

L'allocation universelle à l'épreuve de *Théorie de la justice*

Magali PRATS, université de Paris X-Nanterre, UFR de sciences économiques

École doctorale, diplôme d'études approfondies

*Les mendiants sont revenus. Si la pauvreté est vieille comme le monde
il semblait, hier encore, que dans les pays occidentaux
elle avait définitivement battu en retraite et ne concernait plus qu'une frange ténue
de nos populations. Mais le ralentissement de la croissance économique,
avec sa cohorte de chômeurs, relègue au rayon des souvenirs
la relative opulence des Trente Glorieuses
et ramène sur le devant de la scène le chancre du paupérisme.*

L'assistance aux pauvres, longtemps limitée à la simple charité individuelle, connaît un début d'organisation en France, sous le règne de Charlemagne à l'instigation de l'Église. À partir du XIII^e siècle, un vaste mouvement se confirme et jusque vers la fin du XV^e cela restera son apanage, avec la création des ordres mendiants, franciscains et dominicains, qui sillonnent l'Europe où essaient, sous leur impulsion, hôpitaux, hospices et monastères. C'est le temps de l'hospitalité et de l'aumône, avec leurs effets pervers, générateurs de mendiants professionnels qui, dès lors, prolifèrent.

Mais, au XVI^e siècle, l'autorité civile commence à s'impliquer dans la question du paupérisme.

En Angleterre, les Acts de 1531 et 1536 interdisent le versement d'aumônes aux vagabonds, subissant en cela l'influence de la Réforme. Luther n'a-t-il pas pris position pour l'inter-

diction de la mendicité? Ces Acts visent également à séparer les indigents valides, auxquels il est imposé de travailler, des impotents et des inaptes dont l'autorité ecclésiastique continue de s'occuper. En 1572, naissent les *Poor laws* qui créent les premières indemnités de chômage financées par des taxes locales assises sur la propriété foncière.

Il faut attendre le XIX^e siècle pour voir apparaître les premiers dispositifs d'assurances sociales, en Angleterre et dans l'Allemagne de Bismarck en 1883.

Mais c'est bien sûr depuis le premier tiers de notre XX^e siècle que se sont accélérés et multipliés un peu partout dans les pays développés les dispositifs de protection sociale avec l'avènement de ce qu'il est convenu d'appeler l'État-providence.

La croissance économique, le plein-emploi, le développement des sciences et des techniques, les poli-

tiques relatives à l'éducation sont autant de facteurs, et nous en oublions, qui ont contribué à faire reculer la misère et la pauvreté. Dans les pays dits « riches », les mécanismes de l'État-providence remplissent, au mieux, leur rôle de redistribution. Certes, les pauvres n'ont pas complètement disparu, mais leur proportion dans la population s'est considérablement amenuisée et le mot indigent semble, peu à peu, devoir être rayé du vocabulaire courant.

Mais le système a ses limites. En 1977, Lionel Stoléro¹ écrivait « Comme le filet des acrobates, le meilleur filet social est celui qui rassure suffisamment pour qu'il n'ait pas besoin de servir ». Or, force est de constater que tel n'est pas le cas

1. Stoléro L., *Vaincre la pauvreté dans les pays riches*, Flammarion, 1977, p. 308.

aujourd'hui du filet de l'État-providence qui sert tellement, qu'au travers de ses mailles passent des nécessiteux de plus en plus nombreux. Malgré la sophistication des systèmes de protection sociale (peut-être en partie à cause d'elle), sont apparus ceux qu'un peu partout on nomme les nouveaux pauvres et dont les rangs ne cessent de grossir. En usant de sa métaphore du filet, Stoléru exprimait l'idée que dans les pays riches, s'attacher à vaincre la pauvreté supposerait que l'on commence par s'attacher à penser autrement l'organisation économique, politique et sociale, de manière à éviter que ce filet ne serve.

Notre objectif ici est beaucoup plus modeste mais constitue un premier pas. À défaut de présenter des solutions pour rendre inutile l'usage du filet, nous proposons de nous interroger sur son mauvais fonctionnement actuel, puisque nous avons vu qu'il ne remplit son office que d'une manière assez médiocre. La principale raison en est toute simple : les dispositifs mis en place sont tous, pratiquement sans exception, assortis de conditions. Qui ne les remplit pas est exclu de leur bénéfice. D'où la proposition émanant de chercheurs en philosophie, sociologie et économie, toute aussi simple, de supprimer toutes les conditions préalables et d'octroyer une allocation à tout le monde. C'est l'allocation universelle. Depuis une dizaine d'années, l'idée fait son chemin, avec ses partisans et ses détracteurs, chacun apportant ses arguments, pour ou contre. Certes sur la scène des débats socio-politiques et économiques, l'allocation universelle ne brille pas sous les feux de la rampe mais, même si elle n'y occupe qu'une place encore discrète, il nous est apparu opportun de nous y intéresser.

On aura bien compris que, se voulant universelle, cette allocation, fixée pour un montant unique, serait attribuée à tout un chacun, sans condition aucune : aux pauvres et aux riches, aux jeunes et aux vieux, aux hommes, aux femmes et aux enfants,

aux travailleurs et aux oisifs. Tout au long de l'existence. C'est dire qu'elle se démarque de tous les dispositifs actuels. C'est dire aussi qu'elle pose problème et suscite quelques interrogations.

Quelle est son efficacité vis-à-vis des difficultés qu'elle est censée aplanir ? Est-il juste que tout le monde la perçoive ?

Est-il équitable qu'elle soit d'un montant uniforme ?

Est-il moral de la percevoir sans contrepartie ?

Ces questions principales, on s'en doute, sont au cœur du débat, et il semble probable que les réponses que les uns et les autres y apportent demeurent, pour longtemps, contradictoires et inconciliables. Mais on ne saurait renvoyer dos à dos partisans et détracteurs sans autre forme de procès. Ce serait conserver le « statu quo » et, d'une certaine manière, admettre que l'allocation universelle se résigne à demeurer un sujet de discussion, et rien que cela. Cependant, il est aisé de comprendre que la mise en application de l'allocation universelle implique une telle évolution dans les mentalités – pour ne pas dire révolution – qu'il est nécessaire d'en étayer les fondements sur une assise solide. En d'autres termes : peut-elle s'inscrire dans un cadre plus vaste, cohérent et reconnu qui justifierait son institution ?

C'est ce que nous avons entrepris d'examiner, et notre choix s'est tout naturellement porté sur l'ouvrage du philosophe américain contemporain John Rawls : *Théorie de la justice*. Pourquoi naturellement ? dira le lecteur. La première raison de ce choix est une raison d'opportunité dans la mesure où si l'allocation universelle ne fait pas la une des journaux, en revanche, l'œuvre de Rawls a fait l'objet d'abondantes études dès sa parution en langue anglaise en 1971, et plus encore depuis sa traduction en français par Catherine Audard, éditée à Paris en 1987. La deuxième raison est plus sérieuse. Bien qu'écrite aux États-Unis et décrivant une société dont nul n'ignore qu'elle

est d'inspiration néo-libérale anglo-saxonne, l'œuvre de Rawls prétend décrire une société juste et équitable. Dans sa préface à l'édition française, l'auteur situe lui-même sa conception comme libérale de gauche, mais ce qui compte, ajoute-t-il, ce sont les idées et objectifs centraux qui en font une conception philosophique destinée à une démocratie constitutionnelle. Troisièmement, dans la philosophie politique contemporaine, l'œuvre de Rawls fait figure de référence majeure, et il n'est guère possible d'envisager sérieusement de répondre aux questions que nous posons sans les confronter, au moins pour avis, à cette référence.

