

Qu'est-ce qu'une société juste ?

La pensée philosophique contemporaine

Philippe Van Parijs*

Conférence aux Semaines sociales de France,
Paris, La Défense, 24 novembre 2006

A Pantaleon Iroegbu (1951-2006).

“La question ‘Qu'est-ce qu'une société juste?’ n'est pas un bon point de départ pour une théorie de la justice qui soit utile. De plus, elle n'en constitue peut-être pas non plus un point d'arrivée plausible”. Cette citation de mon collègue Amartya Sen¹ n'est rassurante ni pour les organisateurs de cette session des Semaines Sociales de France ni pour l'auteur d'un livre intitulé Qu'est-ce qu'une société juste ?² ! A mes yeux, Amartya Sen a partiellement raison, quoique pas forcément pour les raisons qu'il avance, mais, heureusement pour ces Semaines Sociales, il a aussi partiellement tort. Je m'explique.

Quatre conditions pour toute conception plausible de la justice aujourd'hui.

Toute théorie plausible de la justice aujourd'hui est tout d'abord nécessairement *libérale* – au sens philosophique du terme. Elle doit tenter de concilier, dans un ensemble cohérent, un idéal de tolérance et un idéal de solidarité, c'est-à-dire concilier un égal respect pour la diversité des conceptions de la vie bonne qui se côtoient dans nos sociétés pluralistes, et un égal souci des intérêts de tous les membres de la société.

Dans les conceptions traditionnelles, pré-libérales de la justice, il importe de définir d'abord ce qu'est une vie bonne, réussie, avant d'envisager ce qu'est une société juste – une société dont les institutions rémunèrent la vie conforme à cet idéal de vie bonne et punissent les activités non conformes. Tel n'est pas le cas d'une théorie libérale de la justice : celle-ci prend acte du

* **Philippe Van Parijs** dirige la Chaire Hoover d'éthique économique et sociale à l'Université Catholique de Louvain et est professeur invité au département de philosophie de l'Université Harvard. Il est l'auteur de plusieurs livres en anglais et en français, dont *Qu'est-ce qu'une société juste ?* (Seuil 1991).

¹ *What do we want from a theory of justice?* , Harvard University, 2006

² Philippe Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, introduction à la pratique de la philosophie politique, Seuil, 1991.

caractère irréversiblement pluraliste de nos sociétés et cherche à incorporer un égal respect de toutes les conceptions raisonnables de la vie bonne.

Mais cette dimension libérale doit être conciliée avec une dimension *égalitaire* – deuxième condition pour une conception plausible de la justice aujourd’hui – c’est-à-dire avec une sollicitude égale pour les intérêts de chacun. En contraste avec la théorie ‘libertarienne’, forme extrême du néo-libéralisme, fondée sur des droits naturels, ou prétendus tels, à la propriété privée de tous les objets du monde, la perspective libérale égalitaire demande que tout – par exemple le système de propriété – puisse être justifié du point de vue des intérêts de chacun.

Ce caractère égalitaire n’est cependant pas incompatible avec la justification de certaines inégalités, en raison de la place qu’il importe de faire à *la responsabilité personnelle* – troisième condition. Cela oblige à formuler toute conception plausible de la justice aujourd’hui en termes de chances, de possibilités, de libertés réelles, de capacités, plutôt que de niveau de bien-être ou de résultats. Il peut donc y avoir des inégalités de résultats justes dans la mesure où elles sont imputables à la responsabilité de chacun.

Mais il existe un second type de justification des inégalités. Il découle de l’importance qu’il faut accorder à *l’efficacité économique*, quatrième condition à une conception plausible de la justice. On part de l’hypothèse que certaines inégalités – mais pas toutes, bien sûr – peuvent contribuer à améliorer durablement le sort de ceux-là mêmes qui en sont victimes, et on introduit sur cette base un principe de *maximin*, c’est-à-dire de maximisation durable du minimum. L’idée est très simple : imaginons que nous répartissions de façon égale toute la richesse de notre société. Si tout le monde sait d’avance que la richesse sera constamment redistribuée de manière à égaliser le patrimoine de chacun, il y a fort à parier que l’incitation à travailler, à se former, à investir, à épargner, sera en moyenne sensiblement moindre. De telle sorte qu’à terme, ce qui sera disponible pour chacun sera inférieur à ce qui serait disponible pour celui qui a le moins dans une situation d’inégalité. En d’autres termes, une inégalité est justifiée si et seulement si ceux-là mêmes qui en sont victimes en profitent. C’est paradoxal mais fondamental. Les inégalités sont légitimes si elles profitent durablement aux plus défavorisés.

