

LA JUSTICE COMME LIBERTÉ RÉELLE POUR TOUS

par

Philippe VAN PARIJS

*Responsable de la Chaire Hoover d'éthique économique et sociale
de l'Université Catholique de Louvain*

in Ethique économique. Fondements, chartes éthiques, justice,
Jean-Yves Naudet éd.,
Aix-en-Provence: Librairie de l'Université, 1996, pp. 235-248.

Thomas d'Aquin, Rawls, Hayek... En donnant en finale la parole à un professeur d'éthique dans une université catholique, a fortiori dans une université dont la faculté de philosophie s'est longtemps appelée École Saint Thomas d'Aquin, on s'attendrait, peut-être, à ce qu'après un bref périple chez les libéraux plus ou moins de gauche et plus ou moins de droite, on replace bien fermement l'église, quelque peu rafraîchie, au milieu du village, par un retour post néo-libéral aux bonnes valeurs traditionnelles. Vous vous rendrez compte rapidement que ce n'est pas tout à fait de cela qu'il s'agira, même s'il s'agira tout de même un peu de cela, puisque la conception de la justice que je présenterai a la prétention d'intégrer, en un ensemble cohérent, des intuitions morales qui confèrent, à mes yeux, leur plausibilité aux diverses conceptions de la justice qui ont été évoquées cet après-midi.

Pour que ma contribution à la discussion de cet après-midi, notamment à la table ronde de tout à l'heure, puisse être aussi utile que possible, je voudrais commencer en prenant un peu de champ pour vous présenter ma vision de l'espace des théories contemporaines de la justice, de la structure de cet espace et des grands clivages, des grands débats, des grands arguments qui en déterminent la configuration (voir Van Parijs, 1991 a : chapitre 10).

Théories libérales et théories perfectionnistes

Une première grande distinction fondamentale, notamment importante pour comprendre la relation entre les théories qui nous ont été exposées tout à l'heure, est la distinction entre les théories libérales de la justice, en un sens que je vais immédiatement préciser, et les théories dites perfectionnistes.

Les théories perfectionnistes de la justice expriment une conception de la société juste, des institutions justes, qui repose de manière essentielle sur une certaine conception de la perfection humaine, de ce qu'est la vie bonne, de ce qu'est, notamment, une vie vertueuse. Un excellent exemple, complexe, d'une conception perfectionniste de la justice, est la théorie thomasienne de la justice qui nous a été exposée tout à l'heure. Des institutions justes sont alors des institutions qui vont permettre d'instaurer le bien commun, le bien commun n'étant pas défini de manière préférentialiste, comme l'agrégat du bien-être des individus, mais avec une référence essentielle à une conception particulière de la vie bonne. Il y a, bien sûr, d'autres conceptions perfectionnistes de la justice, beaucoup plus simples, par exemple le type de conception de la justice que vise Hayek lorsqu'il rejette la justice sociale comme un mythe. Songeant à une conception de la justice sociale qui dirait : "Il faut distribuer les récompenses dans la société, en particulier les revenus monétaires, en fonction du mérite des gens", Hayek s'exclame : "Si l'on tente de justifier le capitalisme en utilisant un tel principe de justice, alors c'est perdu d'avance, il sera impossible de justifier jamais le capitalisme". Il s'agit ici d'une autre conception perfectionniste de la justice, qui dit au fond : "La vie bonne, c'est une vie d'efforts. Distribuer les revenus de manière juste, c'est donc les distribuer en proportion de l'effort accompli."

