

**CONSEIL D'ORIENTATION DES RETRAITES**

**Réunion plénière du 7 novembre 2002**

« Egalité de traitement entre générations »

Document n° 2
---------------

## **Justice et Injustices**

Marc Fleurbaey

mars 1999

# **JUSTICE SOCIALE : NOTES SUR LA PROBLÉMATIQUE**

**MARC FLEURBAEY**

**Mars 1999**

## **JUSTICE ET INJUSTICES**

L'injustice n'est pas seulement l'absence de justice, car les formes de l'injustice sont multiples, et méritent des concepts spécifiques. Par exemple, le concept d'exploitation n'a jamais été très utile dans l'élaboration des théories de la justice, mais reste pertinent pour comprendre qu'à travers l'histoire, sous des formes diverses et par des moyens variés, une minorité oisive est parvenue à se faire entretenir par le reste de la population. Mais la débâcle du marxisme a fait oublier tout cela. Plus généralement, des théories divergentes de la justice peuvent s'accorder à reconnaître comme injustes certaines situations criantes : nommer l'injustice est plus facile, plus consensuel, que dire la justice.

Plus pertinentes que l'exploitation, dans la culture contemporaine, sont les formes extrêmes d'inégalités. Au premier chef, la pauvreté. Faire de "l'extinction du paupérisme" une priorité est un exercice ancien. Il y a deux paradoxes à propos de la pauvreté. Tous les théoriciens de la justice, depuis les libertariens (héritiers de Locke) jusqu'aux rawlsiens et post-marxistes, s'accordent à reconnaître un droit inconditionnel de l'individu à se voir garantir la subsistance par la société. L'inconditionnalité est certes à géométrie variable, pour tenir compte d'un éventuel droit au suicide social. Mais à cette unanimité théorique correspond une grande réticence politique dans nos sociétés, et c'est le premier paradoxe. Le "I" du RMI traduit en France cette réticence à reconnaître de façon ouverte qu'il est indécent d'abandonner son prochain. Cette réticence reflète peut-être l'illusion que l'hypocrisie publique peut résoudre le problème de risque moral sous-jacent (l'encouragement à la paresse). Mais un grand progrès sera fait le jour où l'on admettra franchement l'inconditionnalité de l'aide d'urgence, donc sa nécessaire organisation publique et rationnelle.

Le deuxième paradoxe est qu'il n'est pas si facile de définir précisément la pauvreté. On y retrouve les principaux problèmes de définition de la justice : subjectif vs. objectif, chances ou résultats, complexité des trajectoires personnelles, etc. (voir ci-dessous). Avec en plus le problème du seuil de pauvreté. Bien des définitions du seuil renvoient en fait à une mesure des inégalités, de sorte qu'à inégalités constantes, l'ampleur de la pauvreté est indépendante du niveau de vie global de la société. Une conception absolue de la pauvreté semble plus pertinente, en combinant une vision absolue des besoins et une définition socialement relative des moyens nécessaires pour les satisfaire.

A l'autre bout de la distribution, l'injustice criante peut s'incarner dans les privilèges. Certains réclament une "nuit du 4 août". Encore faut-il nommer les privilèges à abolir. La possession patrimoniale ? Le capital culturel et social ? L'immunité judiciaire ?

## **EGALITE VS. MAXIMIN VS. SOMME**

En mettant de côté les tentatives infructueuses d'approches purement procédurales, une théorie de la justice consiste généralement à définir la mesure des situations individuelles, puis la meilleure façon de répartir les situations ainsi mesurées. Cette répartition optimale peut être plus ou moins égalitaire.

Chez les économistes, on assimile l'égalitarisme au critère du maximin qui donne une priorité absolue au plus défavorisé. Ceci correspond à une "aversion à l'inégalité" infinie. La critique qu'on peut faire (Harsanyi) à cette conception extrême est qu'elle est prête à imposer un sacrifice considérable aux favorisés pour octroyer un gain négligeable aux défavorisés. On s'en aperçoit dans des simulations de barème d'imposition du revenu, par exemple : si l'on cherche à

maximiser le revenu de base, les derniers francs (ou euros) du revenu de base coûtent très cher à certaines classes de revenus supérieurs (les revenus moyens, surtout).