À mes yeux donc, toute théorie plausible de la justice aujourd’hui doit à la fois être *libérale* et *égalitaire*, et comprendre cet égalitarisme d’une manière qui fasse place à la *responsabilité* d’une part, à *l’efficacité* d’autre part.

La théorie de la justice de John Rawls

La plus influente de toutes les théories qui s’inscrivent dans cette perspective a été formulée dans un livre qui n’a pas son pareil dans la pensée politique contemporaine : la *Théorie de la justice* de John Rawls, livre qu’il a écrit à l’âge de 50 ans, après avoir publié jusque là quelques articles seulement. Celui-ci a eu d’emblée, dans le monde anglo-saxon d’abord puis graduellement

sur la planète entière, un impact tel qu'il est impossible aujourd'hui de faire de la philosophie politique sans avoir lu et étudié John Rawls³. Trois principes résument sa théorie.

Principe premier : *le principe d'égalité de liberté*. Chacun doit jouir des libertés fondamentales les plus étendues compatibles avec la jouissance de ces mêmes libertés par tous. John Rawls les définit par une liste qui comprend la liberté de pensée, de religion, d'expression, d'association, de choix de son occupation, le droit à un procès équitable, le droit à des possessions personnelles (qui n'implique nullement la propriété privée des moyens de production), et enfin le droit de vote et d'éligibilité (les libertés politiques). Ce principe d'égalité de liberté a priorité sur les autres au sens où aucune infraction ne peut en être justifiée par des considérations d'ordre distributif, telles qu'exprimées dans les deux principes suivants.

Second principe : *le principe d'égalité équitable des chances*. Il demande qu'à talents donnés, tous les membres de la société puissent jouir d'un accès égal à toutes les positions sociales. John Rawls a en effet – point important pour la suite – une représentation de notre société comme un système de positions sociales que chacun est supposé occuper au fil de son existence, positions définies par des occupations (travailleur non qualifié, instituteur ou agriculteur par exemple).

Mais l'égalité des chances d'accès à chacune de ces positions sociales à talents donnés ne veut pas dire égale fréquence d'occupation. Si par exemple il y a dans le monde des pays où il arrive plus souvent à un homme qu'à une femme d'être président de la République, cela n'est pas nécessairement une violation du principe d'égalité équitable des chances. Non pas parce que les femmes auraient moins de talents que les hommes pour ce type de fonction, mais parce qu'il pourrait se faire – je ne dis pas que c'est le cas – que le désir des femmes de devenir président soit moindre que celui des hommes. Les inégalités de *probabilité* dues à des inégalités de préférences, de goûts, d'ambitions, ne sont pas injustes du point de vue de ce principe. Seules sont injustes les inégalités de *possibilité* d'accès. C'est une restriction importante qui fait du principe d'égalité équitable des chances une interprétation relativement 'modeste' de l'égalisation des chances.

Qui plus est, en précisant 'à talents donnés', il ne cherche pas à neutraliser les inégalités entre personnes différemment dotées. Il demande simplement, dans l'accès à une profession, la neutralisation de l'impact de tout facteur autre que le talent. Il reste que c'est un principe exigeant d'égalité des chances. Il suppose en effet non seulement la non-discrimination entre les hommes et les femmes, entre les différents groupes raciaux, ou en fonction de la langue maternelle, mais il implique aussi la mise en place d'un système d'enseignement gratuit, obligatoire et efficace, de manière à neutraliser autant que possible l'impact de l'origine sociale sur la trajectoire des membres de la société. Ce second principe est à vrai dire exigeant au point d'être irréalisable, ne serait-ce que du simple fait de l'existence de la famille – institution protégée par le premier principe, en particulier la liberté d'association. Dès lors que la famille existe, les chances des personnes qui grandissent dans des familles différentes seront inégales au fil de leur vie, et cela même en l'absence d'inégalités de richesses entre celles-ci. L'inégalité des sourires entre les familles importe sans doute autant, pour le destin de celles et ceux qui y grandissent, que l'inégalité de leurs patrimoines.

Troisième principe : *le principe de différence*. Je croyais pour ma part l'avoir compris il y a 25 ans, mais j'ai mis 20 ans à réaliser que ce n'était pas le cas. Je vais donc tenter de vous l'expliquer correctement du premier coup ! Ce principe porte sur ce

³ Après sa *Théorie de la justice*, Rawls a encore publié plusieurs livres, dont *The Law of Peoples*, dont il sera question ci-dessous, et *La Justice comme équité*, l'introduction la plus pédagogique à sa pensée par lui-même constituée des notes du cours de philosophie politique que je donne actuellement à Harvard.

