. 42.

de quelque manière que ce soit son utilisation. Nous relativisons donc ce point de vue-là, car dans la proposition d’Ackerman (des classes spéciales qui enseignent comment utiliser correctement sa dotation), un travail contextuel est fait pour encadrer la promotion d’une bonne utilisation de la dotation ainsi qu’un travail propositionnel sur la périodicité avec la distribution en quatre fois de la somme de 80 000 dollars¹². La dotation reste normativement égalitaire, mais son pouvoir de rééquilibrage des pouvoirs est plus modeste en ce sens. La deuxième cause identifiée par Wright est très contextuelle et économique. Elle est liée à l’aspiration des individus à être « leur propre patron » dans une grande proportion¹³. Cette donnée socio-économique bien qu’intéressante se focalise trop essentiellement sur la création d’entreprises¹⁴ et le risque très important d’échecs (qui réduit donc le rééquilibrage des rapports de force de classe). Même si cela est vrai et vérifiable, cette focalisation oublie la possibilité d’autres choix d’utilisation de la dotation comme son placement et la possible régularité obtenue ainsi¹⁵. Nous ne nions pas les risques montrés du doigt par Wright, mais nous voulons montrer que l’utilisation de cette dotation doit faire appel à plus de complexité dans la prise en compte du choix des individus. Enfin, Wright pose comme réflexion que le fait d’être « indépendant ne rétablit que très modestement l’équilibre des rapports de force capitalistes dans lesquels ils vivent¹⁶ ». En somme, ce ne sont pas tant les arguments de Wright à l’encontre de la dotation universelle (trop orientés sur l’argumentation autour de l’indépendance) qui donnent du poids à notre raisonnement, mais davantage ceux développés pour le revenu d’existence qui nous font opter pour cette solution. Selon lui, un revenu d’existence généreux et sans condition « ouvrirait aux salariés une option de sortie significative du rapport

¹² Ackerman et Alstott, *op. cit.*, 1999, p. 58 et Van Parijs et Vanderborght, *op. cit.*, 2005, p. 12.

¹³ Wright, *op. cit.*, 2003, p. 43 : 58 % des Américains. Qu’en serait-il en Europe ?

¹⁴ Il conviendrait également de prendre en compte l’idée de fin du salariat et/ou du phénomène d’ubérisation de l’économie qui tend à travers la transformation numérique à changer radicalement les rapports de force dans le marché de l’emploi. À cette fin et pour un suivi de ce phénomène, consulter le site : Observatoire de l’ubérisation, www.uberisation.org (consulté le 5 janvier 2019).

¹⁵ Van Parijs et Vanderborght, *op. cit.*, 2005, p. 28 : « Bien sûr, une dotation universelle peut être convertie en allocation. Il suffit de la placer de manière à ce qu’elle produise une rente périodique dont la valeur actualisée est identique. »

¹⁶ Wright, *op. cit.*, 2003, p. 44.

d'emploi¹⁷ » et « transformerait directement le rapport de force dans les relations de classes de la société capitaliste¹⁸ ».

Cette vision des choses que nous interprétons comme une forme de désacralisation de l'unique valeur du travail nous interpelle positivement¹⁹. Nous ne pouvons pas nier cet aspect et nous prenons ainsi l'occasion de poser ce débat ici. En effet, le revenu d'existence peut délier la question du revenu de la simple question de l'emploi et par là même donner à réfléchir sur la valeur du travail ou donner, par exemple comme le suggère Sophie Swaton avec son revenu de transition écologique (RTE), une impulsion à de nouvelles formes d'organisation sociale²⁰. Selon elle, « dans un capitalisme doté d'un système de revenu d'existence, les gens sont libres de s'engager dans des formes non marchandes d'activité socialement productive, plus exactement des activités productives sans liens avec le marché²¹ ». L'auteure ajoute que des « formes non marchandes d'engagement dans les arts, la culture, la politique et divers types de services à la communauté seraient également facilitées par le revenu d'existence inconditionnel²² ». Nous adhérons pleinement à cette idée que le dispositif de revenu d'existence « contribue à un déplacement dans l'équilibre des forces du rapport de classes²³ » et donc par une distribution universelle de répondre non seulement à l'idéal de non-stigmatisation d'une classe comme l'aborde Fraser,

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.* : « Le revenu d'existence sans condition permet à ces personnes de choisir de mener ce type d'activité sans devoir entrer dans une relation d'emploi. »

²⁰ Sophie Swaton, *Pour un revenu de transition écologique*, Paris, PUF, 2018, p. 148. Selon cette auteure, il faut penser non pas un découplage du revenu et de l'activité mais la nécessité de réorienter les individus dans des activités innovantes, liées directement à la transition écologique. Selon elle – et en cela elle ajoute de la conditionnalité d'une certaine manière – pour prétendre toucher un revenu de transition écologique (RTE), il faut déjà maintenir couplés le revenu et l'activité. Ainsi, « le RTE ne peut se percevoir, au sein d'une société permacirculaire, que pour des activités sociales selon un inventaire de base en libre accès dans toutes les mairies ou les Caisses d'allocations familiales (Caf) et pouvant être continuellement enrichi par des propositions personnelles ou collectives ». Les activités concernent autant l'emploi salarié que les activités associatives. La proposition de RTE est en notre sens une proposition forte sur le plan contextuel car elle prend en compte la société déjà existante, son tissu social et les enjeux de la modernité.

²¹ Wright, *op. cit.*, 2003, p. 44.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

mais de nourrir le débat autour de l'impératif de non-domination. Enfin, Wright avance un argument pertinent en faveur de la sortie de l'emploi. En effet, un revenu d'existence (plus qu'une dotation d'enjeu ou universelle) augmente le pouvoir de négociation pour le salarié dans des secteurs où sévissent les bas salaires et les conditions médiocres de travail : « Dans un système de revenu d'existence sans condition, les possibilités réalistes de sortie des ouvriers à bas salaires augmenteraient leur pouvoir de négociation avec les employeurs²⁴. » Ceci aurait pour conséquences concrètes de décaler à l'avantage des travailleurs les rapports de force, donc selon notre analyse d'augmenter la liberté des travailleurs dans le sens de la non-domination²⁵.

Dans son dernier ouvrage *Utopies réelles*, Wright étaye cet argument de façon magistrale en liant les buts d'un égalitarisme radical avec la réduction de l'aspect coercitif du capitalisme qui oblige, pour assurer leur subsistance, les individus à travailler. En référence à Marx et à la séparation des travailleurs de leurs moyens de production et donc par conséquent de leur subsistance, Wright voit dans le revenu d'existence une manière forte de sortir de la logique du travail prolétarisé, par essence non choisi et donc non libre. Selon lui, « le revenu inconditionnel et universel de base brise ce double processus de séparation : certes, les travailleurs restent séparés des moyens de production (ils n'en sont pas eux-mêmes propriétaires), mais ils ne sont plus séparés des moyens de subsistance (qui sont garantis par l'octroi du revenu de base²⁶) ». Par conséquent, « la décision

²⁴ *Ibid.*, p. 45.

²⁵ *Ibid.*, p. 46 : La dotation universelle incarne mieux l'idéal d'égalité des chances à travers l'angle de la responsabilité individuelle mais ne prend pas assez au sérieux ce changement potentiel dans le rapport de force : « Au total, s'il est économiquement tenable, le revenu d'existence sans condition semble de nature à promouvoir des changements sociaux et institutionnels susceptibles de remodeler plus profondément les rapports de force du capitalisme que ne le ferait un programme de dotations d'enjeu. »

²⁶ Erik Olin Wright, *Utopies réelles*, Paris, Éditions La Découverte, Collection L'horizon des possibles, 2017, p. 352. Il précise par ailleurs que « le capitalisme entre adultes librement consentants est en effet beaucoup moins répréhensible que le capitalisme entre employeurs et travailleurs qui sont contraints de travailler en échange d'un salaire ». Ainsi, « en augmentant la capacité des travailleurs de refuser un emploi, le revenu de base assure une distribution beaucoup plus égalitaire des libertés réelles que celle promue par le capitalisme ordinaire, ce qui contribue directement à la réduction des inégalités en matière d'accès aux moyens de vivre

de travailler en échange d'un salaire relève ainsi d'une adhésion volontaire ».

Nous voudrions également apporter ici une réponse modeste aux détracteurs des dispositifs *a priori* (type revenu d'existence). Selon nous, le fait de lier le plus fortement possible sur le plan conceptuel le revenu d'existence au plus proche de l'égalité de droit, en lui accordant un statut de type constitutionnel, permet à ces droits économiques de devenir aussi des droits politiques de premier ordre au même titre que les droits fondamentaux. En cela, c'est une réponse possible aux attaques des « économistes atterrés²⁷ », par exemple, qui opposent trop facilement deux choix : revenu d'existence considéré comme une chimère au service du néolibéralisme²⁸ et réduction du temps de travail²⁹, conditions de travail, etc. Premièrement, rien n'indique fondamentalement que ces deux options s'opposent. Rien ne dit non plus que l'on doit opposer systématiquement le travail à un revenu universel, sans condition et sans contrepartie (comme rien n'empêche de recevoir des revenus du capital alors que l'on travaille par ailleurs). Au-delà du droit essentiel à pouvoir travailler dans des conditions décentes (que le revenu d'existence peut même renforcer philosophiquement), le travail et plus particulièrement le marché de l'emploi sont soumis à la conjoncture (et le chômage en montre un des effets dévastateurs). Au contraire, comme droit quasi constitutionnel, nous inscrivons le revenu d'existence comme un des éléments structurels

une vie épanouissante ». Sur l'idée d'avoir plus de pouvoir sur les conditions de travail voir également Jean-Éric Hyafil (coord.), *Revenu de base. Un outil pour construire le XXI^e siècle*, Gap, Éditions Yves Michel, 2016, p. 56 et ss.

²⁷ Jean-Marie Harribey et Christiane Marty (coord.), *Faut-il un revenu universel ?*, Ivry-sur-Seine, Les Éditions de l'Atelier, 2017 et Mateo Alaluf et Daniel Zamora (dir.), *Contre l'allocation universelle*, Montréal, Lux Éditeur, 2016 : leurs attaques sont souvent très idéologiques contre le néolibéralisme qui serait l'unique genèse de l'idée d'allocation universelle. Selon Harribey, dans Alaluf et Zamora (dir.), *ibid.*, p. 77, « sauf à suivre la marche en avant du capitalisme néolibéral, il n'y a pas d'alternative à la réduction du temps de travail ». Mais selon nous, réduire l'allocation universelle ou le revenu d'existence à une lutte contre le travail est en soi absurde. Opposer réduction du temps de travail et revenu d'existence consiste tout simplement à refuser le fait que ces pistes peuvent être complémentaires et répondre positivement à des enjeux théoriques et pratiques pour la mise en place d'une politique complexe d'émancipation des individus.

²⁸ *Ibid.*, p. 13-36.

²⁹ Harribey et Marty (coord.), *op. cit.*, 2017, p. 115-129.

de la société démocratique loin des vents et marées conjoncturelles. Enfin, nous ne serions que conseiller que le temps de travail puisse être mieux partagé pour tendre vers un plein-emploi choisi, réduit individuellement (et potentiellement donc plus productif) et renforcé économiquement pour l'*individu bénéficiaire* par un revenu d'existence par exemple. En résumé, plus ces mécanismes deviennent des droits inaliénables liés à la naissance, plus ils deviennent des objectifs démocratiques et politiques (comme ont pu l'être d'autres droits comme l'assistance), plus ils s'éloignent de la conjoncture économique, plus cela n'a aucun sens de comparer ces dispositifs *a priori* avec ce que les « économistes atterrés » défendent en opposition à lui. Le revenu d'existence devient constitutif de l'égalité initiale donnée à chaque être humain, de façon universelle, sans condition et du simple fait de l'existence traduite dans le droit. Nous pensons pour conclure que ces critiques posent une vision étriquée du travail comme seul lieu de réalisation de soi, ce qui apparaît comme un raisonnement simpliste.

Nous introduisons maintenant les considérations pertinentes de Ferry qui défend un type d'allocation universelle, nommée revenu de citoyenneté. Outre sa prise de position pour une allocation universelle, sur des bases proches des bases de Van Parijs, Ferry appuie sur une idée très importante qui apporte de l'eau au moulin d'une expression *contextualiste* de l'allocation universelle : la définition d'un secteur quaternaire d'activités personnelles et autonomes qui fait écho à l'analyse de Wright ci-dessus. En effet, il convient dans ce cadre de revenir sur la problématique d'une utilité sociale complémentaire de l'utilité économique. Pour l'auteur, l'allocation universelle permet de replacer correctement dans le paysage social l'utilité sociale contre la seule et toute-puissante utilité économique et permettrait à l'individu de s'investir dans la définition de ce qui est socialement utile. Cette vision résonne avec l'état associatif des solidaristes et l'idée de coopération et donc se comprend dans le sens de la non-domination et de l'émancipation, de l'autonomisation des individus et du déploiement de leurs aptitudes. Selon Ferry, la définition du « socialement utile » est trop « largement le monopole

des groupes privés et de la puissance publique³⁰ ». Mais, remarque-t-il, « les individus n'ont pas part à la définition de l'utilité sociale des activités économiques³¹ ». Et en cela, « l'allocation universelle arracherait aux monopoles de fait une partie de leur pouvoir de définition, quant à la valeur ou l'utilité sociale³² ». Et pour rejoindre une considération proche de Van Parijs avec la liberté réelle et de Sen avec les capacités, Ferry avance que l'allocation universelle est une « des conditions les plus importantes de l'autonomie substantielle des individus dans le monde social d'aujourd'hui³³ ». La spécificité du secteur quaternaire qui permet de transformer le paysage social selon Ferry n'est pas de créer un autre secteur que le primaire, le secondaire ou le tertiaire, mais d'être un support pour penser les activités liées à ces trois secteurs. En somme, des critères pour améliorer ces trois secteurs et leur permettre de mieux intégrer les individus. Pour cela, il faut que ces activités du quaternaire soient des activités personnelles où les producteurs sont les auteurs, c'est-à-dire « imprégnées par la conception d'une personne singulière (ou de plusieurs personnes en concertation³⁴) ». Dans ce sens, cela rejoint notre problématisation autour de l'amélioration des variables *endogènes* et du respect de la créativité, et du développement des capacités cognitives des individus. L'engagement de l'individu dans ces activités est susceptible de nourrir positivement sa quête d'identité.

Ces activités du secteur quaternaire ne sont pas simplement personnelles, mais doivent aussi être autonomes, c'est-à-dire que les « agents de ces activités en sont en même temps les auteurs³⁵ ». Ainsi « cela veut dire que de telles activités contribuent idéalement à la réalisation d'un choix de vie, et que leurs profils ne sont pas prédéfinis par des agences extérieures, étrangères au sujet de ces activités³⁶ ». Nous ne nous attarderons pas sur l'aspect pratique de ces

³⁰ Jean Marc Ferry, « Revenu de citoyenneté, droit au travail, intégration sociale », *La Revue semestrielle du Mauss* n° 7, *Vers un revenu minimum inconditionnel ?*, Paris, Éditions La Découverte, Collection Recherches Mauss, 1^{er} semestre 1996, p. 127.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 130.

³⁵ *Ibid.*, p. 131.

³⁶ *Ibid.*, p. 131 : concernant l'aspect pratique voir p. 131 et ss.

activités du secteur quaternaire, mais nous voulions montrer ici que le contexte de la valeur travail peut se trouver changé si l'on inscrit l'allocation universelle au-delà d'une perspective *individualiste* et donc dans une perspective *contextualiste* qui permet d'accompagner les *individus bénéficiaires* dans leurs projets de vie en développant leurs aptitudes en lien avec les autres et leur contexte. Prise dans ce sens, l'allocation universelle répond à notre impératif de prendre au sérieux les variables *endogènes* et *exogènes* de l'individu. L'« égalité des dotations initiales » se situe dans ce sillage et prend dans sa part distributive les « airs » de cette allocation universelle uniquement prise dans un sens *individualiste* et *contextualiste*. Elle ajoute à cela les considérations de Wright sur le nécessaire rééquilibrage des rapports de classe, que nous interprétons comme une tentative réussie de conceptualiser la non-domination à travers la question distributive des ressources socio-économiques (au-delà d'une proposition concernant uniquement les droits). Donc malgré des avantages notoires de la dotation universelle comme « starter » (que nous nommerons plus tard « impulsion monétaire ») dans la vie dans une lecture d'égalité des chances de départ pour assumer un projet de vie, nous nous rangeons **temporairement** derrière le scénario de l'allocation universelle telle que nous l'avons acceptée (comme mécanisme de distribution).

D'une vision quantitative à qualitative du montant³⁷ du revenu a priori

Nous ne rejetons pas à proprement parler cette question, mais il est bien clair que notre proposition doit être guidée par deux points essentiels : son réalisme et le respect des principes fixés. Par réalisme, nous entendons qu'elle doit donner satisfaction aux *individus bénéficiaires* pour couvrir leurs besoins de base. Par respect des principes fixés, nous défendons l'idée qu'il faut fixer le montant reçu par les *individus bénéficiaires* à un niveau qui peut garantir le déploiement optimal de leurs variables *endogènes* et *exogènes*. La discussion devient ensuite plus économique : quel est le bon seuil ? Beaucoup de propositions se donnent l'objectif de combattre par le versement

³⁷ Un site internet propose de calculer un montant d'allocation universelle : www.allocationuniverselle.com/mauf/index.php?ftc=Actuel.

d'une allocation universelle : la pauvreté³⁸. Dans ces cas, l'indicateur est fixé au niveau du seuil de pauvreté pour attribuer le montant aux *individus bénéficiaires*. Pour notre part, nous ne donnerons pas de montant fixe et nous nous en remettons à une recherche économique qui respecte nos deux critères. Mais il convient comme le disent Van Parijs et Vanderborgh de ne pas se laisser obnubiler par le montant et de faire une analyse fine de la situation économique d'un contexte institutionnel particulier. Il convient par exemple de tenir compte « des ajustements du système fiscal et des allocations existantes³⁹ ». Il faut simplement être conscient qu'« en fonction du mode de financement et des autres mesures d'accompagnement, une allocation universelle de montant plus faible peut améliorer sensiblement la situation des plus pauvres, tandis qu'une allocation universelle stipulant un montant plus élevé peut la détériorer⁴⁰ ». Nous nous sommes davantage orientés dans notre travail réflexif sur les principes. C'est pourquoi, sans éluder la question du montant, nous affirmons que nous ne pourrions dans ce travail n'être que lacunaires en fonction des objectifs que nous nous sommes fixés. L'« égalité des dotations initiales » se bornera donc dans un premier temps à affirmer que le montant au-delà du caractère *juste* (égal pour tous dans sa partie première) doit être *adéquat*, c'est-à-dire en principe approprié au contexte des individus en permettant le déploiement de leurs aptitudes. Si nous devons poursuivre un objectif philosophique et politique premier ici, nous dirions que ce qui est en jeu est d'assurer à tout prix la dignité car elle représente une condition démocratique nécessaire. Par dignité, nous entendons une réponse sans ambiguïté ni calcul⁴¹ aux besoins de base des individus (se nourrir, se loger, se vêtir...).