Mais que l'on ne s'y trompe pas. Jamais, tout au long des quelques six cents pages de *Théorie de la justice*, l'auteur ne suggère de recours à un instrument de justice sociale inspiré, de près ou de loin, par une notion similaire à celle d'allocation universelle. Notre démarche consistera précisément à tenter de dégager, dans l'ouvrage de Rawls, ce qui serait de nature à justifier semblable allocation.

Tel sera le thème de la deuxième partie du travail que nous présentons. Auparavant dans une première partie plus brève, nous aurons rapidement survolé les principales données relatives à la protection sociale, dans le domaine des revenus, et présenté l'allocation universelle avec la justification qu'en donnent ses zéloteurs et les arguments qu'opposent ceux qui en réprochent l'idée.

REVENU MINIMUM GARANTI ET ALLOCATION UNIVERSELLE

La confrontation à la *Théorie de la justice* de la proposition d'allocation universelle ne peut s'envisager sans quelques éclaircissements préalables. Il nous a semblé utile, tout d'abord, de procéder à un rapide rappel des principaux systèmes actuellement en vigueur dans le domaine de la protection sociale, en limitant volontairement le champ d'observation pour s'en tenir au strict nécessaire, à ce qu'on appelle couramment, de façon impropre d'ailleurs, le revenu minimum garanti. Nous nous sommes également attardés quelques instants sur l'impôt négatif, système de complément de revenu que l'on ne peut ignorer, bien que nulle part appliqué, puisque c'est celui que préconise Rawls lui-même.

Ces détours doivent permettre de bien comprendre l'originalité de la proposition d'allocation universelle, tant en ce qui concerne ses fondements que les conséquences que l'on peut en attendre.

Nous avons donc examiné comment ces fondements, issus de divers cheminements de pensée – nous avons retenu trois courants –, ont conduit leurs concepteurs à utiliser trois appellations différentes mais sensiblement équivalentes : allocation universelle, revenu de citoyenneté et revenu d'existence.

Il se peut que le lecteur se trouve un tant soit peu frustré, eu égard à la brièveté relative de l'analyse consacrée à ces trois courants de pensée. Qu'il se rassure : nous y reviendrons plus longuement et plus complètement, le moment venu, c'est-à-dire lorsqu'il conviendra de les jauger face aux conceptions de Rawls.

Pour l'heure également, nous nous sommes abstenu de prendre personnellement parti sur les vertus supposées ou les vices cachés de l'allocation universelle, mais nous avons largement fait appel à ses défenseurs et à ses pourfendeurs pour rendre compte, autant que faire se peut, de

l'ampleur du débat qui s'est instauré sur le sujet.

Après seulement, nous pourrions pénétrer au cœur de la *Théorie de la justice*.

LE REVENU MINIMUM GARANTI

Les principaux systèmes en vigueur

Il convient de noter, préalablement à tout développement sur le sujet, que le revenu minimum garanti est une appellation générique qui recouvre pour la commodité du langage, bien qu'il en constitue souvent un abus, l'ensemble des dispositifs sociaux de quelques pays de la Communauté économique européenne que nous allons examiner à titre d'exemple, et dont nous essaierons de tirer des enseignements communs. Nous dirons également quelques mots du système américain, bien que l'expression minimum garanti y soit encore moins justifiée qu'en Europe.

D'une manière générale, le revenu minimum garanti présente deux caractéristiques : c'est un revenu **completif**, c'est-à-dire qu'il ne se substitue pas aux autres prestations sociales existantes mais vient éventuellement comme complément de ressources, et c'est ensuite un revenu **subjectif**, puisqu'il est soumis pour la décision d'attribution au pouvoir d'appréciation de divers organismes idoines plus ou moins décentralisés. On comprend de ce fait que certaines conditions sont requises pour être susceptible d'en bénéficier.

Chantal Euzéby² propose un classement en trois types de modèle dans les pays de la CEE.

Le premier, observable en RFA, au Danemark et aux Pays-Bas, consiste à assurer des ressources minimales dans le cadre des régimes d'assistance existants. Des conditions d'âge,

de résidence et d'acceptation aux emplois offerts sont requises.

Au Royaume-Uni et en Irlande, c'est un second type de modèle dont il s'agit. Deux prestations complémentaires viennent s'ajouter à celles existantes : « income support » et « fairly credit » au Royaume-Uni, « supplementary welfare » et « family income supplement » en Irlande. Ici aussi l'attribution de ces prestations est subordonnée à une limite inférieure d'âge, à une résidence locale et à une disponibilité au travail.

Le troisième modèle, illustré par les dispositifs mis en place en Belgique (minimex), au Luxembourg (revenu minimum garanti)³ et en France (revenu minimum d'insertion ou RMI), joue comme un « filet de sécurité » pour ceux qui seraient passés à travers toutes les mailles des dispositifs placés en amont. On y retrouve des conditions d'âge, de résidence, de disponibilité au travail et, particularités luxembourgeoise et française, la notion d'insertion professionnelle.

Conçus comme une lutte contre la pauvreté persistante et même croissante, et contre l'exclusion, ces différents dispositifs présentent, au-delà de leur diversité, un certain nombre de caractéristiques communes que nous avons signalées plus haut sans les détailler : conditions d'âge, de résidence et de contreparties liées au travail ou à la disponibilité au travail, auxquelles il faut ajouter des conditions familiales et quelquefois des conditions de nationalité ou d'appartenance à une communauté. La plupart des prestations découlant de ces dispositifs ne sont accordées que pour un temps limité à l'issue duquel existe ou non une possibilité de renouvellement ou de prolongation. En outre, ils ont en commun le niveau relativement modeste, pour ne pas

2. Euzéby Ch., « Le revenu minimum d'insertion dans la communauté européenne » in *Problèmes économiques*, n° 2274 du 7 mai 1992, p. 29.

3. Le Luxembourg est le seul pays où cette terminologie est effectivement employée.

dire faible, des prestations qu'ils assurent, dans la mesure où elles ne prétendent à rien d'autre qu'à garantir un minimum de survie. Ainsi, le plafond de ressources mises en œuvre par le régime est toujours largement inférieur au salaire minimum pour une seule personne et ne dépasse jamais, en France par exemple, les ressources d'une famille dont une seule personne est rémunérée au SMIC.

On peut discerner deux raisons essentielles à cela. En premier lieu, bien évidemment, la question du financement qui doit rester dans des limites acceptables pour les deniers publics, et en second lieu le souci de ne pas provoquer une désincitation au travail en accordant des ressources trop élevées.

La référence à cette seconde raison est parfaitement limpide dans l'expression «revenu minimum d'insertion» adoptée par la législation française, tout comme fut limpide la déclaration de Claude Évin⁴: « Là-dessus, l'État sera vigilant: c'est une composante majeure des fonctions de régulation qui lui reviennent de faire respecter la philosophie contractuelle de l'insertion ».

On notera aussi que, partout, les revenus garantis sont analysés au regard de la situation familiale et comportent des majorations pour conjoints et enfants à charge, le plus souvent dégressives ou modulées en fonction des enfants.

Enfin si la subordination du revenu garanti à la disponibilité ou à la recherche du travail constitue, comme on l'a vu, une condition généralement exigée, il en est d'autres également requises et omniprésentes dans les pays que nous avons cités, dont découle une moindre efficacité dans l'atteinte du but recherché: «La généralité de ce "minimum social" est mal assurée en droit et en fait. En droit, parce que plusieurs conditions sont le plus souvent posées, qui écartent certaines catégories de bénéficiaires potentiels. En fait, parce que dans tous les pays un nombre important de personnes ne font pas valoir leurs droits,

soit par ignorance, soit par réticence, ou sont purement et simplement exclues en raison de leur mode de vie par des administrations qui, dans tous les cas, ont un large pouvoir d'appréciation»⁵.