Par contre, les théories libérales de la justice sont des théories qui ont pour point de départ un constat d'impuissance, voire parfois un certain cynisme, quant à la possibilité de définir le contenu de la vie bonne. Ce point de départ consiste en quelque sorte à dire : "Nous sommes dans des sociétés profondément, irréductiblement, irréversiblement pluralistes, des sociétés dans lesquelles il y a une diversité de conceptions de la vie bonne". La question qui se pose alors est la question de savoir s'il est possible, malgré cela, de définir cependant ce que seraient des institutions justes. Bien sûr, la conception de ce que sont ces institutions justes, dans ce contexte, ne peut pas s'appuyer sur une conception particulière de la vie bonne, mais va au contraire postuler, c'est là le point de départ de ces théories libérales, un égal respect à l'égard de ces diverses conceptions de la vie bonne. L'ensemble des conceptions libérales de la justice reposent sur un tel postulat. Parmi ces théories libérales de la justice règne une grande diversité. Il ne faut pas, par exemple, supposer que les théories libérales ainsi conçues, sont nécessairement des théories qui vont être favorables à une économie de type libéral. Il s'agit d'un libéralisme politique, au sens du titre du dernier livre de Rawls (1993), où l'expression "libéralisme politique" s'oppose à ce qu'il appelle un *comprehensive liberalism*, un libéralisme qui affirme une conception particulière de la vie bonne : la vie bonne c'est une vie individualiste, une vie faite de choix libres. Le libéralisme politique, c'est le libéralisme au sens que je viens de définir, un libéralisme qui repose sur un égal respect à l'égard de cette diversité de conceptions de la vie bonne qui sont présentes dans la société.

Du point de vue du thème général de l'éthique économique, il est important de noter, qu'en un sens, ces théories libérales de la justice ne s'appuient pas sur l'éthique au sens d'une moralité particulière. Mais, bien sûr, elles prétendent encore être éthiques ou normatives, au sens où elles ne prétendent pas décrire un certain état de la société, mais justifier certaines choses qui existent et en critiquer d'autres au nom d'un idéal qui a une nature éthique. Ce n'est pas parce qu'on ne s'appuie pas sur une moralité particulière au sens d'une conception particulière de la vie bonne que, pour autant, on sort du domaine de l'éthique. La philosophie politique conçue de cette manière-là reste une partie de la philosophie morale, une partie de l'éthique.

Théories solidaristes et théories propriétaristes

Une deuxième distinction cruciale à faire, c'est la distinction à laquelle le Professeur Bramoullé a fait allusion tout à l'heure, entre les théories propriétaristes et les théories solidaristes ou libérales-égalitaires de la justice. Dans les deux cas, il s'agit de théories libérales au sens de tout à l'heure, compatibles avec le principe d'égal respect. Mais pour les théories propriétaristes, la justice d'une institution, ou d'un dispositif institutionnel consiste, pour l'essentiel, à protéger et à respecter les droits de l'individu qui, en un certain sens, préexistent à tout ordre institutionnel. L'injustice consiste à violer, quitte à ce que soit à travers des institutions que nous avons mis en place, ces droits fondamentaux des individus qui préexistent à tout

arrangement institutionnel. Par contre, dans le cas des théories solidaristes de la justice, le point de départ c'est ce que les anglo-saxons appellent parfois un *equal concern*, en complément de *l'equal respect* de tout à l'heure, c'est une égale sollicitude, un égal souci des intérêts de tous les membres de la société concernée. La justice consistera alors à prendre en compte, d'une manière impartiale, les intérêts de tous les membres de la société. Ce que veut dire exactement "prendre en compte de manière impartiale" va être précisé dans un instant, et ce qui va être considéré comme exprimant les intérêts des membres de la société va l'être également.

Là se trouve un deuxième clivage extrêmement important. D'un côté, nous trouvons les théories propriétairestes, qui regroupent les théories libertariennes dont on a parlé tout à l'heure (Nozick, Rothbard, Kirzner, etc.), mais aussi d'autres théories, plus complexes que les théories libertariennes, comme par exemple la théorie du philosophe politique canadien David Gauthier -théorie intéressante, quoique peu plausible à mes yeux- qu'il a développée dans un autre grand classique de cette littérature, *Morals by Agreement* (1986).