que Rawls appelle les avantages socio-économiques : la richesse et les revenus, les pouvoirs et les prérogatives attachés aux positions sociales et, ajoutera-t-il plus tard, le loisir. Mais il importe de bien saisir qu'il ne vise pas l'égalisation des résultats mais l'égalisation des chances – ce qui l'inscrit dans la perspective générale d'une théorie plausible de la justice telle que je vous l'ai présentée en introduction. Ce principe de différence demande en effet que les inégalités d'avantages socio-économiques contribuent à améliorer les *perspectives* de ceux qui occupent les positions sociales les plus défavorisée. Ce qu'il s'agit d'augmenter autant que possible pour ceux qui en ont le moins, ce ne sont pas directement le *niveau* des avantages socio-économiques eux-mêmes, les revenus par exemple, mais les perspectives, les espérances, les attentes, en anglais *expectations*, en termes d'avantages socio-économiques, c'est-à-dire le niveau de ces avantages que l'on atteindra *en moyenne* dans la position la plus défavorisée, c'est-à-dire la position à laquelle correspondent les attentes les plus faibles. Pour Rawls, nous l'avons vu, la société est un système de positions sociales différenciées : à chacune d'elles correspond au long de la vie certaines attentes en termes de revenus, de richesses, de pouvoirs, de loisirs. Ce qu'il importe de réaliser dans une société juste, c'est que les personnes qui occupent la plus mauvaise des positions – celles dont les attentes sont les plus basses – aient un sort meilleur en moyenne que les personnes qui occupent la pire position dans n'importe quelle autre organisation sociale possible.. Tel est le contenu un peu complexe du principe de différence, lui-même subordonné au principe d'égalité équitable des chances. Il revient à exiger que les plus malchanceux — *the least fortunate*, dit Rawls —, ceux qui sont confinés à la pire position sociale, puissent escompter le sort le meilleur possible, que leur malchance soit due à la famille dans laquelle ils sont nés, à leurs talents à la naissance ou à différentes contingences rencontrées au long de leur vie.

Les critiques adressées à la théorie de Rawls

Après cet aperçu sommaire du contenu de la théorie de la justice de John Rawls, je me tourne maintenant vers trois des principales critiques qui lui ont été adressées par des auteurs qui s'inscrivent toutefois encore dans la perspective libérale égalitaire décrite en introduction.

Tout d'abord, celle de Amartya Sen. De tous les penseurs de la justice sociale aujourd'hui, aucun n'a eu un impact comparable à lui sur la poursuite de la justice au niveau mondial⁴, même si l'on peut considérer — et qu'il dit parfois lui-même — que toute son œuvre philosophique n'est guère plus qu'une note de bas de page par rapport à l'œuvre de Rawls. Premier point critique selon Amartya Sen : la 'métrique' de Rawls n'est pas adéquate. L'ensemble de sa théorie de la justice est en effet formulée en termes de ces 'biens premiers sociaux', selon son expression, que sont les libertés fondamentales, les chances d'accès aux différentes positions sociales et les avantages socio-économiques. Pour Amartya Sen, cette approche n'est pas satisfaisante parce que ce qui compte vraiment pour les personnes, ce sont leurs *capabilities*, leurs capacités. Ces capacités dérivent en partie de ces biens premiers sociaux, mais aussi de l'état de santé d'une personne ou de ses talents. Pour Sen, la

⁴ L'approche de Sen a influencé en particulier les index mis au point par le PNUD (Programme des Nations-Unies pour le Développement), et ainsi contribué à transformer le palmarès des États du monde, auparavant formulé simplement en termes de PNB par tête, en un palmarès prenant en compte une série d'autres dimensions, y compris distributives.

meilleure approche de la justice sociale doit être formulée en termes de capacités. Un problème se pose immédiatement : comment les mesurer ? Par exemple, supposons que je puisse courir plus vite que vous et mieux chanter, mais que vous soyez plus beau et calculiez beaucoup mieux que moi : dans quel sens va l'inégalité ? Comment rendre comparable ces différentes capacités ? Qui est le moins « capable » de nous deux ? Conscient du problème, Amartya Sen le résout en proposant de se concentrer sur 'les capacités de base' : capacité de se nourrir, de se vêtir, de se loger, de se mouvoir, de s'éduquer, de se soigner, etc. L'injustice pour lui, c'est la non-réalisation de ces capacités de base pour certains membres de la société, alors que ce serait évitable, alors qu'il serait possible d'octroyer à chacun ces capacités. Conséquence de cette conception 'modeste' de la justice distributive: dès lors que les 'capacités de base' sont satisfaites pour tout le monde, les différents états de la société ne peuvent être comparés⁵. Dans le contexte d'un pays comme l'Inde, pays natal d'Amartya Sen, où ces capacités de base ne sont manifestement pas satisfaites pour un très grand nombre de personnes, cela ne fait pas beaucoup de différences d'un point de vue pratique de défendre une théorie 'modeste' comme la sienne, ou plus ambitieuse comme celle de Rawls. On comprend dès lors pourquoi il estime pouvoir se contenter d'une approche purement comparative et récuser la question de ces *Semaines Sociales* et de mon livre : *Qu'est-ce qu'une société juste ?* Pour lui, la bonne question est : quelles sont les mesures qui pourront rendre notre société *plus* juste, en permettant à davantage de personnes d'obtenir ces 'capacités de base'. Sen rejette les approches qu'il qualifie de 'superlatives' ou de 'transcendantes', comme celle de Rawls, qui visent à définir ce qu'est une société juste, ou la société la plus juste possible.