Serge Milano, quand il parle des modes de vie, fait référence notamment aux sans-domicile-fixe souvent exclus du nombre des bénéficiaires. Quant à la réticence, elle s'applique à coup sûr au caractère humiliant des démarches à effectuer et des contrôles divers auxquels doivent se soumettre les prétendants au revenu minimum garanti.

Nous verrons comment cette dernière remarque s'avère importante aux yeux de ceux qui prônent une allocation universelle.

Cette remarque est également valable pour le système pratiqué aux États-Unis dont l'essentiel, outre l'assistance aux individus inaptes au travail, consiste en l'AFDC (Aid to Families with Dependent Children)⁶, et aux formes dérivées.

Ce qui caractérise principalement le système américain, c'est paradoxalement l'absence de système. Chaque état applique des dispositifs qui lui sont propres, à telle enseigne qu'on n'en parle moins comme d'un système national que de «welfare experiments». À titre d'exemple, la famille type, retenue par les statistiques, de trois personnes (un adulte et deux enfants) a pu percevoir mensuellement, en 1994, six cent quatre-vingts dollars, dans le Connecticut, contre seulement cent vingt dans le Mississippi. D'autres états pratiquent des secours en nature comme en témoigne la distribution de coupons d'alimentation (food stamps) dans l'Orégon.

À l'origine, l'AFDC avait pour but, comme c'est toujours le cas, de venir en aide aux femmes et aux enfants dans le besoin, mais cette aide n'était assortie d'aucune référence au travail. Cependant, une évolution s'est déjà amorcée en sens contraire, «as candidate Bill Clinton said during the 1992 campaign: welfare should be a steppingstone, not a way of life».

Dans le Vermont, la durée de l'assistance a été limitée à trente mois, délai après lequel, le bénéficiaire est employé à des travaux dans le secteur public ou de solidarité. Dans l'Orégon, le montant des attributions en espèces et en «food stamps», est désormais indexé sur les salaires du secteur privé.

Dans le double but d'harmoniser et de conforter la référence au travail, le Président Clinton a proposé en juin 1994 «a Work and Responsibility Act» au niveau national. Selon les observateurs, ce projet de réforme se heurte à l'objection de nombreux gouverneurs qui jugent préférable de prolonger leurs «propres expériences» dont toutes les conséquences n'ont pas encore été tirées. Mais plus qu'ailleurs, la notion de minimum garanti est absente du débat aux États-Unis à l'heure actuelle.

L'impôt négatif

Bien que ne relevant pas du domaine empirique, puisque nulle part appliqué, l'impôt négatif a fait l'objet de nombreuses études.⁷ Simple variante du revenu minimum garanti, l'impôt négatif proposé dans les années soixante par Milton Friedman aux États Unis, obéit aux mêmes préoccupations: éviter que dans une société donnée, certaines personnes ne disposent pas pour subsister, d'un revenu minimum au-dessous duquel il est impossible de vivre d'une façon décente.

Il faut donc fixer ce minimum et faire en sorte que chacun en soit pourvu. C'est le rôle de l'impôt négatif, système dans lequel le revenu minimum

4. Evin Cl., ministre de la Santé et de la Protection sociale, déclaration faite aux «Assises des nouvelles solidarités» qui se sont déroulées à Paris du 9 au 11 janvier 1989.

5. Milano S., *La Pauvreté absolue*, Hachette, Paris 1988, p.100.

6. Les éléments d'information relatifs aux États-Unis sont tirés de: Kellam S., «Welfare experiments» in *The CQ Researcher*, volume 4, n° 34, Published by Congressional Quarterly Inc. p. 793-816.

7. Voir en particulier: Stoléru L., *Vaincre la pauvreté dans les pays riches*, op. cit.

choisi sert de charnière entre ceux qui disposent de ressources supérieures à ce revenu minimum et paient l'impôt, et ceux qui disposent de ressources inférieures et «perçoivent» l'impôt.

L'originalité d'un tel système consiste essentiellement en une mesure de simplification puisque l'impôt négatif se substitue à toutes les autres allocations dont on a vu, si l'on se réfère aux modèles européens, qu'elles sont toutes de caractère **complétif** et non **substitutif**.

Mais une question importante se pose à son sujet comme elle se pose d'ailleurs pour tout principe de minimum garanti au sens strict : quel taux d'imposition adopter ?⁸

Évidemment, on n'a pas manqué de remarquer l'effet pervers induit par l'impôt négatif, effet plus ou moins marqué en fonction du taux choisi. Cela mérite une brève argumentation : avec un taux de 100 %, si une personne qui perçoit une certaine somme au titre de l'impôt négatif améliore ses revenus propres à hauteur de la même somme – en travaillant plus par exemple –, elle se trouvera, de ce fait, exclue du bénéfice de l'impôt négatif. En effet, les revenus de son travail atteignant maintenant le niveau du minimum garanti, elle ne percevra plus aucun complément. Ses revenus seront donc exactement les mêmes que lorsqu'elle travaillait moins. En exprimant les choses crûment, on peut dire que son travail supplémentaire est effectué gratuitement. Il en résulte, à l'évidence, à la fois une désincitation au travail et une incitation au travail clandestin. L'État peut bien sûr diminuer cet impact négatif du système en adoptant un taux inférieur à 100 %, c'est-à-dire, en ne prenant en compte, par exemple, que la moitié des gains supplémentaires et ne diminuer que de 50 %, au lieu de 100 %, l'impôt «versé» à l'individu dont nous venons de parler. Mais cela augmente d'autant la manne à répartir et l'impôt «positif» peut être amené à croître de manière insupportable.

Dans les décennies 1960-1970, sous

l'influence de Richard Nixon, un certain nombre de propositions et d'expériences plus ou moins largement inspirées de ce système ont vu le jour aux États-Unis⁹, sans qu'aucune d'entre elles n'ait débouché sur une décision concrète d'application au niveau du pays.

Sans aller plus avant dans l'exposé de ce système aux nombreuses implications, nous n'en retiendrons que les traits qui nous semblent réunir des arguments propres à nourrir notre réflexion dans le cadre que nous nous sommes imposé, arguments qui peu ou prou, rejoignent à quelques nuances près ceux développés à l'occasion de l'examen des systèmes d'allocations pratiqués dans quelques pays européens. Nous voulons parler plus précisément des contraintes imposées aux bénéficiaires de l'allocation et de la complexité d'application qui nuisent à l'efficacité de ces systèmes.

L'ALLOCATION UNIVERSELLE

Rappels historiques

Parmi les tâches de l'historien, la recherche et la compilation de documents, la vérification de leur authenticité, leur mise en ordre, leur confrontation constituent pensons-nous, un long et patient travail préalable à toute synthèse cohérente. L'historien de l'allocation universelle échappe à ces préliminaires.

En effet, si les questions d'aide aux pauvres et de protection sociale foisonnent, depuis des siècles et en tous lieux, de témoignages et d'écrits qui n'ont fait que se nourrir avec le temps et les circonstances, l'idée d'allocation universelle est, d'une part, beaucoup plus neuve et, d'autre part, n'a été émise jusqu'à un passé très récent que de façon sporadique sans retenir beaucoup l'attention. Seuls quelques jalons en ponctuent çà et là la résurgence. Bien que la plupart des auteurs attribuent la paternité de l'idée de l'allocation universelle à Thomas Paine¹⁰, on peut semble-t-il en trouver les prémices, quelques années auparavant,

dans un écrit de Saint-Just alors membre du Comité de Salut public, qui en 1793 assigne comme objectif à l'État : «[...] de donner à tous les Français le moyen d'obtenir les premières nécessités de la vie sans dépendre de personne, d'autre chose que des lois et sans dépendance mutuelle dans l'état civil»¹¹.