Utilitarisme, égalitarisme et maximin

Les théories solidaristes de la justice sur lesquelles, pour des raisons que vous comprendrez dans un instant, je vais me concentrer désormais, sont également extrêmement diverses. Elles incluent entre autres les différentes variantes de l'utilitarisme dont il a été question hier. L'utilitarisme dit au fond que la justice consiste purement et simplement à maximiser le bien commun, à condition de définir ce bien commun comme l'agrégat du bien-être des membres de la société, la somme ou la moyenne des niveaux d'utilité des membres de la société.

L'utilitarisme constitue une théorie solidariste en ce sens, mais une théorie solidariste qui consiste en un choix très spécifique dans un vaste ensemble d'options. En premier lieu, l'utilitarisme opte pour un critère de maximisation de l'agrégat. Or, au niveau du critère adopté, on pourrait très bien concevoir d'autres critères qui s'insèrent toujours dans cette perspective libéral-solidariste, et dont beaucoup diront qu'ils sont beaucoup plus plausibles pour refléter la solidarité, ou l'égalité substantielle qui caractérise cet aspect solidariste. Certains vont dire que ce qu'il faut, c'est plutôt égaliser le niveau de bien-être autant qu'on le peut. L'économiste néerlandais et Prix Nobel Jan Tinbergen, par exemple, défendait comme critère de justice l'égalisation du niveau de bien-être et a proposé une série de critères un peu plus pragmatiques qui permettraient d'approcher la réalisation de ce critère.

Entre ces deux extrêmes, entre les critères purement distributifs et les critères purement agrégatifs, figurent des critères mixtes dont le maximin évoqué tout à l'heure constitue l'exemple le plus célèbre. Le maximin est un compromis entre une maximisation de l'agrégat qui n'a cure de la distribution, et qui pour cette raison semble à beaucoup profondément inique et inapte à rendre compte de nos intuitions de justice ; et d'autre part, un principe purement distributif dont l'adoption reviendrait à dire : il faut égaliser à tout prix, quitte à ce que même les victimes des inégalités en souffrent, ce qui à beaucoup d'entre nous semblera absurde, voire cruel, à l'égard des victimes des inégalités. Le maximin, quant à lui, consiste à dire : "Donnons un privilège aux plus défavorisés, au sens que nous n'accepterons comme légitimes que les inégalités qui contribuent à améliorer leur sort. Mais les inégalités sont parfaitement légitimes, parfaitement justes, pour autant qu'aucune égalité plus grande ne puisse être davantage dans l'intérêt des plus défavorisés".

Égalité des résultats et égalité des opportunités

Toujours dans l'espace des conceptions libérales solidaristes, il y a un certain nombre d'autres distinctions qui sont d'une très grande importance dans le débat contemporain. Pour la simplicité, je vais adopter comme critère, le critère d'égalité. S'il s'agit d'un critère d'égalité, on peut alors distinguer ensuite une conception de la justice comme égalité des "opportunités" d'une part, égalité des résultats d'autre part.

A l'intérieur de ces grandes catégories, on peut encore faire des sous-distinctions. Par exemple, au niveau des opportunités, s'agit-il d'égaliser les opportunités simplement au départ, au moment où on entre dans la vie adulte ? Tout ce qui suit est alors juste, quelle qu'en soit la configuration exacte. Ou est-ce que, à l'autre extrême, il s'agit d'égaliser les opportunités à chaque moment du temps ? Mais que veut dire chaque moment du temps ? Plus les espaces de temps sont réduits, plus l'égalité des opportunités se rapproche bien entendu d'un principe d'égalité des résultats.

