

Philippe Van Parijs

## Qu'est-ce qu'une société juste?

Chapitre 10 de Ph. Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris: Seuil, 1991, pp. 241-280.

Texte profondément remanié d'une communication présentée au colloque "Les paradigmes de la démocratie" tenu à Paris en mai 1990, ainsi qu'à des séminaires à Louvain-la Neuve et à Leuven en juin 1990.

Egalement publié sous le titre "Les théories contemporaines de la justice: impasse ou nécessité", in *Les paradigmes de la démocratie*, Jacques Bidet ed., Paris : P.U.F.,1994, 49-82.

Le moment est maintenant venu de prendre du champ par rapport au cheminement qui constitue la trame de ce livre. Dans ce chapitre de conclusion, je m'efforcerai d'abord de déployer le paysage qui a servi de décor partiellement implicite à ce cheminement, en brossant un tableau structuré des réponses contemporaines à la question "Qu'est-ce qu'une société juste?" - parmi elles celles que, chacun à sa manière, les divers chapitres de ce livre se sont efforcés de présenter, de discuter, de confronter l'une à l'autre, d'évaluer. Je me demanderai ensuite si le cheminement ainsi situé n'est pas condamné à l'échec, voué à s'enliser dans un fouillis de questions mineures ou mal posées ou, pire encore, à produire des effets diamétralement opposés aux intentions qui l'animent. Je ferai cela en examinant quelques-unes des objections les plus sérieuses qui ont été ou peuvent être faites au projet intellectuel qui sous-tend l'ensemble des théories considérées.

### 10.1. Rareté, égoïsme, pluralisme: les "circonstances de la justice"

Si la question de la justice se pose, s'il importe de déterminer ce que chacun est en droit d'attendre et ce qu'on est en droit d'attendre de chacun, c'est d'abord parce que les ressources sont rares, parce que nous ne sommes

pas en régime d'abondance. Il y a abondance lorsque le niveau des ressources de la société et la structure des préférences de ses membres sont tels qu'il est possible à chacun d'entre eux d'avoir accès à tout ce qu'il le désire sans cependant travailler plus qu'il ne le souhaite. Il y a abondance, en d'autres termes, lorsqu'il est économiquement possible à tous les membres de la société d'atteindre simultanément un état de satiété, tant dans l'ordre de la consommation (au sens le plus large) que dans l'ordre du loisir. Contrairement à ce que l'on suppose souvent, le fait d'avoir atteint un tel régime ne rend pas oiseux le calcul économique: le travail à effectuer (gratuitement) par chacun et le panier de biens attribué (gratuitement) à chacun doivent être judicieusement choisis, de manière à ce qu'une consommation satisfaisant pleinement les désirs de tous puisse être produite en ne requérant de chaque personne que des activités qu'elle effectue avec plaisir. En revanche, et pour autant que le calcul économique joue convenablement le rôle qui vient d'être décrit, le fait d'avoir atteint un état d'abondance rend sans objet la question de la justice: il est impossible d'y améliorer le sort de quiconque même en détériorant le sort des autres.<sup>1</sup>

Lorsque l'abondance fait défaut, la rareté règne, et une des conditions nécessaires pour que puisse se poser la question de la justice est alors remplie. Cette condition est d'autant plus facile à satisfaire qu'il ne doit pas nécessairement s'agir de rareté matérielle. A supposer même que les technologies, le stock de capital et les qualifications soient tels que tous puissent consommer autant de biens matériels qu'ils le désirent sans cependant devoir travailler plus qu'il ne leur plaît, l'abondance, au sens fort ici pertinent, ne serait pas pour autant atteinte. Car il se peut par exemple que les membres de cette société n'aspirent pas seulement à consommer, mais aussi à commander. Sauf à supposer une harmonie préétablie, la rareté continuerait alors de régner dans l'ordre du pouvoir, et la question de la justice se poserait encore.

Si elle est nécessaire pour que cette question se pose, la rareté n'en est cependant pas une condition suffisante. Imaginons une société parfaitement altruiste et parfaitement homogène aux sens suivants: chacun de ses membres prend à coeur les intérêts de tous les autres au même degré que les

---

<sup>1</sup> C'est ce que Tartarin (1981: 248) appelle la Marx-optimalité, par opposition à la Pareto-optimalité, qui stipule seulement qu'il est impossible d'améliorer le sort de quiconque sans détériorer le sort d'au moins une autre personne (voir section 2.2 ci-dessus). Pour une clarification systématique des notions d'abondance et de rareté, voir Van Parijs (1989b).

siens propres, et la manière dont ces intérêts sont conçus est identique pour tous. Si rares que soient les ressources, leur répartition est ici encore sans enjeu, car elle est sans impact aucun sur leur allocation ultime: en donnant plus à l'un et moins à l'autre, on ne peut détériorer ni améliorer le sort de personne. Dès que faiblit l'altruisme ou que l'homogénéité s'altère, en revanche, la question de la justice prend son sens. Ainsi, si l'altruisme de chaque membre de la société s'arrête à sa famille proche, alors, même en cas d'homogénéité parfaite quant à l'idée que l'on se fait de l'intérêt de chacun - l'obtention du revenu le plus élevé possible, par exemple, ou la pratique ininterrompue de la méditation -, la manière dont les ressources sont réparties importe manifestement. De même, si en raison de divergences cognitives ou évaluatives, la représentation de l'intérêt de chacun diffère d'une personne à l'autre - l'une attache une importance suprême à l'opéra, l'autre au body-building -, alors, même en cas d'altruisme parfait, la manière dont les ressources sont distribuées importe de toute évidence beaucoup. Pour que le problème de la justice se pose, il faut donc qu'il y ait rareté et soit égoïsme (entendu comme la négation de l'altruisme parfait au sens indiqué) soit pluralisme (entendu comme la négation de l'homogénéité parfaite au sens indiqué). Dans des sociétés vastes et diverses comme la nôtre, cette deuxième condition est bien entendu aussi facile à satisfaire que la première. Les "circonstances de la justice" sont bien les circonstances dans lesquelles nous vivons.<sup>1</sup>

## 10.2. Théories perfectionnistes et théories libérales

Lorsque se pose le problème de la justice, on peut s'efforcer d'y répondre de diverses manières. On peut d'abord s'appuyer, pour ce faire, sur une conception particulière de la vie bonne, de ce qui est dans l'intérêt véritable de chacun. La justice consistera alors, par exemple, à récompenser adéquatement la vertu, ou à s'assurer que tous disposent des biens dont il est dans leur intérêt véritable de disposer, même s'ils ne feraient pas eux-mêmes

---

<sup>1</sup> La formulation de ces conditions est inspirée des discussions relatives aux "circonstances de la justice" que l'on peut par exemple trouver chez Hume (1751: section III), Rawls (1971: section 22), Gauthier (1985: section V.1.1) et Barry (1989: section 19). En général, cependant, les "circonstances de la justice" ne recouvrent pas seulement les conditions sous lesquelles le mode de répartition des ressources importe, mais aussi les conditions sous lesquelles le souci de les répartir justement a des chances d'être efficace. Ainsi, Hume stipule que la rareté et l'égoïsme ne peuvent être que modérés, et qu'il ne peut pas avoir d'inégalités trop importantes.

le choix de les acquérir. On peut aussi s'efforcer d'élaborer une théorie de la justice qui soit neutre à l'égard des diverses conceptions particulières de la vie bonne, qui ne repose pas sur l'affirmation de la supériorité intrinsèque d'un type particulier de conduite ou d'expérience.<sup>1</sup> Dans le premier cas, on peut parler de conceptions perfectionnistes, et dans le second de conceptions libérales, en un sens suffisamment large pour couvrir un domaine qui va des libertariens à certains marxistes en passant par les utilitaristes, de Friedrich Hayek à Jürgen Habermas en passant par John Rawls. Une conception libérale en ce sens est une conception qui s'interdit toute hiérarchisation des diverses conceptions de la vie bonne que l'on peut trouver dans la société, ou du moins qui accorde un respect égal à toutes celles parmi elles qui sont compatibles avec le respect des autres.

J'ajoute immédiatement quatre remarques pour souligner ce que le caractère libéral d'une théorie de la justice n'implique pas. En premier lieu - et c'est rhétoriquement le plus important -, il n'y a pas de solidarité logique entre les oppositions libéral/ perfectionniste et société marchande/ non-marchande. On peut parfaitement concevoir une défense perfectionniste du capitalisme. Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir les écrits aux accents nietzschéens de la romancière libertarienne Ayn Rand (1957, 1966). Et si, d'autre part, il est des théories libérales - en particulier parmi celles que j'appellerai plus bas "propriétaristes" - qui impliquent logiquement la légitimité inconditionnelle de l'économie de marché, il en est beaucoup d'autres qui ne légitiment celle-ci que sous certaines hypothèses factuelles et/ou moyennant d'importants aménagements institutionnels.<sup>2</sup>

En second lieu, le terme "libéral", tel qu'il est ici utilisé, n'est pas restreint aux théories qui requièrent, de par leur formulation même, la protection stricte de ce qu'il est convenu d'appeler "libertés fondamentales"

---

<sup>1</sup> Sur le sens à donner au concept de "neutralité" dans ce contexte, voir notamment les analyses éclairantes de Larmore (1987: chap. 3), Rawls (1988: section V) et Kymlicka (1989b), ainsi que les essais récemment réunis dans Goodin & Reeve eds. (1989).

<sup>2</sup> C'est le cas pour l'ensemble des théories que je qualifierai plus bas de "solidaristes". Voir la section 3.5 ci-dessus dans le cas de la théorie de Rawls. Dworkin (1981b, 1989b), pour sa part, affirme qu'il existe un lien conceptuel entre l'interprétation la plus défendable de l'"égalité libérale" et le mécanisme du marché: seul celui-ci permet de révéler les vrais coûts d'opportunité des divers types de ressources, et ce sont ces coûts qui fournissent la métrique permettant de juger de l'égalité des ressources attribuées aux divers membres de la société. Le fait qu'un hypothétique marché parfait soit conceptuellement nécessaire pour définir l'égalité n'implique cependant en rien que les marchés réels (ou réalisables) constituent le moyen le meilleur de l'atteindre.

ou "droits de l'homme". En d'autres termes, le refus d'opérer une discrimination intrinsèque entre différentes conceptions de la vie bonne n'implique pas automatiquement que l'on fasse de chaque individu le plein propriétaire de lui-même, que l'on accorde à chaque personne la liberté de conscience, d'expression ou d'association. Sont libérales des théories, comme celles de Rawls ou de Nozick, dont les principes exigent expressément la protection de ces libertés, mais aussi d'autres théories, comme l'utilitarisme, qui ne justifient celle-ci que sous certaines hypothèses factuelles. Pas plus qu'il n'implique le "libéralisme économique" (c'était ma première remarque), le libéralisme, au sens défini, n'implique donc le "libéralisme politique".<sup>1</sup>

En troisième lieu, toute théorie libérale est certes en un sens individualiste. Il ne peut pas y avoir pour elle d'"intérêt général" ou de "bien commun" qui ne se réduise ultimement au bien des individus qui composent la société, tel que ceux-ci le conçoivent eux-mêmes. Mais aucune théorie libérale de la justice n'est individualiste au sens très différent où elle traduirait un privilège accordé à un mode de vie "individualiste", quel que soit le sens exact donné à ce terme (compétitif, avide de gain, égoïste, anti-conformiste, narcissique, etc.) S'il y a des types d'existence qu'il est difficile, voire impossible de mener dans une société conforme à la justice libérale - vivre dans une ville où n'habitent que des coreligionnaires, par exemple, ou se comporter en dictateur -, ce n'est pas parce qu'un autre type d'existence leur est déclaré supérieur, mais précisément parce que les différentes conceptions de l'existence y sont l'objet d'un égal respect.

Enfin, l'adhésion à une conception libérale de la justice n'exige nullement que l'on renonce à toute conviction quant à la nature de la vie bonne. Certains auteurs libéraux estiment en effet qu'il existe une conception spécifiquement libérale de la vie bonne qui est au fondement de cette adhésion. La neutralité, dans ce cas, n'est pas un pis-aller, mais la condition de développement du type de société le plus propice à ce qu'on estime être une existence réussie, et la société bonne ne se distingue pas de la société juste. Pareille position est illustrée par ce que Rawls (1985) appelle, en

---

<sup>1</sup> Je m'écarte ainsi d'un usage relativement fréquent. Ainsi, dans sa synthèse critique du débat entre libéraux et communautariens, Allen Buchanan (1989: 854) définit la position libérale par la thèse selon laquelle "l'Etat doit assurer la protection des droits individuels fondamentaux civils et politiques". Comme celle qui est ici retenue, cette définition ne préjuge pas - Buchanan y insiste - de la réponse à apporter à la question de savoir si l'Etat a en outre des tâches de redistribution.

l'opposant à son propre "libéralisme politique", le "libéralisme englobant" de Kant et Mill, ou encore par les écrits les plus récents de Ronald Dworkin (1990b). Pour d'autres auteurs - aujourd'hui sans doute beaucoup plus nombreux -, l'adhésion à une conception libérale de la justice procède au contraire d'une espèce d'aveu d'impuissance, d'un abandon de la prétention plus ambitieuse à définir la nature de la société bonne en un sens plus exigeant, dans un contexte irrémédiablement et incontestablement pluraliste. Pour le dire dans le langage de Habermas (1989: 42), il nous faut nous résigner à un point de vue "post-métaphysique", reconnaître que la question de la vie bonne, au contraire de celle de la société juste, n'est pas susceptible d'une discussion rationnelle. Ceci n'empêche cependant pas cette seconde catégorie d'auteurs d'avoir des convictions quant à la nature de la vie bonne, et donc de la société bonne - qui ne s'identifie pour eux à la société juste. Mais du fait même qu'elles sont tenues pour irrémédiablement controversées, ces convictions auront à se soumettre - en un sens sur lequel je reviendrai (section 10.8) aux exigences de la justice, érigée, dans les termes de Rawls (1971: 3), en "première vertu des institutions sociales".<sup>1</sup> Qu'elle s'inscrive dans l'une ou l'autre de ces perspectives, une théorie libérale de la justice n'est tributaire, quant à son contenu, d'aucune conception particulière de la vie bonne, et peut donc s'élaborer comme une discipline autonome - ce qu'une théorie perfectionniste de la justice ne peut pas. Mais ni l'une ni l'autre perspective n'exige de celui qui l'adopte qu'il renonce à toute conception de la vie bonne irréductible au simple respect des obligations découlant de la justice.

Ayant ainsi pris soin de souligner ce que le caractère libéral d'une théorie n'implique pas, il m'est maintenant possible de dire, sans trop risquer d'être mal compris, que c'est de théories libérales de la justice qu'il s'est agi tout au long de ce livre. C'est la structure interne de l'ensemble constitué par ces théories que je vais maintenant m'efforcer de mettre en lumière.

---

<sup>1</sup> La seconde perspective est celle que Rawls (1985, 1987a), par exemple, s'est efforcé d'explicitier dans divers écrits récents, en grande partie en réponse à certains aspects de la critique communautarienne - à laquelle je reviens ci-dessous (section 10.8). Mais en défendant - ou en réhabilitant - la première perspective, Dworkin (1990b) reproche précisément à Rawls d'apporter aux communautariens une réponse beaucoup trop molle. Loin de renoncer à proposer une conception du bien, il s'agit d'élaborer une conception proprement libérale de la vie bonne, et ainsi de restaurer la cohérence entre éthique personnelle et convictions politiques.

### 10.3. Le libéralisme propriétaire

Pour structurer la grande diversité des théories libérales de la justice, il est utile de partir d'une distinction entre les théories que j'appellerai propriétaires et celles que j'appellerai solidaristes. Une théorie libérale propriétaire définit une société juste comme une société qui ne permet à personne d'extorquer à un individu ce qui lui revient en un sens prédéfini. Pour une théorie libérale solidariste, une société juste est une société organisée de telle sorte qu'elle ne traite pas seulement ses membres avec un égal respect, mais avec une égale sollicitude.<sup>1</sup>

L'illustration la plus simple du libéralisme propriétaire nous est fournie par la position libertarienne la plus radicale, celle de Rothbard et Kirzner par exemple, qui fait de chacun le plein propriétaire de lui-même, de ce qu'il crée, de ce qu'il reçoit et des ressources naturelles qu'il est le premier à s'approprier. L'injustice consiste à enfreindre les entitlements, les droits de propriété ainsi définis, préalablement à tout ordre social. Est juste au contraire toute distribution résultant de transactions volontaires entre des individus ne négociant rien d'autre que leurs titres de propriété légitimes. Des variantes directes de cette position reposent sur une autre version des droits "naturels" que la justice consiste à respecter. Ainsi, dans la tradition "libertarienne de gauche" de Thomas Paine et Henry George (rigoureusement reconstruite par Hillel Steiner), les ressources naturelles n'appartiennent pas au premier qui se les approprie, mais également à tous. En revanche, dans la tradition diamétralement opposée des "socialistes ricardiens" Thomas Hodgskin et John Bray, chaque travailleur devient le plein propriétaire de la totalité du produit de son travail, nonobstant les ressources naturelles et les autres moyens de production dont il fait usage.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Quoiqu'il ne se confonde pas avec lui, le libéralisme propriétaire a des liens évidents avec l'"individualisme possessif" de C.B. Macpherson (1962). L'expression d'égale sollicitude est inspiré de l'equal concern par lequel Dworkin (1986), en conjonction avec l'equal respect, caractérise son libéralisme égalitaire. Les termes "propriétaire" et "solidariste" sont choisis l'un et l'autre faute d'avoir pu trouver mieux. La discussion ci-dessous permettra, je l'espère, d'écarter un certain nombre d'interprétations erronées que le choix de ces termes pourrait encourager.