³⁸ Van Parijs et Vanderborgh, *op. cit.*, 2005, p. 28-29 et Philippe Van Parijs, « Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income », *Philosophy and Public Affairs* 20 (2), 1991, p. 102 : mais, cette distribution peut et doit combattre aussi bien d'autres maux : « The arguments have been, to mention just a few, that a basic income would help poor people out of the unemployment trap, that its introduction would redistribute income quite massively from men to women, that it would improve the quality of the worst jobs, that it would support farmers' income without distorting agricultural prices, and that it would enhance the flexibility of the labor market. »

³⁹ *Ibid.*, p. 29.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Jean-Marie Vaysse, « Définition de la dignité », in Jean-Pierre Zarader (dir.), *Dictionnaire de philosophie*, Éditions Ellipses, Collection Ellipses poche, 2014,

Nous lions en revanche la question du montant également aux réflexions que nous avons eues sur le travail économique et sa nécessaire désacralisation en tant que valeur unique de reconnaissance sociale. Affirmer la place de l'« égalité des dotations initiales », c'est reconnaître qu'il existe des valeurs concurrentielles au travail pour envisager la réalisation de l'individu et de son projet de vie. Comme le suggère par exemple Bertrand Russell dans son *Éloge de l'oisiveté*, certes « le bon usage du loisir, il faut le reconnaître, est le produit de la civilisation et de l'éducation » et « sans une somme considérable de loisir à sa disposition, un homme n'a pas accès à la plupart des meilleures choses de la vie⁴² ». Selon Raphaël Liogier, le revenu d'existence peut permettre quant à lui de sécuriser les individus sans leur promettre pour autant une vie de luxe. En cela, il rendrait possible une vie au-delà de l'image de paresseux affublée par les détracteurs du revenu d'existence⁴³. Bien au contraire, « il y a même à parier qu'il y aura moins de paresseux grâce au revenu de base » car « allégés de la quête aliénante, parce que indésirable, de la survie et de l'amélioration de leurs conditions matérielles d'existence, nombre d'individus n'allant jusque-là travailler qu'à reculons se mettront soudain sérieusement à l'œuvre⁴⁴ ». En cela, « une des raisons

p. 205 : « Désigne le fait de mériter de l'estime et du respect, ainsi que la tenue morale de celui qui mérite cette estime. Kant emprunte au stoïcisme la distinction entre le prix et la dignité. A un prix ce qui peut être remplacé par quelque chose d'autre comme équivalent. A une dignité ce qui est supérieur à tout prix et n'admet pas d'équivalent. Cette notion repose sur la distinction entre chose et personne : si les choses n'ont qu'une valeur relative de moyen, en revanche les personnes sont des fins en soi qui ne peuvent jamais être considérées comme de simples moyens, une telle fin ne pouvant être remplacée par aucune autre. »

⁴² Bertrand Russell, *Éloge de l'oisiveté*, Paris, Éditions Allia, 2016.

⁴³ Voir aussi Julien Dourgnon, *Revenu universel. Pourquoi ? Comment ?* Paris, 2017, p. 66. Selon l'auteur, « une autre crainte, très forte celle-ci, porte non pas sur ce que nous ferions nous-même avec un RU (Revenu universel)... mais sur l'usage qu'en feraient les autres » car « il existe en effet une lourde suspicion sur la nature paresseuse et profiteuse de la nature humaine ». Il ajoute que « la peur du *passager clandestin* vivant du RU sur le dos des autres, passant son temps à procrastiner sur son canapé alors que certains se tuent à la tâche, occupe les esprits ». Dans un esprit positif et pragmatique, l'auteur pense qu'« il est difficile d'écarter complètement cette hypothèse, mais, maintenu dans l'exclusion, ce même individu – bien souvent fantasmé – coûterait-il moins cher à la société ? » et « rien n'est moins sûr si l'on songe, au-delà du malheur humain, aux conséquences de l'exclusion sur la santé ou la civilité (contournement des règles et des lois, tentation de la délinquance) et la prise en charge du RSA par la collectivité ».

⁴⁴ Raphaël Liogier, *Sans emploi. Condition de l'homme postindustriel*, Paris, Les liens qui libèrent, 2016, p. 101.

d'être du revenu d'existence : ne plus fonder le revenu entièrement sur le travail⁴⁵ ».

C'est reconnaître aussi ce que Ferry nomme « un droit indépendant au revenu⁴⁶ ». Bresson avec sa vision de la fin du salariat ou Ferry avec l'émergence de son secteur quaternaire permettent de sentir ce virage que pourrait donner une distribution *a priori* des ressources en faveur d'une désacralisation du travail. Mais on se rend vite compte que ce n'est pas tant le travail qui est à remettre en cause, mais bien l'emploi salarié vu comme source principale de revenu et d'épanouissement et comme seul rempart à la précarité⁴⁷. Selon l'économiste Bresson :

Depuis la naissance du salariat, le contrat de travail à durée indéterminée représente donc « l'emploi salarié ». Le travail est devenu emploi. Les progrès du salariat ont effacé dans les têtes ce glissement. Pour presque tous, encore aujourd'hui, la seule référence conçue est l'emploi. On ne cherche pas du travail, on court après un emploi, et tous ensemble, on espère retrouver le plein-emploi. On oublie que le plein-emploi salarié n'aura existé que quelques années, dans un petit nombre de pays, comme un minuscule instant dans l'histoire de l'humanité. Et l'on ne mesure pas assez combien les fameuses « trente glorieuses » ont transformé le monde⁴⁸.

Nous modifions donc notre argumentation : ce n'est donc pas tant la désacralisation du travail que nous devons viser, mais la

⁴⁵ *Ibid.*, p. 112.

⁴⁶ Jean-Marc Ferry, *L'Allocation universelle. Pour un revenu de citoyenneté*, Paris, Éditions du Cerf, Collection Humanités, 1995, p. 7.

⁴⁷ Baptiste Mylondo, *Ne pas perdre sa vie à la gagner. Pour un revenu de citoyenneté*, Paris, Éditions Homnisphères, Collection Expression Directe, 2008, p. 16 et ss. L'auteur donne dans un plaidoyer pour un revenu de citoyenneté toute l'ampleur de l'ambiguïté du terme travail : « Le travail est-il un invariant anthropologique ou une création récente ? Ça dépend, répondra-t-on simplement. Et pour cause, cela dépend précisément de la définition que l'on donne du travail. Là où certains parlent du "travail", qu'un dénominateur commun permettrait de retrouver au sein de chaque société humaine, les autres ne jurent que par le "travail" salarié. Un même terme pour des réalités différentes, de quoi entretenir les quiproquos et autres erreurs d'interprétation, volontaires ou non. »

⁴⁸ Yoland Bresson, *Le Revenu d'existence ou la métamorphose de l'être social*, Paris, Éditions L'esprit frappeur, 2000, p. 60.

désacralisation de l'emploi salarié et la libération des autres activités vues comme des sources concurrentes d'épanouissement. Comme le souligne le Mouvement français pour un revenu de base, « s'il agit donc à l'intérieur de l'emploi en donnant à chacun le moyen de le transformer, le revenu universel permet aussi son débordement extérieur » car « il ravive et soutient l'immense réseau des activités non salariées⁴⁹ ». En allant même un peu plus loin avec « une politique de réduction du temps de travail, il rappelle que le travail ne se réduit pas à l'emploi et libère la diversité de ses formes⁵⁰ ».

Nous comprenons donc bien la nécessité et la justification d'offrir des conditions matérielles pour vivre au-delà des conditions matérielles apportées par l'emploi salarié (pour éviter l'horizon de la précarité, les difficultés que cela engendre dans son traitement social, mais aussi pour libérer l'idée même de travail hors de l'emploi). Pour cette raison de justice sociale, nous défendons le recours à une distribution *a priori*. L'« égalité des dotations initiales » vise cet objectif. Le but n'est pas de remettre en question l'aspect d'insertion du travail, mais de remettre en question la vision étriquée qui consisterait à dire qu'il n'y a que par le travail que les individus peuvent s'épanouir et d'encourager par le versement de cette distribution *a priori* ces formes concurrentes d'épanouissement.

Une vision libérale des choses ne pourrait envisager que les effets individuels produits en laissant à l'individu le soin de faire ce qu'il veut de son argent en toute neutralité. Si nous maintenons une forme de neutralité minimale (dans le sens où nous ne jugeons pas l'utilisation faite des ressources, référence faite à l'« equal value » de Dworkin), nous affirmons en revanche que l'État (pris dans un sens générique) doit à tout prix soutenir socialement cette distribution *a priori* par des efforts contextuels qui prennent la forme d'institutions visant le développement des aptitudes de chacun et leur offrant les perspectives capabilitaires ou de libertés réelles. Ce n'est donc pas tant l'utilisation qui importe, mais le développement des capacités qui permet à chacun de se sentir au mieux responsable

⁴⁹ Mouvement français pour un revenu de base, *Pour un revenu de base universel. Vers une société du choix*, Paris, Éditions du Détour, 2017, p. 66.

⁵⁰ *Ibid.*

de l'utilisation de ses ressources à disposition. L'objectif est d'éviter de tomber dans une « fièvre consummatrice » et de permettre à chacun de faire les meilleurs choix de vie. Un auteur comme Yves Citton envisage dans le revenu d'existence l'occasion de réorienter son attention sur des choses qui en valent la peine au-delà de la seule sphère économique classique. Selon l'auteur, « le revenu inconditionnel d'existence contribuerait à l'émancipation de notre attention⁵¹ ». En ces termes, « le revenu inconditionnel d'existence ne relève nullement d'une charité ou d'une assistance dirigée vers les plus démunis d'entre nous⁵² ». Il est au contraire « distribué en *échange de l'attention* que nous nous prêtons aujourd'hui les uns aux autres, et qui est nécessaire à la reproduction, à la croissance et à l'amélioration de nos rapports sociaux⁵³ ». Dans ce sens, nous rajoutons pour notre part qu'un accent doit être mis sur l'éducation à la consommation responsable par exemple sur l'utilisation altruiste de ce revenu, sur la perspective d'activité bénévole... Il convient donc de favoriser les capacités autonomes de chacun à s'insérer socialement. Le montant dépendra donc raisonnablement de ces objectifs⁵⁴.

Dernier point que nous lions avec la question du montant : la déstigmatisation des revenus sociaux. En effet, le RMI a créé une catégorie sociale précaire, peu employable, méprisée socialement : le fameux RMIste. Le dispositif RSA en France a commencé à montrer du doigt les RSAistes. À partir du moment où ces catégories sociales se créent, deux des facettes de la précarité telle que définie par Le Blanc sont davantage mises en avant : le mépris social et la marginalisation

⁵¹ Yves Citton, « Revenu inconditionnel d'existence et économie générale de l'attention », in *Multitudes, Les Nouvelles Frontières du revenu d'existence*, Paris, Revue Multitudes, vol. 63, 2016, p. 62.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.* : l'auteur précise que le revenu inconditionnel d'attention « constitue une avance (autrement dit : un "investissement") qui nous permet d'être attentifs les uns aux autres, et qui finance donc les effets positifs que cette attention aura à l'avenir sur le fonctionnement de nos rapports sociaux (effets positifs qui constitueront un "retour sur investissement") ».

⁵⁴ Marc de Basquiat, *Rationalisation d'un système distributif complexe : la piste de l'allocation universelle*, Communication aux XXIX^{es} Journées de l'Association d'économie sociale, Créteil, www.allocationuniverselle.com/doc/Marc_de_Basquiat_AES2009-09-17.pdf (consulté le 14 février 2011 : pour un débat sur les montants).

(vue comme une conséquence du mépris social dans ce cas présent). Ce mépris social mène à ces formes de stigmatisation et en fin de compte à une marginalisation de ces classes sociales. Elles apparaissent dans les statistiques comme autant de cas marginaux à traiter à travers des dizaines de dispositifs *a posteriori* et la mise en place d'une bureaucratie sociale qui amplifie le mépris à leur égard et nuit au développement des aptitudes individuelles. C'est l'objet de l'une des remarques de Bresson :

Parce que, ne l'oublions pas, tandis que chaque année nous sommes collectivement plus riches, le nombre d'exclus ne cesse de s'accroître. Gangrenées par cette infection généralisée, nos sociétés parent au plus urgent, elles multiplient les conditions d'accès à l'assistance, comme un bricolage social dont la complexité bureaucratique nous aurait fait perdre le sens de l'humain. Nous ne cessons de « rafistoler », comme si nous ne savions plus penser et créer du neuf à l'instar de nos prédécesseurs osant introduire des innovations sociales et fiscales majeures telles que l'impôt progressif, la sécurité sociale, la TVA..., alors même que nous sommes engagés dans une mutation exceptionnellement profonde et rapide de nos modes de production⁵⁵.

Cela rejoint le contenu des propos de Palier que nous avons repris dans notre introduction sur le dépassement nécessaire de la logique du « rafistolage social ». Pour Ferry, cette bureaucratie sociale et ses rafistolages nuisent carrément à la solidarité : « Mais quelle solidarité ? D'un côté, la bureaucratie sociale déploie sa panoplie d'assistance, prestations spécifiques appuyées sur une logistique d'impôts, cotisations agences, directions, projets, contrats, caisses, offices, rapports, programmes [...] où s'épuise le traitement conventionnel de la question sociale⁵⁶. » On atomise les individus, on les traite statistiquement (en référence à Dworkin), on ne prend plus conscience du corps social, on bricole *a posteriori*... Les politiques publiques

⁵⁵ Bresson, *op. cit.*, 2000, p. 86.

⁵⁶ Ferry, *op. cit.*, 1996, p. 32 : Ferry cite de très nombreux acronymes pour qualifier l'éclatement du traitement administratif de la question sociale. Nous n'avons pas repris cette liste dans la citation car elle est mouvante. Des systèmes disparaissent, d'autres apparaissent chaque année, à chaque nouvelle réforme. Seul point commun, la complexité reste identique et le parcours d'un précaire devient de fait un véritable « parcours du combattant ».

deviennent inefficaces et se superposent de réforme en réforme ne sachant plus sur quels principes reposer. L'« égalité des dotations initiales » entend apporter une réponse claire qui affirme que l'on doit repartir d'un idéal moral, de principes clairs qui sont animés par une transformation substantielle des structures sociétales, ce que Bresson nomme en parlant de sa proposition de revenu d'existence un « gène du changement de société ».

Une distribution *a priori* se veut être une simplification, car elle considère comme inconditionnelle et universelle la distribution de base. Notre proposition ne mobilise donc pas toute cette « bureaucratie sociale » qui finit par devenir autopoïétique. Il est en revanche évident que ces moyens administratifs doivent être réinvestis contextuellement dans les services dont les politiques publiques donneront la mission d'encourager le développement des aptitudes et des libertés réelles de chacun (santé, éducation...).

Pour ces raisons essentielles, avant même d'articuler un montant (ce que nombre d'auteurs font parallèlement comme Van Parijs, Bresson ou Ferry), nous nous consacrons à dire qu'il convient de passer d'une vision quantitative (combien distribuer à un *individu bénéficiaire* ?) à une vision qualitative qui ne rejette pas la quantité, mais la complète dans son analyse (combien et comment distribuer à quel *individu bénéficiaire* pris dans un contexte précis ?). La vision qualitative permet de considérer les changements sociétaux dans l'instauration d'un revenu *a priori*.

Versé par quelle communauté politique ?

Dans la problématique de la communauté politique soulevée par Van Parijs, nous nous inscrivons avec notre *ensemble des individus* inspiré par la voie solidariste qui permet de prendre au sérieux l'individu dans le contexte dans lequel il évolue, construit son projet de vie, s'épanouit et agit avec les autres. La solidarité permet de réfléchir aux enjeux distributifs qui entourent l'*individu bénéficiaire* en des termes plus complexes (ce que nous avons tenté de montrer dans notre examen et dans notre synthèse). Cela permet

de fixer l'individu comme une part du corps social, comme un être social. La perspective temporelle affine aussi notre argumentation autour de la distribution. La distribution ne se fait pas à un moment zéro dans un contexte zéro. Elle dépend de ce que nous héritons socialement et de ce que nous transmettons. La solidarité dépasse l'individu et l'espace qui l'entoure, mais inclut cette dimension temporelle. L'individu du « solidarisme » et de l'« égalité des dotations initiales » par conséquent est un *individu bénéficiaire* inscrit dans un espace/temps défini. Bresson envisage dans sa proposition théorique que le « revenu d'existence est donc, simplement, la rente du capital matériel et humain commun qui produit des fruits dont nous héritons⁵⁷ ». La génération d'avant était responsable socialement et les individus sont responsables individuellement de la génération qui suivra. La génération présente l'est et construit avec cette même responsabilité la richesse de demain. Il n'est en rien question d'une responsabilité individuelle prise dans un sens unique. La responsabilité, les actions que nous entreprenons ont une répercussion sur *l'ensemble des individus* pour notre génération et pour la génération qui suit. La responsabilité n'est donc ni uniquement collective ni uniquement individuelle. Elle est enchâssée dans la complexité sociale. Les institutions doivent donc encourager cette prise en compte de la complexité. Un revenu *a priori* ne dit rien en soi sur ce niveau de responsabilité. L'« égalité des dotations initiales », oui. En effet, prenons le cas d'un revenu *a priori* pris dans un sens libéral ou libertarien. Il serait dans ce cas mis en place pour que *l'individu bénéficiaire* puisse simplement jouir de son argent, créer son projet de vie en toute neutralité et sans jugement d'une autorité extérieure (ce que nous cautionnons), mais sa neutralité excessive pourrait l'entraîner à n'avoir un discours que sur la responsabilité individuelle (il fait ce qu'il veut de son argent, cela ne nous regarde plus...). Or nous pensons qu'une proposition plus républicaine, qui garantit la non-domination, qui considère l'individu de façon plus complexe et qui encourage l'« aller vers l'autre » et la coopération, est un revenu *a priori* plus *adéquat*. Le travail se fera autour de la valorisation contextuelle qui entoure *l'individu bénéficiaire* (l'apprentissage de la responsabilité sociale, la connaissance de l'individu dans l'espace/temps, le respect de ce qui précède et le travail pour construire ce

⁵⁷ Yoland Bresson, *op. cit.*, 2000, p. 71.

qui suivra...). Et par conséquent, le lien de solidarité se fera sur l'idée que le revenu *a priori* est non seulement un droit, mais aussi un devoir qui consiste à continuer de faire fructifier un héritage commun, un capital social. Selon Bresson, « ce capital social appartient à tous⁵⁸ » et « sa rente est potentiellement commune⁵⁹ », car « lorsque nous nous activons et échangeons, nous captions des revenus supplémentaires d'activité, mais nous le pouvons... seulement parce que nous nous appuyons sur ce potentiel commun⁶⁰ ». Bresson en conclut que « priver *a priori* quelqu'un du revenu d'existence, de sa part de la rente commune, c'est l'empêcher justement de la valoriser, d'en faire une énergie économique visible, c'est nous appauvrir tous en l'excluant du partage originel⁶¹ ». L'« égalité des dotations initiales » défend cette vision d'un revenu *a priori* inscrit dans une définition obligatoirement complexe d'un individu solidaire.