A l'autre extrême, une aversion nulle à l'inégalité signifie que l'on se préoccupe uniquement du résultat social global, mesuré par la somme des résultats individuels. Cet "utilitarisme" reste prégnant en économie, notamment en économie publique, malgré les attaques de Rawls et surtout de Sen. Mais en dehors du cercle restreint de quelques économistes et philosophes, c'est l'égalitarisme qui semble prévaloir.

Chez les philosophes (Parfit, Temkin), on fait une distinction supplémentaire, que les économistes ignorent car ils prennent le principe de Pareto (selon lequel une amélioration pour chacun signifie une amélioration au niveau collectif) pour un postulat indiscutable. On peut être plus égalitariste qu'avec le critère du maximin, si l'on est prêt à préférer une situation plus égalitaire qui impose des sacrifices à toute la population. Les philosophes distinguent donc l'égalitarisme véritable et le "prioritarisme" (priorité aux défavorisés, c'est-à-dire le maximin). Une certaine réconciliation des deux points de vue est possible en remarquant que la plupart des arguments des égalitaristes purs et durs reviennent à s'appuyer sur des externalités sociales qui font qu'en réduisant les inégalités, on améliore bien le sort des plus défavorisés, selon une définition appropriée de leur "sort". Autrement dit, le désaccord porte moins sur l'usage du maximin que sur la définition du bien-être individuel. Mais ceci est une interprétation personnelle.

### **EGALITE DE QUOI ?**

Si l'on admet donc que l'égalité est la valeur fondamentale de la justice sociale, avec quelques variations possibles sur sa définition précise (plus ou moins égalitariste que le maximin ?), l'étape suivante consiste à définir l'indice de bien-être individuel que l'on souhaite égaliser.

Tout d'abord, rien ne dit que cet "indice" doive être uni-dimensionnel. On peut imaginer que la situation de chaque individu soit décrite par un vecteur, et que l'on cherche non seulement une égalité des situations globales des individus mais aussi une certaine égalité dans chacune des dimensions pertinentes. Par exemple, on peut imaginer une société parfaitement égalitariste dans les situations globales, qui comprenne une classe de savants pauvres et une autre classe d'artisans riches mais incultes. Il ne serait pas forcément absurde de réclamer une réduction des inégalités d'éducation et des inégalités de richesse. Noter que la théorie de Walzer va en quelque sorte en sens inverse, arguant que les inégalités dans chaque dimension sont tolérables en l'absence de corrélation entre les différentes dimensions.

Un autre problème est de savoir si l'on doit tenir compte des problèmes de mise en oeuvre (l'observation des variables pertinentes, les incitations) dans la définition du bien-être individuel. Par exemple, inutile de faire référence à des variables physiquement inobservables, ou même à des variables connues de l'individu seul, car en pratique on ne pourra s'appuyer sur aucune donnée les concernant. Ce n'est pas tout à fait vrai pour les variables connues de l'individu seul, car l'autorité publique peut acquérir de l'information statistique sur ces variables, par des enquêtes dans lesquelles le mensonge n'est pas payant pour l'individu interrogé, puis utiliser cette information statistique pour définir un mécanisme de transfert optimal (du genre taxe). Mais on se situera alors dans un contexte de second rang et l'égalité ne pourra pas être atteinte. Quoiqu'il en soit, on peut sans doute défendre l'idée que les problèmes d'observabilité ou d'incitations peuvent être écartés dans la phase de définition de la justice, car il est toujours possible ensuite de réfléchir à la meilleure approximation de la distribution optimale.

### **CHANCES OU RÉSULTATS : DANGER**

Le point essentiel du débat "égalité de quoi ?" est la prise en compte de la responsabilité individuelle. Et, contrairement à ce qu'une lecture superficielle pourrait laisser croire, il ne s'agit pas d'un problème de risque moral. Même si les individus ne cherchaient pas à exploiter le mécanisme de transfert en leur faveur, faudrait-il assurer l'égalité de variables de résultats pour lesquelles ils ont une certaine responsabilité ?

Il est devenu convenable de se référer à "l'égalité des chances" plutôt qu'à une véritable égalité de résultats, et dans le débat public le problème incitatif joue sans doute un rôle important dans ce glissement. Mais il y a un vrai problème de fond : l'égalité des chances n'est-elle qu'un pis-aller, un optimum de second rang, ou doit-on s'en satisfaire complètement ?