<sup>2</sup> Ces positions sont discutées plus haut, dans la section 6.5 pour les deux premières, et dans la section 4.2 pour la troisième. La relation entre ces trois variantes peut être schématisée comme suit. Distinguons le cas où les travailleurs n'utilisent comme moyens de production que des ressources naturelles non appropriées (A) et le cas contraire (B). A la question de savoir si les travailleurs ont droit à tout le produit de leur travail, la première variante (Rothbard-Kirzner) répond oui dans A, non dans B; la seconde (Paine-Steiner) répond non dans les deux cas; et la troisième (Hodgskin-Bray) répond oui dans les deux cas.

Dans tous ces cas, l'injustice revient à extorquer à un individu ce qui lui revient en vertu de titres de propriété engendrés sans infraction à partir de titres initiaux légitimes. La justice d'une distribution tient à sa généalogie irréprochable.

Pour un second ensemble de théories relevant toujours du libéralisme propriétaire, la justice n'est pas, ou pas seulement, une question de pedigree. Elle requiert la satisfaction de ce qu'il est convenu d'appeler une clause lockéenne: une société ne peut pas être juste si certains individus y connaissent un sort pire que celui qui serait le leur dans l'état de nature. Ici encore, l'injustice consiste à extorquer à l'individu ce qui lui revient, interprété maintenant comme le niveau de bien-être dont il jouirait en l'absence de société. Inspirée par Hobbes et Locke, cette approche a été affinée par Nozick (1974: chap.7) et Gauthier (1986: chap. VII), qui la greffent l'un et l'autre, sous la forme d'une contrainte à respecter, sur une approche de type généalogique.<sup>1</sup> Les implications exactes de la théorie dépendent bien sûr beaucoup de l'interprétation qui est faite de l'"état de nature". S'agit-il par exemple d'un régime d'insécurité totale, où l'homme est un loup pour l'homme, ou s'agit-il simplement d'un régime ne reposant pas sur l'appropriation privée des ressources naturelles? En outre, peut-on se contenter d'appliquer la clause à la coopération sociale prise globalement, ou faut-il l'appliquer au coup par coup à chaque appropriation de ressources naturelles, à chaque forme de coopération?<sup>2</sup>

L'originalité principale de la théorie de David Gauthier (1986) consiste à ajouter au libéralisme propriétaire une troisième composante. Si le marché était parfaitement concurrentiel, affirme-t-il, on pourrait s'arrêter où s'arrête Nozick. Mais dès que la concurrence se fait imparfaite, dès qu'apparaissent rentes et externalités, l'exigence de ne pas extorquer à quiconque ce qui lui revient prend une nouvelle forme. On ne peut pas se contenter, comme le font les libertariens, de déclarer juste tout ce qui résulte

---

<sup>1</sup> C'est aussi une variante de cette approche que l'on trouve dans les argumentations "contractualistes" pour le droit à l'assistance, par exemple chez des auteurs comme William Cobbett ou Samuel Read dans l'Angleterre du début du XIXe siècle (voir Horne 1988: 125-9): en l'absence d'une garantie d'assistance, soutiennent-ils, un contrat social permettant l'appropriation privée de la terre n'aurait jamais pu faire l'unanimité. L'argumentation de Fourier (1836: 490-2), que j'ai évoquée précédemment (section 5.3) et celle de son disciple Jean-Baptiste Godin (1871: 212-3) ne sont pas fondamentalement différentes.

<sup>2</sup> Voir surtout les sections 5.3 et 6.4 ci-dessus pour une discussion plus approfondie de la clause lockéenne.

de transactions volontaires à partir d'appropriations originelles justes (éventuellement, sous la contrainte du respect de la clause lockéenne). Mais il faut déterminer un critère de répartition des rentes et des coûts ou bénéfiques liés aux externalités. Ce critère, selon Gauthier, est donné par le résultat d'un marchandage rationnel entre des agents inégalement dotés. Il consiste à égaliser (ou, plus généralement, à maximiser) le bénéfice relatif retiré de la coopération sociale, c'est-à-dire le rapport entre le gain en bien-être qu'un individu en retire et le gain en bien-être qu'il pourrait en retirer si la part du surplus attribuée aux autres coopérateurs n'excédait pas le niveau de bien-être dont ils jouiraient en l'absence de coopération (Gauthier 1986: chap.V). Ceci implique par exemple, selon lui, un financement de biens publics comme la défense ou la police par un impôt proportionnel, et une distribution égalitaire des rentes associées à des talents rares (Gauthier 1986: chap.IX). Une société juste, ici encore, est une société qui ne permet pas que l'on extorque à un individu ce qui lui revient en vertu de droits "pré-sociaux". Mais ce qui revient à chacun est maintenant défini comme la prétention légitime à obtenir la partie du surplus coopératif qu'un marchandage rationnel lui attribuerait.

#### 10.4 Le libéralisme solidariste

Ce que le libéralisme propriétaire a de spécifique apparaît nettement dès qu'on le contraste avec le libéralisme solidariste. Celui-ci fait fi de tout entitlement préalable, de toute prétention pré-sociale, et s'interroge sur ce qu'implique une égale sollicitude à l'égard de tous les membres de la société. La justice, ici, va consister à distribuer d'une certaine manière - c'est le critère de répartition - une variable dont la distribution interindividuelle importe directement (pas seulement au titre d'indicateur ou de facteur causal) - c'est le distribuendum. Les nombreuses variantes du libéralisme solidariste diffèrent les unes des autres par les choix, essentiellement indépendants l'un de l'autre, du distribuendum et du critère.<sup>1</sup>

Quant au distribuendum d'abord, les théories libérales de ce type affirment, selon le cas, que ce qui importe est de l'ordre des résultats (outcomes) ou de l'ordre des chances (opportunities). Dans le premier cas, il peut s'agir, par exemple, du bien-être des individus, de leur niveau de revenu, mais aussi de leur contribution en travail ou de distribuenda composites, tels que la combinaison revenu/ loisir ou, comme dans le principe de différence de Rawls, la combinaison des divers types d'avantages socio-économiques que constituent la richesse, le revenu, le pouvoir et les bases sociales du respect de soi. Dans le second cas, il peut s'agir par exemple de tout ce que reçoit un individu en matière de ressources matérielles, ou bien en outre, comme dans le principe d'égalité équitable des chances de Rawls, de l'accès à la formation et à l'emploi (à talents donnés), ou bien encore de l'ensemble des "ressources" personnelles et impersonnelles dont chaque individu est le bénéficiaire (Dworkin 1981b), de l'ensemble de ses "capacités" au sens le plus large (Sen 1985), de ses "chances de bien-être" (Arneson 1989), de son "accès à l'avantage" (Cohen 1990), ou enfin, comme dans la position qu'esquissent les quatre chapitres précédents, de sa "liberté réelle"<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Le souci de souligner l'indépendance relative du choix du critère et du choix du distribuendum sous-tend divers écrits d'Amartya Sen (1979, 1980, 1985, 1990a, 1990b). Il y a cependant des cas où la nature du distribuendum restreint le choix du critère. Ainsi, le principe distributif pertinent dans le cas de talents non transférables ne peut pas être la simple égalité. Et les principes distributifs relationnels (au sens précisé ci-dessous) n'ont de sens que lorsque le distribuendum est de l'ordre des résultats, non des chances.

<sup>2</sup> Voir en particulier les sections 6.8, 7.9, 8.6 et 9.2 et Van Parijs (1991: sections 4 -5)

Au niveau du critère ensuite, la distinction fondamentale oppose les principes agrégatifs aux principes distributifs.<sup>1</sup> Un principes distributif pur ne s'intéresse, normalement pour la minimiser, qu'à la dispersion interindividuelle du distribuendum. Lorsque celui-ci consiste en une variable unidimensionnelle - par exemple, le bien-être ou la richesse -, un tel principe requiert simplement l'égalité (ou l'égalisation maximale). Lorsque le distribuendum possède une multiplicité irréductible de dimensions dont les valeurs peuvent toutes être modifiées (par exemple, des quantités de divers types de biens matériels), la non-envie constitue le critère le plus souvent proposé. Elle requiert qu'aucun individu ne préfère à la combinaison de biens qui lui est allouée celle qui est allouée à au moins un autre individu. Lorsqu'enfin le distribuendum possède une multiplicité irréductible de dimensions qui ne peuvent pas toutes être modifiées (par exemple, des quantités de biens matériels et des capacités liées à des talents innés), le souci de minimiser la dispersion revient, moins ambitieusement, à prohiber la diversité dominée, c'est-à-dire à exiger que la combinaison allouée à aucun individu ne soit unanimentement préférée à celle allouée à autre.<sup>2</sup>

Un principe agrégatif pur, en revanche, ne s'intéresse nullement à la dispersion du distribuendum, mais exclusivement, et normalement pour la maximiser, à la somme ou à la moyenne de la variable choisie comme distribuendum. Dans le cas où celle-ci est le bien-être, par exemple, on retrouve bien sûr ici l'utilitarisme classique et l'utilitarisme moyen.<sup>3</sup> Entre les principes distributifs purs et les principes agrégatifs purs s'intercalent des principes mixtes, qui combinent à des degrés divers des considérations d'égalité (ou d'équité) et d'efficience. Ainsi, des critères dont la pureté est à peine altérée recommandent la sélection de celle des distributions égalitaires qui correspond à l'agrégat le plus élevé, ou celle des distributions associées à l'agrégat le plus élevé qui est la plus égalitaire. Plus intéressants sont les critères qui recommandent par exemple de choisir la plus égalitaire des distributions Pareto-efficientes, ou la plus égalitaire des distributions assurant à tous un niveau minimum du distribuendum, ou celle de ces

---

<sup>1</sup> J'adopte ici une caractérisation de cette distinction différent quelque peu de la formulation classique de Barry (1965: chap. III).

<sup>2</sup> Le critère de non-envie est discuté dans la section 7.4 ci-dessus. Le critère de diversité non dominée peut être compris comme un affaiblissement du critère de non-envie en non-envie potentielle. Voir Van Parijs (1990e) pour une discussion approfondie.

<sup>3</sup> Voir la section 2.1 ci-dessus.

distributions qui correspond au niveau moyen du distribuendum le plus élevé, ou encore celle dans laquelle le sort du plus mal loti est le meilleur (maximin).<sup>1</sup>

Cette typologie basée sur l'opposition simple entre le souci des niveaux relatifs (principes distributifs) et le souci des niveaux absolus (principes agrégatifs) ne suffit cependant pas à intégrer ce qu'on pourrait appeler des principes distributifs relationnels, caractérisés par le souci d'instaurer, ou au contraire de briser la relation entre deux variables. Un principe relationnel positif est du type "A chacun selon ses besoins" (avec en général le revenu comme distribuendum), "A chacun selon ses mérites" (avec par exemple le bien-être comme distribuendum) ou "A chacun selon sa capacité contributive" (avec les taxes comme distribuendum). Il peut s'entendre comme exigeant soit une stricte proportionnalité (dans certains cas tels que "A chacun selon son travail"), soit une compensation adéquate selon une métrique appropriée (dans ce cas, par exemple, la désutilité), soit encore rien de plus qu'une relation monotone croissante, voire même une simple corrélation positive. Un principe relationnel négatif, en revanche, exprime le souci de neutraliser l'influence de certaines variables sur le distribuendum. Ainsi la théorie de la justice que l'on peut associer à la notion d'exploitation capitaliste élaborée par Roemer (1982) consiste à exiger que la distribution des dotations en moyens de production n'affecte pas la distribution du bien-être matériel. Pour des raisons déjà suggérées à l'occasion de l'un ou l'autre de ces principes, cependant, il se peut fort que l'intégration de cette catégorie supplémentaire s'avère superflue.<sup>2</sup> En effet, pour autant qu'il s'inscrive dans une perspective libérale (ce qui n'est pas le cas pour "A chacun selon sa vertu") et solidariste (ce qui n'est pas le cas pour "A chacun selon sa caste"), un principe distributif relationnel peut généralement se comprendre comme l'opérationnalisation ou l'expression partielle de principes distributifs non relationnels. Ainsi, "A chacun selon ses besoins" s'interprète aisément comme une concrétisation du principe d'égalité de bien-être, tandis que la prohibition de l'exploitation capitaliste au sens de Roemer n'acquiert de plausibilité éthique que comme une expression partielle et imparfaite du principe d'égalité des chances. Il est donc loin d'être certain que l'on puisse trouver des théories libérales

---

<sup>1</sup> Sur ces deux derniers critères et leur relation, voir la section 7.3 ci-dessus.

<sup>2</sup> Des principes distributifs relationnels sont discutés de manière plus approfondie dans les sections 4.3 et 7.2 (principes positifs) et 4.4 et 6.7 (principes négatifs) ci-dessus.

solidaristes de la justice qui soient irréductibles, quant au critère, à la trilogie simple distributif (non-relationnel)/ agrégatif/ mixte.<sup>1</sup>

### 10.5. Théories rétrospectives et théories prospectives

Ayant ainsi étalé et articulé la diversité interne à chacune des deux grandes classes de théories libérales de la justice que j'ai distinguées, il est maintenant utile de revenir sur la distinction elle-même pour la clarifier davantage, en explicitant les rapports qui la relie à quelques autres distinctions plus familières, avec lesquelles il est important de ne pas la confondre.

Considérons d'abord la distinction célèbre de Nozick entre des conceptions de la justice qui peuvent être qualifiées de généalogiques (entitlement theories), rétrospectives (backward-looking), ou purement historiques - dont sa propre théorie est un exemple - et les conceptions traditionnelles de la justice, qui interprètent celle-ci comme la conformité à une configuration (pattern) ou la réalisation d'un état final (end state), et qui sont contraintes, selon lui, à légitimer la corrections incessante des résultats émergeant de l'exercice des libertés individuelles.<sup>2</sup> Le libéralisme propriétaire, défini par le souci de donner à chaque individu ce qui lui revient, ne coïncide-t-il pas avec la première catégorie, et le libéralisme solidariste, avec son éventail de principes distributifs, agrégatifs et mixtes, n'est-il pas coextensif à la seconde? La relation, en réalité, est sensiblement plus complexe. En un premier sens, en effet, les théories généalogiques ne constituent qu'un sous-ensemble des théories propriétaires, et en un second sens, toutes les théories mentionnées, qu'elles relèvent du libéralisme propriétaire ou du libéralisme solidariste, peuvent être comprises comme des théories généalogiques. Je m'explique.

---

<sup>1</sup> L'exception la plus plausible est sans doute "A chacun selon son travail" (voir sections 4.3 et 7.2 ci-dessus). Mais si on interprète le "travail" comme la contribution productive, ne s'agit-il pas simplement soit d'une version ("socialiste-ricardienne") de l'approche propriétaire, soit d'une concrétisation contingente d'un principe agrégatif? Et si on interprète au contraire le travail comme l'effort fourni, ne s'agit-il pas (à condition que le "selon" n'appelle qu'une compensation adéquate, pas une proportionnalité) d'un simple corollaire de l'égalité de bien-être?

<sup>2</sup> Voir les sections 6.3 et 8.2 ci-dessus.

Entendues au sens strict, les théories généalogiques font de la justice une pure affaire de pedigree, avec pour point de départ des droits originaux s'imposant comme une contrainte absolue à toute action individuelle comme à tout arrangement social. Regroupant notamment les positions libertariennes de Rothbard et Steiner et la théorie socialiste-ricardienne de l'exploitation, l'ensemble des théories généalogiques en ce sens ne correspond qu'à l'une des trois variantes du libéralisme propriétaire.<sup>1</sup> En se référant à la clause lockéenne ou en invoquant ce que serait le résultat d'un marchandage rationnel, les deux autres variantes mentionnées se refusent à admettre comme juste toute distribution résultant d'une chaîne ininterrompue de transactions volontaires à partir de titres originaux irréprochables. Dans ces deux derniers cas, la justice consiste certes encore à s'assurer que chacun obtienne ou garde ce qui lui revient, en un sens qui ne doit pas tout aux règles de fonctionnement de la société. Mais à travers la clause lockéenne ou le critère de répartition associé à un marchandage rationnel s'introduisent des considérations inspirées du souci d'atteindre un état final satisfaisant certaines propriétés ou des contraintes d'ordre configurationnel. La coïncidence spontanée entre le résultat de transactions volontaires et les exigences de la justice, inhérente aux théories généalogiques au sens strict, se trouve ainsi perturbée.