Mais une autre question se pose en surplus de la notion solidariste d'espace/temps. Quelle est l'échelle de distribution ? En somme, quel *ensemble des individus* est le plus pertinent pour effectuer la distribution ? Van Parijs et Vanderborght détaillent succinctement les diverses propositions qui peuvent apparaître dans le débat autour d'une allocation universelle. Ces propositions s'articulent autour d'une échelle locale, nationale ou supranationale. Selon Van Parijs et Vanderborght, « comme le suffrage universel, l'allocation universelle n'a cependant pas besoin d'être étendue à l'univers pour mériter

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 18 : Bresson engage son revenu d'existence dans une perspective solidariste, ce qui n'est par exemple pas le cas de Van Parijs qui reste sur ce point plus libéral (*real-libertarian*) sans pour autant nier la société. Selon Bresson, qui reprend la métaphore biologique propre aux solidaristes, « de la même façon qu'il serait impossible d'observer et de comprendre comment un homme vit et se déplace à partir de la seule connaissance de ses cellules et de leurs comportements, il est vain d'espérer connaître la vie de l'être social à partir des agissements séparés des hommes-cellules qui le composent ». En ce sens, « la solidarité n'interdit pas la liberté ». Il prend l'exemple analogique suivant : « La température moyenne de notre corps n'empêche pas la diversité des zones chaudes ou froides, et l'activation particulière de certaines cellules n'impliquent pas que toutes s'agissent simultanément. » De cette manière, « nous dirons même que ce sont la liberté et les différences qui entretiennent la solidarité de notre corps et son métabolisme régulateur ». Il en conclut par conséquent que « nous pouvons tout autant nous représenter ainsi la société ».

son nom⁶² ». Nous adhérons à cette idée et nous la prolongeons. Pour notre part, l'échelle de distribution importe dans le respect de nos principes. Nous pourrions par exemple imaginer dans le sens d'une analogie, une forme complémentaire de *primaauté distributive* qui devrait favoriser l'échelon le plus pertinent et le plus proche de l'individu. Cela constituerait un nouvel élément d'adéquation. Mais ensuite cela dépend très fortement des contextes institutionnels. Un cadre national⁶³ (ou supranational dans un esprit plus humaniste) décentralisé représenterait l'idéal. La distribution s'organiserait alors autour d'un principe de distribution national ou supranational et ensuite une déclinaison obligatoire locale, plus des ajustements sur l'inflation, la cherté de la vie locale, qui pourraient constituer des éléments supplémentaires d'adéquation. Nous pourrions ainsi imaginer que la hauteur du revenu *a priori* prenne en compte la part financière du logement dans le revenu global (le revenu n'est pas dépensé de la même façon dans la Creuse qu'à Paris⁶⁴). Cette proposition nécessite des évaluations économiques plus poussées qui apportent encore plus de justice sociale par une prise en compte de l'adéquation dans la distribution d'un revenu *a priori*. Concrètement dans notre modèle des dotations initiales s'ajouterait alors, sur le mécanisme égalitaire de départ, une procédure équitable qui viendrait se fixer *a priori* en plus de la compensation des handicaps. Pour nous, cela constitue un argument supplémentaire à la défense de la complexité dans le cadre d'une *primaauté distributive complexe*. Ces procédures équitables sont complémentaires et leur niveau de priorité est moindre par rapport à la compensation des handicaps de naissance. Mais pour autant, elles sont nécessaires à l'appréhension d'une *juste distribution adéquate* qui se veut plus réaliste.

⁶² Van Parijs et Vanderborght, *op. cit.*, 2005, p. 30.

⁶³ *Ibid.*, p. 29 : « La plupart des propositions concernent dès lors des États-nations, qui sont toujours les principaux acteurs publics de la distribution des revenus. »

⁶⁴ Un appartement dans la Creuse est par exemple pour un trois pièces aux environs de 300/400 euros, à Paris à partir de 1 300 euros. Il est bien évident qu'un revenu *a priori* ne doit pas couvrir l'ensemble du coût d'un logement mais un élément d'adéquation doit par exemple venir se poser sur cette variable.

Quel mode de financement ?

La question des modes de financement est compliquée et demande un travail d'économistes à part entière. Nous devons pour notre part nous prononcer et nous le ferons par la suite sur la question de l'âge pour pouvoir bénéficier d'un revenu *a priori*. Bresson⁶⁵ envisage un modèle économique de transition en cinq ans pour l'instauration de ce revenu d'existence. D'autres auteurs prévoient des solutions fiscales avec une reconfiguration de l'imposition sur le revenu, d'autres avec la création de taxes sur le capital ou sur l'héritage (*inheritance tax* comme dans les propositions de Julian Le Grand ou Ackerman et Alstott), sur les transactions financières, sur la valeur ajoutée ou sur l'environnement⁶⁶. Dans leur ouvrage collectif, *Revenu de base. Comment le financer ?*, le Mouvement français pour un revenu de base (MFRB) estime à 178,9 milliards d'euros le budget net qu'il faudrait allouer pour financer un revenu universel de 465 euros par individu (chiffre 2013). Dans leur hypothèse seraient retranchées certaines aides publiques incluses donc *in fine* dans le revenu de base⁶⁷. En Suisse, lors du vote sur l'initiative fédérale de 2016 sur le revenu de base, la proposition était de remplacer les prestations financières d'aides sociales pour verser à la place de manière universelle et inconditionnelle un revenu de 2 500 francs suisses à chaque adulte et de 625 francs suisses à chaque enfant. Selon le site officiel de l'initiative : « En chiffres (statistiques 2012, OFS) : si l'on part de l'hypothèse d'un RBI de Fr. 2'500.- pour les adultes et de Fr. 625.- pour les mineurs, la somme totale du RBI

⁶⁵ Quand Bresson écrit en 2000, il proposait un plan d'instauration du revenu d'existence qui prenait en compte le calcul d'un revenu d'existence global estimé en 2000 à 216 milliards d'euros soit 14,4 % du PIB. Les 85,6 % restant correspondraient aux revenus des autres activités. Montant à réactualiser, avec une population de près de 68 millions d'habitants avec un PIB de 2 163,37 milliards d'euros en 2017 et une nécessaire prise en compte de l'inflation entre 2000 et 2019 de près de 30 % qui monterait la somme que Bresson avance, soit 300 euros (3 600 euros par an) à 390 euros (4 680 euros).

⁶⁶ Van Parijs et Vanderborght, *op. cit.*, 2005, p. 30 et ss : particulièrement, nous pourrions acter la nécessité dans une forme de « solidarisme » de taxation écologique, considérant que l'on peut moralement taxer l'utilisation d'une terre commune dans le cadre de sa préservation. Cela peut donner des prolongements théoriques pertinents sur le concept de justice environnementale.

⁶⁷ Jean-Éric Hyafil et Thibault Laurentjoye (coord.), *Revenu de base. Comment le financer ?*, Gap, Éditions Yves Michel, 2016 et plus particulièrement p. 109 et ss pour la problématique : « Quelles allocations le revenu de base doit-il remplacer ? »

distribué à l'ensemble de la population serait de 208 milliards. Le montant financé par le transfert du coût des prestations sociales remplacées serait dans les 62 milliards. Le transfert de la part de la valeur produite serait de 128 milliards. Le solde à financer s'élèverait à 18 milliards, soit seulement 3 % du PIB de la Suisse, moins que les coûts de la santé liés au travail. Ce solde pourrait aisément être couvert de multiples façons, comme un ajustement de la TVA, de la fiscalité directe, une taxe sur la production automatisée, sur l'empreinte écologique, etc.⁶⁸. » Mais, quelle que soit la proposition de financement, ces dernières tendent à montrer que la mise en place d'un tel revenu distribué *a priori* est non seulement envisageable (avec une nouvelle façon de penser les politiques sociales, leur financement et leur distribution), mais en plus de cela permet de revenir à la source des injustices fiscales et sociales elles-mêmes à la base des inégalités. Nous ne rejetons pas la nécessité de résoudre le problème, mais nous disons qu'il n'est pas spécialement de notre ressort dans ce travail de faire davantage de calcul. Nous laissons aux économistes le soin de critiquer et d'évaluer la faisabilité des différents dispositifs. Mais nous voulions malgré tout appuyer sur le fait qu'il existe bien des *scenarii* de financement dans lesquels il convient d'inclure la baisse de certaines aides qui seraient transférées du domaine « sélectiviste » au domaine « universaliste » de la distribution. Il est nécessaire aussi d'ajouter dans une perspective globale le niveau de réaffectation des services administratifs de contrôle et d'affectation des aides aux services visant à soutenir l'individu dans le développement de ses aptitudes et la construction de son projet de vie⁶⁹. L'« égalité des dotations initiales » se veut être une proposition réaliste, qui réaffecte les revenus en vue d'organiser une distribution *a priori* et une insistance distributive extérieure sur le contexte qui entoure l'individu.

⁶⁸ Initiative revenu de base inconditionnel (RBI), <http://initiative-revenudebase.ch> (consulté le 5 janvier 2019).

⁶⁹ Argument de la baisse du traitement administratif et de la focalisation et l'investissement des services publics sur les secteurs clés qui donnent les possibilités de jouir pleinement de ses aptitudes, comme l'éducation ou la santé publique.

Qui sont les cibles de la distribution ?

Un des principes de base est de considérer que dans une perspective *individualiste*, la distribution est individuelle, car l'on considère que l'individu dans sa définition minimale est *la plus petite unité de sens moral* pertinente. Mais cela n'est pas suffisant pour considérer que cette base est bien individuelle.

Prenons pour commencer cette citation de l'économiste Yoland Bresson : « Le revenu d'existence est un gain de liberté réelle. Il s'inscrit dans cette histoire où la dépendance sans cesse, maître, noble, patron [...] où la tutelle se fait plus lointaine, jusqu'à n'appartenir qu'à la communauté tout entière qui vous reconnaît comme personne⁷⁰. » Il ajoute que « le revenu d'existence nous rend vraiment libres et égaux en droit⁷¹ » et qu'« attribué à l'individu, sans filtre, il lui confère une reconnaissance sociale, de la naissance à la mort⁷² ». Comme nous l'avons déjà dit, un revenu *a priori* type revenu d'existence favorise un cadre de non-domination et fait en sorte que le seul revenu juste ne soit pas un revenu lié à l'emploi. Mais ce revenu doit-il essentiellement être donné à l'individu ? Dans toutes les propositions qui existent, la réponse est positive, car l'individu est considéré comme la base minimum qui peut prétendre à la liberté et qui peut être directement responsable de son projet de vie. Dans le cadre de notre analyse, l'« égalité des dotations initiales » donne un revenu *a priori* à ce qu'elle estime être *la plus petite unité de sens moral*. Cela ne fermerait pas pour autant un débat sur des unités plus grandes comme des communautés. Ce n'est quant à nous pas notre point de vue, car notre perspective est déclarée comme *individualiste*.

Au-delà de ce problème, la question des cibles se pose dans le débat sur l'allocation universelle. À qui doit-on la distribuer ? Aux résidents permanents comme le soutiennent certains ? Aux citoyens

⁷⁰ Yoland Bresson, « Le revenu d'existence : réponse aux objections », *La Revue semestrielle du Mauss* n° 7, *Vers un revenu minimum inconditionnel ?*, Paris, Éditions La Découverte, Collection Recherches Mauss, 1996, p. 112.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

comme le défend Ferry⁷³ ? Qui est le membre identifié de la communauté politique ? Selon Daniel Raventós, « basic income is an income paid by the state to each full member or accredited resident of a society, regardless of whether he or she wishes to engage in paid employment, or is rich or poor or, in other words, independently of any other sources of income that person might have, and irrespective of cohabitation arrangements in the domestic sphere⁷⁴ ». Nous ne nous sommes pas posé cette question des cibles en ces mêmes termes. Nous avons eu recours au concept d'*individu bénéficiaire* en définissant, jusqu'à présent d'un point de vue plus abstrait, « qui » en tant qu'individu et surtout en tant qu'être humain doit être le bénéficiaire d'une distribution *a priori*. Il est bien évident que les contingences de la réalité économique et politique doivent malgré tout nous amener à identifier plus clairement quelle est la nature de la cible de ce revenu *a priori*. Si l'un des objectifs est de garantir la non-stigmatisation des individus sur un territoire donné, il est très clair qu'un État distributeur devra se donner comme impératif de réduire les risques de sentiment d'injustice d'une partie de sa population. Pour définir les cibles, citoyens ou non, nous avons plusieurs angles possibles. Si l'on définit que la citoyenneté est l'obligation pour accéder aux revenus de la communauté politique, on ne donnera qu'aux individus membres de cette communauté. Mais le risque est alors de stigmatiser l'autre partie de la population (individus non-membres de la communauté) souvent déjà victime de discrimination en raison de la couleur de peau, de l'origine, du nom ou du lieu d'habitat. La non-distribution aux non-membres peut par conséquent créer une nouvelle forme de stigmatisation et accroître le risque de précarité. Et cela n'est pas valable que pour les non-membres de la communauté. Les handicaps divers (sociaux ou physiques) créent déjà des formes de précarité (la problématique du citoyen de seconde zone par exemple). Cela remet essentiellement sur le devant de la scène le questionnement autour de la liberté réelle ou des capacités, et les remèdes contre la précarité qui en

⁷³ Ferry, *op. cit.*, 1996, p. 40 et ss : « Nous pourrions considérer l'allocation universelle comme un "droit créance" du citoyen à l'égard de sa communauté politique. Il est vrai que, ainsi défini, un tel droit pose problème par rapport aux résidents permanents étrangers, et appellerait déjà un débat fort ardu sur les conditions d'accès à la citoyenneté. »

⁷⁴ Daniel Raventós, *op. cit.*, 2008, p. 8.

découlent⁷⁵. Sur le cas français, le sociologue Patrick Weil note que : « [...] la France n'a pas suffisamment fait contre les discriminations ethniques, religieuses ou territoriales dont souvent les enfants des immigrants d'Afrique du Nord sont les victimes, même s'ils n'en sont pas les seules victimes⁷⁶. » Il ajoute qu'« il ne s'agit pas là pour eux d'adaptation ou d'intégration⁷⁷ », car « ils parlent le français et sont français⁷⁸ ». Cela relève donc « d'une différence de traitement qu'ils subissent en raison de la couleur de leur peau, de leur nom de famille ou de leur domiciliation⁷⁹ ». La problématique se pose donc selon nous en des termes plus complexes que le simple droit donné à des citoyens. Mais nous avons déjà dit notre scepticisme à n'envisager qu'une distribution orientée par les droits. Nous pourrions aussi élargir le champ de la citoyenneté à la citoyenneté économique⁸⁰, c'est-à-dire le fait d'être un travailleur fiscalement imposable sur un territoire donné. Mais cette solution est restrictive et n'entre pas dans la philosophie que nous voulons porter concernant la désolidarisation de la question du revenu avec la question de l'emploi rémunéré et la défense d'un droit humain universel qui vise l'éradication de la précarité⁸¹.

⁷⁵ Robert Castel, *Discrimination négative. Citoyens ou indigènes ?*, Paris, Éditions du Seuil, Collection La république des idées, 2007, p. 41 : « Liberté, égalité, fraternité, mais pas dans les cités » : ce slogan souvent répété lors des nuits d'émeutes exprime la conscience du déni de droit dont ses jeunes se sentent l'objet. Que recouvre-t-il exactement ? Sans doute ne sont-ils pas les seuls à être en droit de se plaindre des dysfonctionnements de la société française. Comme on a déjà souligné, la banlieue est prise dans la nouvelle problématique de la question sociale caractérisée par le chômage de masse, la déqualification de larges segments des milieux populaires, l'installation dans la précarité comme nouveau régime du travail, la paupérisation de certaines catégories de travailleurs, la remontée de la sécurité sociale... »

⁷⁶ Patrick Weil, *La République et sa diversité. Immigration, intégration, discriminations*, Paris, Éditions du Seuil, Collection La république des idées, 2005, p. 74.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Ackerman et Alstott, *op. cit.*, 1999, p. 33. Ces auteurs mettent en parallèle à la citoyenneté politique, type droit de vote, l'idée d'une citoyenneté économique qui en découlerait : « We hope that some future society will endow stakeholding with the same fundamental character : just as one person-one vote expresses political citizenship, an equal stake expresses economic citizenship. » Nous ne sommes pas opposé à ce vocable de citoyenneté économique pour parler d'un droit à un revenu égal.

⁸¹ Mouvement français pour un revenu de base, *op. cit.*, 2017, p. 181. Nous pourrions aussi reprendre la position du Mouvement français pour un revenu de base : « Le

Quelles autres pistes avons-nous alors ? L'élément « résidence » sur le territoire ? Selon Van Parijs et Vanderborght, certains « voient avant tout dans l'allocation universelle un instrument de lutte contre la pauvreté et le chômage, interprète la qualité de membre de manière plus large, en y incluant l'ensemble des résidents permanents d'un territoire⁸² ». Ainsi « pour les résidents non citoyens, le critère pratique pourrait alors être fondé sur un délai minimum de résidence ou, plus logiquement, sur les conditions qui définissent actuellement la résidence fiscale⁸³ ». Cette solution est possible bien évidemment et plus juste si l'on considère que l'un des objectifs primordiaux est d'éviter et réduire la stigmatisation et plus généralement lutter efficacement contre la précarité. Car quelle sera l'action d'un État qui devra lutter symboliquement et concrètement contre une nouvelle précarité installée par un droit à un revenu *a priori* donné aux uns et pas aux autres sur la simple question de la citoyenneté ? Même si la citoyenneté est un des éléments déterminants de la souveraineté d'un État pour choisir le traitement qu'il confère à un citoyen et celui qu'il offre, dans le strict respect des droits de l'homme, à un non-citoyen, le risque de voir naître de nouvelles violences plus matérielles que symboliques (ceux qui avaient le droit de voter deviennent aussi ceux qui ont le droit de posséder) est à prendre au sérieux. Les mauvaises langues diront qu'« on ne peut pas accueillir toute la misère du monde » selon l'expression travestie et tronquée de l'ancien Premier ministre Michel Rocard. Alors si cela est vrai, il faut stopper toute forme d'immigration, vivre reclus en autosuffisance, et dans le cas des non-citoyens faire payer

revenu universel est certes avant tout une mesure économique, mais il s'insère aussi dans un projet de société plus global. Qu'il soit mis en place à l'échelle d'une ville ou de l'Union européenne, il vise à permettre, pour tous les individus de la communauté, des conditions de vie dignes et respectueuses de notre environnement. Si l'objectif du MFRB est d'aboutir à son instauration en France, il est néanmoins souhaitable qu'un maximum de pays suivent également cette voie car, en tant que pilier de la protection sociale mais aussi en tant que droit humain universel, de refus de la pauvreté et des inégalités, cette garantie devrait être offerte à chacun. Une garantie de vie dans des conditions décentes. La possibilité d'avoir une véritable liberté de choix. Et l'assurance d'un socle de sécurité permettant de faire face aux aléas de la vie, indépendamment de son origine ou de son lieu de résidence. Parce que sa philosophie aspire à une véritable solidarité, humanité et sécurité pour tous, sans exception, le revenu de base doit donc être, à terme, assuré pour toute personne, sans distinction. »

⁸² Van Parijs et Vanderborght, *op. cit.*, 2005, p. 34.

⁸³ *Ibid.*

la totalité de ce qui fait qu'aujourd'hui l'éducation et l'accès au soin sont gratuits (ou presque). Or, on n'envisage très clairement que cette situation est intenable en dehors des discours extrémistes, car économiquement inefficace et humainement impossible. Pourtant si l'on considère qu'un citoyen et un non-citoyen ont le droit aux mêmes accès à l'éducation publique obligatoire et à la santé, nous pourrions considérer que s'il ne paie pas ici pour y accéder, c'est qu'il existe un fondement moral qui nous permet de justifier cette gratuité⁸⁴ (ou quasi-gratuité). Ces services sont coûteux, pour la société, mais ils permettent de garantir l'inclusion de chacun dans l'*ensemble des individus*. Car l'objectif est bien celui-ci en dehors de toutes autres considérations. Le coût pour la société serait socialement plus élevé si l'accès était différencié. Or ici, nous voyons bien que ce n'est pas le droit d'être citoyen qui donne un accès égal à des ressources pouvant nous donner les aptitudes à être des femmes et des hommes accomplis. C'est ce fondement moral premier, inspiré de la philosophie première des droits de l'homme et hérité des Lumières, qui peut nous éclairer. Logiquement, la citoyenneté fige des droits, mais l'on voit que certains droits ne dépendent pas directement de la citoyenneté. *L'individu bénéficiaire* est un concept qui pose comme essentiel l'idée des droits, mais aussi celle des capacités et des libertés réelles qui doivent lui être données. Dans une interprétation que nous voulons à ce point solidariste, nous vivons dans une commune humanité qui implique une éducation (pour nous rendre aptes en société) et qui nécessite de ne pas laisser des individus malades, impotents... du quasi-contrat sur le bas-côté du chemin. La référence à la commune humanité implique chez les solidaristes de penser le partage et le respect de la terre commune. Si l'on considère que la terre commune est une réalité, une donnée de base, la citoyenneté quant à elle est bel et bien une création théorique de l'État-nation (ce qui ne préjuge pas négativement de son utilité). Notre proposition dans ce cadre est que ceux qui sont liés à la terre commune⁸⁵ sur un territoire donné (leur territoire de vie) soient concernés par la distribution *a priori* avec l'impératif solidariste de respecter

⁸⁴ Nous entendons gratuit du point de vue de l'utilisateur final. Nous ne sommes pas naïfs et ne croyons bien évidemment pas que les services ont un coût pour la société et le contribuable. Gratuit est donc entendu comme opposé à payant pour l'utilisateur.