Deuxième alternative à Rawls dont je souhaite vous dire un mot : celle que j'ai présentée et défendue moi-même, principalement dans le livre que j'ai publié il y a une douzaine d'années sous le titre *La Liberté réelle pour tou(te)s*⁶. Elle aussi propose une critique de Rawls tout en s'inscrivant sans hésitation dans son sillage. Comme Rawls, j'essaie de répondre à la question « qu'est-ce qu'une société juste ? », mais ma réponse s'écarte de la sienne pour diverses raisons. Sur la toile de fond des quatre conditions formulées en introduction, que je partage pleinement, mon inconfort le plus fondamental avec sa théorie vient de l'image stylisée qu'il se fait de la société pour pouvoir traduire dans des principes les intuitions morales saisies par ces conditions. Dans une société où l'on pouvait supposer que chaque « travailleur » conservait la même occupation au fil de son existence et que les « non-travailleurs » avaient un partenaire dont ils partageaient la position sociale tout au long de leur vie (et au delà), l'application du principe d'égalité équitable des chances de Rawls ne posait pas de problème. Mais dans le monde qui est le nôtre, avec ses carrières professionnelles et conjugales interrompues, ou à temps partiel, en proie aux ruptures et aux changements de cap, il est de plus en plus difficile de donner sens à cette idée même de position sociale que l'on serait censé occuper toute notre vie. Dans ce contexte, une approche plus pertinente à mes yeux, à partir des mêmes intuitions éthiques fondamentales, consiste à concevoir notre société, et en particulier notre économie, comme une immense machine à distribuer des *dons* – des dons qui sont, pour la plupart d'entre nous, incorporés dans les emplois que nous occupons. Il y a différentes manières de formuler cette idée. J'y suis arrivé pour ma part en partant la théorie micro-économique du chômage involontaire

⁵ Si toutes les capacités de base étaient satisfaites par exemple dans la société française, Amartya Sen n'aurait ainsi rien à dire sur les inégalités qui demeureraient. Rawls en revanche exigerait que ces inégalités ne subsistent que dans la mesure où elles contribuent à améliorer le sort des plus défavorisés.

⁶ *Real Freedom for All. What (If Anything) Can Justify Capitalism ?*, Oxford : Oxford University Press, 1995.

d'équilibre associée aux noms des prix Nobel George Akerlof et Joseph Stiglitz. Mais je me contenterai ici de la manière très simple dont Herbert Simon, prix Nobel d'économie lui aussi, s'efforce de la rendre plausible. Celui-ci faisait remarquer que les citoyens américains ont le sentiment que le revenu qu'ils gagnent est un revenu qu'ils ont produit. Il suffit pourtant de comparer le revenu obtenu avec quantité donnée d'effort par l'Américain moyen au revenu obtenu pour la même quantité d'efforts par le citoyen moyen de Calcutta, pour se rendre compte qu'est incorporée dans le revenu du premier une très forte composante de *dons*, qui n'est pas due à son propre travail mais simplement aux conditions de productivité dans lesquelles il lui est donné de travailler. On comprend ainsi que les avantages auxquels nous accédons à travers nos emplois sont dans leur plus grande partie des *dons* – *dons* du reste très inégalement répartis selon les emplois. A cette lumière, notre économie apparaît comme une grande machine de distribution de dons, auxquels nous avons accès de manière inégale pour toutes sortes de raisons : nos talents, les relations de nos parents, la chance d'aller dans une bonne école, celle de collaborer avec quelqu'un ou de travailler sous la direction de quelqu'un qui nous a inspiré, conseillé ou encouragé à un moment décisif. Et l'exigence de la justice revient alors à tenter d'assurer le don le plus généreux possible à ceux qui reçoivent le don le plus faible. D'où la proposition étroitement associée d'une *allocation universelle*, revenu inconditionnel donné à tous, travailleurs et non travailleurs, au niveau le plus élevé soutenable⁷. Fondamentalement, il s'agit ici, par rapport à Rawls, d'une autre manière, à partir d'une autre image stylisée de notre société, de mettre en œuvre les mêmes intuitions éthiques fondamentales.