En un deuxième sens, beaucoup plus large, cependant, toute théorie propriétaire ou solidariste peut être interprétée comme une théorie généalogique, du moins si elle prétend s'appliquer, non à des distributions ou des actes singuliers, mais à la structure de base de la société. Etant donné un cadre institutionnel, sélectionné en vertu de sa propension à réaliser aussi bien que possible la théorie de la justice retenue, quelle qu'elle soit, il est possible au défenseur de cette théorie, de décréter juste toute distribution résultant de transactions volontaires n'outrepassant pas les droits définis par

---

<sup>1</sup> On pourrait être tenté d'y ajouter, comme le font van der Veen & Van Parijs (1985), les théories exprimées par ce que j'ai qualifié dans la section précédente de principes distributifs relationnels négatifs, c'est-à-dire des principes se bornant à interdire un type particulier d'influence causale sur le distribuendum: est juste, par exemple, toute distribution du bien-être matériel qui n'est pas affectée par une distribution inégale des moyens de production (et est donc libre d'exploitation capitaliste au sens de Roemer), quels que soient par ailleurs les facteurs qui l'ont modelée. Pareille assimilation serait inopportune, cependant, si (comme je le suggère dans les sections 4.4, 6.7 et 10.4) de telles principes ne tirent leur plausibilité normative que du fait qu'ils constituent des expressions partielles d'une théorie de la justice comme égalité des ressources ou des chances.

ce cadre.<sup>1</sup> Il se peut certes que les théories diffèrent quant à l'espace de liberté que laisse aux individus le cadre institutionnel optimal de leur point de vue: une théorie définissant la justice par l'égalité des dotations matérielles, par exemple, a toutes chances de légitimer un cadre moins contraignant qu'une théorie définissant la justice par l'égalité du bien-être. Mais c'est là une différence de degré, non de nature. Quelle que soit la théorie utilisée pour déterminer la structure de base juste, il est correct de dire que la justice est une affaire purement généalogique, rétrospective, historique dans le cadre de cette structure.<sup>2</sup>

Si la distinction entre théories propriétairestes et solidaristes ne coïncide donc pas avec la distinction entre théories généalogiques et traditionnelles, quelle que soit l'interprétation adoptée, elle entretient par contre une relation plus étroite avec une autre distinction fréquemment utilisée pour classer les théories de la justice, quoiqu'elle ait la morale individuelle comme domaine originel, la distinction entre théories déontologiques - l'action bonne consiste dans l'obéissance aux principes, quelles qu'en soient les conséquences - et théories conséquentialistes - l'action bonne consiste à produire les meilleures conséquences possibles. Appliquées à la structure de base de la société, en effet, les théories propriétairestes veulent modeler des institutions qui respectent les prétentions "pré-institutionnelles" des parties, sans égard pour les conséquences à court et à long terme de ces institutions. En revanche, qu'elles soient distributives, agrégatives ou mixtes, les théories solidaristes n'ont d'yeux que pour certaines de ces conséquences, toujours évaluées impartialement du point de vue des intérêts de toutes les personnes concernées.<sup>3</sup> Qu'il s'agisse de maximiser un agrégat, de maximiser la valeur

---

<sup>1</sup> En un sens similaire, que la théorie retenue soit propriétaireste ou solidariste, il est correct de dire que la justice consiste à assurer que chacun ait ce qui lui revient. Mais "ce qui revient" à chacun désigne maintenant les prétentions qu'engendrent les institutions justes, non celles (postulées par les seules théories propriétairestes) que des institutions justes se doivent de respecter.

<sup>2</sup> Cette remarque généralise l'argument de la section 8.2 ci-dessus, qui traite de la première objection fondamentale de Nozick à Rawls. Elle est approfondie dans van der Veen & Van Parijs (1985).

<sup>3</sup> C'est ce qui rend le terme "solidariste" plus approprié, parce que plus précis, que le terme "conséquentialiste". Le terme "égalitariste", par contre, eût été trop étroit, la prise en compte impartiale des intérêts de tous étant parfaitement conciliable avec l'absence de tout souci d'égaliser quoi que ce soit (comme c'est le cas si les principes retenus sont agrégatifs, mixtes ou distributifs relationnels). Il eût aussi risqué d'être trop large, du fait que des théories propriétairestes comme celles de Steiner (droit à une part égale de la valeur des ressources

la plus basse prise par une variable ou de minimiser la dispersion de cette variable, c'est toujours une logique conséquentialiste qui guide la sélection des institutions justes. Si donc on ne peut pas dire que les théories propriétairestes de la justice sont nécessairement rétrospectives (ou généalogiques) alors que les théories solidaristes ne se sont pas, on peut par contre dire que les théories solidaristes sont nécessairement prospectives (ou conséquentialistes), alors que les théories propriétairestes ne le sont pas.

---

naturelles) et de Gauthier (égalité du bénéfice relatif retiré de la coopération sociale) ne sont pas dépourvues de tout aspect égalitaire.

## 10.6. Les deux traditions contractualistes

Enfin, il est utile de relier la distinction entre théories libérales propriétairestes et solidaristes de la justice aux distinctions qui fournissent au livre récent de Brian Barry (1989) son armature centrale.<sup>1</sup> Quant au contenu, Barry distingue deux traditions. La tradition de la justice comme profit mutuel (mutual advantage) va, selon lui, des sophistes à Hobbes (1651) et à Gauthier (1986). Une règle juste y est conçue comme une règle à laquelle chacun peut se soumettre au nom de son intérêt personnel (fût-ce à long terme). Elle s'oppose à la tradition de la justice comme impartialité (impartiality), qui va des stoïciens à Kant (1785) et Rawls (1971). Une règle juste y est conçue comme une règle compatible avec la prise en compte égale des intérêts de toutes les parties.<sup>2</sup> Si cette distinction diffère de la distinction entre propriétéstisme et solidarisme, c'est principalement parce que Barry ne fait aucune place aux théories libertariennes - sans doute parce qu'il les rejette comme dénuées de toute plausibilité (voir Barry 1975). La théorie de Gauthier apparaît dès lors comme l'illustration paradigmatique de la tradition du profit mutuel, alors qu'elle ne constitue qu'un exemple parmi d'autres de théorie propriétaireste de la justice.

Orthogonalement à cette première distinction, Barry propose une distinction méthodologique entre théories intuitionnistes et théories constructivistes. L'intuitionnisme se définit par l'effort d'élaborer une théorie aussi cohérente que possible par rapport à nos intuitions particulières face à des situations concrètes réelles ou hypothétiques. Le constructivisme, en revanche, se définit par le recours à la construction de situations hypothétiques telles que le résultat des choix des acteurs qui y sont placés est nécessairement juste.<sup>3</sup> Dans la tradition du profit mutuel, l'approche

---

<sup>1</sup> Dont elle est du reste partiellement inspirée. La distinction de Barry est elle-même apparentée à la distinction centrale pour Gauthier (1986: 6-8) entre deux conceptions de la raison pratique: une conception maximisante, qui définit la rationalité par la poursuite de la satisfaction de son intérêt personnel, et une conception universaliste, qui définit la rationalité par la poursuite de la satisfaction des intérêts de tous. La seconde conception, problématique aux yeux de Gauthier, est celle de Kant et des utilitariste; la première, qu'il attribue à Hobbes, est celle qu'il reprend à son compte.

<sup>2</sup> Le rattachement d'un auteur à l'une de ces traditions n'est pas toujours évident. Même dans le cas de Rawls, Barry montre que si l'essentiel de sa théorie se rattache aisément à la tradition de l'impartialité, certaines formulations suggèrent cependant fortement une interprétation en termes d'intérêt mutuel.

<sup>3</sup> Comme le note Barry - et Rawls avant lui -, le constructivisme n'est certes pas indépendant de toute intuition morale. Mais il s'agit d'intuitions morales de nature générale (comme le respect égal de tous) que la construction vise précisément à articuler. Comme le montrent

constructiviste consiste à élaborer un processus approprié de marchandage: elle prend la forme d'une théorie à deux étapes, dont la première consiste à spécifier la base de comparaison non-coopérative jugée pertinente (l'"état de nature"), tandis que la seconde consiste à déterminer la procédure de division du surplus dû à la coopération (les "termes du contrat"). Dans la tradition de l'impartialité, l'approche constructiviste consiste à construire une situation incorporant une contrainte d'universalisabilité. Elle peut reposer soit, comme chez Harsanyi (1953), Rawls (1971) ou Sterba (1980), sur la construction d'une position originelle, où chaque agent poursuit son intérêt personnel sous un "voile d'ignorance" qui l'empêche de connaître ses caractéristiques particulières; soit, comme chez Mead (1934) ou Kohlberg (1973) réappropriés par Habermas (1983), sur un jeu de rôles consistant dans l'adoption par chacun du point de vue de chaque autre<sup>1</sup>; soit encore, comme chez Ackerman (1980) sur un dialogue neutre soumis à des règles imposant non seulement un égal respect pour les diverses conceptions de la vie bonne, mais l'exigence de ne considérer personne comme valant moins qu'un autre.<sup>2</sup>

Ces remarques permettent de situer, par rapport à notre classification, les théories contractualistes de la justice. En un sens très large, toute théorie constructiviste est contractualiste, qu'elle se situe dans la tradition du profit mutuel ou dans celle de l'impartialité: il suffit, pour cela, qu'elle accorde un rôle crucial à ce à quoi les acteurs consentiraient dans une situation hypothétique. C'est seulement dans la tradition (propriétaire) de l'avantage mutuel, cependant, que le constructivisme peut être contractualiste en un

---

les sections 3.2 et 3.3 ci-dessus dans le cas de Rawls, l'une et l'autre démarche sont compatibles avec la conception méthodologique générale présentée et défendue dans le chapitre 1.

<sup>1</sup> Ranger Habermas parmi les théoriciens de la justice - comme je le fais ici, complétant Barry - peut sembler abusif, dans la mesure où il se cantonne généralement dans le domaine méta-éthique, sans s'aventurer, pour des raisons de principe, à proposer des principes de justice substantiels (voir la section 3.3). Mais d'une part il est possible d'inférer à tout le moins les fragments d'une théorie de la justice implicite, par exemple à partir de ses remarques sur le capitalisme comme un principe d'organisation reposant sur des "intérêts non universalisables" (voir Habermas 1973: 132-3, 148-9). Et d'autre part, ses écrits récents suggèrent qu'il admet que la philosophie politique ne peut pas se contenter de spécifier les conditions idéales sous lesquelles des principes légitimes pourraient être adoptés mais, vu le caractère à jamais irréalisable de la plupart de ces conditions, doit faire l'effort de faire des hypothèses quant au contenu des principes qui seraient adoptés si ces conditions étaient réalisées. Voir dans ce sens Habermas (1989: 41).

<sup>2</sup> Contrairement à Barry (1989: 269-70), je restreins ici le terme de "position originelle" au cas où la procédure postule un voile d'ignorance. Mais je suis d'accord avec lui, et par exemple avec Walzer (1989: 186), pour affirmer qu'il n'y a pas de différence fondamentale entre les considérations que ces diverses procédures s'efforcent d'opérationnaliser.

sens plus strict. Dans la tradition (solidariste) de l'impartialité, en effet, il manque à la procédure hypothétique plusieurs éléments essentiels du contrat au sens économique du terme: la non-coopération (l'"état de nature"), c'est-à-dire la situation en l'absence de contrat, n'y est pas une base de référence pertinente; et soit (dans la variante "position originelle") le voile d'ignorance transforme la négociation des termes du contrat en un processus de choix individuel dans l'incertain, soit (dans les autres variantes) la recherche d'un accord raisonnable se substitue à la poursuite de l'intérêt personnel. Ce n'est qu'en gardant ces réserves à l'esprit qu'il peut être éclairant de parler de "contractualisme" non seulement pour désigner le constructivisme propriétaire de Gauthier, mais aussi le constructivisme solidariste de Rawls ou Habermas.

Quel est l'intérêt de l'exercice typologique auquel je viens de me livrer? En premier lieu, il met en évidence la multiplicité et la structure des choix qui sont effectués - et doivent donc être justifiés - lorsqu'on propose une théorie de la justice. Certains de ces choix sont interdépendants. Ainsi, on ne peut pas être welfariste, c'est-à-dire ne considérer comme information pertinente que le bien-être des individus, tout en défendant une théorie de type propriétaire. Et on ne peut adhérer à une théorie généalogique de la justice au sens strict tout en affirmant que le maximin constitue un critère de justice adéquat. Mais d'autres choix sont rigoureusement indépendants. Ainsi, l'adoption d'un point de vue libéral ne préjuge pas du choix entre propriétaire et solidarisme, pas plus que l'adoption de celui-ci n'implique l'acceptation ni le refus du welfarisme ou de l'égalitarisme.<sup>1</sup> L'indépendance relative de ces choix met en lumière ce que peut avoir d'ambigu une déclaration de foi "rawlsienne", "dworkinienne" ou "nozickienne" par exemple, non seulement parce que les auteurs eux-mêmes ne sont pas univoques, mais surtout parce que les clivages selon lesquels on peut distinguer les théories de la justice sont irréductiblement multiples. On peut être "rawlsien", par exemple, par l'adoption d'un point de vue libéral (contre les perfectionnistes), ou par le rejet d'une perspective strictement généalogique (contre les libertariens), ou par l'adhésion à un souci d'égalité

---

<sup>1</sup> Certains, dont Rawls (1982: 160), ont contesté la compatibilité du libéralisme avec le welfarisme, et donc en particulier avec l'utilitarisme, ceux-ci érigeant le degré de satisfaction en norme universelle susceptible de mesurer la réussite d'une vie. Comme Rawls (1988: 256) l'a concédé plus récemment, cependant, il est possible de donner à la notion d'utilité une interprétation si abstraite que le welfarisme en devient lui aussi impartial entre les diverses conceptions de la vie bonne.

sollicitude (contre l'ensemble des propriétaires), ou encore par l'adoption du maximin (contre les utilitaristes et les égalitaristes stricts notamment), tout en étant "anti-rawlsien" par le refus de voir dans les biens premiers la formulation la plus appropriée du distribuendum, ou par le refus d'accorder un rôle crucial à la procédure constructiviste de la position originelle.<sup>1</sup>

En second lieu, et ce n'est pas moins important, pareille typologie permet de mieux situer la zone de pertinence des objections qui sont adressées aux théories de la justice. Que l'on ne parvienne pas à donner sens à la fiction de la position originelle n'implique par exemple nullement que l'on doive rejeter toute théorie de la justice formulée en termes de biens premiers, et encore moins que l'on doive condamner toute théorie solidariste ou toute théorie libérale de la justice, voire le projet même de déterminer ce qu'est une société juste. Dès que l'on rejette l'"individualisme possessif" inhérent à toute l'approche propriétaire ne menace en rien la majorité des théories libérales de la justice, qui sont de type solidariste. Et que l'on estime abusif de rendre les individus responsables pour leurs préférences constitue un défi pertinent pour une version de l'approche solidariste qui prend les ressources ou les chances comme distribuendum - ce n'est pas à la société à faire le bonheur de ses membres, seulement d'en répartir équitablement les conditions objectives -, mais pas pour un solidarisme welfariste.

### **10.7. Les critiques marxiste et écologiste**

La capacité d'opérer les distinctions articulées par la typologie présentée est particulièrement importante pour éclairer les objections les plus sérieuses qui aient été adressées au projet d'élaborer une théorie libérale

---

<sup>1</sup> C'est en tout cas cette combinaison qu'illustre (à quelques nuances près) la théorie que j'esquisse à la fin des chapitres précédents. Je la présente et défends de manière plus systématique dans Real Freedom for All. What (if anything) can justify capitalism? (en préparation). Comme la théorie de Rawls, cette théorie appartient cependant à une catégorie hybride dans les termes de la distinction centrale proposée ici. Si en effet le second principe de Rawls ou dans un principe de leximin de liberté réelle sont des formes paradigmatiques de solidarisme, c'est par contre une approche propriétaire qu'expriment le premier principe de Rawls ou un principe de propriété de soi-même (qui font de l'une et l'autre théorie des théories "libérales", définies plus étroitement par l'exigence de protection des libertés fondamentales: voir section 10.2 ci-dessus). L'"objection des talents", discutée et réfutée plus haut (sections 8.3 à 8.6) dans le contexte du débat Rawls-Nozick, porte précisément sur la compatibilité entre ces deux composantes: y a-t-il moyen d'être propriétaire en ce qui concerne les droits sur les personnes, tout en étant solidariste en ce qui concerne les droits sur les choses, y-compris celles créées par les personnes ?

de la justice au sens précisé. J'en examinerai ici un certain nombre, en commençant par quelques objections d'inspiration marxiste.<sup>1</sup> "Les théories libérales de la justice", disent certains marxistes, "ne se préoccupent que de la distribution, pas de la production, à laquelle pourtant, d'un point de vue marxiste, la distribution est subordonnée. Elles sont donc incapables de s'attaquer à autre chose que des symptômes, d'appréhender la véritable nature des changements qui s'imposent." La typologie présentée rend manifeste combien cette critique sous-estime la diversité des théories libérales de la justice. Tout d'abord, rien ne force une telle théorie à se borner à la distribution des revenus. La propriété des moyens de production, le contrôle des investissements, le pouvoir dans l'atelier, l'accès à un emploi, ne sont pas des distribuenda moins respectables que le pouvoir d'achat. Et c'est bien un changement dans la distribution de ces variables qu'ont à l'esprit la plupart de ceux qui considèrent qu'un changement de mode de production est intrinsèquement désirable. (C'est du reste précisément pour cette raison que certaines théories normatives se revendiquant de la tradition marxiste, comme celle de Roemer, peuvent aisément trouver leur place dans la typologie présentée plus haut.) En outre, ceux qui appellent de leurs vœux de nouveaux rapports de propriété pour des raisons qui ne tiennent pas à leur justice intrinsèque, mais par exemple en raison de leur efficacité économique supérieure, de leur rationalité plus grande, de leur caractère moins aliénant, n'échappent pas nécessairement au cadre des théories libérales de la justice, dans la mesure où les principes que celles-ci avancent peuvent recommander, par exemple, la maximisation du bien-être, ou de la liberté ou du niveau de vie - pour tous, pour la plupart, ou pour les moins bien lotis.