⁸⁵ Dans le sens de Thomas Paine, *Common Sense [with] Agrarian Justice*, Penguin, 2004.

l'héritage et d'œuvrer pour les générations futures à le faire fructifier. Pour avoir les capacités de le faire, chacun doit au-delà de la notion restrictive de citoyenneté adhérer à ces valeurs solidaristes et mettre tout en œuvre pour être un membre actif de ce quasi-contrat. Ceci lui donne des droits et des obligations, et l'association humaine ne peut qu'en sortir renforcée. La création de richesse se fait en ne laissant personne à l'écart sur un même territoire dans cette justification solidariste qui n'est pas sans rejoindre les élans républicains du début où ceux qui se déclaraient défendre la république étaient naturellement des républicains. Cette forme de citoyenneté est mieux à même de garantir la non-stigmatisation et viser la non-précarité. En soi, elle est anthropologiquement plus universaliste.

Alors comment pratiquement ce revenu répond à cette vision ? Un revenu *a priori* dans l'« égalité des dotations initiales », nous l'avons envisagé, possède deux volets : une part de revenu pour l'individu lui-même (*individualiste*) et une autre plus diffuse dans l'investissement dans le contexte institutionnel (*contextualiste*) pour favoriser la liberté réelle des *individus bénéficiaires*. Si l'investissement contextuel est garanti à tous, la part de ressources de base doit l'être de façon congruente avec le même impératif moral : donner aux *individus bénéficiaires* les mêmes possibilités de se réaliser optimalement (variables *endogènes* et *exogènes*). En revanche en opposition à Van Parijs qui juge qu'il ne convient pas de lier le revenu à une quelconque obligation, nous pourrions être amenés à défendre, au-delà de l'idée d'éducation obligatoire, l'existence d'un service civique qui encourage la part solidaire de chacun. Ce service civique ferait partie de l'ensemble des investissements contextuels premiers pour assurer le développement des aptitudes individuelles, déconnectées de l'emploi salarié réhabilitant l'idée d'un travail désintéressé pour l'autre. Cette idée est corrélée avec la proposition de Ferry sur son argumentation de l'allocation universelle pour faire émerger un secteur quaternaire. Selon Bresson, que nous rejoignons sur ce point :

Comment donner sans contrepartie ? Rappelons que le revenu d'existence n'est pas une aumône ni une assistance, c'est un dû, la mesure monétaire du potentiel minimum commun d'échanges. Mais si les mentalités, trop attachées à la nécessité de la peine, devaient s'opposer à son instauration

*pour cette ultime raison, alors en qualité d'étape, il nous est loisible d'imposer en échange du revenu d'existence une obligation de service civil. Le choix du moment, la nature de l'activité, sans considération de sexe, devrait, il nous semble, être laissé à la responsabilité du citoyen*⁸⁶.

Mais là où Bresson en fait une étape dans un but pragmatique et argumentatif pour convaincre les réticents, nous en faisons pour notre part, et dans une interprétation solidariste, l'un des fondements essentiels pour que le revenu *a priori* réponde aux impératifs individualistes (l'individu reste responsable du choix de son activité) et surtout *contextualiste* (qui lui donne certes des droits, mais aussi des obligations). Une perspective qui ne répondrait qu'au point de départ *individualiste* en ce sens serait de type libéral/libertarien qui ne mettrait l'accent que sur l'aspect de la propriété et des droits. En définitive, pour accéder comme *individu bénéficiaire* à la jouissance d'un revenu *a priori*, le service civique (ou civil) devient un prérequis, plus que la simple nationalité, citoyenneté (économique et/ou politique) ou droit lié à la résidence fiscale. Nous renouons avec une vision essentiellement plus universaliste qui ne nie pas l'existence de la citoyenneté classique des États-nations, mais qui la complète sur ce point d'une distribution *a priori*. Le service civique permet aussi de limiter l'effet d'aubaine que procurerait l'instauration d'un tel revenu pour d'autres pays où il n'existerait pas. Nous n'entrerons pas dans le détail de ce service civique (nombre d'heures, etc.), mais nous nous limiterons ici à son principe⁸⁷. Pour résumer, l'« égalité des dotations initiales » est un revenu qui s'adresse à celui qui accepte la règle du service civique qui règle l'entrée dans la communauté et délivre le droit aux individus qui en découle. Nous l'inscrivons dans un cadre solidariste d'un quasi-contrat qui institue cet impératif de

⁸⁶ Bresson, *op. cit.*, 1996, p. 112.

⁸⁷ Van Parijs et Vanderborgh, *op. cit.*, 2005, p. 23 : « Le sociologue et philosophe André Gorz, bien qu'ayant initialement défendu une version proche de celle d'Edward Bellamy et des distributistes – un revenu universel en contrepartie d'un service social universel de 20 000 heures – évolue ainsi graduellement vers la défense d'une véritable allocation universelle. » Nous nous plaçons à ce niveau sur une réflexion d'un service social universel prompt à répondre à nos impératifs solidaristes. Van Parijs consacre également un chapitre (De la sphère autonome à l'allocation universelle) à sa relation à Gorz (qui « n'avait pas débuté sous les meilleurs auspices ») et à l'évolution de sa pensée en faveur de l'allocation universelle : Christophe Fourel (dir.), *André Gorz. Un penseur pour le XXI^e siècle*, Paris, 2009, p. 161-175.

droit, mais aussi d'obligations. En ce sens, notre proposition diffère d'une proposition libérale ou libertarienne qui ne prévoit que le volet *individualiste*. Notre perspective est en cela républicaine, car, elle limite la non-domination, et tend vers le déploiement optimal des attitudes individuelles. Mais à quel âge peut-on considérer que ce revenu puisse être distribué ?

L'âge est-il un élément déterminant ?

Nous l'avons dit (et cette idée est unanimement acceptée), le revenu doit être distribué aux individus. Si certaines versions de l'allocation universelle donnent le revenu de la naissance à la mort, c'est qu'elle considère que l'existence est ce qui déclenche le droit à l'allocation universelle (Bresson par exemple). D'autres pourtant défendent une allocation qui se déclenche à la majorité. Nous pourrions conclure (un peu hâtivement, nous en convenons) que l'être de moins de 18 ans n'est pas un individu et encore moins un potentiel *individu bénéficiaire* dans cette acception. Mais cette définition est le reflet d'une approche trop limitée de la citoyenneté qui se déterminerait en rapport à un supposé âge de raison lié principalement à l'émancipation légale de l'individu. Cette vision nous paraît trop étriquée pour rendre compte d'une proposition en matière de justice sociale qui réponde à l'exigence de l'adéquation.

Il semble convenable qu'on ne puisse donner à un jeune le plein moyen de ses ressources, tant il est sous la responsabilité de ses parents. Nous en convenons dans le même sens que le questionnement porté par Ackerman et Alstott à la question de l'immaturation en la liant également à l'éducation : « *At present, most teenagers are not educated to undertake serious economic responsibilities.*⁸⁸ » C'est pour cette raison que les deux auteurs imaginent un mode d'éducation visant à développer spécifiquement les aptitudes pour bien utiliser leur dotation (avec la création de classes nommées « *How to manage your stake*⁸⁹ ? ») et prendre au sérieux l'importance des choix de vie et de leurs conséquences : « *More broadly, stakeholding*

⁸⁸ Ackerman et Alstott, *op. cit.*, 1999, p. 37.

⁸⁹ *Ibid.*

will serve as a reference point for countless conversations from early childhood, as parents and others impress their charges with the importance of economic maturity when the time comes to enter the marketplace as adult⁹⁰. » On peut aisément convenir que cette vision d'Ackerman et Alstott est très, voire trop, orientée vers le concept de citoyenneté économique, mais il met à jour l'objection souvent faite à la dotation d'enjeu (ou dotation en capital) en y apportant une solution pratique et une mentalité qui devrait se mettre en place avec l'instauration d'une telle dotation.

Pour notre part, nous considérons que l'allocation universelle comme la dotation en capital vise la construction d'adultes en devenir, de citoyens dans le sens que nous avons donné avec notre interprétation solidariste. Il est également impossible de nier que les enfants, les jeunes en général, contribuent à façonner le monde dans lequel nous vivons en tant qu'adulte. Ils le transforment par leurs perceptions, leurs actions et leurs réflexions. Ils ont une influence citoyenne – certes incomplète sur le plan des droits et devoirs qui leur sont attribués – sur le monde objectif. Ceci nous amène à penser que corollairement à l'éducation obligatoire des jeunes doit être pensé un outil visant la construction raisonnée de leurs futurs projets de vie (économique ou non par ailleurs), et que doit être nourrie l'idée qu'ils devraient jouir des moyens pour réaliser leurs idéaux. Nous insistons ici sur le fait que le revenu de base n'est pas qu'un simple mécanisme socio-économique mais qu'il a vocation dans une acception plus large à interroger la société et son organisation, notamment en matière éducative.

Pour le Mouvement français pour un revenu de base (MFRB), « le revenu de base interroge la forme que prend l'éducation aussi bien pour les élèves, que pour les parents et les professeurs⁹¹ ». Le MFRB place le revenu de base comme un élément d'une réforme institutionnelle plus large en matière éducative : « Le revenu universel ne devrait pas se passer d'une grande réforme de l'éducation » car même s'« il n'est pas la panacée qui résoudrait chacun des problèmes de notre système éducatif, néanmoins il est le premier pas nécessaire

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Mouvement français pour un revenu de base, *op. cit.*, 2017, p. 100.

vers une égalité d'accès à la formation à tous les âges de la vie ». Il ajoute que le « revenu de base peut mettre fin à la conception utilitariste de l'éducation comme simple sas d'entrée vers le monde professionnel pour en faire un domaine où chaque citoyen peut se former tout au long de sa vie⁹² ». Selon nous, plus le revenu d'existence provoque une réflexion générale sur les institutions qui organisent la société, plus sa portée transformatrice sera forte.

Le sociologue Éric Maurin avec son « égalité des possibles » peut nous inspirer par son analyse : « [...] le manque de ressources nuit également au développement et à l'avenir des enfants. La pauvreté n'affecte pas seulement le bien-être immédiat des enfants, mais également leurs perspectives scolaires et sociales futures⁹³. » Maurin reste focalisé sur les ressources des parents, mais dans l'idée, un enfant qui voit ses parents démunis (ce qui devrait changer en partie s'il touche une allocation universelle) est lui-même affecté dans ses perspectives de développements futurs. Un enfant ne choisit pas de naître pauvre ou riche (par essence et de façon plus absolue, il ne choisit tout simplement pas de naître). Les choix de nos parents nous touchent alors que nous n'en sommes pas responsables. Comment redonner fondamentalement de l'autonomie ? : en redonnant la garantie financière à des « possibles » (pour reprendre le vocable de Maurin). Il est une chose que d'être lié à la naissance à la pauvreté ou à la situation de ses parents, il en est une autre de lier à la naissance le manque de perspectives et de possibles. Nous devons donc trouver un moyen de répondre de façon optimale à ce problème pour améliorer la situation des enfants en particulier et de la pauvreté en général car la pauvreté est stigmatisante et qu'il faut en finir avec l'idée qu'une vie sans pauvreté est un privilège comme le note Rutger Bregman⁹⁴.

⁹² *Ibid.*, p. 101.

⁹³ Éric Maurin, *L'Égalité des possibles. La nouvelle société française*, Paris, Éditions du Seuil, Collection La république des idées, 2002, p. 51.

⁹⁴ Rutger Bregman, *Utopies réalistes*, Paris, Éditions du Seuil, 2017, p. 98 : en reprenant l'occasion ratée par le président Nixon de mettre en place un revenu de base, Bregman dresse un constat sur la lutte contre la pauvreté qui s'est rapidement transformée en une lutte contre les pauvres devenant facilement des « fainéants et des parasites » pour la société. Selon lui, « Dans une société capitaliste ou communiste, un pauvre est un pauvre et ces deux systèmes partagent une idée fautive qui a failli être dissipée il y a quarante ans, et qui veut qu'une vie sans pauvreté soit un privilège, qu'il faut travailler pour le mériter, et non un droit que nous méritons tous ». Bregman voit (p. 55 à 77) dans certaines expériences concrètes

Nous avons rejeté dans un premier temps la proposition de la dotation d'enjeu⁹⁵, mis de côté dans un deuxième temps. Nous jugeons qu'elle répondait moins à l'impératif de non-domination que le revenu d'existence. Mais nous souhaitons y revenir. La dotation d'enjeu possède dans ses fondements l'idée d'une mise de départ qui permettrait aux jeunes de bien démarrer dans leurs vies ayant atteint l'âge de raison ou comme Ackerman et Alstott, la maturité économique nécessaire à l'utilisation pertinente de leur somme (80 000 dollars, financés essentiellement par un impôt sur l'héritage et la fortune sources des profondes inégalités et de leur reproduction). Nous proposons maintenant une solution mixte réunissant le point fort de cette mise de départ, qui donne une impulsion monétaire forte en début d'âge adulte pour réaliser son projet de vie, avec un revenu *a priori* donné à partir de cet âge de maturité (à définir selon les contextes des législations des États). En fait, il convient de dire que l'on considère l'existence comme étant le moment de la naissance et donc d'accepter conséquemment que même nouveau-né ou enfant, l'être humain est un *individu bénéficiaire* et un citoyen en devenir qui pourra jouir de la complétude de ses droits au revenu à son âge de raison légale. De sa naissance à sa majorité, il est difficile de nier que même un enfant n'a pas de répercussions sur son environnement contextuel. Dans ce sens, il contribue à modifier le comportement des autres et le monde objectif qui l'entoure. La joie et la manière d'éduquer un enfant et de le voir grandir (dans une vision optimiste des choses) modifient le monde objectif des parents sans aucun doute.

Nous proposons que l'argent soit hypothéqué depuis la naissance jusqu'à la majorité légale pour être déclenché à ce moment-là. Tout autant qu'« une dotation universelle peut être convertie en allocation⁹⁶ », il est possible de « concevoir qu'une allocation universelle puisse être hypothéquée pour donner accès à une dotation

mais parfois troublantes pour l'opinion de meilleures réussites que les programmes sociaux classiques et promet dans le même état d'esprit pragmatique le revenu universel qui garantirait un minimum pour tous.

⁹⁵ Nous utilisons sans distinction de fond les termes « dotation d'enjeu » et « dotation en capital ».

⁹⁶ Van Parijs et Vanderborght, *op. cit.*, 2005, p. 28 : « Il suffit de la placer de manière à ce qu'elle produise une rente périodique dont la valeur actualisée est identique. »

équivalente⁹⁷ ». Ce que nous envisageons, c'est donc une hypothèque rendue obligatoire dans l'attente de la construction cognitive et sociale de l'enfant en adulte. Cette réserve correspond à une juste part de ressources versées dès la naissance⁹⁸ sur un compte personnel bloqué qui se libérerait à la majorité. Le revenu *a priori* ne cesse donc jamais d'être versé de la naissance à la mort (ainsi nous précisons en d'autres termes la proposition de Bresson⁹⁹), mais est hypothéqué jusqu'à la majorité légale pour créer une impulsion monétaire importante pour l'entrée dans la vie adulte¹⁰⁰. Nous proposons en somme de combiner la force et l'impulsion monétaire de la dotation universelle d'une part et la régularité et les objectifs de délier le revenu du seul emploi salarié du revenu d'existence d'autre part.

Ce revenu *a priori* de l'« égalité des dotations initiales » se déclinerait donc ainsi :

Revenu a priori de l'« égalité des dotations initiales » = revenu a priori d'un montant X hypothéqué de la naissance à la majorité (et déclenché à la majorité en tout ou partie) + revenu a priori d'un montant Y de la majorité à la mort dont la périodicité devient mensuelle.

Cette « impulsion monétaire » apériodique couplé à un revenu *a priori* périodique nous permet donc de combiner les forces des deux systèmes, en garantissant non seulement les bienfaits de la non-domination d'une allocation universelle et l'entrée concrète dans

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Mathieu Castagnet, « Ce que coûte un enfant », journal *La Croix* [en ligne], 30 juin 2015 (consulté le 5 janvier 2019). Disponible à l'adresse : www.la-croix.com/Actualite/France/Ce-que-coute-un-enfant-2015-06-30-1329614. Ce montant est malgré tout très relatif car il est montré qu'il dépend du niveau de vie des parents, du schéma familial...

⁹⁹ Bresson propose que chacun ouvre un compte d'existence dans une banque pour eux et pour leurs enfants.

¹⁰⁰ Cette idée ressemble dans son mécanisme à la proposition « Baby Bond » portée par Julian Le Grand, ancien conseiller de Tony Blair, Premier Ministre anglais. Notre proposition est malgré tout différente, car elle s'inscrit dans une démarche plus globale d'un revenu *a priori* de la naissance jusqu'à la mort. Finalement seul le mécanisme de placement temporaire est retenu. Un des modes de financement privilégiés est la taxe sur les héritages et sur les grandes fortunes. Voir Julian Le Grand, *Motivation, Agency and Public Policy*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 33 et ss.

un projet de vie avec une impulsion monétaire qui ouvre dès lors le champ des possibles. Nous l'avons mentionné plus haut, pour notre part, le revenu d'existence répond parfaitement à l'impératif de la dignité humaine. En cela, nous l'envisageons aisément comme un droit lié à la naissance de l'individu. En revanche, les dotations en capital¹⁰¹ répondent à un autre objectif philosophique et politique : l'émancipation de l'individu. Par sa seule régularité, le revenu d'existence répond certes aux besoins quotidiens et immédiats de l'individu. Mais par sa « force de frappe » de départ (il permet de libérer un capital pour entamer sans l'appui ni la dépendance du secteur bancaire son projet de vie) et l'anticipation psychologique de son versement (pour les parents qui ne se « saignent » pas pour leurs enfants et pour les enfants qui ont enfin un horizon de financement stable et garanti de leurs projets), la dotation en capital entend donner une impulsion essentielle à la construction et à la réalisation d'un projet de vie qui permet de mener une existence bien vécue. En cela, sa visée est émancipatrice et complémentaire d'un revenu d'existence qui ne serait délivré donc qu'à partir de 18 ans.

Anthony B. Atkinson défend une version de la dotation en capital en liant cette dotation à l'épineuse problématique de l'héritage. Pour lui, une dotation en capital prend la forme d'un héritage minimum car « d'ordinaire on voit l'héritage comme l'un des mécanismes qui permettent aux riches de préserver leur position au sommet de la répartition, mais en lui-même il n'a rien d'intrinsèquement mauvais¹⁰² ». Selon Atkinson, « le problème est qu'il est très inégalitaire » et que « si tout le monde héritait du même montant, le jeu serait égal¹⁰³ ». Dans la note de Clément Dherbécourt et en écho à la proposition d'Anthony Atkinson, la dotation universelle de patrimoine pourrait être une mesure qui « permettrait de résorber significativement l'inégalité entre et au sein des générations¹⁰⁴ » et son financement serait assuré par une réforme de la fiscalité

¹⁰¹ Coralie Perez, « Les dotations en capital pour les jeunes : un jalon vers l'égalisation des chances et l'autonomie ? », *Informations sociales* n° 165-166, 2011/3, p. 80-87.