De même, au niveau des résultats, de quels résultats s'agit-il ? S'agit-il de résultats que l'on pourrait formuler en termes objectifs, comme par exemple dans un principe d'égalité des revenus, ou d'égalité des fonctionnements, au sens d'Amartya Sen (économiste indien de Harvard), qui dit que l'égalité doit être pensée en référence à un certain nombre de fonctionnements essentiels dans la vie de chacun, qui incluent la possibilité de se loger, d'écrire, de communiquer avec d'autres, d'être respecté dans sa communauté, etc. Tout cela reste un ensemble de propriétés objectives qui peuvent être observées à travers des index de morbidité, de mortalité. Ou alors est-ce que les résultats doivent être évalués en termes subjectifs, c'est-à-dire, comme le font habituellement les économistes, en termes de bien-être ? Le bien-être lui-même peut être interprété de différentes manières. Celle utilisée habituellement par les économistes, l'est simplement en termes de satisfaction des préférences rationnelles, c'est-à-dire dégagées des erreurs qui pourraient les entacher. On agrège ainsi tous les éléments objectifs en invoquant le degré de satisfaction des préférences.

Plus on se meut dans cette direction, moins on accorde d'importance à la responsabilité des personnes entre qui la justice consiste à partager, d'une manière équitable, les ressources. D'un côté on dit aux gens : "on égalise les opportunités au départ, et tout le reste, c'est votre responsabilité". A l'autre extrême, si on égalise le niveau de bien-être des gens, on ne les rend responsable de rien, même pas du degré auquel ils sont satisfaits avec une même quantité de ressources. Si vous avez des goûts très dispendieux, par exemple, vous aurez droit à avoir une compensation par des ressources supplémentaires pour les goûts dispendieux que vous avez. Plus on s'approche de l'égalité de bien-être, plus vous pourriez dire que la sollicitude est grande à l'égard des membres de la société, mais, corollairement, moins on laisse de responsabilité aux gens. Beaucoup d'auteurs libéraux, comme John Rawls ou Ronald Dworkin, ou du reste aussi Amartya Sen (car ce qu'il propose, ce n'est pas une égalisation des fonctionnements, mais des possibilités d'accès au fonctionnement, des *capabilities*) ont choisi une forme d'égalité des opportunités en disant : "Ce n'est pas à la société de faire le bonheur des individus, encore moins d'essayer d'égaliser le niveau de bonheur des individus. C'est aux individus de faire ce bonheur, mais sur la base d'une distribution équitable des opportunités".

Quelle métrique pour les opportunités ?

Ces opportunités elles-mêmes sont sujettes à des interprétations quant à leur contenu, pas seulement quant au moment de l'existence auquel il s'agit de les égaliser. Par exemple un certain nombre de théories vont considérer que ce serait trop faire violence aux droits des individus que d'essayer d'égaliser ou de compenser les différences au niveau des ressources internes, les handicaps, les talents plus ou moins développés. D'autres, au contraire, vont dire que c'est l'ensemble des opportunités, tant celles qui sont ancrées dans nos ressources internes que celles qui sont ancrées dans les ressources externes auxquelles nous avons accès, qui doivent être égalisées.

Quel que soit le choix qui est fait sur ce point, il y a encore un problème de métrique qui se pose. Ces opportunités sont d'une nature extrêmement diverse : il y a les opportunités qui sont dues à mes talents, à mes capacités, les opportunités qui sont dues au travail que j'ai eu la chance de décrocher, les opportunités qui sont dues à mes relations familiales, à mon éducation, etc. Il y a un ensemble complexe d'opportunités de nature très diverses qui sont enracinées dans des ressources de natures très diverses et qui me donnent aussi la possibilité de faire des choses très diverses. Comment va-t-on pouvoir mesurer tout cela, de manière à pouvoir dire, à tel moment, que c'est égal entre les individus ?