Il y a cependant deux interprétations d'arguments de ce dernier type qui les font effectivement sortir du périmètre dans lequel les théories libérales de la justice sont confinées. La première ne nie pas nécessairement l'importance de la justice, mais rejette l'exigence libérale de neutralité: une conception de la justice défendable ne peut être élaborée que dans le cadre et sur la base d'une conception plus globale de la société bonne incluant une vision particulière de la vie bonne. Je reviendrai à cette version perfectionniste de la critique marxiste lors de la discussion de la critique communautarienne.

---

<sup>1</sup> Kymlicka (1989: chap.6) présente une défense vigoureuse de la position libérale contre un certain nombre d'objections marxistes qui rejoint partiellement l'argumentation ci-dessous.

La seconde de ces interprétations est la plus radicale, puisque ce n'est pas seulement la version libérale des théories de la justice qu'elle rejette. Elle érige en effet en objectif, non la réalisation d'une quelconque conception de la justice, mais le dépassement des "circonstances de la justice", l'avènement d'une situation où le problème de la justice ne se pose plus. Le moyen d'y arriver, dans cette interprétation, ne consiste pas à transformer l'homme, à le rendre intrinsèquement altruiste - ce qui ne serait pas suffisant, et n'est de toute façon pas nécessaire (voir la section 10.1) -, mais à faire advenir un régime d'abondance. Il s'agit donc, sans égard pour la justice, de promouvoir le progrès technique et d'accumuler le capital de telle sorte que bientôt, l'abondance étant atteinte, la poursuite de la justice sera devenue obsolète. Je doute cependant que quiconque, aujourd'hui, soit prêt à défendre ce sacrifice intégral de la justice à l'efficacité. Non seulement pareil sacrifice risque fort de s'avérer contreproductif: qu'un système soit perçu comme inique par ses membres menace gravement son fonctionnement. En outre, le développement de la crise écologique a sans doute définitivement miné la foi en l'avènement d'un régime d'abondance au sens requis, seule susceptible de légitimer ce sacrifice.

Ceci nous conduit à la critique enracinée, à l'inverse, dans la prise de conscience écologique. Dans sa version la plus superficielle, cette critique consiste à reprocher aux théories libérales de la justice de ne pas prendre en compte ce dont l'importance éclate aujourd'hui aux yeux de tous: les externalités environnementales et le sort des générations futures. Mais même dans le cas des théories libérales de type propriétaire, c'est là une accusation injuste. Tout l'effort de David Gauthier trouve précisément sa source dans son insatisfaction à l'égard des théories libertariennes dès le moment où la concurrence parfaite est perturbée par des externalités, et un des avantages de sa théorie consiste à ses yeux dans le fait qu'il apporte au problème de la justice entre générations une solution qui lui semble intuitivement plus attrayante que celle de Rawls et celle des utilitaristes.<sup>1</sup> A fortiori, ces dimensions peuvent en principe être intégrées dans des théories de type solidariste, qu'elles soient agrégatives ou distributives. Rien ne les force, en effet, à réserver l'"égale sollicitude" qui les caractérise aux seuls membres de

---

<sup>1</sup> Voir, respectivement, Gauthier (1986: 223) et Gauthier (1986: 302-5). Cette recherche d'un allié dans l'intuition est du reste en tension avec la méthodologie explicite de Gauthier (voir la section 2.7 ci-dessus).

la génération actuelle, ni confiner cette sollicitude à ce qui affecte directement la consommation privée de biens manufacturés, au mépris total de la contribution massive aux ressources, au bien-être ou à la liberté des biens environnementaux.

Mais c'est précisément à ce type de réponse que riposte la version la plus radicale de la critique écologiste. En procédant comme la réponse le suggère, en effet, en insistant pour inclure les biens environnementaux dans le stock à gérer de manière juste et efficiente, on ne fait qu'étendre encore l'emprise de la logique industrielle. Or celle-ci, bien loin d'y mettre fin, a instauré le règne de la rareté, en détruisant les communaux dont l'usage était soumis à des règles coutumières et en faisant de la planète un simple réservoir de ressources mesurables, exploitables, partageables.<sup>1</sup> Curieusement, on retrouve ainsi une variante de la critique marxiste radicale - le problème-clé est le problème de la rareté, pas le problème de sa gestion juste -, avec cette différence majeure qu'il est ici exclu de songer à résoudre le problème par une expansion de la production matérielle. Quelle autre solution peut-on imaginer? La restauration d'un rapport différent à la Terre, évoquant, sans s'y identifier, le rapport que les communautés villageoises entretenaient avec leurs communaux, et accompagné d'une auto-limitation de nos besoins. Mais comment justifier aux yeux de ceux, riches ou pauvres, dont le sort s'en trouverait négativement affecté, que l'on soustraie un désert ou une forêt, une espèce ou une planète à l'exploitation humaine? Faute de pouvoir invoquer une vision particulière du rapport à la Nature ou des besoins humains que tous partageraient (s'ils le faisaient, le problème serait résolu), il faudra bien pouvoir arguer que ce qui est ainsi soustrait à la logique industrielle n'outrepasse pas la part de ressources qui peut être équitablement attribuée à ceux qui adhèrent à cette vision du monde, ou alors faire appel à des effets externes dont tous pourront bénéficier, fût-ce à long terme. Mais ni dans l'un ni dans l'autre cas, on n'échappe à la logique de la gestion calculatrice. On continue d'assimiler la Terre à un réservoir de ressources dont l'usage et les fruits sont à répartir de la manière la plus juste possible.

---

<sup>1</sup> Inspirée par Illich (1983), cette position est développée dans ses implications plus concrètes par Sachs (1988) et Achterhuis (1988, 1991). Je la discute plus en détail dans Van Parijs (1989a).

Cette critique écologiste radicale en suggère cependant une autre, plus accommodante, qui ne prétend pas rejeter, comme non pertinent ou contreproductif, le projet même d'une théorie de la justice, mais se contente d'en affirmer l'insuffisance. Dans un monde soumis à des contraintes écologiques de plus en plus douloureuses, on ne peut espérer que le souci de justice ait quelque impact que si une part importante des populations concernées en vient à adopter une conception de la vie bonne, et donc de la société bonne, qui ne soit pas centrée sur la poursuite d'une consommation matérielle toujours accrue. Dans les circonstances présentes, en d'autres termes, il est plus important que jamais que la justice n'épuise pas le contenu de l'éthique: il n'y a pas d'autre espoir d'empêcher la rareté de se faire extrême, et ainsi de priver le souci de justice, non de toute pertinence, mais de toute efficacité.<sup>1</sup> Comme dans l'interprétation de la critique marxiste laissée en suspens, on retrouve donc ici l'idée qu'il est essentiel de ne pas renoncer trop vite à l'ambition "perfectionniste" de définir le contenu de la société bonne. Une variante de la même idée est au coeur de la critique communautarienne des théories libérales de la justice, qui a profondément marqué la philosophie politique américaine des années quatre-vingts. C'est vers cette critique que je me tourne maintenant.

### 10.9. La critique communautarienne

De l'ensemble très hétérogène d'analyses et d'arguments que l'on regroupe généralement sous l'étiquette communautarienne se dégagent trois critiques principales à l'égard des théories libérales de la justice, qui constituent leur cible privilégiée.<sup>2</sup> Je ne m'étendrai pas sur les deux premières, mais examinerai attentivement la troisième, la plus intéressante pour notre propos.

---

<sup>1</sup> Cette reconstruction de la critique écologiste m'a été suggérée par Toni Domenèch. La formulation que j'en ai adoptée renvoie à l'idée huméenne et rawlsienne qu'une rareté modérée appartient aux "circonstances de la justice", au sens large évoqué dans la note finale de la section 10.1.

<sup>2</sup> Les références principales sont les livres de MacIntyre (1981, 1988), Sandel (1982), Walzer (1983), Williams (1985) et Bowles & Gintis (1986). Pour la riposte libérale, voir en particulier les livres de Larmore (1987) et Kymlicka (1989), et les articles de Dworkin (1983b, 1989a), Rawls (1985, 1987a, 1988), Gutmann (1986), Kymlicka (1988), Buchanan (1989) et Larmore (1989). En français, voir aussi Taylor (1988), Chaumont (1991), Iroegbu (1991) et Van Gerwen (1991).

Une première critique "communautarienne" des théories libérales de la justice, particulièrement mise en avant par Alasdair MacIntyre (1981) et Bernard Williams (1985), consiste à leur reprocher de ne s'attacher qu'à ce qui, en éthique, est formulable en termes de droits et d'obligations, et ainsi de négliger, en particulier, tout le domaine de la "vertu". S'il ne se prête pas aisément à une formulation en principes explicites, celui-ci n'en constitue pas moins une composante centrale d'une vision morale intégrale, irréductible à la simple conformité aux obligations qui découlent de la justice. Cette mise en garde est importante et bienvenue - même si des auteurs comme John Rawls n'en avaient nul besoin.<sup>1</sup> Car l'aisance relative avec laquelle il est possible de mener une discussion argumentée sur la question de la justice n'excuse pas qu'on laisse à l'abandon toute autre question éthique. Nul besoin du reste, pour aborder ces autres questions, de changer de méthode. La pertinence de la méthodologie de l'"équilibre réflexif" n'est pas limitée à la seule question de la justice.<sup>2</sup>

Cette première critique reste périphérique. Elle se contente en effet de reprocher aux théories libérales de la justice d'encourager la négligence de questions dont elle ne prétendent pas traiter. Articulée de la manière la plus systématique par Sandel (1982), la seconde critique est plus fondamentale, puisqu'elle prétend s'attaquer aux présupposés centraux de l'approche libérale. Ce qui sous-tend celle-ci, selon cette critique, c'est une conception absurde de la personne comme un individu "sans attaches" (unencumbered), sans identité ni engagement autres que ceux qu'il choisit librement. Dans divers écrits récents, Rawls (1985, 1990) lui-même s'est efforcé d'éclaircir ce point, en montrant - de manière à mes yeux convaincante - que le projet d'une théorie libérale de la justice, telle qu'il le conçoit, n'a pas à prendre position sur des questions ontologiques ou psychologiques difficiles quant à la nature de la personne, et qu'en particulier rien dans ce projet n'exclut que les identités des individus, leurs allégeances, leurs engagements, leurs

---

<sup>1</sup> Voir par exemple Rawls (1971: section 77): "Une conception de la justice n'est qu'une partie d'une vision morale." Il n'en va sans doute pas de même de Habermas, qui définit le point de vue moral comme le point de vue de l'impartialité (Habermas 1989: 35, 38) et suppose que le problème de la justice et le domaine de l'éthique du discours sont coextensifs (Habermas 1989: 46, 49).

<sup>2</sup> Voir le chapitre 1. Comme le relève Larmore (1988: 211-2), Williams (1985: 99-100), par exemple, ne conteste pas que ce soit là la méthode appropriée à l'éthique.

ambitions, ne soient façonnés par des cultures ou sous-cultures dont ils relèvent sans les avoir jamais choisis.<sup>1</sup>

La critique communautarienne la plus intéressante pour notre propos n'est cependant pas que l'approche libérale de la justice présuppose des individus "sans attaches", mais qu'elle les secrète.<sup>2</sup> Même la réalisation encore très imparfaite, dans nos sociétés dites "libérales", du souci de permettre à chacun de poursuivre sa conception personnelle de la vie bonne engendre des tendances lourdes qui révèlent les implications profondes des théories libérales de la justice. Nous vivons dans des sociétés où la mobilité individuelle - géographique certes, mais aussi sociale, matrimoniale et politique - est beaucoup plus grande qu'elle ne l'a jamais été dans l'histoire de l'humanité. Les membres de ces sociétés, par suite, sont plus que jamais livrés à eux-mêmes, sans lien durable avec les communautés dans lesquelles ils sont nés, porteurs d'identités fragiles, d'allégeances précaires, d'engagements éphémères. Et il serait difficile de prétendre que le souci "libéral" de permettre équitablement à tous de poursuivre la réalisation de leur conception de la vie bonne (quelle que soit l'interprétation exacte que l'on propose de ce souci) est étranger à cette évolution. Si juste qu'elle puisse être, pareille société atomisée, siècle d'une concurrence omniprésente et d'une coopération occasionnelle entre des individus poursuivant chacun leurs fins propres, offre-t-elle bien l'image d'une société désirable? Celle-ci ne se doit-elle pas d'inclure une dimension communautaire que la justice libérale, si imparfaitement réalisée soit-elle, a déjà sérieusement entamée, et que la poursuite de l'effort pour assurer la "neutralité" de l'Etat risque bien de finir par abolir tout à fait? Si l'on attache à cette dimension communautaire plus qu'une importance marginale, ne doit-on dès lors pas rejeter comme profondément pernicieux le projet même d'une théorie libérale de la justice?<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Ce qui est compatible avec la thèse - commune à ceux qui (comme Rawls et Dworkin) utilisent l'argument des goûts dispendieux pour rejeter le welfarisme en faveur d'une métrique des biens ou des ressources (voir sections 3.4 et 7.3 ci-dessus) - que les individus peuvent généralement être tenus pour responsables de leurs préférences: qu'ils ne les aient pas souverainement forgées n'implique pas qu'ils ne puissent pas s'en défaire.

<sup>2</sup> On trouve des variantes de cette critique chez des auteurs aussi différents que le "thomiste" MacIntyre (1981, 1988) et les "radicaux" Bowles et Gintis (1986). La tension entre cette troisième critique communautarienne et la précédente est utilement mise en évidence dans l'éclairant article de Walzer (1990: sections II-IV).

<sup>3</sup> Je généralise ici la critique adressée plus haut (section 9.4), à partir d'une illustration particulière, à la version ("réal-libertarienne") de l'approche libérale qui me semble la plus robuste.

Pour répondre à cette grave objection - qui rejoint du reste les versions perfectionnistes des critiques marxiste et écologiste, j'aperçois quatre stratégies. La première consiste à lui reprocher de mettre trop commodément dans le même sac l'ensemble des théories libérales de la justice. J'ai indiqué plus haut combien le contenu de ces théories pouvait varier, et rien n'exclut que telle ou telle théorie libérale particulière prête bien moins le flanc que d'autres à l'objection que je viens de formuler. Je me contenterai d'un seul exemple. La justification éthique de l'allocation universelle - à laquelle j'ai fait de brèves allusions dans les trois chapitres qui précèdent - présuppose une critique du mode de distribution des revenus dans nos sociétés social-démocratiques et de la conception solidariste particulière de la justice qui le sous-tend. Celle-ci tient trop facilement pour acquis que la métrique de la justice est donnée par le revenu monétaire ou les chances d'accès à ce revenu, ou par d'autres variables qui leur sont directement associées. Elle introduit ainsi un biais implicite à l'encontre de la valeur du temps libre, que l'interprétation la plus cohérente de la conception libérale de la justice exige que l'on corrige. Et lorsque cette correction est faite, un revenu inconditionnel - une allocation universelle - devient justifiable dans une perspective solidariste.<sup>1</sup> Or l'introduction d'un tel revenu a toutes chances d'avoir un effet stabilisateur sur les communautés locales - la pression économique à la mobilité géographique est amoindrie -, et elle réduirait par conséquent, relativement à ce qui découle de conceptions de la justice plus focalisées sur le revenu, les effets dislocateurs de la justice libérale dénoncés par la critique communautarienne - tout comme elle réduirait du reste la soumission à l'aliénation de la concurrence marchande ou au rapport salarial, dénoncée dans la version perfectionniste de la critique marxiste. Pour le dire autrement: on n'a nul besoin de se faire perfectionniste pour justifier certaines mesures ayant pour effet de stabiliser des communautés locales ou de soutenir le développement de la sphère d'activités dite autonome; il suffit d'invoquer une conception libérale de la justice qui soit vraiment neutre entre les différentes conceptions de la vie bonne.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> C'est du moins la thèse que je me suis efforcé d'établir ailleurs. Dans Van Parijs (1990c), je montre comment seule la rectification du biais favorable à la dimension revenu peut donner ses chances à une justification de l'allocation universelle. Van Parijs (1990f) présente le chaînon crucial de l'argumentation.