¹⁰² Anthony B. Atkinson, *Inégalités*, Paris, Éditions du Seuil, 2016, p. 310.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Clément Dherbécourt, « Peut-on éviter une société d'héritiers ? », *France Stratégie* [en ligne], note d'analyse n° 51, janvier 2017 (consulté le 5 janvier 2019). Disponible à l'adresse : www.strategie.gouv.fr/sites/strategie.gouv.fr/files/atoms/files/na_51-transmissions-ok_0.pdf

notamment concernant les transmissions patrimoniales avec une ligne budgétaire dédiée et garantie par l'État. À ce jour, l'héritage constitue l'une des inégalités les plus fortes. Et en même temps que le patrimoine augmente plus vite que les revenus, il se concentre entre les mains des plus aisés. En plus de cela, nous voyons dans cet investissement social un changement dans le rapport entre l'État et l'individu. L'État, en reconnaissant la naissance des enfants par l'ouverture symbolique d'un compte personnel et par la promesse d'une dotation en capital, accorderait en même temps l'égale valeur « equal value » de chaque individu. Il prendrait *de facto* les habits d'un État bienveillant. En projetant les dépenses sur les dix-huit années (dans les faits, il consignerait une promesse budgétaire sur dix-huit ans mais ne délivrerait seulement un capital réel que sur une année de financement), il se muerait en un État anticipateur qui prendrait réellement au sérieux la notion de solidarité inter-générationnelle. Ce mécanisme étatique dépasserait ainsi en tant qu'institution les aléas gouvernementaux car il deviendrait un droit pour chaque *individu bénéficiaire*.

C'est dans cette perspective que nous pensons que la dotation en capital apparaît à la fois comme une proposition réaliste, qui rééquilibre les inégalités d'héritage et qui consacre un droit économique comme un droit de naissance (qui pourrait devenir constitutionnel) et qui s'affirme comme un complément théorique incontournable à l'instauration d'un revenu d'existence pour atteindre l'« égalité des dotations initiales ».

Garantir l'absence de contrôle

Nous envisageons l'absence de contrôle et particulièrement l'absence de contrôle des ressources comme un aspect essentiel de l'allocation universelle. Van Parijs et Vanderborght appuient sur l'idée que l'universalisme réside dans le fait que le revenu soit versé à tous sans condition particulière liée aux ressources que les individus ont déjà. En effet, c'est dans cette option qu'elle illustre le mieux le pouvoir destigmatisant de la distribution. Dans le cadre de notre « égalité des dotations initiales », nous postulons qu'une

distribution *a priori* sur des bases universelles doit aussi se faire en l'absence de tout contrôle pour réussir à lutter efficacement contre la précarité et particulièrement contre le mépris social. L'absence de contrôle permet de respecter l'idée d'égalité et donc de faire résonner l'idée d'une distribution *a priori* égalitaire avec ses bases abstraites profondes. Nous reprenons donc l'idée que l'« égalité des dotations initiales » prise en ce sens représente la meilleure interprétation de l'égalité abstraite prise comme égale attention. Selon Van Parijs :

Un système d'allocation universelle, au contraire, opère ex ante, sans tenir compte d'un contrôle des revenus. L'allocation est accordée dans son entier à ceux dont le revenu dépasse le minimum prescrit, de la même façon qu'à ceux dont le revenu n'atteint pas ce minimum. On ne prend pas non plus en compte les autres ressources lorsque l'on détermine le montant auquel une personne a droit : les revenus officiels d'une personne, ni l'aide qu'elle pourrait demander à ses proches, ni la valeur de ces biens. Il se peut que les « ressources » imposables soient taxées à un niveau plus élevé pour financer l'allocation universelle. Mais le système de taxes et d'allocations ne se fonde plus sur une dichotomie entre deux notions de « ressources » : une notion large pour les pauvres qui sert à établir le montant des allocations, une notion étroite pour les gens plus aisés, en fonction de laquelle ils sont imposés¹⁰⁵.

Nous mettons en avant un autre argument complémentaire à l'absence de contrôle, celui de la simplification et de l'identification d'un mécanisme. Nous l'avons montré avec Ferry, la « jungle » des acronymes et des dispositifs qui découlent des différentes réformes a entaché les bonnes volontés et l'efficacité d'un État social. La difficulté pour un usager de s'y retrouver, le « parcours du combattant » pour accéder au RSA par exemple et l'ampleur du traitement administratif créent des systèmes de représentation nuisibles à l'État social, mais surtout pour l'individu sous contrôle permanent. L'avantage d'un système universel, égalitaire, sans condition et sans contrôle

¹⁰⁵ Philippe Van Parijs, « L'allocation universelle : une idée simple et forte pour le xx^e siècle », in Jean-Paul Fitoussi et Patrick Savidan (dir.), *Comprendre*, n° 4, *Les Inégalités*, Paris, PUF, octobre 2003, p. 168.

a priori, au moins de base¹⁰⁶, réduit la complexité¹⁰⁷, augmente sa reconnaissance sociale en offrant les mêmes règles à tous et lutte donc contre les formes de stigmatisation de base et de mépris liés aux questions de revenus. On ne pourra plus dire sur la base d'un revenu institutionnel que celui-ci est RMIste ou RSAïste. Il sera allocataire comme tous les autres et ses choix de vie alternatifs au travail salarié pourront être ainsi mieux valorisés dans son parcours. Un système égalitaire réussit ce challenge s'il est consistant de ses bases (l'égle attention) jusqu'à sa déclinaison distributive. Nous voyons dans l'argument de la simplification la base de la reconnaissance pour tous d'un mécanisme juste, simple à la compréhension et par conséquent non stigmatisant, qui lie par là même l'idée de justice et d'efficacité.

Dernier point : il est nécessaire pour ce mécanisme distributif égalitaire de déclarer qu'il est possible et souhaitable, même si cela pourrait paraître logique, de cumuler les revenus sans impact sur le montant de base de l'allocation. En somme, d'autres revenus « peuvent » et surtout « doivent » venir se cumuler à l'allocation perçue par l'*individu bénéficiaire* (qui devient par essence un allocataire à égalité avec les autres allocataires sans condition de contrôle des ressources). Des revenus « peuvent se cumuler », car l'allocation universelle est juste nécessaire pour vivre décemment. Elle répond principalement à l'objectif philosophique et politique d'assurer l'égle dignité des *individus bénéficiaires*. On comprendra alors aisément qu'il devient alors souvent obligatoire, si l'on veut vivre plus que décemment, de compléter ce revenu *a priori* par des revenus de l'emploi salarié. En revanche, ces revenus du salariat et l'emploi lui-même ne constituent plus une obligation de survie, mais sont valorisés par l'allocation universelle comme des revenus complémentaires qui apportent du bien-être aux

¹⁰⁶Nous envisagerons la cumulabilité des revenus comme une possibilité, et parfois même une nécessité.

¹⁰⁷De Basquiat, *op. cit.*, 2009, p. 12 : sur le sujet du RSA, sur l'appropriation des usagers du système et sur la demi-réussite du dispositif : « [...] la complexité du calcul du RSA rend difficile son appropriation par les citoyens. Comment peuvent-ils intégrer dans leurs décisions un mécanisme dont le fonctionnement leur échappe ». Cela rend prégnant l'impératif de transparence des règles démocratiques à travers la fonction distributive. Basquiat voit dans l'allocation universelle « un système de redistribution simple, égalitaire, démocratique, offrant aux citoyens la liberté réelle proposée par Van Parijs » et propose un processus de mise en place sur le plan économique tout à fait intéressant auquel nous renvoyons notre lecteur.

individus bénéficiaires et qui les engagent dans des processus collectifs et les insèrent de façon plus valorisante dans les ensembles d'individus (entreprises...). De plus, des revenus à notre sens « doivent se cumuler », car ils apportent des modules complémentaires au revenu de base *a priori*. Cela peut être le cas des allocations familiales (qui sont sous condition, avoir un enfant, mais sur des bases universalistes pour les *individus bénéficiaires* qui respectent cette condition de base de la natalité). Nous maintenons par exemple ce type d'allocation, car contrairement à certaines propositions, l'allocation pour les jeunes de moins de la majorité est capitalisée jusqu'à leur maturité et ne doit pas servir à augmenter le bien-être des familles.

Une vision républicaine de la contrepartie minimale

Selon Bresson, « la société demande seulement, à chacun, en contrepartie : que peux-tu nous apporter ? Elle ne lui impose rien d'autre que de participer librement, comme il l'entend, à la communauté productive. Sans toutefois que la société renonce à compenser les handicaps et à aider chacun, trouver sa voie et son accomplissement¹⁰⁸ ». Bresson pense qu'il est envisageable d'avoir une contrepartie à « tout échange régulier, avec ou sans monnaie¹⁰⁹ ». Il rappelle en outre que « le revenu d'existence n'est pas une aumône, ni une assistance, c'est un dû, la mesure monétaire du potentiel minimum commun d'échange¹¹⁰ ». Bresson prend alors des précautions quant à l'instauration du revenu d'existence et prend en quelque sorte ses distances avec un Van Parijs : « [...] si les mentalités, trop attachées à la nécessité de la peine, devaient s'opposer à son instauration pour cette ultime raison, alors en qualité d'étape, il nous est loisible d'imposer en échange du revenu d'existence une obligation de service civil¹¹¹ ».

Selon Van Parijs, il n'en faut pas (vision libérale). Selon nous, l'exigence d'une contrepartie est entendable (vision républicaine et compréhension de la solidarité entre *individus bénéficiaires*). Cela peut

¹⁰⁸ Bresson, *op. cit.*, 1996, p. 112.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.* : « Le choix du moment, la nature de l'activité, sans considération de sexe, devrait, il nous semble, être laissé à la responsabilité du citoyen. »

passer par un service civique à la majorité qui justifierait l'obtention de ce revenu et ritualiserait l'appartenance symbolique et matérielle à la communauté. Nous l'identifions comme la contrepartie minimale par excellence pour lier le revenu à la solidarité et à l'apprentissage de la liberté comme non-domination (dans des secteurs non concurrentiels économiquement). Cela peut se lier à des formations solidaires type encadrement de jeunes dans des clubs de sport, dans des travaux bénévoles, dans une évolution positive d'un secteur quaternaire à travers l'économie sociale et solidaire... Peut-on trouver un modèle qui justifie moralement cette condition minimale et appuyer notre argumentation ? Nous pensons qu'il faut nous tourner vers un modèle moins neutre, plus sensible à la transformation contextuelle, moins axée sur le seul mécanisme de distribution *a priori* des ressources. Quid du débat néorépublicain contemporain sur le revenu d'existence pour répondre à nos attentes ?

Un revenu d'existence pris au sérieux par les néorépublicains ?

Revenu d'existence et républicanisme

Nous désirons boucler notre présentation de la forme que pourrait prendre l'« égalité des dotations initiales » avec cette question précise : notre proposition est-elle une proposition d'un revenu républicain d'existence et en quoi pouvons-nous l'affirmer ? Il est très clair, et nous l'avons dit avec notre option en termes de non-domination, que notre proposition prenait effectivement des aspects républicains que nous assumons pleinement. Les républicains et particulièrement le courant néorépublicain n'ont pas les mêmes bases en matière de liberté que les libéraux. Selon Raventós, « the republican conception of freedom is highly exigent¹¹² » dans le sens où elle impose des cadres législatifs qui ne se résument pas simplement à garantir la non-interférence.

Nous avons abordé aussi la problématique des efforts contextuels en la liant à l'examen du « solidarisme » et à sa possible reformulation.

¹¹² Raventós, *op. cit.*, 2007, p. 74.

Mais les néorépublicains n'avaient que peu investigué sur l'égalité distributrice et demeuraient très largement centrés sur les notions de vertu et de lutte contre la corruption, de liberté et d'importance de la loi comme instrument contre la non-domination. Les conditions matérielles demeuraient mises de côté dans le débat néorépublicain, malgré la reconnaissance et la défense de la propriété privée comme moyen d'émancipation et comme garantie d'indépendance matérielle¹¹³. Le but est pourtant de prévenir les distributions trop inégales de propriété pour réaliser l'idéal républicain de non-domination. Un débat récent a permis aux néorépublicains de se pencher sur la possibilité de défendre un mécanisme type allocation universelle et d'envisager sa compatibilité avec les idéaux républicains et l'apport que ce type de revenu pourrait avoir pour les défendre en se fixant comme objectif de répondre aux besoins et conditions matérielles nécessaires au développement des aptitudes de l'individu. Nous nous inscrivons entièrement dans ce renouveau républicain et dans cette prise au sérieux de l'aspect distributif. Nous proposons de présenter ce débat républicain sur le revenu d'existence sous deux angles¹¹⁴ : 1) la question de l'indépendance et de l'autonomie 2) l'importance d'être sensible au contexte.

L'idéal d'indépendance (independence) et d'autonomie

Le mot *independence* peut être ambigu en anglais en définissant soit l'indépendance soit l'autonomie. Nous garderons le mot indépendance pour qualifier l'état d'être soi-même en capacité de ne dépendre de personne, à juger et à se décider sans suivre l'opinion ou les conseils d'autrui en somme ne pas être ce que les néorépublicains qualifient parfois « être à la merci d'autrui ». Nous envisageons davantage l'autonomie comme étant le caractère d'un individu qui se soumet à des règles qu'il consent à accepter comme justes dans le cadre de son action autonome¹¹⁵. Le revenu d'existence améliore l'indépendance en donnant les conditions matérielles et les moyens

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Qui reprennent notre considération pour la recherche d'une proposition théorique qui soit *individualiste* et *contextualiste*.

¹¹⁵ Définitions issues du dictionnaire d'André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Collection Quadrige Dicos poche, 2006.

d'être autonome en ce sens et donc d'être libre. Cela nous indique que l'idéal de non-domination que nous avons présenté n'est peut-être pas entièrement complet de ce point de vue. En effet, on imagine parfaitement que cet idéal de liberté améliore directement les conditions de l'indépendance, car elle vise à éliminer l'interférence arbitraire. Elle répond aussi en partie à l'idée d'autonomie, mais toujours en émettant l'idée que les règles sont consécutives au seul idéal de non-domination. C'est ce qui fait dire à White qu'il faut compléter la liberté comme non-domination par l'idée de liberté comme autonomie. Ces deux visions sont complémentaires. White donne une définition de l'autonomie (*autonomy*) :

People have an important interest in having the capacity and opportunity to be the authors of their lives, to make their goals and life-plans ones they have endorsed following serious reflection on a range of alternatives. Autonomous people have, at the start of their adult lives, the capacity and opportunity to meaningfully pose the question : « What do I want to do with my life¹⁶. »

White se veut très clair sur ce point : un revenu d'existence républicain ne peut pas se baser que sur la liberté comme non-domination et il est nécessaire de se doter d'une vision complexe de la liberté pour s'avérer plausible :

A plausible theory of freedom must give weight to both freedom as non-domination (not living at the mercy of the others) and freedom as autonomy. However, it is by no means clear that such a pluralistic theory of freedom will give straightforward support to a basic income policy, or to the kind of basic income policy that looks most rational when we look at the policy question solely from the standpoint of freedom as non-domination¹⁷.

Sa conclusion logique est qu'il existe une vision pluraliste de la liberté et que par ailleurs la liberté n'est pas la seule considération qu'un républicanisme doit prendre en compte. Nous ne pouvons

¹⁶ Stuart White, « The Republican Case for Basic Income: A Plea for Difficulty », *Basic Income Studies*, vol. 2, iss. 2, article 13, 2007, p. 3.

¹⁷ *Ibid.* ; et voir aussi Raventós, *op. cit.*, 2007, p. 69. Selon l'auteur, qui ne le dit pas avec d'autant de systématisme, « independence, material existence and the

qu'adhérer à ce point de vue. En effet, en déclarant que nous devons prendre au sérieux la complexité cognitive de l'individu, nous entendions aussi que se jouait la question de l'autonomie de ses choix. Il est évident pour nous que dans l'« égalité des dotations initiales », les aspects de non-domination sont capitaux, mais qu'ils ne suffisent pas à donner à l'individu cette pleine autonomie dont il a besoin pour développer ses aptitudes et faire ses choix de façon autonome et en même temps sans dépendre de l'interférence arbitraire d'autrui. Nous rejoignons donc sur ce point l'analyse de White. Sur le deuxième aspect, le fait que l'investigation théorique républicaine ne doit pas être simplement orientée par la recherche sur la liberté renforce et prolonge notre argumentation en faveur d'une proposition égalitaire. Elle se donne comme objectif indiscutable de garantir la dignité humaine en assurant la possibilité d'une vie décente par la pleine jouissance des conditions matérielles essentielles. Ainsi, elle permet *in fine* le développement optimal des aptitudes et conséquemment augmente la liberté des individus. L'interdépendance entre les conditions de la liberté et celle de l'égalité doivent être au cœur de l'idéal républicain, car elles se renforcent mutuellement. Nous l'avons déjà écrit en optant pour une proposition égalitaire comme condition d'une vraie liberté. Nous citons Raventós pour appuyer notre propos :

*Equality and liberty are not two variables for picking and choosing whether to have a bit more of one and a bit less of the other and vice versa. Great social inequalities are the cause of lack of freedom*¹¹⁸.

Nous retrouvons cette même idée que défend Dworkin (et à laquelle nous adhérons), dans la recherche et la promotion de liens étroits entre égalité et liberté, dans le but de réduire la conflictualité supposée irréductible entre ces deux valeurs.

Ce débat entre non-domination et autonomie permet dans cette optique de promouvoir une vision complexe comme nous l'avons défendu. Cette recherche pour trouver des solutions complexes à des

autonomous base (these expressions are perfectly interchangeable here) conferred by the property constitute the indispensable condition for the exercise of freedom [...] ».

¹¹⁸ Raventós, *ibid.*, p. 74.

problèmes qui le sont par essence se dirige dans notre perspective de rendre *adéquate* la distribution et de dépasser le caractère uniquement *juste* de la distribution. Et dans ce cadre, il nous apparaît pertinent de dépasser la simple idée de revenu ou de mécanisme distributif, pour remettre l'idéal d'égalité au centre des attentions du débat sur la justice sociale. Dire que la distribution doit être juste et adéquate nous pousse à prendre le problème plus globalement que le seul mécanisme distributif. L'idée de complexité devient un argument pour envisager ce qui entoure contextuellement le mécanisme distributif. Nous rejoignons Raventós quand il qualifie le revenu d'existence de « mécanisme institutionnel¹¹⁹ ». Le revenu d'existence représente plus qu'un simple mécanisme distributif. Et c'est peut-être cela qui pose aussi problème.

Républicanisme : une valorisation du contexte ?