L'originalité de Paine, inspiré par les idées de Locke sur les droits naturels de l'homme, réside dans les attendus du mémoire qu'il présente au Directoire en 1796 : *La réforme agraire*. Ces attendus reposent sur l'affirmation de l'appartenance à tout le monde des ressources naturelles. L'idée d'allocation universelle y est revendiquée comme un droit et non au titre d'une quelconque solidarité.

C'est à une source d'inspiration voisine que Charles Fourier (1836) puise sa proposition de revenu garanti en compensation des droits enfuis de pêche, de chasse et de cueillette. Cette conception n'est pas étrangère non plus à l'homme politique américain Henry George, qui préconise, en 1879, l'instauration d'une taxe unique sur la plus-value comme moyen de lutter contre les bénéfices réalisés par les propriétaires terriens. Des idées plus ou moins analogues sur l'appartenance de la nature sont avancées par Jean-Baptiste Godin, fondateur de la manufacture de

8. Nous n'avons pas inclut ce développement plus haut car aucun des pays que nous avons examinés, à l'exception du Luxembourg, n'a explicitement fait référence à un minimum garanti.

9. Il s'agit d'expériences réalisées dans le New Jersey de 1966 à 1972, à Seattle et Denver de 1973 à 1976. Elles sont décrites en détail dans le livre de Stoléru L., *Vaincre la pauvreté dans les pays riches*, op. cit.

10. Homme politique et pamphlétaire américain. Il fut accusé de haute trahison en Angleterre pour avoir écrit *Les Droits de l'Homme*, ouvrage favorable à la Révolution française. Devenu citoyen français, il entra comme délégué girondin à la Convention.

11. «Fragments d'Institutions Républicaines». Cité d'après M. Gauchet (*La Révolution des droits de l'homme*, p.100) par A. Renaut : «L'État démocratique et la demande sociale» in *Revue internationale de philosophie*, volume 45, avril 1991, Puf, p. 457.

12. Cité par Denis Clerc, «Revenu minimum : des propositions contestables» in *Futuribles*, n° 184, février 1994, p. 77.

poètes et du Familistère¹².

C'est en Angleterre, sous la plume de Bertrand Russel¹³, que resurgit, à la fin de la première guerre mondiale, l'idée d'un revenu inconditionnel. Pour Russel, le revenu d'un individu doit être constitué de deux composantes : un revenu égal distribué sans condition et un revenu du travail en fonction de la contribution de chacun. C'est la réconciliation du « à chacun selon ses besoins » des anarchistes, avec le « à chacun selon son travail » des socialistes. À peu près en même temps, le *Social Credit Movement* réclame un dividende social car, dit-il, chaque citoyen est virtuellement co-propriétaire de l'appareil de production.

Plus d'un siècle s'est écoulé depuis Saint-Just et Paine. Et, comme ces bouteilles porteuses de messages que l'on jette à la mer vers d'incertains rivages, toutes les propositions d'allocation universelle sont restées sans écho.

Mais sous la pression d'une révolte des banlieues, dans de nombreuses grandes villes des États-Unis en 1968, l'administration Nixon propose au Congrès le *Family Assistance Plan* qui finira par être repoussé après de longs débats, précisément parce que les promoteurs du projet avaient envisagé d'attribuer un revenu sans aucune condition relative à l'exercice d'un quelconque travail.

L'histoire de l'allocation universelle allait s'accélérer.

L'allocation universelle aujourd'hui

C'est vers la fin des années soixante-dix et dans les années quatre-vingts qu'un important mouvement se dessine en Europe en faveur de l'allocation universelle.

Plusieurs philosophes politiques, sociologues, économistes, ensemble ou séparément, par les mêmes chemins ou par des voies différentes, conduisent une analyse convergente vers une conclusion commune : la nécessité d'allouer à chaque individu un revenu égal, sans aucune

condition.

Affirmer que l'allocation universelle naquit en 1986, au cours d'un congrès à Louvain-la-Neuve, serait abusivement réducteur. Mais c'est de là qu'est parti un mouvement fédérateur avec la création du *Basic Income European Network* (BIEN)¹⁴ dont les diffusions ont facilité l'émergence d'un riche débat public sur le sujet. Avant de dire quelques mots sur les controverses soulevées par cette proposition d'allocation universelle, il nous faut brosser à grands traits le tableau des voies empruntées par les promoteurs du projet, suivre leur cheminement, écouter leurs justifications. Toute tentative prétendant à l'élaboration d'une classification étant nécessairement simplificatrice, il faudra que certains nous pardonnent de n'avoir retenu que trois courants de pensée en fonction de leur originalité respective. D'aucuns pourraient revendiquer à juste titre leur propre originalité. Mais, peu ou prou, nous essaierons de le montrer au passage, la plupart des auteurs peuvent, par un ou plusieurs aspects, être rattachés à l'un de ces trois courants.

Van Parijs et le dépassement de l'Etat-providence : l'allocation universelle

C'est au collectif Charles-Fourier¹⁵ que nous prêtons la plume en premier. Plus précisément, nous allons résumer brièvement et le plus fidèlement possible l'essentiel du texte présenté en octobre 1984 à la Fondation Roi Baudoin¹⁶, texte qui décline toutes les vertus que ce collectif prête à l'allocation universelle. Dans un deuxième temps, nous exposerons les arguments éthiques et philosophiques qui, selon Van Parijs, légitiment la création d'une telle allocation. « Supprimez les indemnités de chômage, les pensions légales, le minimex, les allocations familiales [...]. Mais versez chaque mois, à chaque citoyen, une somme suffisante pour couvrir les besoins fondamentaux d'un individu vivant seul. Versez-la- lui qu'il travaille ou qu'il ne travaille pas, qu'il soit pauvre ou qu'il soit riche, qu'il

habite seul, avec sa famille, en concubinage ou en communauté, qu'il ait ou non travaillé dans le passé. »¹⁷ Le premier argument qui prêche dans ce cadre, en faveur de l'allocation universelle, réside dans sa plus grande efficacité puisqu'il coûte moins à la société et, de surcroît, il coûte également moins aux individus sur le plan psychologique. En effet, toutes les tâches administratives dévolues aux centres d'allocations familiales, aux bureaux de pointage, aux administrations des pensions, aux enquêteurs... sont remplacées par un « guichet » unique affecté exclusivement au versement quasi automatique de l'allocation universelle. Il en résulte une considérable économie de moyens. Les individus, quant à eux, échappent aux servitudes des démarches et aux bureaux de pointage. On leur épargne ainsi l'humiliation d'être « regardés », contrôlés, catalogués comme assistés. Nous reviendrons, assez longuement plus tard, sur cet important aspect de la question.

En second lieu, la notion même de chômage perd son sens. Il n'y a plus, d'un côté, la catégorie des gens qui travaillent et, d'un autre, la catégo-

13. Russel B., *Roads to freedom, socialism, anarchism and syndicalism*, London, George Allen & Unwin, 1918, ch. IV. Cité par Van Parijs, « Peut-on justifier une allocation universelle ? » in *Futuribles*, n° 144, juin 1990, p. 30.