Il y a un problème à deux niveaux. En premier lieu, les individus doivent-ils subir les conséquences de ce dont ils sont responsables ? En second lieu, de quoi sont-ils responsables ? On peut en fait trivialement répondre par l'affirmative à la première question, en identifiant "subir les conséquences de" et "être responsable de", et faire peser tout le poids de la discussion sur la deuxième question. A ce sujet, il y a deux courants qui s'opposent. Le premier (Arneson, Cohen, Sen) prétend que les individus doivent être considérés responsables de ce qu'ils contrôlent (c'est-à-dire leurs choix modulo leur compétence en matière de choix). Cette thèse me paraît très dangereuse, car il n'existe pas de terrain stable d'argumentation rationnelle pour définir le "vrai contrôle". C'est le problème du libre-arbitre, qui n'est pas plus résolu aujourd'hui qu'il y a 2500 ans. De sorte qu'une définition conceptuelle claire de la distribution optimale n'étant pas possible, toute tentative d'application de cette théorie cédera à l'arbitraire des idéologies et des religions. Et on trouve un écho de cette difficulté dans la façon dont, dans le débat public, la malléabilité du concept d'égalité des chances permet à tous les types et degrés d'inégalités de trouver une justification.

Le second courant (Rawls, Dworkin, van Parijs) énonce que les individus doivent être tenus responsables de leurs préférences, de leurs buts. C'est la moindre des exigences pour un être moralement autonome que d'assumer ses objectifs, ses valeurs, et d'en subir les éventuels désagréments. On ne peut pas demander des ressources supplémentaires à la société pour la seule raison qu'on a un objectif ambitieux et coûteux. Noter la différence avec l'approche précédente : on est responsable même des buts que l'on a reçus de son éducation ou des circonstances, à partir du moment où on les assume. Cette approche conduit donc à égaliser non pas les "chances", mais les ressources dont disposent les individus. La difficulté consiste à tenir compte des ressources personnelles non-transférables, talents et handicaps (un faible QI ou une mauvaise santé justifient des ressources extérieures additionnelles), et il n'existe pas de solution unique et satisfaisante à ce problème de valorisation des ressources personnelles. En outre, il existe un problème de définition même de la frontière entre les ressources personnelles et les préférences, qui ressemble au problème du libre-arbitre. Le goût pour les mathématiques, ou pour la musique, est-il une préférence ou une ressource ?

Ces deux courants conduisent à mon avis à entrer de façon trop indiscrète dans la mécanique individuelle des choix. Il y a un paradoxe dans ces théories de la justice sociale *qui* reposent sur des anthropologies trop fines. Ne peut-on réfléchir à la justice sociale en se cantonnant à des concepts socialement pertinents ? Ne peut-on simplement essayer de définir l'égalité des positions sociales ? Une société où tous les individus auraient une situation sociale comparable serait égalitaire, et devrait-on regretter que les individus de QI inférieur à 100 n'y reçoivent aucun transfert spécifique ?

## LIBERTÉ ET RESPONSABILITÉ

Le concept d'égalité des chances me paraît dangereux car trop facile à exploiter dans un sens détestable. Mais cela ne veut pas dire que la notion de responsabilité n'est pas pertinente.

Il y a un lien étroit entre liberté et responsabilité. Si l'on souhaite une société où chacun a une autonomie importante, une sphère de liberté, cela signifie que les individus sont en même temps placés face à des responsabilités. Mais il faut distinguer deux acceptions du mot "responsabilité". Les défenseurs de l'égalité des chances considèrent que la responsabilité est une donnée naturelle, la sphère de responsabilité de l'individu étant identique à sa *sphère de contrôle* sur ses propres décisions et caractéristiques. A cette vision on peut opposer l'idée que la sphère de responsabilité de l'individu n'est pas donnée naturellement mais est socialement construite, elle est accordée par la société, et peut être accordée même sur des variables que l'individu ne contrôle pas. La responsabilité de l'individu correspond alors à la *délégation de pouvoir* qui lui est

accordé sur un certain domaine. En ce sens, on voit que l'extension de la liberté et de la responsabilité individuelles sont désirables.

Notons au passage que Sen préconise l'égalité des "capabilities", c'est-à-dire de l'accès à des réalisations diverses et variées (les "functionings"), non pas tant sur la base du respect des inégalités dues au contrôle individuel (argumentation d'Arneson et Cohen) qu'en vue de l'octroi d'une sphère de liberté. Mais il ne s'attarde pas sur les difficultés de définition de "l'accès" véritable.