Le républicanisme se soucie particulièrement des institutions. Le contexte institutionnel est l'une des garanties de la liberté comme non-domination. La question est donc de savoir si le revenu d'existence peut permettre de garantir la non-domination. Nous nous sommes déjà penchés sur cet aspect avec l'analyse de Wright sur ce sujet, mais nous profitons des analyses républicaines pour y répondre plus précisément. Selon Raventós, « the introduction of a Basic Income would suppose increased republican freedom, which is to say some enhanced degree of socioeconomic independence, or an autonomous base of existence that is much greater than what most of the world's citizens know today, especially the most vulnerable, most subjugated groups (a considerable number of wage workers, the poor in general and, in particular, in the poorest countries, the unemployed, women and so on¹²⁰) ». On comprend donc que si l'objectif est d'introduire un revenu d'existence, le républicanisme entend défendre l'impératif d'exigence qu'impose la liberté républicaine (dans son acception en faveur de l'objectif de non-domination). Contrairement à la neutralité

¹¹⁹ *Ibid.* : « In the socioeconomic conditions of this new century, Basic income is nothing less than an institutional mechanism [...] ». »

¹²⁰ *Ibid.*, p. 69.

libérale (Van Parijs par exemple), le républicanisme s'impose des objectifs plus concrets, de l'ordre de ce que nous avons noté au paragraphe précédent. Faut-il dire pour autant que le républicanisme promeut une seule vision du Bien (avec une vision téléologique de la liberté) ? Nous ne le pensons pas, l'idéal de non-domination ne l'impose pas. En revanche, les républicains se montrent plus attentifs à développer le contexte institutionnel pour permettre le développement des aptitudes de l'individu. Pettit, par exemple, parle de « republican turn ». Il oppose le revenu d'existence républicain à sa version libérale¹²¹ et va jusqu'à avancer que la théorie républicaine est la meilleure pour instaurer ce type de revenu : « Republican political theory can make a firmer and more persuasive case for a right to basic income than any of these approaches¹²². » Le cadre républicain est satisfaisant, car il est sensible aux efforts contextuels qui doivent accompagner la distribution des ressources. Nous n'avons évidemment pas de problème à défendre ce point de vue républicain, car notre proposition est *individualiste et contextualiste*.

D'autres républicains mettent en avant cette importance du contexte. Ils émettent d'ailleurs, comme Casassas, des réserves à l'introduction d'un revenu d'existence si ces efforts contextuels ne sont pas pris au sérieux : « Clearly, the republican case for BI requires thoroughly considering and debating both the normative goals we might envisage and the institutional means that are necessary to achieve them¹²³. » Pateman, quant à elle, pense que le revenu, pris seul, est insuffisant. Elle reconnaît que le républicanisme est toujours associé à la considération matérielle et doit être la garantie de l'indépendance des individus. Ces conditions matérielles s'affirment comme les bases nécessaires de la liberté individuelle et de la citoyenneté

¹²¹ Philip Pettit, « A Republican Right to Basic Income? », *Basic Income Studies*, vol. 2, iss. 2, article 10, 2007, p. 4 : « The basic distinction between republican and liberal political theory is that the former construes freedom, not as the absence of interference by others, but as the absence of a certain sort of dominating control. »

¹²² *Ibid.*, p. 3 : il a commenté les versions utilitaristes et libérales avant.

¹²³ David Casassas, « Basic Income and the Republican Ideal: Rethinking Material Independence in Contemporary Societies », *Basic Income Studies*, vol. 2, iss. 2, article 9, 2007, p. 6.

républicaine¹²⁴. Elles s'imposent donc comme un impératif républicain (qui demande donc des résultats), là où les libéraux préfèrent quoiqu'il advienne la neutralité par rapport à ces objectifs. C'est ce qui a permis aux républicains de justifier la propriété privée dans le sens de l'indépendance en faisant toujours attention de limiter les écarts injustes et l'utilisation de la propriété privée pour justifier de nouvelles dominations (c'est l'esprit de l'*Agrarian Justice* de Thomas Paine). Pour Pateman, dans cet esprit d'impératif, un revenu d'existence peut tout à fait être défendu. Par conséquent, sa réussite dans un cadre républicain sera jugée à la hauteur de sa prise en considération du contexte institutionnel qui accompagnera la distribution. Selon l'auteure, « typically, discussion of basic income has been set apart from questions of the undemocratic character of employment ; the meaning of "work" ; the interrelationship between marriage, employment and citizenship ; and the importance of employment in creating and maintaining sexual and racial power structures – forms of subordination that are all too often absent from political theorists' discussions of basic income¹²⁵ ». On le voit dans cette citation, la simple défense du mécanisme de distribution ne suffit pas à l'exigence des républicains. Le républicanisme est plus exigeant envers le revenu d'existence, car il impose un contexte optimal. Cette position est globalement la nôtre, et notre défense d'une éducation gratuite, de l'accès de tous à la santé, de l'instauration d'un service civique pour le partage d'un savoir et savoir-faire commun au-delà de l'intégration par le marché de l'emploi salarié appuie l'idée que l'« égalité des dotations initiales » est parfaitement compatible avec un idéal républicain. Nous affirmons même que c'est le courant qui, pour le moment, est le plus idéal pour porter notre proposition.

Enfin, Purdy, qui ne se réclame pas du républicanisme, ajoute une donnée pertinente à cette problématique. Dans un article sur la viabilité de la mise en place d'un revenu d'existence, l'auteur prend la mesure de l'enjeu. Une telle transformation de l'approche économique ne peut pas se faire sans des efforts consentis par les

¹²⁴ Pateman Carole, « Why Republicanism? », *Basic Income Studies*, vol. 2, iss. 2, article 12, 2007, p. 1 : « Republicanism is conventionally associated with the claim that material independence is a necessary basis for individual freedom and citizenship. »

¹²⁵ *Ibid.*, p. 5.

politiques et les citoyens sur leur approche de la distribution. Cela nécessite une réflexion sur les valeurs :

More generally, the conclusion to be drawn from this article is that progress towards BI depends on efforts to change historically evolved institutions and norms. This is necessarily slow work and calls for a politics aimed, not just a winning power but at transforming the way both policy makers and citizens think about questions of value and distribution¹²⁶.

Cette vue des choses peut être rangée du côté d'une vision transformatrice de la société, réaliste par ailleurs. De là à penser qu'avant de mettre en place un mécanisme distributif *a priori*, il faille assurer un processus de transition contextuel (avec une transformation des institutions, une réévaluation des valeurs et principes qui régissent la société...), il n'y a qu'un pas que nous serions prêts à franchir. Les mentalités sont tenaces et d'un point de vue pragmatique, est-il raisonnable de changer la structure économique sans transformer le contexte sociopolitique qui l'entoure ?

Nature de l'« égalité des dotations initiales »

L'« égalité des dotations initiales » mise en débat ne compte pas être labellisée outre mesure et demanderait maintenant à être discutée dans des cadres libéraux, communautariens, féministes... C'est avant tout une somme de principes qui peuvent être soumis à analyse par d'autres chercheurs. Nous désirons un débat ouvert sur les aspects que nous avons mis en avant. Si les républicains semblaient avoir « déserté » le sujet de la distribution des ressources socio-économiques, ils le réinvestissent aujourd'hui en nous rendant attentifs à la question du contexte qui doit entourer le mécanisme distributif. Nous pourrions dire qu'ils permettent, en paraphrasant Sandel, de donner de « l'épaisseur » au revenu d'existence. Ce que nous visions.

¹²⁶ David Purdy, « Is Basic Income Viable? », *Basic Income Studies*, vol. 2, iss. 2, article 4, 2007, p. 25.

Conclusions intermédiaires

Cette analyse nous a permis de définir véritablement notre proposition théorique. Nous défendons l'« égalité des dotations initiales », car elle constitue le cadre idéal de distribution des ressources socio-économiques. Elle est selon nous une forme d'allocation universelle, mais qui prend des formes républicaines telles que nous les avons définis, c'est-à-dire dans le cadre de la non-domination. Cela constitue pour nous une condition nécessaire à l'élaboration d'une justice sociale appropriée qui n'envisage pas de manière simpliste l'individu et qui n'engage pas que sa responsabilité individuelle, mais l'inscrit dans un contexte institutionnel et sociétal *adéquat* pour le développement optimal de ses aptitudes. Il n'y aurait rien de pire que de donner plus de liberté matérielle pour accentuer une liberté individuelle qui ne pourrait créer ni lien social, ni sens collectif et ni promouvoir de savoir commun. D'où notre option solidariste. La responsabilité individuelle qui donne aux pourfendeurs de l'État social l'argument clé pour réduire les dépenses de cet État conduit à tout l'inverse de notre ambition théorique. Nous citerons ici Serge Paugam qui dans un entretien avec l'un des spécialistes français des questions de pauvreté et d'autonomie affirme :

Responsabiliser les pauvres ne doit pas conduire à déresponsabiliser la société dans son combat contre la pauvreté. Or il est frappant de constater que, depuis une dizaine d'années, en France et dans les autres pays européens, la notion de responsabilité individuelle prend le pas sur la notion de responsabilité sociale. Face à une opinion de plus en plus couramment admise selon laquelle les pauvres doivent d'abord se prendre en charge eux-mêmes, il convient de rappeler qu'il est extrêmement difficile de prouver que les pauvres qui apparaissent à première vue non méritants le sont vraiment. Il faudrait même bannir cette catégorie du lexique de l'éthique sociale. Pour éviter ce jugement moral qui conduit à « blâmer les victimes » en les stigmatisant, rappelons qu'une redistribution équitable ne concerne pas seulement des biens matériels, des ressources et des revenus, mais aussi ce qu'Amartya Sen appelle des « capacités » (capabilities) de développer des modes de fonctionnement humain (human functionings) afin de vivre une vie décente et de jouir du bien-être. Autrement dit, pour rendre l'individu responsable, il faut commencer

par lui assurer les possibilités réelles d'exercer sa liberté de jouir du bien-être selon sa propre conception de la « vie bonne ». Il semble nécessaire de dépasser l'opposition entre responsabilité individuelle et responsabilité sociale et de les considérer comme deux dimensions liées qui se renforcent mutuellement¹²⁷.

Pour nous, cette citation résume parfaitement notre propos théorique de promouvoir une forme d'égalité qui réponde à ces impératifs et identifie que le revenu *a priori* constitue un moyen complémentaire de l'effort contextuel (qui se retrouve dans l'esprit de l'analyse des « capacités ») qui permet à l'*individu bénéficiaire* de mener son projet de vie.

¹²⁷ Serge Paugam et Nicolas Duvoux, *La Régulation des pauvres. Du RMI au RSA*, Paris, PUF, Collection Quadrige essais Débats, 2008, p. 73-74 : « Ce qu'il faut atteindre, c'est avant tout la liberté individuelle, mais elle n'est atteignable dans une société démocratique à la condition d'offrir à chacun la possibilité réelle de l'exercer pleinement. Cette ambition passe par le recours à la notion de responsabilité sociale. Avant d'incriminer les plus faibles en les rendant responsables de leur sort, il faudrait poser la question de la place des plus désavantagés dans le système social. Est-ce normal que les moins qualifiés sont aussi les moins protégés en termes de couverture sociale ? Est-ce normal que les enfants des milieux défavorisés soient condamnés à échouer dans le système scolaire sans avoir la chance d'acquérir les bases nécessaires à leur intégration sociale ? Est-ce normal que les moins qualifiés aient moins accès à la formation continue que les plus qualifiés ? »

Partie VI

L'égalité au cœur des attentions

Éléments de conclusion

Sur le plan méthodologique

Nous avons jugé qu'il était parfois difficile de s'y retrouver dans le débat autour de la justice sociale. C'est pour cela que nous avons proposé un outil pour examiner les théories qui concernent la justice sociale de type distribution des ressources socio-économiques avec l'identification de deux axes/principes : ontologique et distributif. L'appel à une réflexion minimaliste dans le sens chomskyen¹ nous pousse à remonter à plus d'abstraction dans les principes et à considérer que toutes les propositions ont un point commun en la présence de ces deux axes qui correspondent en fait à deux principes : ontologique et distributif. La discussion reste maintenant ouverte sur cet outil et sur ces deux principes. Nous avons tout de même, à travers un parcours dans ce que nous avons nommé la cartographie, permis l'examen avec cette grille de lecture de la « justice comme équité », de l'« égalité des ressources » puis du « solidarisme ». Ces lectures nous permettent deux types de remarques :

¹ Edited by Kirsten Malmkjær (éd.), *The Linguistics Encyclopedia (Second Edition)*, New York/Londres, Routledge, 2002, p. 189 : « In a series of papers from the late 1980's Chomsky returned to re-examine some of the fundamental principles of generative grammar. » En effet, Chomsky a ouvert la voie avec la grammaire générative à de nombreux travaux en réaction ou en continuation. L'effet induit fut la multiplication de principes organisateurs du langage, ce que nous pourrions qualifier d'« inflation de principes ». C'est pour cette raison que Chomsky opère un nouveau tournant dans les années 1990, pour lancer ce qu'il appelle le programme minimaliste qui consiste à revenir à des principes plus abstraits, plus généraux en regroupant plusieurs principes. Le but est la minimalité, soit le retour à quelques principes offrant un pouvoir explicatif plus fort. Nous avons l'intime conviction que la même révolution minimaliste doit s'opérer avec la réflexion sur la justice sociale. En raison du nombre impressionnant de discussions que Rawls a suscitées après la *Théorie de la justice*, il n'est pas toujours aisé de revenir au cœur des principes. Pour se structurer fondamentalement, le débat pourrait revenir dans un mouvement minimaliste à des principes fondamentaux.

- ◇ Notre outil est parfaitement applicable.
- ◇ Il permet de révéler les manques et apports des théories dans l'objectif de construire soi-même une proposition, ce qui était notre objectif pour répondre à notre problème de départ.

C'est ainsi que nous avons pu – après une synthèse des manques et apports identifiés par notre analyse des théories examinées dans notre parcours – construire notre proposition qui devait répondre au problème que nous avons posé quant à identifier la meilleure distribution des ressources socio-économiques. Selon nous, elle devait prendre la forme d'une *juste distribution adéquate* et nous devons en identifier quelle en était la meilleure interprétation possible. Notre réponse : l'« égalité des dotations initiales », une proposition *individualiste* et *contextualiste*. Ceci constitue véritablement la plus-value de notre recherche.

La plus-value de notre recherche : l'égalité au centre des attentions

Une proposition réaliste autour de l'idéal d'égalité et de transformation

Nous avons proposé selon nous la meilleure version de ce que pourrait être une *juste distribution adéquate* des ressources. Nous avons identifié un problème auquel nous désirions répondre de la façon la plus efficace possible. Les enjeux sont avant tout contextuels : comment améliorer dans un contexte déjà existant la distribution des ressources socio-économiques ? Ce contexte peut être celui de l'État-providence existant. Nous avons opté pour une position d'emblée réaliste du problème. Être réaliste n'implique pas de renoncer à un idéal. Bien au contraire, il invite à replacer l'idéal comme un moteur à la réflexion, et pour reprendre l'expression d'Ackerman se placer dans la perspective d'un « horizon moral ». L'idéal ne doit pas être en conflit avec la pratique parce que cela est décrété. Il n'y a pas d'un côté le monde des idées et de l'autre le monde de la réalité objective. Pour cela, l'idéal

d'égalité associé à l'idéal de transformation nous paraissait être les idées les mieux adaptées pour répondre à notre objectif. L'égalité tout d'abord, car elle nous a permis de remettre la question de la distribution proche des droits et du développement des aptitudes de chaque individu. Cela nous a poussés à préférer une distribution *a priori*, car elle est la seule forme de distribution qui répond à la question moderne du développement optimal de l'individualité. Nous lui avons donné le statut de *primauté distributive* tout en accordant que dans un souci de réalisme et d'adéquation, nous devons réfléchir et proposer des *formes d'insistance distributive*. Nous avons replacé justement la transformation au rang de l'idéal en préférant dans notre grammaire conceptuelle revenir sur une distinction plus opérationnelle et réaliste autour de la dichotomie *a priori/a posteriori* qui découle paramétriquement de notre principe de distribution (second principe). En revanche, nous avons identifié qu'une distribution ne pouvait se contenter dans une proposition réaliste d'être *juste*, mais devait être *adéquate*, ce qui imposait de prendre au sérieux la complexité cognitive d'une part et contextuelle d'autre part.

***La complexité cognitive et contextuelle :
une compréhension essentielle***

Nous avons aussi défini qu'il ne pouvait pas y avoir d'options réalistes en philosophie politique si l'on ne prenait pas en compte la complexité cognitive de l'individu d'une part et la complexité du monde objectif d'autre part. Cette compréhension ne constitue pas simplement une toile de fond, mais s'inscrit comme une réflexion conjointe à développer quand on aborde la distribution des ressources. Cette démarche permet de défendre le fait qu'au-delà des critères de justice sociale distributive, la distribution doit se conformer à l'impératif d'adéquation. C'est pour cette raison que nous avons construit le concept interprétatif d'*individu bénéficiaire* comme pierre angulaire de notre réflexion. Ce concept interprétatif est précieux, car il permet d'établir la connexion entre d'une part les impératifs exigés par la complexité de la réalité du monde objectif et de l'individu comme acteur, et d'autre part les impératifs d'organiser le monde sur la base de valeurs, de principes, de « normatif » en somme. Cela impose des choix théoriques, mais

ces choix sont motivés et guidés par une réalité qui n'est pas oubliée. L'*individu bénéficiaire* devient par conséquent un concept central pour la réflexion dans le domaine de la justice distributive.

Le concept central d'individu bénéficiaire

Une distribution selon nous ne doit pas être simplement *juste* (dans notre sens égale), mais elle doit aussi être *adéquate*. En ce sens, elle doit être la plus apte à « coller » au mieux à la réalité de ce que représente l'individu. En faisant de l'*individu bénéficiaire* un concept interprétatif, nous avons affirmé qu'il était nécessaire de sortir l'individu de son abstraction ou de sa simple catégorie statistique (comme il l'est de fait avec certaines dérives identifiées de l'État-providence). L'*individu bénéficiaire* opère ainsi un lien fort entre l'individu réel qui vit, qui construit des projets, qui aime, qui haït, qui se meut, qui agit, qui est en contact avec son environnement, etc. et la distribution qu'il doit recevoir. Pour qu'une distribution soit optimale, elle doit avoir de l'individu une ambition descriptive qui comprend ses dimensions tant endogènes qu'exogènes. Cela ne veut pas dire pour autant que le traitement devient essentiellement individuel au sens de sélectif, car le concept d'*individu bénéficiaire* agit comme une synthèse théorico-empirique qui monte à un niveau de généralisation convenable pour distribuer de façon *adéquate*. Mais il est très clair pour nous qu'il faut prendre en compte dans la distribution, pour qu'elle soit adéquate, des considérations « matérielles » (en opposition à « abstraites »). Nous ajoutons à cela que la seule distribution ne suffira pas et c'est pour cela que nous avons dit que notre proposition était à la fois *individualiste* et *contextualiste*. Le travail d'un État social sur le contexte est fondamental et doit se faire dans le cadre de ce que nous avons identifié autour de la non-domination. L'impératif est de créer des individus libres sur le plan des ressources et des capacités qui puissent développer leurs aptitudes. Nous avons refusé les faux débats qui s'orienteront à dire qu'il faut que la justice soit simplement « capabilitaire » en rejetant trop simplement l'idée de réfléchir à la question du revenu et des ressources. Pour nous, cela constitue les deux faces d'une même pièce : une *juste distribution adéquate* des ressources socio-économiques.

Promouvoir une vision transformatrice de la distribution

C'est pour cette raison que nous avons défendu l'« égalité des dotations initiales » que nous considérons comme la meilleure interprétation d'une *juste distribution adéquate* des ressources socio-économiques. Selon Fraser, une allocation universelle peut être correctrice ou transformatrice suivant les conditions qu'on lui donne d'exister convenablement :

Les réformes qui semblent correctives dans l'abstrait peuvent avoir des effets transformateurs dans certains contextes, pourvu qu'ils soient recherchés méthodiquement et radicalement. Par exemple, un revenu de base universelle inconditionnel garantirait un niveau de vie minimale à tous les citoyens, indépendamment de leur participation en termes de force de travail, sans toucher à la structure profonde du droit de la propriété capitaliste. Dans l'abstrait, il semble donc de nature corrective. Et ce d'autant plus que dans un régime néolibéral, où les allocations subventionneraient de fait les employeurs de travail temporaire et mal rémunéré, il pourrait déprécier l'ensemble des salaires. Pourtant dans une social-démocratie les effets pourraient être radicalement différents. Si le niveau de l'allocation universelle était placé suffisamment haut, celle-ci pourrait modifier selon ses défenseurs l'équilibre du pouvoir entre le capital et le travail, créant un terrain plus favorable sur lequel d'autres changements pourraient être entrepris. Le résultat à long terme pourrait dominer la marchandisation de la force de travail. Dans ce cas, un remède apparemment correctif à la distribution inique aurait des effets transformateurs².