14. Le *Basic Income European Network* (BIEN) regroupe les associations ou groupes qui militent en Europe pour un revenu d'existence. Les actes des congrès organisés tous les deux ans par le BIEN sont diffusés par l'Association pour l'instauration d'un revenu d'existence (Aire). Cette association a été fondée par H. Guitton et Y. Bresson.

15. Collectif Charles-Fourier, *Économie et Société*, 3, Place Montesquieu, B-1348 Louvain-la-Neuve, Belgique. Philippe Van Parijs semble être le principal animateur de ce collectif. Cité en note de bas de page par A. Caillé : « Du revenu social : au-delà de l'aide, la citoyenneté ? » in *Bulletin du MAUSS*, n° 23, septembre 1987, p. 7.

16. Ce texte rédigé en 1984, dont est extrait le passage cité, a reçu le prix « Agora Travail » décerné par la Fondation Roi Baudoin dans le cadre de son programme « Dialogue pour l'avenir ».

[...]. Cité en note de bas de page par le collectif Charles-Fourier : « L'allocation universelle » in *Bulletin du MAUSS*, n° 23, septembre 1987, p. 11.

17. Collectif Charles-Fourier : « L'allocation universelle » in *bulletin du MAUSS*, n° 23, septembre 1987, p. 11.

rie des chômeurs indemnisés. Ce qui est observable désormais, ce sont des individus qui perçoivent tous une allocation identique et participent, à des degrés divers, à un travail rémunéré plus largement partagé qu'auparavant. Cette dernière affirmation nécessite quelque éclaircissement. Ce nouveau partage du travail découle tout d'abord du fait que l'allocation universelle facilite la généralisation du travail à temps partiel, dans la mesure où elle permet de faire table rase des obstacles rencontrés à l'heure actuelle. Jusqu'alors, travailler à temps partiel procurait des revenus insuffisants et affectait de façon négative certaines indemnités comme les indemnités de chômage en particulier. Désormais, les revenus de l'allocation universelle s'additionnant quoiqu'il arrive aux revenus du travail, le temps partiel devient un choix possible. Ensuite, ceux qui travaillaient beaucoup, en revanche, peuvent être tentés de réduire leurs activités car une imposition fortement progressive pèsera d'autant plus lourd que la durée de travail sera élevée. Enfin et surtout, le « piège du chômage » n'existe plus puisque le caractère inconditionnel de l'allocation a pour conséquence de rendre rentable toute activité rémunérée, quel que soit le niveau de cette rémunération. Le travail étant rendu facultatif, il est fort vraisemblable que les tâches ennuyeuses, pénibles, peu gratifiantes ou dangereuses auront du mal à trouver preneur. Dès lors, elles seront davantage rémunérées et les entreprises devront faire appel à toute leur créativité pour rendre globalement ces travaux moins rebutants.

D'autres aspects positifs consécutifs à l'instauration de l'allocation universelle sont encore signalés par le collectif Charles-Fourier, mais leur lien avec notre préoccupation est suffisamment ténu pour que nous les négligions ici.

Nous verrons plus loin ce qu'il y a lieu de penser, et ce que n'a pas manqué de dire un certain nombre d'observateurs à propos de ce tableau « enchanteur ».

Auparavant, examinons avec Van Parijs les arguments qu'il avance en termes d'éthique, pour justifier l'instauration de l'allocation universelle. Cela commence par une sorte d'invitation au voyage.

Un groupe de naufragés échoue sur une île déserte qui leur offre, en plus de ses ressources naturelles, des produits abandonnés là par des prédécesseurs aujourd'hui disparus. L'éthique voudrait que l'on donne à chacun une part égale de ces produits et ressources. Mais comme cela est en général impossible physiquement, on distribue à chacun un nombre égal de tickets qui serviront, au cours d'une vente aux enchères, à acquérir jusqu'à épuisement ces produits et ressources. Tous les tickets seront donc utilisés et il s'ensuit un partage équitable. « La distribution des lots chaque fois différents attribués à chaque naufragé au terme d'une telle procédure constitue la meilleure réalisation possible de l'idéal d'égalité dans ce contexte imaginaire ».¹⁸

Inspirée de Dworkin,¹⁹ cette parabole, dans laquelle nous négligerons l'influence des talents naturels par mesure de simplification, sous-entend que, dans une société juste, une distribution équitable consisterait à accorder à chacun un égal pouvoir d'achat. Une telle conception n'est pas sans rappeler celle de Paine, évoquée plus haut. Certes, mais le chemin est long qui mène de l'île aux naufragés à l'État-providence dispensateur de l'allocation universelle. « Mais non, dit Van Parijs. Il n'y a que quatre pas ! Faisons-les ensemble. »

Le premier de ces pas consiste à transformer notre petite économie îlienne en économie de production et à remarquer que l'équité va consister à donner une part égale de la valeur des ressources initiales et non pas, comme précédemment, des ressources finales. La valeur de ces ressources initiales, dans ce nouveau contexte, va se trouver affectée par l'activité productive. Dès lors, « il est plus commode de se représenter l'allocation universelle, comme un

revenu uniforme payé à chacun à chaque période et correspondant à la rente concurrentielle des ressources initiales pendant cette période »²⁰. Le deuxième pas, s'agissant là encore d'égaliser ce qui est donné à chacun au titre de l'égalité des ressources externes, consiste à taxer à 100 % l'héritage afin d'en répartir également la valeur entre les bénéficiaires de l'allocation universelle ; c'est-à-dire entre tous. Il en ira de même pour les dons. Van Parijs fait aussitôt remarquer qu'une telle mesure, si elle était appliquée, aurait pour effet de décourager l'épargne et la préservation du patrimoine. L'écueil peut être évité en choisissant le taux d'imposition qui maximise le rendement de la taxe et donc le niveau de l'allocation. Il suffit pour cela d'appliquer un critère de maximum qui prend en compte l'effet anticipé du mode de distribution sur le montant à distribuer. Cela n'est pas incompatible avec l'équité qu'il ne faut pas confondre avec un égalitarisme simpliste.

Mais les ressources naturelles ne consistent pas seulement en la terre que l'on cultive, en les gisements de pétrole que l'on exploite, en les minerais que l'on extrait du sous-sol. L'eau des mers et des rivières, l'air que l'on respire, la couche d'ozone qui protège notre atmosphère en font tout autant partie et subissent chaque jour des atteintes de plus en plus graves. Le troisième pas de Van Parijs l'amène à s'intéresser à ces problèmes de pollution. Il pose que chacun possède un droit négociable à certains types de pollution, sous la condition expresse qu'elle n'implique pas une détérioration du sort des

18. Van Parijs Ph., « Peut-on justifier une allocation universelle ? » in *Futuribles*, n° 144, juin 1990, p. 39.

19. Dworkin R., « What is equality ? Part II. Equality of resources » in *Philosophy and Public Affairs*, n° 10, 1981, p. 283-345. Cité par Van Parijs, « Peut-on justifier une allocation universelle ? » in *Futuribles*, n° 144, juin 1990, p. 38.

20. Van Parijs Ph., « Au-delà de la solidarité. Les fondements éthiques de l'État-providence et son dépassement » in *Futuribles*, n° 184, février 1984, p. 21.

générations futures. Celui qui pollue au-delà de son droit s'approprie en quelque sorte une part supérieure et il doit donc en toute justice être taxé. Pour Van Parijs, la force éthique de ce troisième pas ne le cède en rien aux deux précédents car rien ne justifie que certains – les pollueurs – s'approprient une fraction disproportionnée d'un droit égal pour tous. Ainsi se justifient à la fois les « éco-taxes » et leur redistribution par le biais de l'allocation universelle.