Là, à nouveau, il y a différentes voies, il y a ceux qui essayent de donner un sens à une notion de degré de liberté : quel est le degré de possibilité réelle, l'ampleur de l'ensemble des options disponibles ? D'autres s'efforcent de raisonner de manière indirecte, en termes de résultat, en disant : "ce qu'il s'agit d'égaliser, ce n'est pas le bonheur, ce n'est pas le bien-être, mais c'est la possibilité d'accès au bonheur. Ce qu'il faut donc égaliser d'une personne à l'autre c'est son bonheur potentiel en quelque sorte, donc lui donner plus d'opportunités jusqu'au moment où le niveau de bien-être qui lui est accessible est le même que pour tout autre membre de la société". Ou encore, troisième possibilité, on pourrait s'efforcer d'égaliser ces opportunités, non pas en termes de leur ampleur, ni en termes du potentiel de bien-être qu'elles offrent, mais en termes de la valeur des ressources qui sont requises pour donner à une personne les opportunités en question. Cette valeur pourrait par exemple - interprétation à mes yeux la plus plausible - être mesurée en termes du coût d'opportunité pour les autres. Le fait que vous puissiez faire certaines choses, que vous puissiez utiliser vos talents, que vous puissiez utiliser certaines ressources extérieures qui sont mises à votre disposition, cela a un certain coût d'opportunité pour les autres, au sens où les autres ne peuvent pas utiliser ces ressources. On pourrait évaluer leur valeur compétitive, la valeur

concurrentielle. Ce qu'il s'agit d'égaliser alors, quand on veut égaliser les opportunités, c'est la dotation en ressources ainsi mesurées qui est mise à la disposition de chacun. Tout cela pose de multiples problèmes, sur lesquels bien sûr, je n'ai pas le temps de m'étendre ici.

Real Freedom for All

Une fois ce panorama dressé, je voudrais simplement décrire très brièvement la thèse centrale du livre que j'ai récemment publié, sous le titre *Real Freedom for All* (Van Parijs, 1995a). Comme je n'ai que quelques minutes pour en dire quelques mots, j'ai photocopié le prologue de chacun des chapitres pour faciliter la lecture d'un livre beaucoup plus austère que sa couverture (la photo d'un surfeur sur la côte californienne) ne le suggère. J'ai donc fait précéder chaque chapitre d'un prologue qui prend la forme d'un dialogue qui n'a peut-être, avec les dialogues platoniciens, qu'un seul trait commun : les questions sont truquées, je n'ai laissé poser à mon interlocuteur que des questions auxquelles je pouvais répondre.

Au niveau le plus abstrait, c'est vraiment dans le débat que je viens de décrire que le livre s'insère en proposant une réponse particulière à la question de la justice sociale. Une réponse qui est une réponse libérale ou non-perfectionniste ; une réponse solidariste adoptant un principe mixte de maximin (à strictement parler de leximin) se centrant sur les opportunités (d'où l'idée de la "liberté réelle", entendue comme l'opportunité qui est donnée à chacun), considérant que l'égalisation ou la "maximisation" doit porter tant sur des ressources externes que sur des ressources internes, mais reconnaissant qu'on ne peut pas utiliser le même type de métrique pour les ressources externes et les ressources internes, proposant donc une métrique en termes de valeur pour les ressources externes (en ce sens très large incluant -et c'est un point absolument central, peut-être l'originalité principale du livre- les rentes associées aux emplois que l'on occupe) et, pour les ressources internes, une variété de l'idée de degré de liberté.

Au niveau le plus abstrait le livre se situe dans le cadre de cette discussion-là, mais il s'insère aussi dans un certain nombre de débats beaucoup plus concrets, notamment le débat sur la question de savoir s'il existe encore aujourd'hui des arguments solides en faveur d'une alternative au capitalisme, la question de savoir quelles sont les règles qui doivent circonscrire le jeu du marché, la question de l'ampleur et de la nature de notre système de protection sociale, de santé publique ou d'enseignement public, la question de la justice inter-générationnelle, la question de la justice internationale, etc.