Nous nous sommes inspirés de cette réflexion sur l'allocation universelle tout en prenant quelques distances avec les mécanismes proposés. Nous avons proposé une vision républicaine d'un revenu *a priori* en développant des formes complémentaires qui gravitent autour, pour répondre à l'idéal d'adéquation. Le fait de remettre l'équité au service de l'égalité n'est en rien anecdotique dans notre proposition. Tout comme la réflexion sur la compensation des handicaps annexée

² Fraser, *op. cit.*, 2005, p. 95-96 : Fraser aborde aussi à travers cela la question féministe de la capacité d'une allocation universelle d'améliorer le sort des femmes.

à la perspective égalitaire. C'est entre autres sur ces aspects que nous pourrions nous confronter théoriquement à l'allocation universelle, d'un Van Parijs par exemple. Parce qu'au final, un revenu égal et uniquement égal peut être juste au premier abord, mais se révéler *injuste* parce qu'il n'est pas *adéquat* par rapport au contexte (cherté de la vie, etc.). Et nous n'avons pas décidé de laisser ce sujet à d'autres dispositifs, mais de l'intégrer au sein d'un seul et même mécanisme, en assumant sa complexité entre *primauté distributive*, mécanismes compensatoires et *formes d'insistance*.

Nous affirmons que si le contexte est pris au sérieux (le travail sur des institutions justes et qui garantissent l'impératif de former des esprits libres et non dominés), que l'adéquation est au cœur du dispositif de distribution et qu'il peut y avoir des rééquilibrages entre le capital et le travail (tout en évitant de sacraliser la seule valeur de l'emploi salarié) avec des garanties de négociations plus élevées, alors l'« égalité des dotations initiales » est une perspective transformatrice de la société qui accompagne l'individu à travers l'égalité (avec une *primauté distributive* sur un mécanisme de distribution égale des ressources *a priori*) vers la liberté (construite autour de l'idéal de non-domination) et le déploiement de ses aptitudes pour lui et pour les autres tout en réunissant l'idéal de transformation et la transformation réelle des structures de distribution. Ce changement structurel doit répondre à la réduction voire l'élimination des injustices socio-économiques et des injustices qui peuvent en découler comme le mépris, les dénis de reconnaissance, et la précarité. L'État social doit opérer cette transformation et rompre avec la seule logique des remèdes correcteurs qui augmentent la stigmatisation et finalement ne lutte pas efficacement contre la précarité (qui dépasse de loin le seul combat contre la pauvreté comme nous l'avons vu). Nous devons nous orienter vers un État social qualitatif et exigeant dans sa distribution et son travail contextuel plus que simplement quantitatif. Cette mutation n'est pas simple à opérer, mais elle s'impose comme une alternative à la baisse des crédits donnés au traitement de la question sociale en période « supposée » de crise. Baisser n'est pas une solution (ou plutôt si, mais quantitative) et ne résoudra rien sur le long terme. Réaffecter les ressources en repensant les principes en est une. En résumé, notre proposition vise premièrement à lancer

le débat sur le concept interprétatif d'*individu bénéficiaire* identifié comme un enjeu d'adéquation et comme unité de distribution pertinente. Deuxièmement et pour finir, ce travail de recherche nous a permis de défendre en des termes nouveaux un type de distribution *a priori*. Et à ce niveau-là, le débat reste désormais ouvert.

Bibliographie

ACKERMAN, Bruce et ALSTOTT, Anne, 1999. *The Stakeholder Society*. New Haven/Londres : Yale University Press.

ACKERMAN, Bruce, ALSTOTT, Anne et VAN PARIJS, Philippe, 2006. *Redesigning Distribution*. Londres/New York : Verso, The Real Utopias Project.

ALALUF, Mateo et ZAMORA, Daniel (dir.), 2016. *Contre l'allocation universelle*. Montréal : Lux Éditeur.

ALLARD, Julie, 2001. *Dworkin et Kant. Réflexions sur le jugement*. Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles.

ALLÈGRE, Guillaume (coord.), 2018. *Pour ou contre un revenu universel ?* Paris : PUF, Collection La vie des idées.

ANDLER, Daniel (dir.), 2004. *Introduction aux sciences cognitives*. Paris : Gallimard.

ARISTOTE, 1993. *Les Politiques*. Paris : Flammarion, Collection GF Flammarion.

ATKINSON, Anthony B., 2016. *Inégalités*. Paris : Éditions du Seuil, Collection Points Économie.

AUDARD, Catherine (coord.), 2004. *John Rawls. Politique et métaphysique*. Paris : PUF, Collections Débats philosophiques.

AUDARD, Catherine, 2009. *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*. Paris : Gallimard, Collection Folio essais.

AUDIER, Serge, 2010. *La Pensée solidariste. Aux sources du modèle social républicain*. Paris : PUF, Collection Le lien social.

—, **2004**. *Les Théories de la république*. Paris : Éditions La Découverte, Collection Repères.

AUSTIN, John Langshaw, 1991. *Quand dire, c'est faire ?* Paris : Éditions du Seuil, Collection Points essais.

BARJAVEL, René, 2016. *La Nuit des temps*. Paris : Éditions Presse de la cité, Collection Pocket.

BARRY, Brian, 1995. « John Rawls and the Search for Stability ». *Ethics*, vol. 105, n° 4, p. 874-911.

BENOIT, Bruno, 2006. *Millénaire. Le centre ressources prospectives du Grand Lyon*. [En ligne] [Citation : 5 janvier 2019.] www.millenaire3.com/content/download/1150/14806

BERLIN, Isaiah, 1988. *Éloge de la liberté*. Paris : Éditions Calmann-Lévy.

—, **1958**. *Two Concepts of Liberty*. Oxford : Oxford University Press.

BERTIN, André, DA SILVEIRA, Pablo et POURTOIS, Hervé (dir.), 1997. *Libéraux et communautariens*. Paris : PUF.

BIHR, Alain et PFEFFERKORN, Roland, 2008. *Le Système des inégalités*. Paris : Éditions La Découverte, Collection Repères/Thèses et débats.

BLAIS, Marie-Claude, 2007. *La Solidarité : histoire d'une idée*. Paris : Éditions Gallimard, Collection Bibliothèque des idées.

BOUDON, Raymond, 1997. *La Logique du social*. Paris : Éditions Hachette, Collection Pluriel.

—, **2009**. *La Rationnalité*. Paris : PUF, Collection Que sais-je ?.

BOUGLÉ, Célestin, 2009. *Solidarisme et libéralisme. Réflexion sur le mouvement politique et l'éducation morale*. Paris : Éditions L'Harmattan, Collections Logique sociales.

BOURGEOIS, Léon, 2010. *Les Classiques des sciences sociales.* Université du Québec à Chicoutimi. [En ligne] [Citation : 6 janvier 2019.] http://classiques.uqac.ca/classiques/bourgeois_leon/solidarite/solidarite_couverture.html

BOYER, Alain, 2018. *Apologie de John Rawls.* Paris : PUF.

—, **2006.** « Rationalité ». Mesure, Sylvie et Savidan, Patrick (dir.). *Dictionnaire des sciences humaines.* Paris : PUF, Collection Quadrige Dico Poche, p. 958-961.

BREGMAN, Rutger, 2017. *Utopies réalistes.* Paris : Éditions du Seuil.

BRESSON, Yoland, 1^{er} semestre 1996. « Le revenu d'existence : réponses aux objections ». *La Revue du Mauss semestrielle. Vers un revenu minimum inconditionnel ?* Paris : Éditions La Découverte, Collection Recherches Mauss, vol. 7, p. 105-114.

—, **2000.** *Le Revenu d'existence ou la métamorphose de l'être social.* Paris : L'esprit frappeur.

—, **2008.** *Une Clémentine Économie. Au-delà du revenu d'existence.* Paris : L'esprit frappeur.

CAILLÉ, Alain, 2007. *Anthropologie du don.* Paris : Éditions L'esprit frappeur, Collection Poche.

CASASSAS, David, 2007. « Basic Income and the Republican Ideal. Rethinking Material Independence in Contemporary Societies ». *Basic Income Studies*, vol. 2, iss. 2, article 9.

CASTAGNET, Mathieu, 30 juin 2015. *Ce que coûte un enfant.* Journal *La Croix*. [En ligne] [Citation : 21 août 2017.] www.la-croix.com/Actualite/France/Ce-que-coute-un-enfant-2015-06-30-1329614

CASTEL, Robert, 2007. *Discrimination négative. Citoyens ou indigènes ?.* Paris : Éditions du Seuil, Collection La république des idées.

—, **1999**. *Les Métamorphoses de la question sociale*. Paris : Éditions Gallimard jeunesse, Collection Folio.

CHALMERS, Alan F., 1987. *Qu'est-ce que la science ?*. Paris : PUF.

CHANIAL, Philippe, 2006. *Dictionnaire de l'autre économie*. Paris : Éditions Gallimard, Collection Folio actuel.

CHAUVEL, Louis, 2006. *Les classes moyennes à la dérive*. Paris : Éditions du Seuil, Collection La république des idées.

CHOMSKY, Noam, 2010. *Pour une éducation humaniste*. Paris : Éditions L'Herne, Collection Carnets.

—, **2005**. *Quel rôle pour l'État ?*. Montréal : Éditions Écosociété.

—, **2010** *Sur la nature humaine, l'éducation et le rôle des intellectuels*. Paris : Éditions Agone, Collection Banc d'essais.

CHRISTIANO, Thomas et CHRISTMAN, John (éd.), 2009. *Contemporary Debates in Political Philosophy*. Malden : Wiley-Blackwell.

CICÉRON, 1994. *La République*. Paris : Éditions Gallimard, Collection Tel.

COHEN, Gerald A, 1993. « Equality of What ? – On Welfare, Goods and Capabilities ». Nussbaum, Martha C. et Sen, Amartya (éd.). *The quality of life*. New York : Oxford University Press, p. 9-29.

CONSTANT, Benjamin, 1997. *Écrits politiques*. Paris : Éditions Gallimard, Collection Folio essais.

—, **2010**. *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*. Paris : Éditions Mille et une nuits, Collection La petite collection.

COSTA, Rute, 2006. « Texte, terme et contexte ». Blampain, Daniel, Thoiron, Philippe et Van Campenhoutd, Marc (dir.). *Mots, termes et contextes*. Bruxelles : Actes des septièmes journées scientifiques du réseau des chercheurs, p. 79-88.

CRYSTAL, David, 2007. *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. Malden : Blackwell Publishing.

DE BASQUIAT, Marc, 2009. *Rationalisation d'un système distributif complexe. La piste de l'allocation universelle*. [En ligne] [Citation : 5 janvier 2019.] Communication aux XXIX^{es} Journées de l'association d'économie sociale Créteil. <http://base.socioeco.org/docs/aespisteau2009basquiat.pdf>

DE WAAL, Frans, 2009. *L'âge de l'empathie. Leçon de la nature pour une société solidaire*. Paris : Éditions Les liens qui libèrent.

DELACAMPAGNE, Christian, 2000. *La Philosophie politique aujourd'hui*. Paris : Éditions du Seuil.

DHERBÉCOURT, Clément, janvier 2017. *Peut-on éviter une société d'héritiers ?*. France Stratégie. [En ligne] n° 51, [Citation : 21 août 2017.] www.strategie.gouv.fr/sites/strategie.gouv.fr/files/atoms/files/na_51-transmissions-ok_0.pdf

DILHAC, Marc-Antoine, 2009. « La Querelle de l'individualisme : Rawls, [...] ». Tinland, Olivier (dir.). *L'Individu*. Paris : Éditions Vrin, Collection Thema, p. 167-190.

DOURGNON, Julien, 2017. *Revenu universel. Pourquoi ? Comment ?*. Paris : Les Petits matins.

DUBET, François, 2002. *Le Déclin de l'institution*. Paris : Éditions Le Seuil, Collection L'épreuve des faits.

DUCROT, Oswald et SHAEFFER, Jean Marie, 1999. *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris : Éditions du Seuil, Collection Point essais.

DUMONT, Louis, 1991. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris : Éditions du Seuil, Collection Points essais.

—, **2008.** *Homo Aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique.* Paris : Éditions Gallimard, Collection Tel.

DURKHEIM, Émile, 2007. *De la division du travail social.* Paris : PUF, Collection Quadrige Grands textes.

DWORKIN, Ronald, 1992. « Deux conceptions de la démocratie ». Lenoble, Jacques et Dewandre, Nicole. *L'Europe au soir du siècle – Identité et démocratie.* Paris : Éditions Esprit, Collection Philosophie, p. 111-135.

—, **2015.** *Justice pour les hérissons. La vérité des valeurs.* Genève : Éditions Labor et fides, Collection Le Champ éthique.

—, **2008.** *La Vertu souveraine.* Bruxelles : Éditions Émile Bruylant, Collection Penser le droit.

—, **1992.** « Liberal Community ». Avineri, Shlomo et De Shalit, Avner (éd.). *Communitarism and Individualism.* New York : Oxford University Press, p. 205-224.

—, **1995.** *Prendre les droits au sérieux.* Paris : PUF, Collection Leviathan.

—, **2002.** *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality.* Cambridge : Harvard University Press.

—, **1999.** *The Roots of Justice.* Wesche, Stephen et Zanetti, Véronique. *Dworkin : un débat.* Paris : Éditions Ousia.

DZIMIRA, Sylvain, 1998. « Une critique de la Théorie de la justice de John Rawls ». *La revue du Mauss semestrielle [éd.].* Éditions La Découverte. Collection Recherches du Mauss, vol. 12, p. 339-350

EHRENBERG, Alain, 1999. *L'Individu incertain.* Paris : Hachette littératures, Collection Pluriel.

ELIAS, Norbert, 1991. *La Société des individus.* Paris : Éditions Fayard, Collection Agora.

ELSTER, Jon (éd.), 1995. *Local Justice in America*. New York : Russel Sage Foundation.

ELSTER, Jon, 2009. *Le Désintéressement : traité critique de l'homme économique*. Paris : Éditions du Seuil, Collection Les livres du nouveau monde, vol. tome 1.

—, **2010.** *L'Irrationalité. Traité critique de l'homme économique*. Paris : Éditions du Seuil, Collection Les livres du nouveau monde, vol. tome 2.

—, **1992.** *Local Justice - How Institutions Allocate Scarce Goods and Necessary Burdens*. New York : Russel Sage Foundation.

—, **2006.** *Raison et raisons*. Paris : Éditions Collège de France/ Fayard, vol. 187.

ESPING-ANDERSEN, Gosta et PALIER, Bruno, 2008. *Trois Leçons sur l'État-providence*. Paris : Éditions du Seuil, Collection La république des idées.

FERRY, Jean-Marc, 1995. *L'Allocation universelle*. Paris : Les Éditions du Cerf.

FOUREL, Christophe (dir.), 2009. *André Gorz, un penseur pour le XXI^e siècle*. Paris : La Découverte.

FRASER, Nancy, 2005. *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*. Paris : Éditions La Découverte, Collection Textes à l'appui.

FUJIKI, Martin et BRINTON, Bonnie, 2004. « Pragmatics ». Kent, Raymond D. (éd.). *The MIT Encyclopedia of Communication Disorders*. Cambridge : The MIT Press.

GALICHET, François, 2014. *L'Émancipation. Se libérer des dominations*. Paris : Éditions Chronique sociale, Collection Comprendre la société.

GARRAU, Marie et LE GOFF, Alice, 2010. *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du Care.* Paris : PUF.

GEUSS, Raymond, 2008. *Philosophy and Real Politics.* Princeton & Oxford : Princeton University Press.

—, **2001.** *Public Goods, Private Goods.* Princeton & Oxford : Princeton University Press.

GIANNI, Matteo, 1995. « Multiculturalisme et démocratie : quelques implications pour la théorie de la citoyenneté ». *Swiss Political Science Review*, vol. 1 (4), p. 1-39. <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:92402>

GILBERT, Vincent, 2004. « L'éthique de la solidarité ». Soulet, Marc-Henry (éd.). *La Solidarité : exigence morale ou obligation publique ?.* Fribourg : Academic Press Fribourg, Collection Res Socialis, p. 9-20.

GUILLARME, Bertrand, 2004. « Le républicanisme libéral de John Rawls ». Audard, Catherine (coord.). *John Rawls. Politique et métaphysique.* Paris : PUF, p. 119-140.

—, **1999.** *Rawls et l'égalité démocratique.* Paris : PUF, Collection Questions.

HABERMAS, Jürgen et RAWLS, John, 2005. *Débat sur la justice politique.* Paris : Éditions du Cerf, Collection Humanités.

HARRIBEY, Jean-Marie et MARTY, Christiane (coord.), 2017. *Faut-il un revenu universel ?.* Ivry-sur-Seine : Éditions de l'Atelier.

HAUSER, Marc, YOUNG, Liane et CUSHMAN, Fiery, 2008. « Reviving Rawls' linguistics analogy ». Sinnott-Armstrong, Walter (éd.). *Moral Psychology and Biology.* New York : Oxford University Press, p. 107-144.

HERNANDEZ, Diego. « Universalism versus selectivism in the provision of social welfare – A case study addressing adverse selection and moral hazard in social policy in Colombia ». *Universidad nacional*

de Colombia. [En ligne] [Citation : 6 janvier 2019.] www.docentes.unal.edu.co/dfhernandezl/docs/UniversalismVsSelectivism_DFHL.pdf

HONNETH, Axel, 2010. *La Lutte pour la reconnaissance*. Paris : Éditions du Cerf.

HYAFIL, Jean-Éric (coord.), 2016. *Revenu de base. Un outil pour construire le XXI^e siècle*. Gap : Éditions Yves Michel.

HYAFIL, Jean-Éric et LAURENTJOYE, Thibault (coord.), 2016. *Revenu de base : comment le financer ? Panorama des modalités de financement*. Gap : Éditions Yves Michel.

KAUFMANN, Jean-Claude, 2007. *Ego. Pour une sociologie de l'individu*. Paris : Éditions Hachette littératures, Collection Pluriel.

—, **2007** *L'Invention de soi. Une théorie de l'identité*. Paris : Éditions Hachette littératures, Collection Pluriel.

—, **2008** *Quand Je est un autre. Pourquoi et comment ça change en nous*. Paris : Éditions Armand Colin, Collection Individu et société.

KESLASSY, Éric, 2003. *Démocratie et égalité*. Paris : Éditions Bréal.

KILANI, Mondher, 2009. *Anthropologie. Du local au global*. Paris : Éditions Armand Colin, Collection U.

KANT, Emmanuel, 2003. *Critique de la raison pratique*. Paris : Éditions Flammarion, Collection Garnier Flammarion-Philosophie.

KYMLICKA, Will, 1999. *Les Théories de la justice. Une introduction*. Paris : Éditions La Découverte, Collection Hors collection.

La revue du Mauss semestrielle, 1996. *Vers un minimum inconditionnel ?*. Paris : Éditions La Découverte, Collection Recherches Mauss, vol. 7.

LABORDE, Cécile et MAYNOR, John (éd.), 2008. *Republican and Political Theory*. Malden : Blackwell Publishing.

LABORDE, Cécile, 2010. *Français, encore un effort pour être républicain !*. Paris : Éditions du Seuil.

LADRIÈRE, Jean et VAN PARIJS, Philippe (dir.), 1984. *Fondements d'une théorie de la justice*. Louvain-la-Neuve : Éditions de l'institut supérieur de philosophie.