Comme le pas précédent, le quatrième est également lié à des phénomènes d'actualité. Le point de départ réside dans l'observation que, dans nos sociétés fortement « organisées et technologisées », l'essentiel de ce qui nous est donné l'est sous forme d'emplois. Or, les emplois constituent des ressources de plus en plus rares comme le montre l'amplitude du chômage involontaire. En outre, les emplois existants présentent un large éventail de différences dans l'attrait qu'ils offrent et la satisfaction intrinsèque qu'ils procurent à leurs titulaires. Cette rareté des emplois, et la rareté encore plus grande des emplois attrayants, peut s'analyser pour ceux qui en jouissent en terme de rente dont l'appropriation relève d'un privilège incompatible avec l'idée de justice. Ainsi, selon Van Parijs, se trouve légitimée une « imposition des emplois ».

Cette imposition, comme les taxes sur les dons et l'héritage, comme les éco-taxes et l'imposition des revenus marchands, prélevés les uns et les autres au nom de l'équité, viennent tout naturellement financer ce droit enfin reconnu à l'allocation universelle. L'allocation universelle ne relève pas de la solidarité et l'État-providence n'a aucun rôle à jouer en cette affaire. C'est bien au-delà, dans l'équité et seulement dans l'équité, que Van Parijs revendique sa justification.

Caillé et la citoyenneté : le revenu de citoyenneté

Même si, comme nous allons le voir, il n'en partage pas tout le contenu et s'il y ajoute une dimension d'ordre

social fortement exprimée, l'idée d'Alain Caillé, quant à sa conclusion, est assez voisine de celle de l'allocation universelle. Eu égard à sa position de directeur de la revue du MAUSS²¹, nul ne s'étonnera du chemin qu'il emprunte pour nous amener à ses vues. Suivons-le au long de son parcours.

Caillé nous rappelle²² que dans la société grecque Aristote distinguait trois modes de vie : la vie des plaisirs, la vie consacrée aux affaires politiques et la vie de philosophe, tous trois caractérisés par la plus large indépendance vis-à-vis des contingences matérielles. Ne constituaient pas un mode de vie celui de l'esclave, ni même ceux de l'artisan ou du commerçant, totalement ou essentiellement voués à travailler pour simplement subsister. C'est à cette aune que s'estimait la qualité de citoyen, qui exigeait, pour que l'on pût y prétendre, la liberté et l'affranchissement du travail. Ainsi le berger même pauvre, disposant de beaucoup de loisirs propices à la réflexion, était-il considéré comme un citoyen, alors que le plus riche artisan ou le plus riche commerçant ne pouvait revendiquer cet état.

On retrouve chez les Romains une affirmation du même type dans leur condamnation du négoce considéré comme restreignant le loisir et donc la liberté.

Mais depuis lors, les choses ont bien changé puisqu'aux anciennes classes dominantes, jadis oisives, se sont substituées de nouvelles classes dominantes légitimées par le travail et se réclamant de leur utilité qu'elles ont érigée en culture utilitariste, dans laquelle baignent les sociétés occidentales modernes. « Nul n'est pleinement autorisé à y vivre qui ne soit utile. »²³

Si l'on veut bien considérer que cette utilité s'exprime le plus souvent dans la participation aux efforts de production, on aura compris pourquoi le travail constitue aujourd'hui la valeur dominante et pourquoi la proposition d'allocation universelle peut choquer une bonne partie de nos contempo-

rains, puisqu'elle suggère que l'on peut choisir de ne pas travailler. « Dans le fonctionnement quotidien de la culture bourgeoise, on mesure communément l'utilité à la quantité de richesses et de revenus produits par les individus [...] Pour le discours social pratique, c'était et cela reste sa signification essentielle. En conséquence, la définition caractéristique du travail et de l'occupation professionnelle est, dans notre société, « l'emploi rentable » dans un sens pécuniaire. Dans un tel contexte, le chômage est le signe de l'échec et ne pas être disposé à travailler pour un emploi rémunéré est un outrage moral et la marque distinctive de l'avilissement. »²⁴

C'est précisément parce qu'elle est déconnectée du travail que Caillé trouve séduisante l'allocation universelle. Mais, pour lui, une réforme de l'ampleur de son institution ne peut qu'aller de pair avec une réélaboration de la notion de citoyenneté. À cet effet, il propose plusieurs lignes de réflexion.

La prégnance massive sur les esprits de « l'imaginaire travailliste » dresse un obstacle quasi insurmontable à l'encontre de l'allocation universelle²⁵. Il est nécessaire pour l'aplanir de relativiser l'importance du travail qui, on vient de le voir avec Aristote, n'a pas toujours tenu, loin s'en faut, la place prépondérante qu'il occupe actuellement dans le processus d'intégration dans la société. Il n'y a pas si longtemps, Hannah Arendt, dans *La Condition de l'homme moderne*, ne plaçait le travail qu'en troisième

21. Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales.

22. Caillé A., « Notes en vue d'un plaidoyer pour une citoyenneté non utilitariste. Réflexions sur le thème de l'allocation universelle » in *Bulletin du MAUSS*, n° 23, septembre 1987, p. 61-83.

23. *Ibid.* p. 62

24. Gouldner A.W., « La classe moyenne et l'esprit utilitariste » (traduction de M. Dobré et C. Lachèze) in *La revue du MAUSS*, n° 5, 3^e trimestre 1989, nouvelle série, La Découverte.

25. L'essentiel du développement qui suit est tiré de « Fondements symboliques du revenu de citoyenneté » par A. Caillé, in *Revue du MAUSS*, n° 15-16, 1^{er} et 2^e trimestres 1992, La Découverte, p. 253-263.

position dans la *vita activa*, après l'action et l'œuvre. On ne peut espérer surmonter la crise de la société actuelle qu'en affirmant qu'il existe d'autres buts pour l'homme que le travail et en faisant admettre la légitimité de cette diversité des buts. Mais cela ne suffit pas. Il faut permettre à chacun de choisir d'autres modes de vie que celui uniquement reconnu aujourd'hui dans « l'alternance du travail salarié et de la consommation autorisée par ce travail ». C'est ce rôle que peut et doit jouer l'allocation universelle.

Si l'on pense qu'il faut cesser de juger la réussite de l'homme à l'aune de l'opulence matérielle et si l'on veut bien admettre que demeurer pauvre peut être le résultat d'un choix, en un mot si l'on reconnaît la pluralité des buts de l'existence humaine, alors on mettra fin à l'exclusion de ceux qui ne se conforment pas aux canons requis par la société actuelle. Pour Caillé, l'institution de l'allocation universelle pourrait avoir pour effet de déboucher sur un indispensable renouveau du débat politique alimenté par la reconnaissance de la pluralité des fins légitimes. Si pour des raisons d'efficacité tactique cette allocation doit, dans un premier temps, être présentée comme un droit de l'homme, il faudra rapidement dépasser cette assise génératrice d'effets pervers comme le naufrage dans l'assistanat et la déresponsabilisation. À terme, elle doit s'inscrire non plus dans le cadre du droit et encore moins dans celui de la charité, mais dans celui qui constitue sa vraie nature : c'est en terme politique qu'elle doit s'exprimer, comme symbole pour l'homme moderne de la renaissance au statut de citoyen de tous les individus qui constituent la Cité, quel que soit leur mode de vie. L'allocation universelle est un revenu de citoyenneté. Si, comme le prophétisait Hannah Arendt, « ce que nous avons devant nous, c'est la perspective d'une société de travailleurs sans travail, c'est-à-dire privés de la seule activité qui leur reste. On ne peut rien ima-

giner de pire »²⁶.