Enfin, troisième critique libérale-égalitaire de Rawls : celle offerte par le philosophe canadien Gerald A. Cohen, titulaire actuel de la chaire de philosophie politique à Oxford et père de ce qu'on appelle dans le monde anglo-saxon le marxisme analytique⁸. Un de ses livres les plus récents présente une critique interne de Rawls sous le titre *Si vous êtes un égalitariste, mais pourquoi donc êtes-vous si riche ?*⁹ L'idéal complet de Rawls est ce qu'il appelle '*la société bien ordonnée*', c'est-à-dire une société dont les institutions sont justes, mais aussi dont les membres adhèrent aux principes qui sous-tendent ces institutions. Cohen fait remarquer que deux interprétations du principe de différence, justifiant certaines inégalités, sont dès lors possibles. L'interprétation laxiste proposée par Rawls lui-même admet comme légitimes les inégalités de revenus nécessaires pour inciter les plus talentueux à occuper les postes les mieux payés, pour les y garder, pour les motiver à se montrer consciencieux dans l'exercice de leur travail. Selon Cohen, elle est en contradiction avec l'idéal rawlsien de société bien ordonnée. Du point de vue de cet idéal, les incitations financières aujourd'hui requises pour que les personnes dotées des talents correspondants deviennent PDG ou chirurgiens ne sont finalement qu'une forme de « rançon » scandaleuse qu'ils tentent d'extorquer de la société en contrepartie de l'usage de leurs talents. Si tous les membres de la société adhèrent au principe de différence, on devrait pouvoir attendre d'eux qu'ils mettent leurs talents à la disposition de la société sans requérir pour cela d'autre supplément de revenu que celui qui leur est éventuellement nécessaire pour être capable — par pour être désireux — d'accomplir ce travail. Dans des termes suggérés par

⁷ Cette idée m'a amené à m'impliquer autrement qu'en philosophe dans diverses initiatives, en particulier le BIEN (*Basic Income European Network*), créé à Louvain-la-Neuve en 1986 et devenu en 1994 le *Basic Income Earth Network*. Son premier congrès hors d'Europe vient se tenir en Afrique du Sud et a été conclu par une allocution de Mgr Desmond Tutu, qui a défendu avec grande vigueur l'idée d'une allocation universelle, dans un contexte où je ne m'y attendais pas. Pour une synthèse récente de l'histoire de l'idée et de la discussion contemporaine, voir Yannick Vanderborght & Philippe Van Parijs, *L'allocation universelle*, Collection Repères, La Découverte, 2005.

⁸ *Karl Marx's Theory of History. A Defence*, Oxford: Oxford University Press, 1979.

⁹ *If You Are an Egalitarian, How Come You Are So Rich?*, Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Coehn, c'est comme omme si la théorie rawlsienne de la société juste appelait une éthique personnelle chrétienne, entendue comme une conduite guidée par la priorité pour les plus défavorisés. Si nos institutions ont pour principe la maximisation durable du sort des plus défavorisés, et si on estime que dans une société *bien ordonnée*, chaque personne est mue par ces principes, alors institutions justes et comportements justes doivent aller de pair.

De la société juste au monde juste

Peut-on penser un monde juste ou plus juste ? Je partirai ici du débat que l'on peut illustrer par la « controverse philosophique » John Rawls / Bono, le chanteur du groupe U2 à l'initiative du concert *Live 8* qui a rassemblé 200000 personnes en juillet 2005 à Hyde Park, au moment du sommet du G8 sur l'Afrique. La première du quotidien *The Independent* de Londres titrait : « we don't want charity. What we want is justice. » S'il avait été là, Rawls aurait certainement applaudi, par politesse et par gentillesse, mais le souci de cohérence lui aurait interdit d'approuver. Pourquoi ? Dans *The Law of Peoples*, publié trois années avant sa mort, Rawls affirme avec force que la justice telle qu'il l'entend, dans la conception libérale et égalitaire concrétisée par ses trois principes, a pour cadre exclusif un *people*, un peuple particulier doté d'institutions et d'une histoire communes. Vouloir appliquer des principes de ce type à l'échelle de la planète, comme Bono le demande, est à ses yeux une forme d'impérialisme idéologique incompatible avec le respect de la diversité des sociétés. Pour Rawls, il y a bien des obligations distributives à l'échelle de la planète, mais extrêmement modestes. Elles prennent seulement la forme d'une assistance des sociétés plus riches à certaines sociétés particulièrement peu développées, à tel point qu'elles ne seraient pas capables de soutenir par elles-mêmes des institutions justes. Mais au niveau du monde dans son ensemble, la justice n'impose rien qui ressemble au principe de différence.