Le temps étant trop court pour que je puisse présenter la théorie que je propose, je me contenterai de formuler très brièvement les deux thèses centrales du livre, et dirai ensuite un mot sur la relation entre la théorie que je propose et les différentes théories qui ont été présentées jusqu'ici à ce colloque.

Deux thèses

Le livre, au fond, se résume en deux propositions. La première est une réponse à la question : "Qu'est-ce qu'une société juste ?". Et la réponse est : "la liberté réelle pour tous", "Real freedom for all". Ou, de manière un peu moins elliptique, une société juste est une société structurée par un système de droits de propriété bien définis et bien protégés, qui garantit d'une part une pleine propriété de soi-même sur elle-même, la liberté formelle des libertariens ou des propriétaires, et d'autre part le maximin (ou le maximin lexicographique) des opportunités, qu'elles dérivent de ressources internes ou de ressources externes, donc qu'elles résultent des talents dont on dispose, de la formation ou de l'éducation que l'on a reçue dès l'enfance, ou qu'elles aient leur origine dans les ressources externes auxquelles on a accès, les héritages, les dons, les emplois que l'on a la chance d'obtenir, éventuellement du reste grâce à ses talents. Voilà donc la première thèse, qui est une réponse relativement abstraite à la question "Qu'est-ce qu'une société juste ?".

La deuxième thèse est une réponse à la question "Qu'implique la justice sociale ainsi définie ?". Quel type de dispositif institutionnel, quel type d'institutions socio-économiques et politiques permet de maximiser la liberté réelle telle que je viens de la caractériser ? La réponse à cette question c'est un dispositif, un régime socio-économique qui maximise de manière soutenable, écologiquement et économiquement, un revenu inconditionnel attribué à chaque citoyen, une allocation universelle, sous une double contrainte : la pleine propriété sur soi-même -la liberté formelle dont je parlais tout à l'heure, qui interdit par exemple de recourir au travail forcé pour gonfler le niveau de l'allocation universelle- et la diversité non dominée.

J'explique très brièvement cette deuxième contrainte, en précisant d'abord que j'appelle dotation globale d'une personne l'ensemble des ressources internes dont elle dispose, ses talents, et des ressources externes qui sont mises à sa disposition, que ce soit l'allocation universelle qu'elle reçoit ou les transferts spécifiques qui lui sont faits. Le critère de diversité non dominée est satisfait s'il est vrai que la dotation globale d'une personne n'est unanimement préférée dans la société à celle d'aucune autre personne. Cette contrainte est introduite pour répondre à l'objection qui consiste à dire qu'on ne peut prétendre maximiser la liberté réelle pour tous en donnant simplement une allocation universelle. Ce serait profondément injuste à l'égard des personnes handicapées, qui ont manifestement des possibilités réduites pour d'autres raisons que l'accès aux ressources extérieures, en raison de ressources internes moindres. Quel est le critère qui doit régir, au nom de cette liberté réelle maximale pour tous, les compensations, les transferts ciblés vers ces personnes souffrant d'un handicap ? Ce qu'implique le critère que je viens de formuler, c'est qu'il faut transférer des ressources externes vers ces personnes de manière ciblée, bien sûr au détriment d'un niveau plus élevé de l'allocation indifférenciée. Il faut redistribuer à une personne "handicapée" d'une manière ciblée, jusqu'au moment où il existera une personne au moins dans la société, pas nécessairement la personne concernée, qui préférera la dotation globale de cette personne (ressources internes + ressources externes, y compris les transferts spécifiques) à la dotation globale de n'importe quel membre de la société.

Voilà donc la deuxième thèse du livre. Qu'implique la conception de la justice sociale comme liberté réelle maximale pour tous ? Elle implique la maximisation soutenable du niveau d'un revenu monétaire inconditionnellement assuré à tous les membres de la société, sans condition, sous une double contrainte de respect de la liberté formelle et de cette diversité non dominée.

De John Rawls à *Centesimus Annus* ?