Alors, il faut nécessairement accéder à une nouvelle façon de vivre, il faut retrouver les valeurs perdues et en inventer de nouvelles. Le revenu de citoyenneté est une chance à ne pas laisser passer.

Beaucoup d'analystes, à l'instar de Caillé, anticipent la société de demain comme une société où renaîtra une économie locale, et où émergera un troisième secteur, ni privé ni public, mixte, social et associatif.

Beaucoup de fonctions dans le domaine de l'art, du sport, dans le domaine des soins aux personnes âgées, de la garde des enfants, dans le domaine du cadre de vie ne sont actuellement assurées ni par la fonction publique, faute de moyens, ni par le secteur privé, par manque de rentabilité. On peut penser raisonnablement que ces fonctions pourraient être mieux assumées si, au lieu de l'être par le bénévolat ou de manière informelle, les collectivités locales, par exemple, acceptaient de rémunérer un tant soit peu des personnes qui, déjà munies de leur revenu de citoyenneté, seraient à même d'y trouver un complément de ressources et surtout une formidable opportunité d'intégration sociale.

Telles pourraient être les bases d'une nouvelle trame sociale.

Bresson et la valeur-temps : le revenu d'existence

Le plaidoyer de Bresson pour l'allocation universelle, quant à lui, ressortit à une démarche encore différente. Tout au long de son existence, un individu dispose d'une certaine quantité de temps dont il assigne des fractions le plus souvent différentes, et de façon différente de ce que fait un autre individu, à diverses activités et à son temps libre. Il s'ensuit que tout échange est un échange de temps et Bresson peut affirmer : « Tout comme la matière est énergie, tous les êtres économiques, les hommes, la monnaie, les biens matériels, les services immatériels sont du temps. Et alors que le temps physique s'épuise et se renouvelle, unité par

unité, au choix minute après minute, jour après jour, année après année, le rôle de l'économie consiste à produire du temps »²⁷, avant de conclure en parodiant Karl Marx²⁸ pour mieux s'en démarquer : « Seul le temps produit, il est la seule substance donnant une valeur au produit »²⁹.

Cette valeur dit-il, dépend de toute l'histoire productive de la communauté, de la multiplicité et de l'intensité des échanges passés et il est donc légitime que chacun en ait une part. Bresson va maintenant chiffrer cette valeur-temps au moyen d'une démonstration que Denis Clerc³⁰ qualifie « d'astuce » sans ajouter d'autre commentaire. La notion de valeur-temps introduite, l'auteur la confronte au fait d'observation suivant : dans les pays développés, il existe une corrélation entre la répartition des revenus et le temps de travail, ou plus exactement le temps « socialement contraint ».

Cette corrélation montre de façon surprenante que les fonctions hiérarchiques supérieures, auxquelles sont attachés les plus hauts revenus, sont celles qui permettent de dégager dans l'emploi de leur temps le plus d'activités personnellement choisies, le plus de temps disponible. Bresson fournit une explication à ce phénomène en préconisant de renoncer aux thèmes traditionnels de la valeur, pour construire une théorie de la valeur-temps, puisque le temps constitue la seule rareté absolue.

Appelons *k* la moyenne harmonique dans une société donnée, des temps contraints, c'est-à-dire du temps par

26. Arendt H., *La Condition de l'homme moderne*, (traduit de l'anglais par G. Fradier, préface de P. Ricoeur), Calmann-Lévy, 1983, p. 12.

27. Bresson Y., *L'Après-Salariat*, deuxième édition, Economica, 1993, p. 79.

28. « Seul le travail produit, il est la seule substance donnant une valeur au produit », Marx K., *Fondements de la critique de l'économie politique*, Grundrisse, ébauche de 1857-1858, tome 3, chapitre du *Capital*, Anthropos, collection « 10-18 ». Cité par Bresson in *L'Après-Salariat*, op. cit., p. 56.

29. Bresson Y., *Ibid.* p.56.

30. Clerc D., « Revenu minimum : des propositions contestables » in *Futuribles*, n° 184, février 1994, p. 75.

le biais duquel un individu s'intègre dans les activités de la communauté. Parallèlement, appelons **m** la masse monétaire moyenne disponible par individu dans cette même société. Bresson vient de définir ainsi la valeur-temps **km** d'où il tire que le revenu **R** qui doit être affecté à un individu s'exprime par la relation : $R = km / (1-x)$ dans laquelle **x** représente la fraction de temps libre. Il appelle revenu minimum, ou seuil de pauvreté, la valeur **km** qui correspond à ce que percevra l'individu le moins performant, puisqu'il ne disposera d'aucun temps libre (**x** = 0). (On trouvera dans l'annexe, en encadré, les résultats et les propositions de Bresson.)

Ainsi donc se trouve exactement **calculé**, ce que personne parmi les promoteurs de l'allocation universelle n'a envisagé de faire, le montant auquel elle doit se situer. À ce propos, il est intéressant de noter que, s'agissant pour fixer le montant de l'allocation d'appliquer le résultat fourni par un procédé mathématique, la notion de minimum, en relation avec de quelconques besoins, n'a pas lieu d'apparaître.

Par analogie avec l'énergie potentielle, bien connue en physique, Bresson stipule que la valeur-temps est une valeur potentielle dont chaque individu est porteur. Lorsqu'il échange son temps, tout se résume pour lui à affecter une valeur à la variable **x**, c'est-à-dire à partager son temps entre loisir et temps contraint, donc à utiliser plus ou moins sa valeur potentielle.

Ce qui revient à chacun doit donc être compris comme la somme de deux parts :

- **la valeur-temps** (valeur potentielle) héritée, on l'a vu, de la contribution passée et présente de toute la communauté à la productivité, sans que quiconque puisse s'en attribuer quelque mérite particulier et qui est donc due à tous, c'est **km** et,
- **la valeur d'échange du temps** qui rémunère la participation effective à la création de valeurs supplémentaires. Plus simplement le revenu dû

au travail.

On remarquera que cette idée de revenus composés de deux termes qui s'additionnent, si elle est implicite pour tous les partisans de l'allocation universelle, est chez Bresson clairement exprimée comme elle l'était, on l'a vu plus haut, par le prix Nobel britannique Bertrand Russel.

De ce survol rapide, où nous espérons ne pas trop avoir trahi la pensée de Bresson, il ressort que pour ce dernier l'allocation universelle doit être attribuée à chacun de façon inconditionnelle, sans considération d'âge, de sexe ou d'activité : « revenu alloué parce qu'on existe et non pas pour exister ». C'est un revenu d'existence en contrepartie de la reconnaissance de la personne, de son appartenance à la communauté.

AUTOUR DE L'ALLOCATION UNIVERSELLE

Du côté des partisans

Les trois dénominations les plus fréquemment employées : allocation universelle, revenu de citoyenneté ou revenu d'existence, qui s'appliquent selon la classification que nous avons adoptée aux trois courants de pensée, sont la conséquence d'approches différentes³¹, mais ne doivent pas dissimuler qu'il s'agit dans tous les cas³² d'une seule et même chose : l'attribution à chacun d'un revenu égal et inconditionnel³³. Ce projet, on s'en doute bien, s'il rassemble d'assez nombreux zéloteurs n'en compte pas moins de farouches opposants.