<sup>2</sup> Dans Van Parijs (1990d), je précise davantage la relation entre l'encouragement du développement de la sphère autonome ou non-aliénée et les exigences de la justice.

Mais cette première stratégie risque fort d'être jugée insuffisante. Se contentant d'être intransigeant en matière de neutralité, elle est par exemple incapable de légitimer la moindre intervention de l'Etat en matière de promotion ou de préservation de la culture commune ou des sous-cultures essentielles à la viabilité de communautés actives. C'est ici que s'offre une seconde stratégie: une culture est un bien public, au sens économique du terme, c'est-à-dire un bien dont il est pratiquement impossible d'interdire la "consommation" à ceux qui ne font rien pour y contribuer. Il est dès lors loisible à une théorie libérale de la justice de justifier une intervention publique ayant pour seul but de remédier à une production sous-optimale de biens culturels. On peut ainsi tenter de justifier, dans le cadre strict de la neutralité libérale, l'attribution de subventions publiques à des manifestations culturelles apparemment restreintes à une élite, mais profitant à tous - fût-ce de manière indirecte et probabiliste - en régénérant le langage commun.<sup>1</sup> Si l'on admet en outre qu'il y a d'importants rendements d'échelle dans la "maintenance" d'une culture et que l'identité culturelle est un "bien premier" revêtant une importance spécifique, on peut également justifier, toujours dans le cadre strict de la neutralité libérale, des subventions spécifiques aux minorités culturelles leur permettant de préserver leur langue et leurs coutumes.<sup>2</sup> Ce type d'argument, en outre, ne concerne pas seulement les biens culturels. On peut par exemple justifier de manière strictement analogue des mesures visant à réduire les obstacles que rencontre, de par sa nature de bien public, toute forme l'organisation collective.<sup>3</sup>

Il se peut que l'adoption d'un principe véritablement neutre et des interventions adéquates en matière de biens publics suffisent à arrêter le processus de dislocation des communautés, ou du moins à le freiner suffisamment pour qu'il cesse d'être inquiétant. Mais supposons que ce ne soit pas le cas, et que les "quatre mobilités" (géographique, sociale, matrimoniale, politique), inhérentes à une société libérale, continuent de saper ce qui lui reste de communautaire. Un libéral peut alors avoir recours à

---

<sup>1</sup> Voir dans ce sens Dworkin (1984).

<sup>2</sup> Voir dans ce sens la deuxième partie de Kymlicka (1989), qui applique son analyse au cas des Indiens du Canada.

<sup>3</sup> Voir dans ce sens Walzer (1990: section VII), qui interprète cependant de telles mesures rendues nécessaires par le problème du free rider comme des écarts par rapport à l'idéal de l'Etat neutre.

un troisième type d'argument, de nature instrumentale. Si par exemple, comme plusieurs auteurs communautariens l'affirment<sup>1</sup>, la dislocation des associations intermédiaires - les paroisses, les clubs, les syndicats - risque fort de conduire, par l'effet non d'une implication logique mais d'un mécanisme sociologique, à un Etat fort, à un régime totalitaire menaçant profondément la réalisation de la conception libérale de la justice retenue, alors il est, non certes juste, mais justifiable au nom de la réalisation la moins mauvaise possible de l'idéal de justice, de s'écarter de la neutralité libérale pour prendre des mesures favorisant la préservations de ces associations intermédiaires. Dans la même veine, il est parfaitement possible à un libéral de justifier instrumentalement la promotion volontariste d'une participation active des citoyens à la vie publique, c'est-à-dire ce "républicanisme civique" que des communautariens comme Michael Sandel opposent parfois à la position libérale.<sup>2</sup> Et il ne lui est pas moins possible, selon la même logique, de prendre à son compte la version perfectionniste de la critique écologiste mentionnée plus haut. Il est légitime de mettre en place, autant qu'il est possible, des institutions qui encouragent le développement d'une certaine conception "post-matérialiste" de la vie bonne, pour autant que la diffusion de celle-ci conditionne la faisabilité politique de l'exigence de justice dans un monde écologiquement menacé. Dans tous ces cas, il s'agit indiscutablement de violations de l'exigence de neutralité inhérente aux conceptions libérales de la justice, mais d'un écart qui se justifie néanmoins comme instrumentalement requis par la poursuite de ce même idéal.

Il se peut que cette troisième stratégie que les libéraux ont à leur disposition suffise à nous donner tous nos apaisements. Mais il se peut aussi, précisément parce que les prémisses factuelles alarmistes invoquées par certains communautariens s'avèrent exagérées, qu'elle ne permette pas de

---

<sup>1</sup> Voir par exemple, Sandel (1984), Walzer (1990: section V).

<sup>2</sup> Rawls (1988), par exemple, admet pleinement cette possibilité, mais prend soin de distinguer la justification libérale-instrumentale de la participation active des citoyens que l'on trouve dans le républicanisme classique (cette participation est requise pour empêcher qu'une minorité ne s'empare de l'Etat pour imposer ses intérêts de classe ou sa ferveur religieuse) de la justification perfectionniste que l'on en trouve dans l'humanisme civique (cette participation fait partie de l'essence normative de l'homme). Sous le nom de "liberté politique", Benjamin Constant (1819: 285, 289) justifiait du reste cette participation de manière strictement analogue: "La liberté individuelle, je le répète, voilà la véritable liberté moderne. La liberté politique en est la garantie; la liberté politique est par conséquent indispensable. [...] Y renoncer, Messieurs, serait une démence semblable à celle d'un homme qui, sous prétexte qu'il n'habite qu'au premier étage, prétendrait bâtir sur le sable un édifice sans fondements."

justifier grand chose. Si les perspectives d'avenir de la justice libérale ne sont guère assombries par la déliquescence des associations intermédiaires ou par l'atrophie de la vie politique, cette troisième stratégie ne fournit au libéral aucune raison d'enrayer un processus auquel les deux premières stratégies n'auraient pas suffi à ôter son caractère inquiétant. Il lui reste alors une quatrième stratégie. Elle consiste à affirmer que si la justice libérale exige bien la neutralité, l'Etat ne doit pas pour autant être neutre, parce que la justice ne constitue qu'un des nombreux objectifs que l'Etat a pour fonction de poursuivre. Et si, pour rendre la société meilleure, il faut favoriser certaines conceptions de la vie bonne, on n'a pas besoin d'une connexion instrumentale avec la justice pour le faire admettre.

Pour le libéral, cette stratégie est beaucoup plus onéreuse que les trois autres, car si la justice n'est pas l'objectif exclusif de l'Etat, ou du moins si elle n'est pas "la première vertu des institutions sociales", en un sens suffisamment fort pour que ce qui (hormis la simple survie) n'y est pas réductible n'apparaisse, quant aux ressources mobilisées, que comme un caprice insignifiant,<sup>1</sup> l'intérêt d'élaborer une théorie autonome de la justice se trouve très considérablement réduit. Car à quoi bon tenter de déterminer ce qu'est une société juste, si la justice n'est qu'un ingrédient parmi d'autres de ce qui constitue une société bonne? Mais est-il bien sage de recourir à pareille stratégie? Rappelons-nous en effet l'ancrage de la perspective libérale dans la reconnaissance d'un pluralisme incontournable.<sup>2</sup> Ce qui motive l'option pour une conception libérale de la justice, je l'ai noté en passant, en motive alors du même coup la priorité. Affecter des ressources importantes à des usages qui ne peuvent pas, directement ou indirectement, se revendiquer d'une théorie libérale de la justice, c'est s'exposer au reproche de discrimination en faveur des groupes qui profitent le plus de cet usage. Et le ressentiment, la révolte, les conflits qui en résultent ou en résulteraient fondent, pour beaucoup, l'attrait principal des conceptions libérales de la justice et de la priorité accordée à celle-ci. Mais en même temps, ils montrent

---

<sup>1</sup> N'oublions pas que, dans une conception agrégative ou mixte, les considérations d'efficacité sont intégrées à la justice. La "primauté" de la justice sur les "vertus" qu'elle n'incorpore pas n'est pas nécessairement lexicographique. Ainsi Barry (1989: 356) juge "fou" de justifier les subventions à l'opéra en invoquant un argument de justice sociale et affirme que d'autres objectifs louables des pouvoirs publics suffisent pleinement à les légitimer. Mais il prend soin de stipuler que les subventions en question ne constituent qu'"une fraction infime du revenu national d'un pays riche".

<sup>2</sup> Voir la section 10.2 ci-dessus. Je laisse ici de côté l'autre ancrage possible - celui qui caractérise le libéralisme englobant -, qui exclut par définition tout écart entre la société juste et la société bonne.

les limites de cette quatrième stratégie, dans l'hypothèse où le libéral n'estimerait pas trop onéreux d'y recourir: s'écarter substantiellement de ce qu'exige la justice pour s'opposer à l'effondrement des communautés risque fort d'affecter gravement la cohésion de la société globale. Dans une société foncièrement pluraliste, en d'autres termes, il n'y a pas, ou guère, de trade off entre justice et communauté. La justice libérale n'est pas une menace pour la dimension communautaire, elle est le moyen d'en conserver ce qui peut encore l'être. Les limitations de la quatrième stratégie apparaissent ainsi comme les limitations inhérentes à l'abandon de la position libérale. Si les trois premières stratégies, compatibles avec celle-ci, ne suffisent pas à enrayer l'érosion de la dimension communautaire, c'est que cette érosion n'est pas enrayable.

### **10.9. La théorie normative du pluralisme démocratique**

A supposer même que l'on estime pleinement satisfaisantes les réponses apportées aux critiques marxiste, écologiste et communautarienne, on peut encore être très sceptique à l'égard du projet de construction d'une théorie libérale, et en particulier d'une théorie solidariste de la justice - et cela tant quant à ses chances de succès sur un plan purement intellectuel que quant à son aptitude à affecter le cours des choses. L'argumentation permet-elle effectivement de rapprocher les points de vue quant à la nature de la société juste? Et n'est-il pas vain de passer son temps à causer de justice, puisque ce sont de toutes façons les rapports de force qui tranchent? Si ce double scepticisme peut être réfuté, c'est seulement, me semble-t-il, grâce à l'existence d'un ordre démocratique - et dans la mesure où cet ordre est véritablement démocratique. Je ne tenterai pas ici de formuler cette proposition de manière rigoureuse, encore moins de la démontrer, mais seulement d'explicitier, en recourant à quelques illustrations, ce qui s'y trouve visé.

A toute première vue, les théories libérales de la justice n'entretiennent avec la démocratie qu'un rapport très occasionnel. Ce n'est en effet que dans certaines théories de la justice, dont celle de Rawls (1971), que le droit de vote ou le pouvoir politique sont mentionnés parmi les distribuenda que la justice consiste à répartir équitablement. Ce n'est que

pour ces théories-là, en d'autres termes, qu'une société juste est par essence démocratique.<sup>1</sup>

Il y a cependant un rapport beaucoup plus général, de nature instrumentale, entre la justice et la démocratie, qui vaut à tout le moins pour l'ensemble des théories libérales solidaristes: si une démocratie saine n'est pas nécessairement une partie constituante de la justice, elle est de facto une condition institutionnelle absolument nécessaire à sa réalisation. Supposons, pour illustrer a contrario ce rapport, que nous adoptions une conception de la justice qui n'inclut pas les droits et le pouvoir politiques dans son distribuendum, par exemple une théorie qui se borne à recommander la maximisation des avantages socio-économiques des plus démunis. Un système électoral bipartite du type de celui que connaissent les Etats-Unis, dit-on souvent, tend à se focaliser sur l'électeur médian - le "cinquante-et-unième pour cent". Cet électeur médian, cependant se situe aujourd'hui bien plus haut dans l'échelle des revenus que le citoyen médian - essentiellement parce que la complication de l'inscription sur les listes électorales induit une corrélation nettement positive entre participation électorale et revenu -, et le citoyen médian est lui-même nettement plus aisé que le résident permanent médian, en raison du nombre considérable d'immigrés qui, paradoxalement, travaillent légalement (ils ont un numéro de sécurité sociale) mais résident illégalement dans le pays (ils n'ont pas de permis de séjour) et sont de ce fait privés de tout droit politique. En outre, lorsque l'efficacité des campagnes électorales est fortement affectée par le montant qu'individus et entreprises sont disposés à y investir, ce n'est pas tant à l'électeur médian que les candidats doivent tenter de plaire, qu'au "dollar médian", qui a toutes chances de se trouver dans la poche d'un citoyen bien mieux nanti que l'électeur médian et donc a fortiori, pour les raisons que je viens d'évoquer, que le citoyen médian et que le membre adulte médian de la société. Sous l'effet cumulé de ces divers mécanismes, le débat sur la faisabilité politique de mesures redistributives tend à être mené, aux Etats-Unis, en des termes qui seraient de mise s'il s'agissait de courtiser une organisation caritative - "Qu'est-ce qui va plaire au contribuable?" -, et non en termes d'équité, d'égalité

---

<sup>1</sup> Si la théorie de Dworkin (1990a) peut être rangée parmi ces théories est moins clair. D'une part, il soutient que la valeur de la démocratie se situe au niveau des résultats qu'elle produit, non dans les processus qui la constituent. Mais d'autre part, il inclut la participation politique parmi les "résultats" qu'il juge pertinents.

sollicitude à l'endroit des intérêts de tous.<sup>1</sup> Pour ceux qui adhèrent à la conception solidariste de la justice postulée dans cet exemple, une démocratie fonctionnant de manière aussi biaisée que la démocratie américaine offre peu de promesses. Même s'ils n'incluent pas le pouvoir politique dans le *distribuendum* en référence auquel la justice se définit, il est impératif pour eux de donner une importance primordiale, comme condition factuelle de réalisation de la justice, à une démocratie permettant à tous, et en particulier aux plus défavorisés, de faire entendre leur voix, de faire valoir leurs intérêts. On voit ainsi du même coup comment le scepticisme à l'égard de la pertinence pratique d'une théorie de la justice peut être atténué par un fonctionnement véritablement démocratique.

Celui-ci n'est cependant pas seulement au fondement des espoirs que l'on peut placer dans la réalisation de ce que prône une théorie solidariste de la justice. Il est aussi ce qui forge et entretient les intuitions morales que celle-ci s'efforce d'explicitier. Ce fonctionnement véritablement démocratique, ce n'est pas l'agrégation efficace des opinions. Une démocratie ne fonctionne pas d'autant mieux, en effet, que les représentants du "peuple" font exactement ce que le "peuple" veut. Pas seulement pour la raison évidente que le "peuple" n'est pas toujours bien informé, qu'il a la sagesse de ne pas tenter de savoir tout ce qu'il faut savoir pour bien décider et délègue par conséquent cette prétention à ceux des candidats au pouvoir qui excitent le moins sa méfiance. Si l'idéal démocratique n'est pas la représentation parfaite, c'est, plus fondamentalement parce que les représentants du "peuple" sont contraints de discuter, d'argumenter dans un espace public, et que de ce fait ils ne peuvent, n'osent pas toujours dire ce que le "peuple" qu'il représente pense. (Ce que dit de plus odieux le politicien le plus odieux est encore bien moins odieux que ce que pense une bonne partie de son électorat.) Le filtre que l'institution démocratique applique à la volonté populaire brute n'est pas seulement cognitif, il est aussi moral. C'est de la nécessité - coextensive à la véritable démocratie - de justifier constamment les mesures proposées face à un auditoire potentiellement constitué de tous les membres de la société, que l'exigence d'égale sollicitude, qui distingue les conceptions solidaristes, tirent l'une et l'autre leur plausibilité.

---

<sup>1</sup> Voir Lang & Weiss (1990) pour un exemple édifiant de la rhétorique du what will please the taxpayer?.

J'ai pris soin, dans les deux paragraphes qui précèdent, de limiter explicitement la portée de mes propos aux théories libérales de type solidariste. Les théories propriétairestes de la justice empruntent leur plausibilité à un autre contexte, qui tient plus des coulisses que des rostrs. L'équité qui en émerge est l'équité du marchandage, pas celle de la démocratie. Elle respecte certes, elle aussi, la condition de neutralité. Comme les partenaires du débat démocratique, et contrairement aux inquisiteurs et aux tyrans, les interlocuteurs discutant des termes d'un contrat se reconnaissent mutuellement le droit de poursuivre la réalisation de leurs intérêts tels que chacun les conçoit. Mais c'est le souci de donner à chaque partie ce qui lui revient (en un sens prédéfini) qui prend ici la place de l'égale sollicitude. Il n'est sans doute pas faux de dire que c'est ce modèle qui domine aujourd'hui, par exemple, les relations pacifiques entre Etats souverains. Dépassant le pur rapport de forces, la logique du dialogue que les Etats engagent lorsque la coopération les rassemble, les conduit à faire sa part à l'équité, mais c'est une équité propriétaireste, non l'équité solidariste, que seule une pratique démocratique pourrait rendre plausible et efficace. C'est un reflet de cette dualité entre propriétairestisme et solidarisme que l'on retrouve dans les grandes différences qui marquent la liberté de mouvement entre les Etats et à l'intérieur d'un même Etat, ou les volumes respectifs des transferts sociaux inter- et intra-nationaux. Les contraintes qui s'imposent au négociateur ne sont pas celles qui s'imposent au tribun. Et c'est respectivement dans les pratiques associées à ces deux jeux de langage que s'accrédite la plausibilité et s'instaure l'efficacité des deux grandes catégories de théories libérales. Ce n'est qu'à mesure que les décideurs sont contraints de tenir un discours public dont l'auditoire transcende les frontières qu'une place peut être faite, à ce niveau, à une conception solidariste.