Je termine simplement en mentionnant, sans les décrire, trois points sur lesquels cette théorie diffère de celle, parmi les théories évoquées tout à l'heure, dont elle est la plus proche : la théorie de Rawls. Elle partage avec Rawls le fait d'appartenir à la famille des théories libérales solidaristes, et de prendre parti pour une égalisation, ou un maximum, des opportunités, plutôt que des résultats (en particulier exprimés en termes de bien-être). Où se situent pour l'essentiel les différences ?

Une première différence se situe au niveau du contenu de la contrainte de pleine propriété de soi-même. Cette contrainte a certaines ressemblances avec le premier principe d'égalité de liberté fondamentale de Rawls qui a été évoqué tout à l'heure. Mais il en diffère parce qu'il exige à la fois plus et moins. Il exige plus, et se rapproche des libertariens et de la position de Hayek par exemple, en exigeant vraiment une pleine propriété de soi-même, pas seulement le respect d'un certain nombre de libertés fondamentales nommément désignées dans le premier principe : la liberté d'expression, la liberté de religion, etc. En même temps, cette contrainte exige moins que le premier principe de Rawls, puisque le principe de Rawls exige comme un impératif de justice, le suffrage universel, le droit de vote et d'éligibilité pour tous. Par contre, ici, le droit de vote n'intervient pas. Si la démocratie a pour moi une très grande importance, c'est seulement, comme chez Hayek, de manière purement instrumentale. Il est pour moi tout à fait crucial de distinguer la justice et la démocratie : la démocratie est un moyen pour réaliser la justice, elle n'en est pas une composante.

La deuxième différence est plus complexe, mais cruciale et au cœur de nombreuses discussions très actives aujourd'hui. La liste des avantages socio-économiques que le principe de différence de Rawls régit -la richesse, le revenu, le pouvoir, etc.- m'a toujours semblé quelque chose de pas très au point. Rawls le reconnaît du reste lui-même. Il a essayé de faire quelques modifications, par exemple en ajoutant le loisir à la liste de biens premiers, mais cela conduit à des anomalies extrêmement sérieuses. Un des aspects tout à fait centraux de ce que je propose, c'est de "nettoyer" le principe de différence, de tirer les choses au clair, de manière à rendre ce type de théorie beaucoup plus cohérent, y compris avec des implications concrètes qui peuvent être sensiblement différentes, comme affirmé dans le choix même de la couverture de *Real Freedom for All*. S'il y a un surfeur sur la couverture de ce livre, c'est à cause de Rawls. En effet, lors du colloque "Rawls" de 1987 à Paris, j'ai eu le grand privilège d'avoir de longues conversations matinales avec lui. Nous en sommes venus à parler des braves surfeurs de Malibu. Rawls estimait qu'ils avaient à gagner leur croûte eux-mêmes, plutôt que de se laisser nourrir par la société. Il a d'ailleurs repris cela dans un article et dans son deuxième livre (Rawls 1988, 1993), et j'y ai répondu dans une conférence faite à Harvard, ultérieurement publiée sous le titre "Why surfers should be fed" (Van Parijs 1991b) et intégrée dans le chapitre 4 de *Real Freedom for All*. En essayant de rendre la position libérale solidariste plus cohérente sur ce point, on aboutit à des implications qui, à mes yeux, sont fondamentalement dans la ligne et dans l'esprit de ce que Rawls devrait défendre mais qu'il ne défend pas lui-même.