Cette question de l'échelle à laquelle doit se penser la justice distributive est sans doute la question la plus intensément débattue dans la philosophie politique anglo-saxonne contemporaine. Certains, comme Michael Walzer, un des philosophes politiques favoris de Paul Ricoeur, expliquent que la justice distributive n'a de sens que s'il existe d'abord une communauté partageant des valeurs, une culture, une identité, et comme il n'y a pas de communauté mondiale, la notion de justice distributive mondiale n'a pas de sens. Les communautés, cependant, sont en grande partie forgées par les institutions : s'il existe aujourd'hui un peuple français, c'est parce qu'il y a eu un État qui a transformé une population en une communauté. La question reste donc ouverte de savoir si nous ne pouvons, voire devons, pas procéder de manière analogue à l'échelle européenne, puis mondiale. En outre, à mesure que nos sociétés deviennent de plus en plus multiculturelles, une telle approche interdira bientôt de parler non seulement de justice mondiale, mais aussi de justice sociale.

Pour d'autres, comme ces autres philosophes politiques influents que sont Ronald Dworkin et Thomas Nagel, ce qui interdit de parler de justice distributive à l'échelle mondiale n'est pas l'absence de communauté mais l'absence de démocratie, ou à tout le moins l'absence d'un système de règles coercitives imposées par une autorité à des citoyens qui sont supposés y adhérer. Mais si c'est cela le critère, le niveau national reste-t-il bien le seul niveau approprié ? L'Union européenne ne l'est-elle pas tout autant, voire celui d'institutions mondiales comme l'OMC ?

Enfin, pour les rawlsiens de pure obédience, l'essentiel est l'existence d'une 'structure de base', c'est-à-dire d'un ensemble des institutions qui déterminent, profondément et d'emblée, dit-il, le sort que les individus connaîtront au fil de leur existence. Les

rawlsiens expliquent donc que l'on ne peut pas penser la justice au niveau mondial parce qu'il n'y a pas de 'structure de base' mondiale. Mais quelles sont donc les conditions minimales pour qu'on puisse considérer qu'une telle structure existe? Pour esquisser ce qui me semble être la réponse la plus plausible à cette question, je me permettrai de faire appel à une anecdote.

En novembre 2005, je me rends au Nigeria à l'invitation de celui qui fut mon premier doctorant, Pantaleon Iroegbu, un prêtre biafrais. Au moment où je quitte la petite ville de l'Est du pays, où j'étais allé rendre visite à sa famille, un groupe d'enfants s'attroupe autour de moi, comme bien souvent là-bas en présence d'un blanc. Je leur explique que je dois remonter dans la voiture de Pantaleon et reprendre l'avion pour retourner en Belgique – le mot *Belgium* là-bas est synonyme de voiture d'occasion de bonne qualité et évoque l'idée d'un pays de cocagne. Un des enfants, que j'appellerai Stanley parce que cela semble être le nom d'un enfant sur trois dans la région, me crie alors qu'il veut m'accompagner. Je lui réponds que ce n'est pas possible parce que sa maman ne voudrait pas. Mais si, me dit-il, elle ne demandera pas mieux. J'ai alors bredouillé quelque chose et quitté Stanley avec un malaise avec le sentiment d'avoir malhonnêtement éludé sa question. Or cette situation et la réponse que j'aurais du lui donner contiennent la réponse à la question des conditions minimales qui doivent être remplies pour que la notion de justice mondiale ait un sens.

Pour qu'elle ait un sens, deux conditions sont requises. La première, c'est effectivement une forme de structure de base coercitive au niveau mondial : des règles de base qui s'imposent par la force. Mais de telles règles existent, ne fussent qu'avec l'existence des frontières. Pour reprendre les termes de Rawls, celles-ci ont bien une influence profonde et dès le départ sur le sort des individus. L'inégalité qui vient de la césure Nord-Sud est ainsi beaucoup plus profonde que les inégalités entre hommes et femmes dans notre société ou les inégalités entre capitalistes et travailleurs. La simple existence de frontières suffit donc à satisfaire une des conditions nécessaires pour que la notion même de justice aient un sens, l'existence d'une « structure de base » mondiale. Pas besoin, pour cela, qu'il existe un Etat mondial. Mais une deuxième condition est également nécessaire, et présente dans cette relation avec Stanley. C'est simplement l'acceptation — réelle ou par l'imagination — d'une relation personnelle de conversation et d'interpellation avec des membres individuels d'autres sociétés que la nôtre. Il y a quelque chose de miraculeux à pouvoir communiquer sans grande difficulté avec un petit garçon africain grâce au fait qu'il a été amené à apprendre une langue très distante de sa langue maternelle mais très proche de la nôtre. Entrer en communication permet l'interpellation : il ne peut pas être ignoré comme un animal ou comme un humain dont l'univers mental me serait tout à fait inaccessible ou inintelligible. Il est quelqu'un qui peut m'interroger, qui peut me demander « pourquoi vous avez tant et moi si peu ? ». Dès le moment où ces deux conditions sont présentes — règles coercitives formant une structure de base globale et réseau de contacts interpersonnels engendrant une conversation globale, la notion de justice distributive mondiale prend tout son sens.