On aperçoit ainsi que c'est de l'existence d'un ordre qui n'est pas seulement pluraliste mais aussi démocratique, que le projet de contribuer à l'élaboration d'une théorie solidariste de la justice - qui a été le mien tout au long de ce livre, y-compris dans la prise au sérieux des défis propriétairestes - dérive sa pertinence. Si au fil du temps celle-ci a tendance à croître ou à décroître dépend dès lors de ce qu'il advient de l'emprise de ce pluralisme démocratique. Trois facteurs sont ici décisifs. En premier lieu, le pluralisme interne aux diverses nations continue-t-il de s'approfondir, de se révéler, de s'affirmer, rendant toujours plus illusoire l'espoir de régler les conflits par l'appel à une conception englobante de la société bonne appuyée sur une

tradition partagée par l'ensemble de la communauté nationale? En deuxième lieu, l'interdépendance croissante, le renforcement de confédérations d'Etats sous la pression de la concurrence économique mondiale, la présence toujours plus pressante des médias concourent-ils à ériger des tribunes là où il n'y avait que des parloirs, et ainsi à "démocratiser" l'ordre international? Enfin, en créant sans relâche des interdépendances multiformes (notamment environnementales) et des possibilités insoupçonnées (par exemple, en matière d'interventions chirurgicales, de manipulations génétiques ou de fichage informatique), l'évolution technologique continue-t-elle d'élargir le champ des problèmes sur lesquels des décisions collectives doivent être prises? Si, comme je le crois, la réponse à ces trois questions est positive, la pertinence, l'importance, l'urgence de la tâche principale à laquelle ce livre s'est efforcé de contribuer, ne cessent d'augmenter.

J'ai commencé ce livre par un plaidoyer. Je le terminerai par une exhortation. Pour affronter la tâche que je viens de rappeler, la pensée contemporaine offre d'importantes ressources. J'ai essayé dans ce livre d'en donner un aperçu, certes très partiel. Mais le biais de l'échantillonnage auquel j'ai procédé ne suffit pas à rendre compte de la présence massive, parmi ceux auxquels ces ressources doivent l'existence, d'auteurs américains - comme Rawls, Nozick, Dworkin ou Roemer - ou canadiens de langue anglaise - comme Cohen, Gauthier ou Steiner. Or, s'il y a sans doute de bonnes raisons pour que ce soit en Amérique du Nord que le projet d'une théorie libérale de la justice ait pris son essor, il n'y en a en revanche aucune pour que ce projet reste l'apanage d'auteurs anglo-saxons. Mon espoir, en terminant ce livre, est donc que d'autres, beaucoup d'autres en Europe me rejoignent dans l'effort auquel ce livre ne constitue qu'une introduction.<sup>1</sup> Mais - de grâce! - pas pour étudier les théories libérales de la justice comme on étudierait la pensée scolastique du deuxième quart du XIIe siècle, comme un domaine d'érudition soudain à la mode, ou comme un prétexte à d'interminables dissertations sur l'existence de deux Rawls, le pedigree de Dworkin ou l'interprétation de Hobbes par Gauthier. Il est bien sûr indispensable de connaître, comprendre les auteurs - d'abord pour surmonter les malentendus vulgaires qui nourrissent trop souvent encore la dénonciation et le mépris, ensuite pour ne pas être amené à répéter

---

<sup>1</sup> Et rejoignent du même coup ceux qui - comme Salvatore Veca en Italie, Percy Lehning, Jos de Beus et Robert van der Veen aux Pays-Bas, Thomas Pogge en Allemagne ou tous ceux qui ont contribué à la percée récente de la pensée de Rawls en France - m'ont précédé dans cette voie.

naïvement ce qui a été cent fois dit, et mille fois réfuté. Mais il est encore plus indispensable de franchir ce qui n'est qu'un seuil, d'entrer de plain pied dans la discussion, de participer en son nom propre au va-et-vient entre principes et implications, qui constitue, j'ai essayé de le montrer tout au long de ce livre, la substance même de la démarche. Aucune singularité linguistique, culturelle ou institutionnelle ne rend pareille démarche plus difficile en dehors du monde anglo-saxon. Ni moins urgente.

## Bibliographie

- Achterhuis, H. 1988. Het Rijk der Schaarste, Baarn (Pays-Bas): Ambo, 1988.
- Achterhuis, H. 1991. "La critique de la société industrielle comme histoire de la rareté: l'itinéraire d'Ivan Illich", Revue Philosophique de Louvain 89 (1), à paraître.
- Ackerman, B.A. 1980. Social Justice in the Liberal State, New Haven & London: Yale University Press.
- Ackerman, B.A. 1983. "Comment on Fried", Social Philosophy and Policy 1, 60-70.
- Adams, R.M. 1976. "Motive Utilitarianism", Journal of Philosophy 73, 467-481.
- Arendt, H. 1958. The Human Condition, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Arneson, R.J. 1981. "What's wrong with exploitation?", Ethics 91, 202-227.
- Arneson, R. J. 1989. "Equality and equal opportunity for welfare", Philosophical Studies 56, 77-93.
- Arneson, R.J. ed. 1989. Symposium on Rawlsian Theory of Justice: Recent developments, numéro spécial de Ethics 99 (4), 695-944.
- Arrow, K.J. 1951. Social Choice and Individual Values, New York: Wiley, 1963.
- Arvon, H. 1983. Les Libertariens américains, Paris: P.U.F.
- Atkinson, A.B. 1972. Unequal Shares. Wealth in Britain, Harmondsworth: Penguin Books, 1974.
- Aya, R. & Tromp, B. eds. 1986. A capitalist road to communism, numéro spécial de Theory & Society 15 n°5.

- Ball, T. & Farr J. eds. 1984. After Marx, Cambridge: Cambridge University Press.
- Barry, B. 1965. Political Argument, London: Routledge.
- Barry, B. 1973. The Liberal Theory of Justice. A critical examination of the principal doctrines in "A Theory of Justice" by John Rawls, Oxford: Oxford University Press.
- Barry B. & Sikora I. eds. 1978. Obligations to Future Generations, Philadelphia: Temple University Press.
- Barry, B. 1979. "Justice as reciprocity", in Justice (E. Kamenka & A.E.S. Tay eds), London: Edward Arnold, 50-78.
- Barry, B. 1983. "Intergenerational justice in energy policy", in Energy and the Future (D. MacLean & P G. Brown eds.), Totowa (NJ): Rowman & Littlefield, 1983, 15-30.
- Barry, B. 1989. Theories of Justice, Hemel-Hempstead: Harvester-Wheatsheaf.
- Baudrillard, J. 1970. La société de consommation, Paris: Gallimard.
- Bentham, J. 1789. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, in J.S. Mill, Utilitarianism, London: Fontana, 1962, 33-77.
- Berkowitz, L. & Walster E. eds. 1976. Equity Theory: Towards a general theory of social interaction, New York: Academic Press.
- Berten, A. 1984. "John Rawls, Jürgen Habermas et la rationalité des normes", in Fondements d'une théorie de la justice (J. Ladrière & P. Van Parijs eds.), Louvain-la-Neuve: Peeters & Paris: Vrin, 183-94.
- Blocker, H.G. & Smith, E.H. eds. 1980. John Rawls' Theory of Social Justice, Athens: Ohio University Press.
- Boudon, R. 1977. Effets pervers et ordre social, Paris: P.U.F.
- Bouglé, C. & Halévy, E. eds. 1829. Doctrine de Saint-Simon, Paris: Marcel Rivière, 1924.
- Boulanger, P.M., Defeyt, P. & Van Parijs P., L'Allocation Universelle. Une idée pour vivre autrement, numéro spécial de La Revue Nouvelle, avril 1985.

- Bourdieu, P. 1965. Un art moyen, Essais sur les usages sociaux de la photographie, Paris: Minit.
- Bourdieu, P. 1972. Esquisse d'une théorie de la pratique, Genève: Droz.
- Bourdieu, P. 1979. La Distinction. Critique sociale du jugement, Paris: Minit.
- Bowie, N.E. ed. 1988. Equal Opportunity, Boulder & London: Westview Press.
- Bowles S. & Gintis H. 1986. Democracy and Capitalism, London: Routledge. (Traduction française: Démocratie et Capitalisme, Paris: La Découverte, 1988.)
- Bracewell-Milnes, B. 1982. Land Heritage: The Public Interest in Personal Ownership, London: Institute of Economic Affairs.
- Brody, B. 1983. "Redistribution without egalitarianism", Social Philosophy and Policy 1, 71-87.
- Buchanan, A.E. 1989. "Assessing the communitarian critique of liberalism", Ethics 99, 852-82.
- Buchanan, J. M. & Lomasky, L. E. 1985. "The matrix of contractarian justice", in Liberty and Equality (E.F. Paul, F.D. Miller & J. Paul eds), Oxford: Blackwell, 12-32.
- Buchanan, J. M. 1985. "The ethical limits of taxation", in Limits and Problems of Taxation (F.R. Forsund & S. Honkapohja eds), London: Macmillan, 4-16.
- Callinicos, A. ed. 1989. Marxist Theory, Oxford: Oxford University Press.
- Canivet, M. 1984. "Justice et bonheur chez Rawls et chez Kant", , in Fondements d'une théorie de la justice (J. Ladrière & P. Van Parijs eds.), Louvain-la-Neuve: Peeters & Paris: Vrin, 153-82.
- Carling, A. 1986. "Rational choice Marxism", New Left Review 160, 24-62.
- Chaumont, J.M. 1991. "Notes sur la tradition communautarienne", Revue Philosophique de Louvain 89, à paraître.
- Chavance B. ed. 1985. Marx en perspective, Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

- Cohen, G.A. 1977. "Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty", in Erkenntnis 11, 5-23.
- Cohen, G.A. 1979. "Capitalism, freedom and the proletariat", in A. Ryan (ed.), The Idea of Freedom. Essays in Honour of Isaiah Berlin, Oxford: Oxford University Press, 9-25.
- Cohen, G.A. 1979. "The labour theory of value and the concept of exploitation", in Marx, Justice and History (M. Cohen, T. Nagel & T. Scanlon eds.), Princeton, Princeton University Press, 1980, 135-57.
- Cohen, G.A. 1981a. "Freedom, justice and capitalism", New Left Review 126, 3-18.
- Cohen, G.A. 1981b. "Illusions about private property and freedom", in J. Mepham & D. Ruben (eds.), Issues in Marxist Philosophy, Vol. 4, Hassocks, Harvester Press.
- Cohen, G.A. 1983. "More on exploitation and the labour theory of value", Inquiry 26, 309-31.
- Cohen G.A. 1983. "The Structure of proletarian unfreedom", in Philosophy and Public Affairs 12, 3-33.
- Cohen, G.A. 1985. "Nozick on appropriation", New Left Review 150, 98-105.
- Cohen, G.A. 1986. "Self ownership, world ownership and equality, part II", Social Philosophy and Policy 3, 77-96.
- Cohen, G.A. 1988. History, Labour and Freedom. Themes from Marx, Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, G.A. 1989. "On the currency of egalitarian justice", Ethics 99, 906-44.
- Cohen, G.A. 1990. "Equality of what? On welfare, resources and capabilities", in Alternatives to Welfarism (M. De Vroey ed.), numéro spécial de Recherche Economiques de Louvain 56 (3/4).
- Constant, B. 1819. "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes", in De l'Esprit de conquête et de l'usurpation, Paris: Flammarion, 1986, 265-91.
- Daniels, N. ed. 1974. Reading Rawls, Oxford: Blackwell.
- d'Aspremont, C. & Gevers, L. 1977. "Equity and the informational basis of collective choice", Review of Economic Studies 44: 199-209.

- d'Aspremont C. 1984. "Rawls et les économistes", in Fondements d'une théorie de la justice (J. Ladrière & P. Van Parijs eds.), Louvain-la-Neuve: Peeters & Paris: Vrin, 83-103.
- d'Aspremont, C. & Peleg, B. 1987. "Ordinal Bayesian incentive-compatible representations of committees", communication au colloque "Economic models and distributive justice", Bruxelles et Namur, 8-10 janvier 1987.
- Debreu, G. 1959. Theory of Value. An axiomatic analysis of economic equilibrium, New Haven & London: Yale University Press, 1971. (Traduction française: Théorie de la valeur. Analyse axiomatique de l'équilibre économique, Paris: Dunod.)
- De Roose, F. & Van Parijs, P. eds 1991. La Pensée écologiste. Vers un dictionnaire critique, Bruxelles: De Boeck & Paris: Editions Universitaires.
- Deutsch, M. 1985. Distributive Justice, New Haven: Yale University Press.
- Devall, B. & Sessions, G. 1985. Deep Ecology: Living as if Nature Mattered, Salt Lake City (Utah): Peregrine Smith Books.
- Dupuy, J.P. et Dumouchel, P. 1979. L'Enfer des choses, Paris: Le Seuil.
- Dupuy, J.P. ed. 1984. Le Libéralisme et la question de la justice sociale, Paris: CREA.
- Dupuy, J.P. 1988a. "L'individu libéral, cet inconnu: d'Adam Smith à Friedrich Hayek", in Individualisme et justice sociale. A propos de John Rawls (C. Audard, J.P. Dupuy & R. Sève eds.), Paris: Le Seuil, 73-125.
- Dupuy, J.P. 1988b. "La liberté comme marchandise", in Ethique et Philosophie Politique (F. Récanati ed.), Paris: Odile Jacob ("L'Age de la Science"), 73-98.
- Dworkin, R. 1977. Taking Rights Seriously, London: Duckworth.
- Dworkin, R. 1981a. "What is equality? Part 1: Equality of welfare; Part 2: Equality of resources", Philosophy and Public Affairs 10, 185-246.
- Dworkin, R. 1981b. "What is equality? Part 2: Equality of resources", Philosophy and Public Affairs 10, 283-345.
- Dworkin, R. 1983a. "In defense of equality. Comment on Narveson", Social Philosophy and Policy 1, 24-40.

- Dworkin, R. 1983b. "What justice isn't", in A Matter of Principle, Oxford: Oxford University Press, 1985, 214-20.
- Dworkin, R. 1984. "Can a liberal state support art?", in A Matter of Principle, Oxford: Oxford University Press, 1985, 221-33.
- Dworkin, R. 1986. A Matter of Principle, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Dworkin, R. 1989a. "Liberal community", California Law Review.
- Dworkin, R. 1989b. "What is equality? Part 3: The place of liberty", Iowa Law Journal.
- Dworkin, R. 1990a. "What is equality? Part 4: Political equality", San Francisco Law Review.
- Dworkin, R. 1990b. Foundations of Liberal Equality, inédit.
- Edgeworth, F.T. 1881. Mathematical Psychics, London: Kegan Paul.
- Elster, J. 1978. "Exploring exploitation", Journal of Peace Research 15, 3-17.
- Elster, J. 1982. "Sour Grapes Utilitarianism and the genesis of wants", in Utilitarianism and Beyond (A. Sen & B. Williams eds), Cambridge: Cambridge University Press, 219-38.
- Elster, J. 1983. Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality, Cambridge: Cambridge University Press.
- Elster, J. 1985. Making Sense of Marx, Cambridge: Cambridge University Press.
- Elster, J. 1986. "Self-realisation in work and politics", in Alternatives to Capitalism (J. Elster & K.O. Moene eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1989, 127-58.
- Elster J. & Moene, K.O. eds. 1989. Alternatives to Capitalism, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ezorsky, G. 1981. "On refined utilitarianism", Journal of Philosophy 78, 156-9.
- Flew, A. 1981. The Politics of Procrustes, London: Temple Smith.