Si l'on conçoit la liberté et la responsabilité en termes de *délégation*, il n'y a plus de problème métaphysique. La sphère de liberté et de responsabilité est tout simplement l'ensemble des résultats individuels qui ne peuvent donner lieu à intervention sociale et transfert compensatoire, dans les institutions en place. Par exemple, si mon humeur du jour, ou la couleur de mes yeux, ne me permettent pas de demander un remboursement à la Sécurité Sociale, c'est quelles appartiennent à ma sphère de responsabilité, dans cette société.

### **LIBERTÉ, ÉGALITÉ ...**

Il y a évidemment un arbitrage entre liberté et égalité. La liberté de former une dynastie patrimoniale par un comportement d'investissement et d'épargne particulier va à l'encontre de l'égalité sociale. La liberté d'entrer dans un contrat d'esclavage ou dans un contrat salarial va à l'encontre de l'égalité sociale sur le lieu de travail. La liberté de vendre son vote, ou d'utiliser sa richesse personnelle pour faire campagne politique, vont à l'encontre de l'égalité démocratique, etc. La liberté d'échanger des biens et services est contrariée par la taxation des transactions et des revenus, etc.

Nozick et surtout Kolm ont cependant noté que des contraintes peuvent être justifiées au nom de la liberté. Supposons que tous les membres de la société soient d'accord pour supprimer la pauvreté. Cette suppression devient un bien public qui sera insuffisamment produit dans l'équilibre de souscription volontaire (les dons volontaires aux organismes d'aide), et on peut aboutir à une situation considérée comme meilleure par tous en introduisant une contrainte, une taxe. En somme, la liberté ne concerne pas seulement les individus, mais aussi les groupes, et la liberté du groupe de réaliser ses projets collectifs peut passer par la restriction des libertés individuelles.

Il faut aussi rappeler que l'égalité sociale signifie une plus grande liberté pour les défavorisés, une meilleure répartition de la liberté "réelle" de vivre ses projets. Cette argumentation d'origine marxienne a été récemment développée par van Parijs.

On voit tout de même la possibilité pour différentes sociétés de choisir différents arbitrages entre libertés individuelles, projets collectifs et égalité sociale. Mais il faut veiller dans tous les cas à l'efficacité de l'arrangement choisi, c'est-à-dire s'assurer qu'il n'est pas possible d'obtenir plus d'égalité avec les mêmes libertés, ou plus de liberté sans augmenter les inégalités.

### **ÉGALITÉ ET DIFFÉRENCE**

Un autre dilemme classique est lié au respect de la différence. Égalité sociale et différences individuelles ne sont pas incompatibles a priori. La solution de ce problème découle directement de l'arbitrage choisi entre égalité et liberté-responsabilité. Maximiser la liberté compatible avec un type d'égalité sociale désiré autorise ipso facto les différences maximales compatibles avec cette même égalité.

Les différences ont deux sources : les talents et les préférences. Il est facile de concevoir que les différences de projets de vie liées aux préférences individuelles doivent être respectées dans la mesure maximale compatible avec le respect de l'harmonie sociale (égalité, liberté d'autrui, sécurité, etc.). Dire que les différences de talents justifient des différences de résultats est plus controversé, puisqu'en un sens l'école de l'égalité des chances s'y oppose. En fait, elle s'intéresse à l'égalité des chances d'accéder à un résultat global ("bien-être", indice synthétique de

"functionings", etc.), ce qui laisse une marge pour des différences sur les composantes de ce résultat global. Chez Rawls les talents différenciés sont considérés comme une richesse à exploiter pour le profit de tous, et cette vision est la plus attirante, mais il n'est pas facile de lui donner une application concrète.

On peut au moins noter que des différences de talents peuvent donner lieu à des différences importantes dans les niveaux de performances dans certains domaines ponctuels, pointus, sans rejallir sur des avantages sociaux significatifs autres que le prestige, lequel permet d'ailleurs de réduire l'intérêt des incitations économiques.