De ce fait, c'est d'abord au niveau du monde dans son ensemble qu'il faut aujourd'hui poser la question de la justice. La question de savoir ce qu'est une société ou une nation juste n'est effectivement pas le meilleur point de départ logique pour traiter de la justice aujourd'hui. Amartya Sen a donc raison, mais la raison que je donne ici est très différente des siennes. Ce qui est prioritaire, c'est la question d'un monde juste, même si dans un monde juste, à court terme et à long terme, les nations, les États auront bien sûr un rôle essentiel à jouer.

Ceci me permet, avec Pantaleon, mon premier doctorant¹⁰, retrouvé mort dans sa chambre du séminaire d'Ekpoma en février 2006, de vous adresser mon dernier message. Oui, réfléchissons à ce qu'est *une société juste* et tentons de rendre notre société plus juste. Mais réfléchissons en même temps, et même prioritairement, à ce qu'est *un monde juste*, et oeuvrons, avec beaucoup d'autres, comme Pantaleon, à travers le monde, à rendre moins injuste le monde dans lequel nous vivons.

¹⁰ Pantaleon Iroegbu (1951-2005) a consacré sa thèse de doctorat à la question de savoir si une théorie comme celle de Rawls était pertinente dans le contexte de l'Afrique ; il m'avait accompagné à Paris lorsque j'ai rencontré Rawls pour la première fois en 1987.

Débat *

Réactions et questions très contrastées parmi les participants de ces Semaines Sociales : certains font remarquer que depuis qu'a paru l'ouvrage de John Rawls, s'est mis en route un processus de développement exponentiel des inégalités de revenus qui conduit aujourd'hui sous le seuil de pauvreté une part importante des travailleurs. Les faits ne contredisent-ils pas la théorie ? Où est donc l'amélioration du sort des défavorisés par l'acceptation des inégalités quand le fruit de leur travail ne leur permet pas de payer le strict nécessaire ? D'autres demandent à l'inverse : avec une théorie comme celle de John Rawls, ne risque-t-on pas d'aboutir à une société nivelée sans amélioration pour les plus défavorisés ?

Depuis la publication du livre de Rawls il y a 35 ans, il n'est pas du tout impossible que la pauvreté évitable ait augmenté aux Etats-Unis, comme au niveau mondial. Certains le contestent, mais je n'entrerai pas dans ce débat. L'essentiel à noter, en réponse à la première remarque, est que Rawls n'était qu'un philosophe et non pas le dictateur du monde. Lorsqu'on propose des idées philosophiques, il faut souvent du temps pour qu'elles soient mises en œuvre, si elles le sont jamais. Et depuis 35 ans, on ne peut certainement pas dire que les Etats-Unis aient fait le maximum pour mettre en œuvre les principes de Rawls. Mais cela ne réfute rien. Sa théorie n'est ni une description ni une prédiction du monde, mais une tentative de préciser un idéal pour nos sociétés. Le fait qu'il ne soit pas réalisé n'est pas une réfutation de cet idéal mais l'indication qu'il faut faire davantage d'efforts pour le réaliser.

Quant au nivellement des revenus auquel il est affirmé que nous avons assisté, s'il est vrai qu'il empêche l'amélioration du sort des plus défavorisés, il serait injuste par définition au sens de Rawls. Il faut selon lui tenter d'égaliser autant qu'on le peut, jusqu'au point où cela devient contre-productif du point de vue du sort des plus défavorisés. J'ai mentionné le débat avec Cohen : pour ce dernier, si les individus adhèrent vraiment au principe de justice sous-jacent, on pourra niveler bien davantage que Rawls ne le dit, sans effets pervers pour les plus défavorisés. Mais s'il y a de tels effets pervers, l'égalisation n'est pas requise par la justice.

Beaucoup de participants s'interrogent sur la discrimination positive. La discrimination positive est-elle juste selon Rawls ?