- Foley, D.C. 1967. "Resource allocation and the public sector", Yale Economic Essays 7, 45-98.
- Fourier, C. 1836. La Fausse Industrie, morcelée, répugnante, mensongère, et l'antidote, l'industrie naturelle, combinée, attrayante, véridique, donnant quadruple produit et perfection extrême en toutes qualités, Paris: Anthropos, 1967.
- France, A. 1907. L'Ile aux Pingouins, Paris: Calmann-Lévy, 1980.
- Frank, R. 1985. Choosing the Right Pond, Oxford & New York: Oxford University Press.
- Fried, C. 1983. "Distributive justice", Social Philosophy and Policy 1, 45-69.
- Friedman, D. 1973. The Machinery of Freedom. Guide to radical capitalism, La Rochelle (New York), Arlington House.
- Friedman, M. 1962. Capitalism and Freedom, Chicago, University of Chicago Press (traduction française: Capitalisme et liberté, Paris: Laffont, 1971).
- Friedman, M. 1973. "The Playboy interview", in There's no such Thing as a Free Lunch, La Salle (Illinois): Open Court, 1975.
- Friedman, M. & R. 1980. Free to Choose, Harmondsworth, Penguin Books (traduction française: La liberté du choix, Paris: Belfond, 1980).
- Gauthier, D. 1986. Morals by Agreement, Oxford: Oxford University Press.
- George, H. 1884. Progress and Poverty, London: Hogarth Press, 1952.
- Girard, R. 1961. Mensonge romantique et vérité romanesque, Paris: Grasset.
- Godin, J.B. 1871. Solutions sociales, Quimperlé: La Digitale, 1979.
- Goldman, A H. 1980. "Responses to Rawls from the political right", in John Rawls' Theory of Social Justice (H.G. Blocker & E.H. Smith eds), Athens (Ohio): Ohio University Press, 431-62.
- Goldman, H.S. 1980. "Rawls and utilitarianism", in John Rawls' Theory of Social Justice. An introduction (H.G. Blocker & E.H. Smith eds.), Athens (Ohio): Ohio University Press, 346-94.
- Goodin, R.E. & Reeve, A. eds. 1989. Liberal Neutrality, London: Routledge.

- Goodman, L. A. & Markowitz, H. 1952. "Social welfare functions based on individual rankings", American Journal of Sociology 58, 257-62.
- Gorz, A. 1983. Les Chemins du Paradis. L'agonie du capital, Paris: Galilée.
- Gorz, A. 1985. "L'allocation universelle: version de droite et version de gauche", La Revue Nouvelle 81, 419-28.
- Gouverneur, J. 1983. Elements of Political Economy, Oxford: Martin Robertson.
- Grefe, X. 1978. L'Impôt des pauvres. Nouvelle stratégie de politique sociale, Paris: Dunod.
- Griffin, J. 1982. "Modern utilitarianism", Revue Internationale de Philosophie 141, 331-75.
- Güth, W. 1987. "Ultimatum bargaining for a shrinking cake. An experimental analysis", communication au colloque international "Economic models and distributive justice", Bruxelles et Namur, 8-10 janvier 1987.
- Gutmann, A. 1986. "Communitarian critics of liberalism", Philosophy and Public Affairs 14, 309-22.
- Haarscher, G. 1982. Egalité et Politique, Bruxelles: Bruylant.
- Haarscher, G. 1984. "Rawls, Marx et la question de la justice", in Fondements d'une théorie de la justice (J. Ladrière & P. Van Parijs eds.), Louvain-la-Neuve: Peeters & Paris: Vrin, 104-28.
- Habermas, J. 1973. Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt: Suhrkamp. (Traduction française: Raison et légitimité, Paris: Payot, 1978.)
- Habermas, J. 1983. Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1989. "Justice and solidarity: on the discussion concerning 'stage 6'", The Philosophical Forum 21, 32-52.
- Hammond, P. 1987. "Social choice rules and restrictions on the domain of decision problems", communication au colloque "Economic models and distributive justice", Bruxelles et Namur, 8-10 janvier 1987.

- Hare, R.M. 1976. "Ethical theory and utilitarianism", in Utilitarianism and Beyond (A. Sen & B. Williams eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 23-38.
- Harrod, R.F. 1936. "Utilitarianism revisited", Mind 45, 137-56.
- Harsanyi, J.C. 1953. "Cardinal utility in welfare economics and in the theory of risk-taking", in Essays on Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation, Dordrecht: Reidel, 1976, 3-5.
- Harsanyi, J.C. 1955. "Cardinal welfare, individualistic ethics and interpersonal comparisons of utility", in Essays on Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation, Dordrecht: Reidel, 1976, 6-23.
- Harsanyi, J.C. 1975a. "Can the maximin principle serve as a basis for morality? A critique of John Rawls' theory", in Essays on Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation, Dordrecht: Reidel, 1976, 37-63.
- Harsanyi, J.C. 1975b. "Nonlinear welfare functions: do welfare economists have a special exemption from Bayesian rationality?" in J.C. Essays on Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation, Dordrecht: Reidel, 1976, 74-85.
- Harsanyi, J.C. 1977. Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations, Cambridge: Cambridge University Press.
- Harsanyi, J.C. 1977b. "Morality and the theory of rational behaviour", in Utilitarianism and Beyond (A. Sen & B. Williams eds), Cambridge: Cambridge University Press, 39-62.
- Harsanyi, J.C. 1977c. "Nonlinear Social Welfare Functions a Rejoinder to Professor Sen", in Foundational Problems in the Special Sciences (Butts, R.E. & Hintikka, J. eds.), Dordrecht, Reidel, 1977, 293-6.
- Hayek, F. A. 1960. The Constitution of Liberty, London: Routledge & Kegan Paul.
- Hayek, F. A. 1982. Droit, législation et liberté, Paris: P.U.F.
- Hicks, J.R. 1939. Value and Capital. An Inquiry into Some Fundamental Principles of Economic theory, Oxford: Clarendon Press, 1974.
- Hirsch, F. 1977. Social Limits to Growth, London: Routledge.
- Hobbes, T. 1651. Leviathan, Harmondsworth: Penguin Books.

- Höffe, O. 1988. "Dans quelle mesure la théorie de John Rawls est-elle kantienne?", in Individualisme et justice sociale. A propos de John Rawls (C. Audard, J.P. Dupuy & R. Sève eds.), Paris: Le Seuil, 54-72.
- Homans, G.C. 1961. Social Behaviour, Its elementary forms, London: Routledge & Kegan Paul, 1973.
- Horne, T. A. 1988. "Welfare rights as property rights", in Responsibility, Rights and Welfare. the theory of the welfare state (J.D. Moon ed.), Boulder & London: Westview Press, 107-32.
- Hospers, J. 1971. Libertarianism. A political philosophy whose time has come, Santa Barbara (Cal.), Reason Press.
- Huet, F. 1853. Le Règne social du christianisme, Paris: Firmin Didot & Bruxelles: Decq.
- Hume, D. 1739. A Treatise of Human Nature, Harmondsworth, Penguin Books, 1978.
- Hume, D. 1751. "An enquiry concerning the principles of morals", in Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals, Oxford: Oxford University Press, 1975, 167-323.
- Illich, I. 1983. Gender, London: Marion Boyars (traduction française: Le Genre vernaculaire, Paris: Le Seuil, 1982).
- Iroegbu, P. 1991. "John Rawls face à la critique communautarienne", Revue Philosophique de Louvain 89, à paraître.
- Jencks, C. 1972. Inequality, Harmondsworth, Penguin Books, 1975.
- Kant, I. 1785. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Stuttgart: Reclam, 1970. (Traduction française: Fondements de la métaphysique des moeurs, Paris: Delagrave, 1967.)
- Kearl, J.R. 1977. "Do entitlements imply that taxation is theft?", Philosophy and Public Affairs 7, 74-81.
- Kirzner, I.M. 1973. "Producer, entrepreneur and the right to property", in I.M. Kirzner, Perception, Opportunity and Profit. Studies in the theory of entrepreneurship, Chicago & London: University of Chicago Press, 1979, 185-99.

- Kirzner, I.M. 1978. "Entrepreneurship, entitlement and economic justice", in Reading Nozick (J. Paul ed.). Totowa (NJ): Rowman & Littlefield, 1981, 383-411.
- Kitschelt, H. 1980. "Moralisches Argumentieren und Sozialtheorie. Prozedurale Ethik bei John Rawls und Jürgen Habermas", Archiv für Sozial- und Rechtsphilosophie 66, 391-429.
- Kohlberg, L. 1973. "The claim to moral adequacy of a highest stage of moral judgement", Journal of Philosophy 70.
- Kohr, L. 1974. "Property and freedom", in Property in a Humane Economy (S.L. Blumenfeld ed.), La Salle (Illinois): Open Court, 47-70.
- Kolm, S.C. 1972. Justice et Équité, Paris: CNRS.
- Kolm, S.C. 1983. "Introduction à la réciprocité générale", Information sur les Sciences Sociales 22, 569-621.
- Kolm, S.C. 1984. La Bonne Economie. La réciprocité générale, Paris: P.U.F.
- Kolm, S.C. 1985. Le Contrat social libéral, Paris: P.U.F.
- Kolm, S.C. 1987. "Liberty-based optimal taxation", communication au colloque "Economic models and distributive justice", Bruxelles et Namur, 8-10 janvier 1987.
- Krätke, M. 1987. "Het subsidiariteitsbeginsel anno 1987", Andersom (Amsterdam) 9/10, 3-37.
- Kukathas, C. & Pettit, P. 1990. Rawls. "A Theory of Justice" and its critics, Cambridge: Polity Press.
- Kymlicka, W. 1988. "Liberalism and communitarianism", Canadian Journal of Philosophy 18, 181-204.
- Kymlicka, W. 1989a. Liberalism, Community and Culture, Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. 1989b. "Liberal individualism and liberal neutrality", Ethics 99, 883-905.
- Ladrière, J. 1984. "Philosophie politique et philosophie analytique", in Fondements d'une théorie de la justice (J. Ladrière & P. Van Parijs eds.), Louvain-la-Neuve: Peeters et Paris: Vrin, 212-59.

- Ladrière, J. & Van Parijs P. eds. 1984. Fondements d'une théorie de la justice. Essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls, Louvain-la-Neuve: Peeters et Paris: Vrin.
- Lang, K. & Weiss, A. 1990. "Tagging, stigma and basic income guarantees", communication au colloque "Basic income guarantees: a new welfare strategy?", University of Wisconsin (Madison), avril 1990.
- Larmore, C. 1987. Patterns of Moral Complexity, Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Larmore, C. 1988. "Les limites de la réflexion en éthique", L'Age de la Science 1, 199-214.
- Larmore, C. 1989. Review of MacIntyre (1988), Journal of Philosophy 86, 437-42.
- Lebowitz, M. 1988. "Is 'Analytical Marxism' Marxism?", Science and Society 52, 191-214.
- Lehning, P B. 1986. Politieke Orde en Rawlsiaanse Rechtvaardigheid, Delft (Pays-Bas): Eburon.
- Lemieux, P. 1983. Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme, Paris: P.U.F.
- Lemieux, P. 1988. L'Anarcho-capitalisme, Paris: P.U.F.
- Lepage, H. 1980. Demain le libéralisme, Paris: Livre de Poche
- Lipow, A. 1982. Authoritarian Socialism in America. Edward Bellamy and the Nationalist Movement, Berkeley, University of California Press.
- Livet, P. 1984. "Rawls, Nozick et la justice procédurale", in Le libéralisme et la question de la justice sociale (Cahiers du CREA n°4), Paris: Ecole Polytechnique, 191-7.
- Locke, J. 1690. "Second Treatise on Government" in Of Civil Government, London: Dent & Sons, 1924, 115-242. (Traduction française: Traité du gouvernement civil, Paris: Flammarion, 1984.)
- Lukes, S. 1982. "Marx, morality and justice", in G.H.R. Parkinson ed., Marx and Marxisms, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lyons, D. 1975. "Nature and soundness of the contract and coherence Arguments", in N. Daniels ed., Reading Rawls, Oxford: Blackwell, 253-81.

- Machan T. ed. 1982. The Libertarian Reader, Totowa (N.J.): Rowman & Littlefield.
- MacIntyre, A. 1981. After Virtue. London: Duckworth.
- MacIntyre, A. 1984. Is patriotism a virtue?. University of Kansas: The Lindley Lecture, 1984.
- MacIntyre, A. 1988. Whose Justice? Which Rationality. London: Duckworth.
- Mack, E. 1983. "Distributive justice and the tensions of Lockeanism", Social Philosophy and Policy, 1, 132-50.
- Mackie, J.L. 1977. Ethics, Inventing right and wrong, Harmondsworth: Penguin Books.
- MacLean, D. & Brown P.G. eds. 1983. Energy and the Future, Totowa (N.J.): Rowman & Littlefield.
- Macpherson, C.B. 1962. The Political Theory of Possessive Individualism, Oxford: Oxford University Press.
- Malcomson, J.M. 1981. "Unemployment and the efficiency wage hypothesis", Economic Journal 91, 848-66.
- Marx, K. 1875. "Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei" in K. Marx & F. Engels, Werke, Vol. 19. Berlin: Dietz, 1962, 15-32.
- Marx, K. 1880. "Randglossen zu Adolf Wagners 'Lehrbuch der politischen Oekonomie'", Werke Bd 19, Berlin, Dietz, 1962, 355-83.
- Mc Kean, R.N. 1975. "Property rights, pollution and power", in Capitalism and Freedom. Problems and prospects (R.T. Selden ed.), Charlottesville: University Press of Virginia, 1975, 92-127.
- Mead, G.H. 1934. Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviourist, Chicago: University of Chicago Press.
- Mead, L.M. 1986. Beyond Entitlement. The social obligations of citizenship, London: Macmillan.
- Meade, J.E. 1964. Efficiency, Equality and the Ownership of Property, London: Allen & Unwin.

- Meade, J.E. 1984. "Full employment, new technologies and the distribution of income", Journal of Social Policy 13, 129-46.
- Mill, J.S. 1848. Principles of Political Economy, London: Longmans, Green & Co., 1904.
- Mill, J.S. 1859. On Liberty, Harmondsworth, Penguin Books, 1980.
- Mill, J.S. 1861. Utilitarianism. London: Fontana, 1962. (Traduction française: L'Utilitarisme, Paris: Flammarion, 1988.)
- Miller, A. ed. 1988. Proceedings of the First International Conference on Basic Income, London: BIRG & Antwerp: BIEN.
- Miller, D. 1976. Social Justice, Oxford: Oxford University Press.
- Moulin, H. & Roemer, J.E. 1986. "Public ownership of the external world and private ownership of self" University of California (Davis): Department of Economics, Working Paper 203.
- Mueller, D.C. 1979. Public Choice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagel, T. 1975. "Libertarianism without foundations", in Reading Nozick (J. Paul ed.), Totowa: Rowman & Littlefield, 1981, 191-205.
- Nielsen, K. & Ware, B. eds. 1989. Analyzing Marxism. Supplementary Volume of the Canadian Journal of Philosophy.
- Nisbet, R. 1974. "The pursuit of equality", in Against Equality (W. Letwin ed.), London: Macmillan, 1983, 124-47.
- Nozick R. 1974. Anarchy, State and Utopia, Oxford: Blackwell. (Traduction française: Anarchie, Etat et Utopie, Paris: P.U.F., 1988.)
- Nozick, R. 1989. The Examined Life. Philosophical meditation, New York: Simon & Schuster.
- Offe, C. 1987. "Democracy against the welfare state?", in Political Theory 15, 501-37.
- Okun, A.M. 1975. Equality and Efficiency. The big tradeoff, Washington (D.C.): The Brookings Institution.
- Ost, F. 1988. "La théorie de la justice et le droit à l'aide sociale", in Individualisme et justice sociale. A propos de John Rawls (C. Audard, J.P. Dupuy & R. Sève eds.), Paris: Le Seuil, 245-75.

- Paine, T. 1796. "Agrarian justice", in The Life and Major Writings of Thomas Paine (P. Foner ed.), Cecaucus (N.Y.): Citadel Press, 1974, 605-23.
- Paramio, L. 1988. "La libertad, la igualdad y el derecho a la infelicidad", in Tras el Diluvio. La izquierda ante el fin de siglo, Madrid: Siglo Veintiuno, 1988, 250-60.
- Pareto, V. 1906. Manuel d'Economie Politique, Genève: Droz, 1966.
- Partridge E. ed. 1981. Responsibilities to Future Generations: Environmental ethics, Buffalo (N.Y.): Prometheus.
- Paul, E.F., Miller, F.D. & Paul, J. eds. 1988. Equality of Opportunities, Oxford: Blackwell.
- Pazner, E.A. 1976. "Recent thinking on economic justice", in Social Goals and Social Organization, Essays in memory of Elisha Pazner (L. Hurwicz, D. Schmeidler & H. Sonnenschein eds), Cambridge: Cambridge University Press, 1985, 297-309.
- Pettit, P. 1980. Judging Justice. An Introduction to Contemporary Political Philosophy, London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Pettit, P. 1982. "Habermas on truth and justice", in Marx and Marxisms (G.H.R. Parkinson ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Phillips, D. L. 1979. Equality, Justice and Rectification. An exploration in normative sociology, London & New York: Academic Press.
- Pogge, T. W. 1989. Realizing Rawls, Ithaca & London: Cornell University Press.
- Ramsey, F. 1926. "Truth and probability", in F. Ramsey, Foundations, London: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- Rand, A. 1957. Atlas Shrugged. New York: Random House.
- Rand, A. 1966. Capitalism: the unknown ideal. New York: The American Library.
- Rawls, J. 1951. "Outline of a decision procedure for ethics", Philosophical Review 60, 177-97.
- Rawls, J. 1958. "Justice as fairness", in Philosophy, Politics and Society (P. Laslett & W.G. Runciman eds), Oxford: Blackwell, 1962, 132-157.