Un domaine sensible d'application de ceci est l'éducation. Il faut à la fois donner à chacun les bases d'une participation sociale de bon niveau et essayer de favoriser l'épanouissement des dons. La façon dont la société rémunère les différentes qualifications est alors une contrainte pour le système éducatif : il serait plus facile de laisser s'épanouir les manuels dans un enseignement adapté, dans une société où le travail manuel serait mieux valorisé ; mais il serait aussi plus acceptable de donner un enseignement adapté aux 3% de surdoués si l'élite intellectuelle n'était pas aussi privilégiée sur le plan social. L'inégalité sociale excessive incite un système scolaire influencé par des politiques égalitaristes à uniformiser les qualifications. Au contraire, une société égalitaire permettrait un système scolaire où, au-delà des bases, s'épanouiraient les différences de dons.

### **LE "PROBLÈME DE LA LISTE"**

L'approche "welfariste" traditionnelle consiste à évaluer les situations individuelles par une mesure du bien-être subjectif. Il y a beaucoup de difficultés dans la définition de ce bien-être subjectif, et les critiques sont nombreuses. En particulier, cette approche dénie à l'individu toute responsabilité quant à son bien-être subjectif. Arneson considère qu'il suffit de remplacer "utilité" par "opportunités d'utilité" pour résoudre le problème. D'autres, notamment Cohen et Sen, pensent que cela ne suffit pas, et que les opportunités d'avantages plus objectifs doivent aussi être prises en compte. L'argument est qu'il ne suffit pas d'être potentiellement heureux, mais qu'il faut aussi pouvoir fonctionner "normalement".

Dès que l'on introduit des éléments multiples dans la définition du bien-être individuel, et que l'on refuse de les évaluer simplement par l'utilité de la personne concernée, se pose le problème de l'évaluation et de la pondération de ces différents éléments. Il y avait un problème similaire avec les "biens primaires" de Rawls. Et l'approche proposée par Scanlon et Fleurbaey, consistant à s'intéresser à des résultats individuels socialement pertinents tels que la richesse, le niveau d'éducation ou de santé, est sujette à la même difficulté. Comment définir la liste des éléments pertinents, et comment les agréger en un indice synthétique, ou du moins comment les combiner dans les arbitrages qui surgissent nécessairement dans les choix politiques ? Aucun des auteurs cités ne donne d'indication sur la façon de traiter ce problème, pourtant essentiel. Il paraît évident qu'une certaine dose de démocratie dans ces exercices de sélection et de pondération est souhaitable, mais cette remarque ne mène pas très loin.

### **TRAJECTOIRES ET INSTANTANÉS**

Une autre difficulté tient au fait que les êtres humains vivent plus d'une période, avec imbrication des générations. L'approche "orthodoxe" des économistes considère que seul l'ensemble du cycle de vie est pertinent pour évaluer la situation d'un individu, mais c'est une position philosophiquement fragile, car il n'est pas sûr, comme l'a souligné Parfit, que les frontières de l'individu qui sont pertinentes pour l'éthique sociale s'étendent de la naissance à la mort. Peut-être qu'une évaluation séparée des grands âges de la vie (jeunesse, maturité, vieillesse) est plus appropriée. Cela peut alors permettre de dire qu'une société où tous suivent la même trajectoire mais où cette trajectoire traverse des phases très disparates en termes de confort n'est pas parfaitement égalitaire (parce que, par exemple, des jeunes pauvres côtoient des vieux riches).

Cela rejoint le problème de la responsabilité. Les purs et durs de l'égalité des chances ne voient pas d'inconvénient à ce qu'un individu gaspille ses chances au début de sa vie et vive le reste dans la pauvreté. L'idée de garantir une seconde chance, ou une remise périodique des compteurs à zéro, est plus généreuse, et plus en phase avec la conception selon laquelle l'individu évolue au cours de sa vie, se forme et n'est plus exactement le même après une longue période.

Toutefois, le défaut des mesures ordinaires d'inégalités est plutôt du côté inverse, car elles sont souvent basées sur des instantanés (par exemple, inégalités de revenus annuels), en négligeant les aspects intertemporels. Et par là ce ne sont pas seulement les fluctuations intertemporelles qui sont oubliées, mais aussi l'incertitude. On pourrait envisager d'évaluer le revenu individuel actualisé sur un horizon de cinq ou dix ans, et calculé en équivalent-certain (quel revenu perçu de façon constante et certaine sur les cinq prochaines années donnerait la même satisfaction que les perspectives actuelles de revenu sur cette même période ?). Cela serait beaucoup plus intéressant que les mesures instantanées, et en particulier cela permettrait peut-être de résoudre ce paradoxe actuel d'une croissance ininterrompue (bien que ralentie), sans grande hausse des inégalités, mais où la satisfaction apparente de la plus grande partie de la population décroît.