Rawls lui-même a dit relativement peu de choses sur ce débat. Qui dit discrimination positive dit écart par rapport à *l'égal traitement de chacun*, afin de donner davantage à ceux qui subissent des handicaps, notamment de nature sociale. Il n'y a pas de réponse à la question de la légitimité de la discrimination positive dans *le principe rawlsien de différence*, qui permet seulement aux plus avantageés d'avoir et de garder davantage à condition que cela profite aux plus défavorisés. En revanche *le principe*

* François Desouches, ancien secrétaire général des SSF, Marie-Jo Deniau, membre du Conseil des SSF, Anne-Larure Joly, responsable de la commission Jeunes et membre du Conseil des SSF, et Aimé Savard, rédacteur de la lettre des SSF, étaient à la table des questions dans les deux salles...

d'égalité équitable des chances, qui dit que les chances doivent être les mêmes à talents égaux, est plus directement pertinent. À première vue, cela semble aller contre toute forme de discrimination, y compris positive. Mais une distinction cruciale est à faire entre chances égales à talents égaux et chances égales à qualifications égales. La discrimination positive consiste à dire qu'à qualifications égales, on va donner une priorité à des personnes venant de catégories qui ont par ailleurs un certain nombre de désavantages — femmes, catégories ethniques, etc. — et pâtissent de ce fait d'un accès inégal à talents égaux. Cela, rien ne l'exclut en principe dans le deuxième principe de Rawls. Ce qui est inacceptable pour lui, c'est la différenciation dans l'accès à l'université ou à une profession en fonction d'autres critères que le talent. Quand, à talents égaux, on accède très différemment aux qualifications, il s'agit simplement là de corriger, certes de manière très approximative, une inégalité de chances injuste aux yeux de Rawls. Il n'en découle évidemment nullement que toute discrimination positive est légitime. Celle-ci est à évaluer au coup par coup, en tenant compte de certains effets pervers de la discrimination positive, et en veillant à ne pas la faire durer plus longtemps que son utilité au service de la justice.

– L'allocation universelle que vous défendez vous paraît-elle en mesure d'inciter au travail, à l'épargne, à l'investissement, donc à la croissance ? N'est-elle pas une forme d'assistance ? Quelles seraient ses contreparties ? Quelles différences avec un revenu minimum ?

Je pourrai être bref, parce qu'avec mon collègue Yannick Vanderborght, j'ai publié récemment un petit livre de la collection *Repères*¹¹ qui répond à ces questions et à beaucoup d'autres. Deux mots tout de même: l'allocation universelle est un revenu inconditionnel, une sorte de socle qui ne se substitue certainement pas à l'ensemble des transferts sociaux, et partiellement seulement aux transferts d'assistance. Ce qui motive la proposition d'allocation universelle dans le débat européen, c'est que qu'elle offre une manière de lutter contre la pauvreté sans stigmatisation mais aussi sans la création d'une trappe de dépendance et donc en permettant de lutter en même temps contre le chômage. L'allocation universelle s'attaque au dilemme entre pauvreté et chômage dans une perspective ouverte vers l'avenir. On peut s'en approcher par l'instauration d'une pension de base indépendante de la carrière antérieure et de la situation familiale, ou par un système d'allocations familiales universelles comme droit de l'enfant.

– Comment articuler les principes de Rawls et l'éthique chrétienne d'une part, avec la montée de l'individualisme d'autre part ?

Il y a une différence fondamentale entre une approche libérale, quelle qu'elle soit, y compris libérale-égalitaire, et une éthique chrétienne, simplement parce qu'une approche libérale ne peut pas être fondée sur une conception proprement chrétienne de la vie bonne, mais doit accepter le caractère pluraliste de nos sociétés. Rawls ne prétend pas appuyer sa théorie sur une vision particulière de la vie bonne, même s'il est lui-même de tradition chrétienne. Il y a au cœur de sa perspective un égal respect pour toutes les conceptions de la vie bonne. Cela n'empêche pas une connivence avec une perspective chrétienne dans la mesure où ce qui est central pour lui, c'est le souci prioritaire des plus défavorisés. Quand on compare deux états possibles de la société, on ne doit pas se demander, selon Rawls, quel est celui où les mieux nantis ont le sort le meilleur, ou quel est celui où 'en moyenne' on est le mieux loti. Ce qu'on doit comparer, c'est le sort de la catégorie la plus défavorisée. De là provient certainement la

¹¹ Yannick Vanderborght & Philippe Van Parijs, *L'allocation universelle*, Collection Repères, La Découverte, 2005.

réceptivité des milieux chrétiens à la théorie de Rawls. Ils y voyaient une théorie de la justice s'accommodant sans réticence du « pluralisme raisonnable » de nos sociétés, tout en préservant des résonances chrétiennes.