Troisième différence et c'est là-dessus que je terminerai, revenant par là à Thomas d'Aquin, et à l'église au milieu du village. Quid de la justice internationale, de la justice mondiale ? C'est un point sur lequel Rawls ne s'est expliqué que fort peu dans ses écrits jusque très récemment. Quand il s'agit de penser à la justice mondiale, est-ce qu'il suffit d'élargir simplement le champ d'application des deux principes de Rawls, ou bien est-ce que la justice entre les nations est régie par autre chose ? La position de Rawls (1993b) est qu'il y a deux conceptions de la justice radicalement différentes qui doivent s'appliquer d'une part aux membres individuels de chaque nation et d'autre part aux relations des différentes nations entre elles. Je n'entrerai pas dans les détails, mais me contenterai de mentionner un point. Il est clair que le niveau de redistribution entre les nations qui est impliqué par la conception défendue explicitement par Rawls, qui repose sur cette dichotomie très forte, est bien moindre que celui qui serait exigé par une simple application de ses principes, ou des principes que je défends moi-même, à l'échelle mondiale. Sur ce point, j'ai une position résolument différente de celle de Rawls. J'estime qu'il n'y a aucune raison, qui ne soit pas purement arbitraire, de limiter le champ de la justice à une frontière qui soit autre que celle de l'humanité entière. Si nos institutions redistributives sont bornées par des frontières, c'est pour des raisons purement contingentes, purement pragmatiques. L'effort doit précisément consister à tenter de hisser la redistribution à une échelle supérieure à celle de la nation (voir la dernière section de Van Parijs 1995a et surtout Van Parijs 1995b).

Si Rawls était ici, il froncerait sans doute les sourcils. Hayek, pour sa part, se retournerait certainement dans sa tombe. Quant à Thomas d'Aquin, songeant à la destination universelle de tous les biens, ses grosses joues se plisseraient sans doute d'un sourire approbateur. Cet hypothétique sourire n'est pas du tout sans rapport avec une connivence profonde liant l'approche que je défends et un aspect de l'Encyclique *Centesimus Annus*, à laquelle l'organisateur de ce colloque a consacré un commentaire (Naudet 1992). Dans un document comme *Centesimus Annus*, je le dis franchement, il y a un certain nombre d'absurdités, comme par exemple l'affirmation répétée que la seule cause de toutes les guerres serait l'athéisme. Au moment où on entendait les premières bombes voler entre orthodoxes, catholiques et musulmans en ex-Yougoslavie, ce n'était pas exactement là la proposition la plus plausible que l'on puisse avancer. Par contre, il y a dans ce document, une position extrêmement radicale sur des questions comme celle des réfugiés, ou celle de la redistribution des richesses à l'échelle mondiale, qui va beaucoup plus loin dans le sens de ce que je défends moi-même que ne le feraient les positions de Hayek ou de Rawls lui-même. C'était bien, après tout, un professeur d'éthique dans une université catholique qui vous parlait !

Références

- Gauthier, David. 1986. *Morals by Agreement*, Oxford : Oxford University Press.
- Naudet, Jean-Yves. 1992. *La Liberté pour quoi faire ? Centesimus Annus et l'économie*, 1992, Paris : Mame.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*, Oxford : Oxford University Press, 1972. [Traduction française : *Théorie de la justice*, Paris : Le Seuil, 1987].
- Rawls, John. 1988. "The Priority of Right and Ideas of the Good", *Philosophy and Public Affairs* 17, 251-76.
- Rawls, John. 1993a, *Political Liberalism*, New York : Columbia University Press.
- Rawls, John. 1993b. "The Law of Peoples", in *On Human Rights* (Stephen Shute & Susan Hurley eds.), New York : Basic Books, 1993, 41-82.
- Tinbergen, Jan. 1943. *Redelijke Inkomensverdeling*, Haarlem : De Gulden Pers.
- Van Parijs, Philippe. 1991a. *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris : Seuil.
- Van Parijs, Philippe. 1991b. "Why surfers should be fed. The liberal case for an unconditional basic income", *Philosophy and Public Affairs* 20, 101-31.
- Van Parijs, Philippe. 1995a. *Real Freedom for All. What (if anything) Can Justify Capitalism ?*, Oxford : Oxford University Press.
- Van Parijs, Philippe. 1995b. *Sauver la solidarité*, Paris : Cerf.