### EGALITÉ POUR QUI ?

Une difficulté supplémentaire est la délimitation même de la population des "entités justiciables", pour reprendre l'expression de Kolm.

Un premier problème est la définition de la taille optimale de la population, ou de la dynamique démographique optimale. La plupart des politiques sociales et même macro-économiques ont des effets démographiques prévisibles, et il serait souhaitable de pouvoir évaluer ces effets. Peu de théoriciens se sont intéressés à ce problème délicat, où fourmillent les paradoxes et où l'intuition morale devient fragile et dépendante d'a priori idéologiques ou religieux plus ou moins conscients. Le problème central est l'arbitrage entre quantité et qualité. Vaut-il mieux une population réduite mais opulente ou une population pauvre mais abondante ? Blackorby, Bossert et Donaldson ont écrit beaucoup d'articles pour défendre le critère  $n(u-s)$ , où  $n$  est la taille de la population,  $u$  le résultat individuel moyen, et  $s$  un seuil fixe. Avec ce critère, il est toujours bon d'ajouter à la population des individus dont le résultat est au-dessus du seuil. Il est difficile de croire que ce critère clôt le débat.

Un second problème est la prise en compte des générations futures. Il apparaît très difficile, dans le contexte d'un horizon illimité, de définir un objectif social qui ne comporte aucune préférence en faveur des premières générations. Ce problème théorique est passionnant, mais en pratique il est possible de justifier une "préférence sociale pour le présent" sur la base de l'incertitude qui affecte l'existence même des générations futures.

Un troisième problème est la prise en compte des étrangers. Leur mise à l'écart du processus politique joue un rôle direct dans l'attitude méprisante de la classe politique à leur égard. Mais il reste un vrai problème de fond, qui est la définition des droits et limites de mobilité géographique, et des conditions d'intégration à la communauté nationale. La littérature est très réduite sur le sujet, à ma connaissance, mais elle est assez riche sur le problème voisin de l'autodétermination et du fédéralisme.

Un quatrième problème est l'articulation entre individu et famille. Le partage de biens sous un même toit fait bénéficier l'individu de biens publics locaux et de rendements d'échelle. La mesure des "échelles d'équivalence" (un couple a le même niveau de vie qu'un célibataire si son revenu est supérieur de  $x\%$  à celui du célibataire, etc.) s'est faite jusqu'à présent sur une base subjective, voire subjectiviste, qui la rend peu fiable (on s'appuie sur l'impression qu'ont les chefs de ménage au sujet de leur aisance financière), et on peut espérer développer à l'avenir des approches plus objectives, fondées sur la mesure directe des consommations collectives au sein des ménages. L'échelle d'équivalence implicite aux différentes politiques de transfert produit des incitations à la

cohabitation ou à la décohabitation dont les effets sociaux ne sont pas négligeables. Il faut se demander si la neutralité incitative est souhaitable en ce domaine.

## **LE JUSTE ET LE BON**

Les théories récentes de la justice (en particulier Rawls, Dworkin, Barry, van Parijs) font une distinction entre "société juste" et "bonne société", et insistent sur le fait qu'elles ne s'intéressent qu'à la justice, sans dire ce qui fait une "bonne société". En schématisant, elles définissent la justice comme une égalité de ressources ou de chances, et considèrent que ce qui fait une "bonne société" dépend des plans de vie des individus, objet sur lesquels ces théories veulent absolument s'abstenir de tout jugement. C'est le principe de base de la "neutralité libérale". On ne doit rien dire au sujet de ce que l'individu doit faire de sa vie, et se contenter d'arbitrer le partage des ressources entre les individus.