LAVAL, Christian, 2007. *L'Homme économique. Essais sur les racines du néolibéralisme*. Paris : Éditions Gallimard, Collection NRF essais.

LAVAUD, Laurent, 2008. « Réalité, essence, individu : Platon vs Aristote ». Tinland, Olivier. *L'individu*. Paris : Éditions Vrin, Collection Thema, p. 11-29.

LE BART, Christian, 2008. *L'Individualisation*. Paris : Les Presses de Sciences Po, Collection Sciences Po Société contemporaine.

LE BLANC, Guillaume, 2009. *L'Invisibilité sociale*. Paris : PUF, Collection Pratiques théoriques.

—, **2011** *Que faire de notre vulnérabilité ?*. Paris : Éditions Bayard, Collection Le temps d'une question.

—, **2007.** *Vies ordinaires, vies précaires*. Paris : Éditions du Seuil, Collection La couleur des idées.

LE GRAND, Julian, 2003. *Motivation, Agency and Public Policy*. Oxford : Oxford University Press.

LE NAIRE, Olivier et LEBON, Clémentine, 2017. *Le Revenu de base. Une idée qui pourrait changer nos vies*. Paris : Actes Sud ; Collection Domaine du possible.

LEPESANT, Michel et MYLONDO, Baptiste, 2018. *Inconditionnel. Anthologie du revenu universel*. Paris : Éditions du Détour.

LIEGEY, Vincent, et al., 2013. *Un projet de décroissance. Manifeste pour une Dotation Inconditionnelle d'Autonomie.* Paris : Les Éditions Utopia.

LIOGIER, Raphaël, 2016. *Sans emploi. Condition de l'homme post-industriel.* Paris : Les liens qui libèrent.

LIPOVETSKY, Gilles, 2004. *Les Temps hypermodernes.* Paris : Éditions Grasset, Collection Le livre de poche Biblio essais.

MAGUAIN, Denis, 2002. « Les Théories de la justice post-rowlsiennes. Une revue de la littérature ». *Revue économique*, p. 165-199.

MALMKJÆR, Kristen (éd.), 2002. *The Linguistics Encyclopedia.* 2^e édition. New York/Londres : Routledge.

MARECHAL, Jean-Paul, 2003. « L'Éthique économique de John Rawls ». *L'économie politique*, vol. 17, p. 94-112.

MAURIN, Éric, 2002. *L'Égalité des possibles. La nouvelle société française.* Paris : Éditions du Seuil, Collection La république des idées.

MAUSS, Marcel, 2007. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.* Paris : PUF, Collection Quadrige Grands textes.

MAZEL, Albin, 2010. *Solidarisme, individualisme et socialisme.* Whitefish : Kessinger publishing.

MC TEAR, Michael F. et CONTI-RAMSDEN, Gina, 1992. *Pragmatic Disability in Children.* Londres : Whurr publishers Ltd.

MERLE, Jean-Christophe, 1998. *Des théories libérales contemporaines de la propriété comme alternative au bien-être social (Nozick et Dworkin).* Montréal : Groupe de recherche en épistémologie comparée de l'Université du Québec à Montréal, vol. cahier n° 9806, 247^e numéro.

MESTIRI, Soumaya, 2009. *Rawls. Justice et équité.* Paris : PUF, Collection Philosophies.

MIÈVRE, Jacques, 2005. *Le Solidarisme de Léon Bourgeois.* [En ligne] http://blog.edgarquinet.com/public/Mievre_Bourgeois.pdf

MIKHAIL, John, 2011. *Elements of Moral Cognition – Rawls' Linguistic Analogy and the Cognitive Science of Moral and Legal Judgment.* Cambridge : Cambridge University Press.

MILL, John Stuart, 1990. *De la liberté.* Paris : Éditions Gallimard, Collection Folio.

Ministère des solidarités et de la santé, janvier 2016. *Qu'est-ce que le RSA ?* [En ligne] [Citation : 8 janvier 2019.] <https://solidarites-sante.gouv.fr/affaires-sociales/lutte-contre-l-exclusion/droits-et-aides/le-revenu-de-solidarite-active-rsa/article/qu-est-ce-que-le-rsa>

MOESCHLER, Jacques et REBOUL, Anne, 1994. *La Pragmatique aujourd'hui.* Paris : Éditions Le Seuil, Collection Points essais.

MOLINIER, Pascale, LAUGIER, Sandra et PAPERMAN, Patricia, 2009. *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité.* Paris : Éditions Payot et Rivages.

MOREAU DE BELLAING, Louis, 2005. *Le Solidarisme et ses commentaires actuels.* [En ligne] [Citation : 7 janvier 2019.] <https://urlz.fr/87S4>

MORIN, Edgar, 2005. *Introduction à la pensée complexe.* Paris : Éditions du Seuil, Collection Point essais.

Mouvement français pour un revenu de base, 2017. *Pour un revenu de base universel. Vers une société du choix.* Paris : Éditions du Détour (préface de Cynthia Fleury).

Multitudes, 2016. « Les nouvelles frontières du revenu d'existence ». *Multitudes* n° 63, p. 25-108.

MUNOZ-DARDÉ, Véronique, 2000. *La Justice sociale. Le libéralisme égalitaire de John Rawls*. Paris : Éditions Nathan Université, Collection Philosophie.

MYLONDO, Baptiste, 2008. *Ne pas perdre sa vie à la gagner. Pour un revenu de citoyenneté*. Paris : Éditions Homnisphères, Collection Expression directe.

—, **2012** *Pour un revenu sans condition*. Paris : Éditions Utopia.

NAGEL, Thomas, 1973. « Rawls on justice ». *The Philosophical Review*, vol. 82, p. 226-229. Republié in *Reading Rawls*.

NOZICK, Robert, 1974. *Anarchie, état et utopie*. Paris : PUF, Collection Libre-échange.

OLIN WRIGHT, Erik, 2017. *Utopies réelles*. Paris : Éditions La Découverte, L'horizon des possibles.

OLLIVIER, Bruno, 2000. *Observer la communication*. s.l. : CNRS Éditions, Collection CNRS Communication.

PAINE, Thomas, 2004. *Common Sense [with] Agrarian Justice*. Londres : Penguin, 2004.

PATEMAN, Carole, 2007. « Why Republicanism ? ». *Basic Income Studies*, vol. 2, iss. 2, article 12.

PAUGAM, Serge et Duvoux, Nicolas, 2008. *La Régulation des pauvres. Du RMI au RSA*. Paris : PUF, Collection Quadrige essais débats.

PAUGAM, Serge, 2007. *Le solidarisme est-il mort ?* [En ligne] [Citation : 7 janvier 2019.] www.alternatives-economiques.fr/le-solidarisme-est-il-mort-_fe_art_209_24744.html

—, **2007.** « Les fondements de la solidarité ». Paugam, Serge (dir.). *Repenser la solidarité. L'apport des sciences sociales*. Paris : PUF, 2007, p. 5-28.

PECH, Thierry, 2008. « De l'individu émancipé ». Liebhberg, Bruno (dir.). *Rénover la gauche en Europe. Pour une gauche réformatrice européenne*. Bruxelles : Éditions Luc Pire, p. 31-37.

PEREZ, Coralie, 2011/3. « Les Dotations en capital pour les jeunes : un jalon vers l'égalisation des chances et l'autonomie ? ». *Informations sociales*, vol. 165-166, p. 80-87.

PETTIT, Philip, 2007. « A Republican Right to Basic Income ». *Basic Income Studies*, vol. 2, iss. 2, article 10.

—, **2004.** *Républicanisme. Une théorie de la liberté*. Paris : Éditions Gallimard, Collection NRF essais.

PICQ, Pascal (et al.), 2008. *La Plus Belle Histoire du langage*. Paris : Éditions du Seuil.

PIKETTY, Thomas, 2013. *Le Capital au xx^e siècle*. Paris : Éditions du Seuil, Collection Les livres du nouveau monde.

—, **2006.** *L'Économie des inégalités*. Paris : Éditions La Découverte, Collection Repères.

POCOCK, John Greville Agard, 1998. *Le Moment machiavélien*. Paris : PUF.

POLICAR, Alain, 2009. *Bouglé. Justice et solidarité*. Paris : Éditions Michalon, Collection Le Bien commun.

—, **2006.** *La Justice sociale. Les enjeux du pluralisme*. Paris : Éditions Armand Colin.

—, **2015.** *Ronald Dworkin ou la valeur de l'égalité*. Paris : CNRS Éditions.

POPPER, Karl, 2004. *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. Londres : Routledge, Collection Routledge classics.

—, **1994**. *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique*. Lausanne : Éditions Payot.

PURDY, David, 2007. « Is Basic Income Viable ? ». *Basic Income Studies*, vol. 2, iss. 2, article 4.

RAVENTÓS, Daniel, 2007. *Basic Income. The Material Conditions of Freedom*. Londres : Pluto Press.

RAWLS, John, 2006. « Justice as Fairness (1958) ». Goodin, Robert E. et Pettit, Philip. *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*. 2^e édition. Malden : Blackwell Publishing, p. 185-200.

—, **2003**. *La Justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice*. Paris : Éditions La Découverte, Collection textes à l'appui/Politique et sociétés.

—, **1995**. *Libéralisme politique*. Paris : PUF, Collection Quadrige Grands textes.

—, **1997**. *Théorie de la justice*. Paris : Éditions Points, Collection Points essais.

REBOUL, Anne, 2007. *Langage et cognition humaine*. Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble, Collection Sciences cognitives.

RECANATI, François, 2008. *Philosophie du langage (et de l'esprit)*. Paris : Éditions Gallimard, Collection Folio essais.

RENAUT, Alain, 2005. *Qu'est-ce qu'un peuple libre ? Libéralisme ou républicanisme*. Paris : Éditions Grasset & Fasquelle.

RIFKIN, Jeremy, 2006. *La Fin du travail*. Paris : Éditions La Découverte, Collection Poche.

RIPSTEIN, Arthur, 2007. *Dworkin*. Cambridge : Cambridge University Press, Collection Contemporary philosophy in focus.

ROBERT-DEMONTROND, Philippe, 2005. *L'Importation des concepts*. Paris : Éditions Apogée, Collection Méthodes de recherches en humaines et sociales.

ROBICHAUD, David et TURMEL, Patrick, 2016. *La Juste Part. Repenser les inégalités, la richesse, et la fabrication des grille-pains*. Paris : Éditions Les liens qui libèrent.

ROSANVALLON, Pierre, 1992. *La Crise de l'État-providence*. Paris : Éditions du Seuil.

ROUGE-PULLON, Cyrille, 2003. *John Rawls*. Paris : Éditions Ellipses.

RUSSELL, Bertrand, 2016. *Éloge de l'oisiveté*. Paris : Éditions Allia.

SADOUN, Marc, 2000. « L'individu et le citoyen ». *Pouvoirs, Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, vol. 94, p. 5-17.

SAINT-UPÉRY, Marc, 2004. « Introduction : Amartya Sen ou l'économie comme une science morale ». Sen, Amartya. *L'économie est une science morale*. Paris : Éditions La Découverte, Collection La Découverte poche, p. 7-42.

SANDEL, Michael, 1999. *Le Libéralisme et les limites de la justice*. Paris : Éditions du Seuil, Collection La couleur des idées.

—, **2006.** « The Procedural Republic and the Encumbered Self (1984) ». Goodin, Robert et Pettit, Philip (éd.). *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*. 2^e édition. Malden : Blackwell Publishing, p. 239-247.

SAVIDAN, Patrick (dir.), 2018. *Dictionnaire des inégalités et de la justice sociale*. Paris : PUF.

SAVIDAN, Patrick, 2007. *Repenser l'égalité des chances*. Paris : Éditions Grasset & Fasquelle.

SCHNAPPER, Dominique, 1994. *La Communauté de citoyens. Sur l'identité moderne de nation.* Paris : Éditions Gallimard, Collection NRF essais.

SCHOR, Armand-Denis, 2009. *Amartya Sen. Vie, œuvres, concepts.* Paris : Éditions Ellipses Marketing, Collection Les grands théoriciens.

Sciences humaines, 2010. *L'Analogie moteur de la pensée.* Paris : vol. 215, p. 37 et ss.

SCUBLA, Lucien, 2004. « Sciences cognitives, matérialisme et anthropologie ». Andler, Daniel (dir.). *Introduction aux sciences cognitives.* Paris : Éditions Gallimard, Collection Folio essais, p. 517-542.

SEN, Amartya, 2004. *L'économie est une science morale.* Paris : Éditions La Découverte, Collection La Découverte poche.

—, **2000** *Repenser l'inégalité.* Paris : Éditions du Seuil, Collection L'histoire immédiate.

SKINNER, Quentin, 2000. *La Liberté avant le libéralisme.* Paris : Éditions du Seuil, Collection Liber.

SOULET, Marc Henry (éd.), 2004. *La solidarité : exigence morale ou obligation publique ?.* Fribourg : Academic Press Fribourg, Collection Res Socialis.

SPERBER, Dan et POL-DROIT, Roger, 1999. *Des idées qui viennent.* Paris : Éditions Odile Jacob.

SPERBER, Dan, 2004. « Les sciences cognitives, les sciences sociales et le matérialisme ». Andler, Daniel (dir.). *Introduction aux sciences cognitives.* Paris : Éditions Gallimard, Collection Folio essais, p. 493-516.

SPITZ, Jean-Fabien, 2018. *La Propriété de soi. Essai sur le sens de la liberté individuelle.* Paris : Éditions Vrin, Collection Philosophie concrète.

—, **2005.** *Le Moment républicain.* Paris : Éditions Gallimard, Collection NRF essais.

—, **2008.** « Présentation ». Dworkin, Ronald. *La Vertu souveraine.* Bruxelles : Éditions Emile Bruylant, Collection Penser le droit, p. 9-42.

SWATON, Sophie, 2018. *Pour un revenu de transition écologique.* Paris : PUF.

TAYLOR, Charles, 1998. *Les Sources du moi.* Paris : Éditions du Seuil, Collection La couleur des idées.

TEMPLE, Dominique. *Définition de la réciprocité.* [En ligne] [Citation : 9 janvier 2019.] http://dominique.temple.free.fr/reciprocite.php?page=reciprocite&id_rubrique=5

VAN PARIJS, Philippe et VANDERBORGHT, Yannick, 2017. *Basic Income A Radical Proposal for a Free Society and a Sane Economy.* Cambridge ; Londres : Harvard University Press.

VAN PARIJS, Philippe, 2003. « L'allocation universelle : une idée simple et forte pour le XXI^e siècle ». Savidan, Jean-Paul et Fitoussi, Patrick (dir.). *Les Inégalités.* Paris : PUF, Comprendre, vol. 4, p. 155-200.

—, **1991.** « Why Surfers Should Be Fed : the Liberal Case for an Unconditional Basic Income ». *Philosophy and Public Affairs*, vol. 20, 2, p. 101-131.

VANDERBORGHT, Yannick et VAN PARIJS, Philippe, 2005. *L'allocation universelle.* Paris : Éditions la Découverte, Collection Repères Thèse et débats.

VERDAN, André, 1993. *Karl Popper ou la connaissance sans certitude.* Paris : Presses polytechniques et universitaires romandes.

WALZER, Michael, 1997. *Sphères de justice Une défense du pluralisme et de l'égalité.* Paris : Éditions du Seuil, Collection La couleur des idées.

WEIL, Patrick, 2005. *La République et sa diversité. Immigration, intégration, discrimination.* Paris : Éditions du Seuil, Collection La république des idées.

WIEVIORKA, Michel (dir.), 2017. *Les Solidarités.* Paris : Éditions Sciences humaines, Collection Les entretiens d'Auxerre.

WILKINSON, Richard, 2002. *L'inégalité nuit gravement à la santé.* Paris : Éditions Cassini, Collection Le sel et le fer.

ZARADER, Jean-Pierre (dir.), 2014. *Dictionnaire de philosophie.* Paris : Éditions Ellipses, Collection Ellipses poche.

Table des illustrations

Schéma 1 : Principe et paramètre en théorie politique	16
Schéma 2 : Conjonction des deux axes/principes	19
Schéma 3 : Du soi aux institutions démocratiques	22
Schéma 4 : Parcours dans une cartographie de la justice sociale	54
Schéma 5 : Les types d'égalités selon Rawls	76
Schéma 6 : L'individu complexe du « solidarisme »	193
Schéma 7 : L'individu bénéficiaire comme concept médiateur	237
Schéma 8 : L'individu bénéficiaire comme concept interprétatif	239
Schéma 9 : Une juste distribution adéquate des ressources	241
Schéma 10 : Distribution des ressources – possibilités	250

Table des matières

Préface

Vincent PEILLON	9
-----------------------	---

Partie I – Donner un nouveau cadre à l'égalité..... 13

<i>Présentation des enjeux de l'ouvrage.....</i>	15
--------------------------------------------------	----

<i>Définition du premier principe</i>	21
---------------------------------------------	----

<i>Définition du second principe.....</i>	41
-------------------------------------------	----

Partie II – John Rawls et la « justice comme équité » 57

<i>La « justice comme équité »</i>	59
------------------------------------------	----

<i>Examen de la « justice comme équité »</i>	77
----------------------------------------------------	----

<i>Examen sur l'axe distributif.....</i>	105
------------------------------------------	-----

Partie III – Ronald Dworkin et l'« égalité des ressources » 111

<i>L'« égalité des ressources »</i>	113
-------------------------------------------	-----

<i>Examen de l'« égalité des ressources »</i>	141
-----------------------------------------------------	-----

<i>Examen sur l'axe distributif.....</i>	159
------------------------------------------	-----

Partie IV – La doctrine solidariste 167

<i>Le « solidarisme »</i>	169
---------------------------------	-----

<i>Examen du « solidarisme »</i>	191
----------------------------------------	-----

Partie V – L'égalité des dotations initiales	225
<i>Répondre à notre problème.....</i>	<i>227</i>
Partie VI – L'égalité au cœur des attentions.....	303
<i>Éléments de conclusion</i>	<i>305</i>
Bibliographie.....	313
Table des illustrations.....	333

À bout de souffle, l'État providence ne parvient plus à répondre à l'urgence sociale, accroissant les inégalités jusqu'à menacer nos fondements démocratiques. Des idées comme le revenu d'existence ou les dotations en capital font aujourd'hui leur chemin comme des alternatives crédibles à des politiques sociales devenues illisibles, souvent inefficaces et parfois même humiliantes pour les individus.

De ces réflexions, naît la proposition de l'«égalité des dotations initiales», un mécanisme distributif dérivé de l'égalité de droit et des promesses constitutionnelles qui en découlent. L'objectif est alors d'établir une distribution qui permet à un individu bénéficiaire de *mener une existence bien vécue* en garantissant les conditions symboliques et matérielles de sa dignité et de son émancipation.

Dans les pas de Rawls, de Dworkin ou de la doctrine solidariste, l'auteur propose ici sa propre version d'une juste distribution adéquate des ressources socio-économiques. Juste parce qu'elle repart de l'égalité comme principe premier de la distribution et *adéquate*, car la proposition théorique s'impose de coller au mieux à la réalité des individus bénéficiaires.

L'égalité des dotations initiales entend finalement justifier moralement l'instauration d'un revenu d'existence et d'un capital d'émancipation pour la jeunesse. Une façon de redonner de l'espoir dans la lutte contre les inégalités et de faire un pas vers une nouvelle justice sociale.

Guillaume Mathelier est Docteur en sciences politiques de l'Université de Genève et enseignant à la Haute école de gestion de Genève. Ses recherches se concentrent sur la redistribution des ressources socio-économiques. Ardent défenseur de l'instauration d'un revenu d'existence et d'un capital d'émancipation pour la jeunesse, sa conception de la justice sociale s'articule autour des trois objectifs philosophiques et politiques que sont la dignité, l'émancipation et la protection des individus.