- Rawls, J. 1971. A Theory of Justice. Oxford: Oxford University Press, 1972. (Traduction française: Théorie de la justice, Paris: Le Seuil, 1987.)
- Rawls, J. 1978. "The basic structure as subject", in Values and Morals (A.I. Goldman & J. Kim eds), Dordrecht: Reidel, 1978, 47-61.
- Rawls, J. 1980. "Kantian constructivism in moral theory" in Journal of Philosophy 77, 515-72.
- Rawls, J. 1981. "The basic liberties and their priority", in Liberty, Equality, and Law (S.M. McMurrin ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1987, 1-87.
- Rawls, J. 1982. "Social unity and primary goods", in Utilitarianism and Beyond (A. Sen & B. Williams eds), Cambridge: Cambridge University Press, 159-86.
- Rawls, J. 1985. "Justice as fairness: political not metaphysical", Philosophy and Public Affairs 14, 223-254. (Traduction française: "La théorie de la justice comme équité: une théorie politique et non pas métaphysique", in Individualisme et justice sociale. A propos de John Rawls (C. Audard, J.P. Dupuy & R. Sève eds.), Paris: Le Seuil, 1988, 279-317.)
- Rawls, J. 1987a. "The idea of an overlapping consensus", Oxford Journal for Legal Studies 7, 1-25. (Traduction française: "L'idée d'un consensus par recoupement", Revue de Métaphysique et de Morale 93(1), 3-32.)
- Rawls, J. 1987b. "Préface", in Théorie de la justice, Paris: Le Seuil.
- Rawls, J. 1988. "The priority of right and ideas of the good", Philosophy and Public Affairs 17, 251-76.
- Rawls, J. 1990. Justice as Fairness: A restatement (inédit), Harvard University: Department of Philosophy, 146 p.
- Reeve, A. 1987. "Thomas Hodgskin and John Bray: free exchange and equal exchange", in Modern Theories of Exploitation (A.Reeve ed.), London & Beverly Hills: Sage, 30-52.
- Regan, D.H. 1980. Utilitarianism and Cooperation, Oxford: Clarendon Press.
- Regan, T. 1983. The Case for Animal Rights, Berkeley: University of California Press.

- Reiman, J.H. 1983. "The labor theory of the difference principle", Philosophy and Public Affairs 12, 133-59.
- Rescher, N. 1966. Distributive Justice, New York: Bobbs-Merrill.
- Rignano, E. 1901. Di un Socialismo in accordo colla dottrina economica liberale, Torino: Fratelli Bocca. (Traduction française: Un socialisme en accord avec la doctrine économique libérale, Paris: Giard & Brière 1904.)
- Rignano, E. 1919. "A plea for greater economic democratization", Economic Journal 29, 302-8..
- Robbins, L. 1938. "Interpersonal comparisons of utility", Economic Journal 48.
- Roemer, J.E. 1982a. A General Theory of Exploitation and Class, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Roemer, J.E. 1982b. "Property relations versus surplus value in Marxian exploitation", in Philosophy and Public Affairs, 11.
- Roemer, J.E. 1982c. Why labor classes? University of California (Davis): Department of Economics, Working Paper.
- Roemer, J.E. 1983. "Are socialist ethics consistent with efficiency?", Philosophical Forum 14, 369-88.
- Roemer, J.E. 1985a. "Why should Marxists be interested in exploitation?", in Marx en perspective (B. Chavance ed.), Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 29-50.
- Roemer, J.E. 1985b. "Equality of talent", Economics and Philosophy, 1, 151-187.
- Roemer, J.E. ed. 1985. Analytical Marxism, Cambridge: Cambridge University Press.
- Roemer, J.E. 1986. "Equality of resources implies equality of welfare", Quarterly Journal of Economics 100, 751-84.
- Roemer, J.E. 1988. Free to Lose, London: Radius Books.
- Roemer, J.E. 1989. "Public ownership and private property externalities", in Alternatives to Capitalism (J. Elster & K.O. Moene eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 159-79.

- Roemer, J.E. 1990. The Possibility of Market Socialism, University of California (Davis): Department of Economics, Working Paper 357.
- Rosanvallon P. 1981. La Crise de l'Etat-Providence. Paris: Le Seuil.
- Rothbard, M. 1973. For a New Liberty. The libertarian Manifesto, New York & London: Collier, 1978.
- Rothbard, M. 1982. The Ethics of Liberty, Atlantic Highlands (N.J.): Humanities Press.
- Sachs, W. 1988. "The gospel of global efficiency. On Worldwatch and other reports on the state of the world", in IFDA Dossier 68, 1988, 33-39.
- Sandel, M. 1982. Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, M. 1984. "The procedural republic and the unencumbered self", Political Theory 12, 81-96.
- Schokkaert, E. & Overlaet, B. 1989. "Moral intuitions and economic models of distributive justice", Social Choice and Welfare 6, 19-31.
- Schumpeter, J. 1943. Capitalism, Socialism and Democracy, London: Allen & Urwin, 1975.
- Schweickart, D. 1980. Capitalism or Workers' Control?, New York: Praeger.
- Sen, A. 1970a. Collective Choice and Social Welfare. Amsterdam: North-Holland, 1979.
- Sen, A. 1970b. "The impossibility of a Paretian liberal", in Choice, Welfare and Measurement. Oxford: Blackwell, 1982, 285-90.
- Sen, A. 1973. On Economic Inequality. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, A. 1974. "Rawls versus Bentham: an axiomatic examination of the pure distribution problem", in Reading Rawls (N. Daniels ed.), Oxford: Blackwell, 283-92.
- Sen, A. 1976. "Rational fools. A critique of the behavioural foundations of economic theory", in Choice, Welfare and Measurement, Oxford: Blackwell, 1982, 84-106.

- Sen, A. 1977a. "Welfare inequalities and Rawlsian axiomatics", in Foundational Problems in the Special Sciences (R.E. Butts & J. Hintikka eds.), Dordrecht: Reidel, 1977, 271-92.
- Sen, A. 1977b. "Nonlinear social welfare functions: a Reply to Professor Harsanyi", in Foundational Problems in the Special Sciences (R.E. Butts & J. Hintikka eds.), Dordrecht: Reidel, 1977, 297-302.
- Sen, A. 1979. "Utilitarianism and welfarism", Journal of Philosophy 76, 463-89.
- Sen, A. 1980. "Equality of what?", in Choice, Welfare and Measurement, Oxford: Blackwell, 1982, 353-369.
- Sen, A. 1982. Choice, Welfare and Measurement. Oxford: Blackwell.
- Sen A. & Williams B. eds. 1982. Utilitarianism and beyond. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sen, A. 1985. Commodities and Capabilities. Amsterdam: North-Holland.
- Sen, A. 1987. On Ethics and Economics. Oxford: Blackwell.
- Sen, A. 1989. The Territory of Justice. Harvard University: Harvard Institute of Economic Research, Discussion Paper 1425.
- Sen, A. 1990a. "Justice: means versus freedoms", Philosophy and Public Affairs 19, 111-21.
- Sen, A. 1990b. "Welfare, freedom and social choice. A reply", in Alternatives to Welfarism. Essays in honour of Amartya Sen (M. De Vroey ed.), numéro spécial de Recherches Economiques de Louvain 56 (3/4).
- Sen, A. 1990c. Inequality and Freedom, Oxford: Oxford University Press & New York: Russell Sage Foundation.
- Shapiro, C. & Stiglitz, J.E. 1984. "Equilibrium unemployment as a worker discipline device", American Economic Review 74, 433-44.
- Shepelak, N.J. & Alwin, D.F. 1986. "Beliefs about inequality and perceptions of distributive justice", American Sociological Review 51, 30-46.
- Sidgwick, H. 1874. The Methods of Ethics. London: Macmillan.
- Simon, J.L. 1981. The Ultimate Resource. Oxford: Martin Robertson.

- Singer, P. 1975. Animal Liberation. New York: Avon Books.
- Singer, P. 1979. Practical Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Smart, J.J.C. 1956. "Extreme and Restricted Utilitarianism", in Theories of Ethics (P. Foot ed.), Oxford: Oxford University Press, 1968, 171-83.
- Smart, J.J.C. 1973. "An outline of a system of utilitarian ethics", in J.J.C. Smart & B. Williams, Utilitarianism. For and Against, Cambridge: Cambridge University Press, 1-74.
- Solow, R.M. 1974. "Intergenerational equity and exhaustible resources", Review of Economic Studies 41, 29-45.
- Solow, R.M. 1986. "On the intergenerational allocation of natural resources", Scandinavian Journal of Economics 88, 141-9.
- Spencer, H. 1851. Social Statics, London: J. Chapman.
- Spieker, M. 1986. Legitimationsprobleme des Sozialstaats, Bern & Stuttgart.
- Steedman, I. 1989. From Exploitation to Altruism, Cambridge: Polity Press.
- Steiner, H. 1976. "Nozick on appropriation", in Mind, 87, 109-10.
- Steiner, H. 1977a. "The natural right to the means of production", in Philosophical Quarterly 27, 41-49.
- Steiner, H. 1977b. "Critical notice on Nozick, Anarchy State and Utopia", in Mind, 86, 120-9.
- Steiner, H. 1977c "Justice and entitlement", in Reading Nozick (J. Paul ed.), Totowa (N.J.): Rowman & Littlefield, 1981, 380-2.
- Steiner, H. 1981. "Liberty and equality", in Political Studies, 29, 555-69.
- Steiner, H. 1982. "Land, liberty and the early Herbert Spencer", in History of Political Thought, 3, 515-34.
- Steiner, H. 1983. "The rights of future generations", in Energy and the Future (D. MacLean & P.G. Brown eds.), Totowa (N.J.): Rowman & Littlefield, 1983, 151-65.

- Steiner, H. 1987. "Exploitation: a liberal theory amended, defended and extended", in Modern Theories of Exploitation (A. Reeve ed.), London & Beverly Hills (Cal.), Sage, 132-48.
- Steiner, H. 1988. "Capitalism and equal starts", in Equal Opportunity (J. Paul & al. ed.), Oxford: Blackwell.
- Steiner, H. 1989. "Three just taxes", paper presented at the Conference on "Liberty, equality, ecology. Around the ethical foundations of basic income", Louvain-la-Neuve, September 1989.
- Steiner, H. 1991. An Essay on Rights. Oxford: Blackwell, à paraître.
- Sterba, J.P. 1980. The Demands of Justice, Notre Dame & London: University of Notre Dame Press.
- Stoleru, L. 1974. Vaincre la pauvreté dans les pays riches, Paris: Flammarion.
- Suzumura, K. 1987. "Equity and incentives: Homans' theory of distributive justice reconsidered", Hitotsubashi University, Institute of Economic Research, Working Paper.
- Tartarin, R. 1981. "Gratuité, fin du salariat et calcul économique dans le communisme", in Travail et monnaie en système socialiste (M. Lavigne ed.), Paris: Economica, 233-55.
- Taylor, C. "Le juste et le bien", Revue de Métaphysique et de Morale 83, 1988, 33-56.
- Taylor, M. 1982. Community, Anarchy and Liberty, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ten, C.L. 1980. Mill on Liberty, Oxford: Clarendon Press.
- Thomson, W. & Varian, H. 1985. "Symmetry theories of justice", in Social Goals and Social Organization, Essays in memory of Elisha Pazner (L. Hurwicz, D. Schmeidler & H. Sonnenschein eds), Cambridge: Cambridge University Press, 107-29.
- Thurow, L. 1973. "Zero economic growth and the distribution of income", in The Economic Growth Controversy (A. Weintraub, E. Schwartz & J.R. Aronson eds), London: Macmillan, 1977, 141-53.
- Tideman, N. & Tullock, G. 1976. "A new and superior process for making social choices", Journal of Political Economy 84, 1145-59.

- van der Veen, R. J. 1978. "Property, exploitation, and justice; An inquiry into their relationship in the work of Nozick, Rawls and Marx", Acta Politica 13, 433-66.
- van der Veen, R.J. 1984. "From contributions to needs. A normative-economic essay on the transition towards full communism", Acta Politica 18, 463-92.
- van der Veen, R.J. & Van Parijs P. 1985. "Entitlements theories of justice. From Nozick to Roemer and beyond", Economics and Philosophy 1, 69-81.
- van der Veen, R.J. & Van Parijs, P. 1986a. "A capitalist road to communism", Theory and Society 15, 635-655.
- van der Veen, R. J. & Van Parijs, P. 1986b. "Universal grants versus socialism. Reply to six critics", Theory and Society 15, 723-57.
- Van Gerwen, J. 1991. "Au-delà de la critique communautarienne du libéralisme? D'Alasdair MacIntyre à Stanley Hauerwas", Revue Philosophique de Louvain 89 (1).
- Van Parijs, P. 1975. "Logique inductive et théorie du choix collectif. Note sur le destin commun de l'empirisme et du libéralisme", Revue Philosophique de Louvain 73, 628-42.
- Van Parijs, P. 1981. Evolutionary Explanation in the Social Sciences. Totowa (NJ): Rowman & Littlefield & London: Tavistock.
- Van Parijs, P. 1982a. "La nouvelle philosophie politique anglo-saxonne. Panorama bibliographique", Revue Philosophique de Louvain 80, 620-52.
- Van Parijs, P. 1982b. Some problems with the labour theory of exploitation, Université Catholique de Louvain: Département des Sciences Economiques, Working Paper 8212.
- Van Parijs, P. 1985. "Marx, l'écologie et la transition directe du capitalisme au communisme", Marx en Perspective (B. Chavance ed.), Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1985, 135-55.
- Van Parijs, P. 1987a. "Quel destin pour l'allocation universelle?", Futuribles 106, 17-31.

- Van Parijs, P. 1987b. "Exploitation and the libertarian challenge", in Modern Theories of Exploitation (A. Reeve ed.), London & Beverly Hills (Cal.): Sage, 1987, 111-31.
- Van Parijs, P. 1989a. "Ivan Illich, de l'équivoque à l'espérance", La Revue Nouvelle 45 (4), 97-106.
- Van Parijs, P. 1989b. "In defence of abundance", Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Volume 15, 467-95.
- Van Parijs, P. 1989c. "On the ethical foundations of basic income", background paper for the conference on "Liberty, Equality, Ecology" (Louvain-la-Neuve, September 1989), 78p.
- Van Parijs, P. 1990a. Le modèle économique et ses rivaux. Introduction à la pratique de l'épistémologie des sciences sociales. Genève & Paris: Droz.
- Van Parijs, P. 1990b. "Peut-on justifier une allocation universelle? Une relecture de quelques théories de la justice économique", Futuribles 144, 29-42.
- Van Parijs, P. 1990c. "The second marriage of justice and efficiency", Journal of Social Policy 19, 1-25.
- Van Parijs, P. 1990d. "Impasses et promesses de l'écologie politique", La Revue Nouvelle 92 (2), 79-93.
- Van Parijs, P. 1990e. "Equal endowments as undominated diversity", in Alternatives to Welfarism (M. De Vroey ed.), numéro spécial de Recherches Economiques de Louvain 56 (3/4).
- Van Parijs, P. 1990f. "Why surfers should be fed. The ethical case for an unconditional basic income", conférence dans le cadre du programme "Ethics and the professions", Harvard University, avril 1990.
- Van Parijs, P. 1991. "Inéluctable, liberté", in J.M. Chaumont & P. Van Parijs (eds), Les Limites de l'inéluctable. Bruxelles: De Boeck Université & Paris: Editions Universitaires, à paraître.
- Varian, H. 1974. "Equity, envy and efficiency", Journal of Economic Theory 9, 63-91.
- Varian, H. 1975. "Distributive justice, welfare economics and the theory of fairness", in Philosophy and Economic Theory (F. Hahn & M. Hollis eds.), Oxford: Oxford University Press, 1979, 135-54.

- von Neumann J. & Morgenstern, O. 1944. Theory of Games and Economic Behavior, Princeton: Princeton University Press.
- Wallich, H. 1960. The Cost of Freedom. A new look at capitalism, New York: Harper & Brothers.
- Walzer, M. 1983. Spheres of Justice, New York: Basic Books & Oxford: Martin Robertson.
- Walzer, M. 1989. "A critique of philosophical conversation", The Philosophical Forum 21, 182-96.
- Walzer, M. 1990. "The communitarian critique of liberalism", Political Theory 18, 6-23.
- Wedgwood, J. 1929. The Economics of Inheritance, Port Washington (N.Y.) & London: Kennicat Press, 1971.
- Wellbank, J.H., Snook, D. & Mason, D.T. eds. 1982. John Rawls and his Critics. An annotated bibliography, New York: Garland.
- Williams, B. 1985. Ethics and the Limits of Philosophy. London: Fontana.
- Wolff, R.P. 1977. Understanding Rawls, Princeton (N.J.): Princeton University Press.
- Wood, A.W. 1981. Karl Marx, London: Routledge & Kegan Paul.
- Wright, E.O. & al. 1989. Debates on Classes, London & New York: Verso.
- Wright, E.O. 1990. "What is analytical Marxism?", Socialist Review 89(4), 35-56.
- Zijderveld, A.C. 1986. "The ethos of the welfare state", in International Sociology 1, 1986, 443-57.