On peut avoir des doutes sur la viabilité à long terme d'une approche qui ressemble un peu trop à l'idéologie de libertarisme moral qui a dominé la deuxième moitié du vingtième siècle. Pour trois raisons au moins. En premier lieu, la justice est avant tout un élément de base d'une bonne société, et ce qui devrait nous intéresser, c'est de construire une bonne société, et non pas seulement une société juste. Il y a quelque chose de déprimant dans ces théories qui prennent la précaution d'annoncer qu'elles sont parfaitement compatibles avec le fonctionnement d'une société morne et éclatée, sans esprit de communauté, sans joie de vivre, etc. En second lieu, ces théories prétendent s'appuyer sur les valeurs essentielles présentes dans les sociétés contemporaines, et visent, comme chez Rawls, un "équilibre réflexif" où les individus adhèrent aux valeurs qui fondent la théorie et aux conséquences institutionnelles qui en découlent. Il y a comme une contradiction dans le refus de s'appuyer sur les valeurs tout aussi répandues qui ont à voir non pas de façon étroite avec la résolution des conflits de partage mais avec les principes de vie plus généraux. Les valeurs d'amour et de paix sont-elles sujettes à controverse ? La perspective d'un "flicage" moral se dessine-t-elle derrière toute conception sociale qui viserait à promouvoir ces valeurs ?

En troisième lieu, et plus fondamentalement, il y a une erreur anthropologique dans ces théories. Elles conçoivent l'adulte comme un être moral achevé, parfaitement autonome. C'est évidemment faux, il n'existe pas d'individu achevé, l'apprentissage de la vie est permanent, et l'élaboration de sa propre philosophie de la vie se poursuit jusqu'au dernier souffle. Plus important, les institutions sociales, l'organisation des rapports sociaux, contribuent à façonner les expériences morales et donc les personnalités et les conceptions de la vie. Ignorer cela c'est effectivement prendre le risque d'agréer des institutions "justes" qui encouragent subrepticement le développement de personnalités psychologiquement ou socialement indésirables au regard même des valeurs unanimement acceptées aujourd'hui. On ne peut donc pas séparer aussi simplement la définition des institutions "justes" de celle des institutions "bonnes".

## **LE POUVOIR**

Dans le même ordre d'idées, les théories de la justice récentes ont tendance à négliger les relations sociales, en imaginant la vie sociale de l'adulte autonome selon un modèle étroit (on ne peut s'empêcher de penser au mode de vie suburbain du professeur d'université américain), où les relations sociales se limitent aux rapports marchands ordinaires et aux relations mondaines. Ce faisant, elles ignorent le problème des relations où le pouvoir est inégal, excessif.

L'exemple le plus clair est celui des rapports sociaux sur le lieu de travail, que seul Walzer évoque pour montrer qu'il n'y a aucune raison de ne pas y pourchasser la domination autoritaire. Un témoignage récent au sujet d'une restructuration où les salariés passaient dans une salle d'attente avant d'être emmenés dans un couloir où ceux qu'on menait à droite étaient mutés et ceux qu'on menait à gauche étaient licenciés montrait bien l'aspect toujours sinistre des situations où les individus sont traités en objets de pouvoir.



Il y a bien d'autres exemples, et en fait, hormis les rapports marchands et mondains cités plus haut, il est difficile de trouver un exemple de relation sociale exempt de pouvoir trop inégal. La concurrence, la politique, la culture, la justice, la religion, la famille fourmillent de cas d'abus de pouvoir.

Comme le pouvoir est essentiellement absent des théories de la justice, il est difficile d'énoncer des principes à son sujet. Le principe d'égalité vient immédiatement à l'esprit, mais il est probablement trop simple, même si sa définition précise pose déjà de sérieuses difficultés, puisque le pouvoir ne se mesure pas aisément. Plus approprié serait sans doute un principe de proportionnalité, selon lequel le degré d'influence d'un individu dans une décision devrait être proportionnel au degré selon lequel cet individu est affecté par les conséquences de la décision. Un tel principe contient à la fois démocratie et subsidiarité, libertés individuelles et auto-détermination. Mais l'élaboration d'un énoncé précis semble particulièrement ardue.

### **UN DEVOIR D'ÉGALITÉ ?**

Une autre idée totalement absente des débats contemporains est que les individus pourraient se voir assigné un devoir de participation égale à la vie sociale. Il existe actuellement quelque chose de ce genre à propos du droit de vote, et il serait en fait assez naturel de l'étendre au pouvoir en général, et donc aussi à la gestion des ressources. Au droit individuel d'accéder à une part égale et à un statut égal pourrait correspondre un devoir de gestion et de participation, qui interdirait de céder son droit de vote mais aussi de céder son droit à participer aux décisions de son entreprise, de démissionner dans la gestion de son propre patrimoine, etc.