Dans le camp des premiers, le cas de J.-M. Ferry³⁴ est exemplaire à l'égard de la diversité des chemins qui peuvent déboucher sur la notion d'allocation universelle. « Je définis l'Allocation universelle comme un *revenu social primaire distribué égalitairement de façon inconditionnelle*. L'idée m'en était venue à partir, notamment, de réflexions sur la dette mondiale, ainsi que sur la troisième révolution industrielle. À cette époque, je ne connaissais pas l'ex-

pression "allocation universelle". Aujourd'hui, je parlerais, comme Alain Caillé, de "revenu de citoyenneté". »

C'est vers un revenu de citoyenneté que penchent aussi J.-M. Fisch et R.-F. Ripoll³⁵, non sans quelques réticences, à la suite de la triple constatation suivante :

- le RMI n'exerce pas pleinement sa fonction d'intégration ;
- le coût trop élevé du travail entrave la création de nouvelles activités, notamment dans les services de proximité, ou rend leur existence éphémère ;
- la complexité de la panoplie des aides pour l'emploi dissuade beaucoup de bénéficiaires potentiels et profite indûment aux « chasseurs de prime ».

Ainsi instruits, ils ont proposé en 1992, aux nouvelles équipes gouvernementales, un revenu de solidarité nationale (RSN) :

- accordé à tous ceux qui n'ont pas de revenu, sans référence nécessaire au non-emploi ;
- suffisamment faible pour inciter les bénéficiaires à rechercher réellement un emploi ;
- suffisamment élevé pour satisfaire les besoins de base.

À leur sens, ce revenu de solidarité

31. Ce n'est peut-être pas un hasard si leurs concepteurs exercent dans des disciplines différentes. Philippe Van Parijs est professeur d'éthique économique et sociale, Alain Caillé professeur de sociologie, et Yoland Bresson professeur d'économie.

32. À quelques nuances près chez A. Caillé.

33. Par commodité, nous utiliserons le plus souvent le terme « allocation universelle » sauf en cas de référence précise à A. Caillé et à Y. Bresson. Dans ce cas, nous utiliserons respectivement « revenu de citoyenneté » et « revenu d'existence ».

34. Ferry J.-M., *L'Allocation universelle. Pour un revenu de citoyenneté*, Humanités, Les éditions du Cerf, Paris, 1995, p. 44.

Pour un examen des conséquences de la « dette mondiale » et de la « troisième révolution industrielle » citées dans le passage qui suit, et dont le développement ne semble pas être indispensable dans notre contexte, Ferry renvoie le lecteur à deux de ses précédents ouvrages : *Dette mondiale et Justice internationale*, Archives de philosophie du droit (tome 32), 1987. « Robotique, utilité sociale, justice sociale », in *Esprit*, n° 1, janvier 1985.

35. Fisch J.-M., Ripoll R.-M., « Pour un revenu de citoyenneté » in *Futuribles*, n° 184, février 1994, p. 43-48.

nationale ne doit constituer qu'une étape insérée dans une réflexion à plus long terme, sur l'institution du revenu de citoyenneté. Mais de leur propre aveu, la démarche qui accompagne cette réflexion est encore incertaine. À l'évidence, et ils ne s'en cachent pas, Fisch et Ripoll n'ont pas encore entériné le caractère illimité dans la durée, du revenu de citoyenneté. « [Il] n'est pas une rente, il est le viatique provisoire de ceux qui cherchent ou qui ont perdu leur "signification sociale" à l'heure où le plein-emploi sous contrat à durée indéterminée ne peut plus être assuré. »³⁶ En suivant une réflexion assez voisine, Chantal Euzéby³⁷ milite en faveur d'un revenu minimum d'existence (RME). Elle inscrit cette revendication dans le contexte actuel de moindre croissance économique et de déficit d'emplois. L'organisation du travail doit, en cette situation, favoriser ce qu'elle appelle la flexibilité qualitative ou « fonctionnelle » de la main-d'œuvre, c'est à dire une flexibilité fondée sur la polyvalence, la mobilité et l'aménagement des horaires. Doivent s'y ajouter une réduction du temps de travail et une réforme de la protection sociale dont le revenu minimum d'existence constituerait le pilier central. C'est donc à un critère *ad hoc*, à l'instar des auteurs précédents, bien plus qu'à l'éthique, que Chantal Euzéby se réfère pour en appeler à l'État-providence.

On pourrait solliciter d'autres pierres pour contribuer à l'édification de l'allocation universelle, mais il faut bien arrêter une énumération, même arbitrairement. De toutes façons, à multiplier les exemples on retombe sur les mêmes arguments. Pour changer de métaphore : c'est toujours la même eau que l'on finit par apporter au moulin.

Ajoutons simplement que les congrès du *Basic Income European Network* sont fréquentés par de nombreux chercheurs favorables à l'allocation universelle, quel que soit le nom qu'on lui donne en français ou sous d'autres cieux : « citizen income » en

Angleterre, « basic income » au Canada, « basic Einkommen » aux Pays-Bas, « Grundeinkommen » en Allemagne... Car, comme nos développements ont pu malencontreusement le faire oublier, la question n'est pas débattue uniquement en Belgique et en France.

Il sied ici d'ouvrir une parenthèse : quelquefois, les partisans de l'allocation universelle dont nous venons de parler sont réputés comme prônant une version de gauche de cette allocation dans la mesure où les buts poursuivis s'inspirent d'éthique et de solidarité. C'est dire qu'il existe une version de droite³⁸ qui relève d'une stratégie toute différente. Milton Friedman en est considéré comme l'un des promoteurs. Nous avons mentionné plus haut la contribution de l'économiste américain à l'idée d'impôt négatif expérimenté dans les années soixante aux États-Unis. Il n'est pas essentiel, pour notre propos, de différencier ici impôt négatif et allocation universelle dans la mesure où seules comptent les conséquences communes qu'on leur attribue et que nous allons examiner. De fait, impôt négatif et allocation universelle de droite ont pour but avoué l'avènement d'une société duale dont le processus est le suivant : l'allocation universelle de droite, se situant délibérément à un niveau insuffisant pour faire vivre son bénéficiaire, ce dernier se voit contraint d'accepter des travaux précaires, saisonniers, ne requérant aucune qualification, n'offrant aucune perspective d'avenir et surtout peu rémunérés. En conséquence, peuvent se créer des emplois et des entreprises sans cela non rentables. Les salaires peuvent baisser. Cela n'est pas sans rappeler le cas cité un peu partout de l'expérience de Speenhamland en Grande-Bretagne en 1795, où les magistrats de la ville ayant décidé l'attribution d'un revenu minimum garanti les employeurs purent laisser « filer » les salaires à la baisse. Déjà, aux États-Unis se multiplient des créations d'emplois tertiaires du type de ceux évoqués ci-dessus, dans des domaines

comme le gardiennage, le nettoyage ou la restauration rapide. Ainsi s'aggrave et même s'institutionnalise la séparation entre les bénéficiaires, de moins en moins nombreux, d'emplois stables, qualifiés et relativement bien rémunérés, et une main-d'œuvre vouée aux « bad jobs ». L'allocation universelle insuffisante ne peut qu'aggraver ce type de processus. D'un côté, comme le souligne André Gorz, un « secteur très performant, exposé à la concurrence internationale », de l'autre un « secteur protégé d'activités essentiellement tertiaires et artisanales ». Fermons la parenthèse.

Le camp des opposants

Dans l'autre camp, celui des opposants, on n'est pas non plus à court d'arguments. Ahmet Insel³⁹, lui-même partisan de l'allocation universelle, fait observer que chez ses adversaires l'idée de faire bénéficier chaque individu d'une allocation sans contrepartie de travail se heurte à un certain nombre d'objections que l'on peut classer en trois groupes. Nous qualifierons de techniques et fiscales les objections du premier groupe. En France, les sommes consacrées au système redistributif ont atteint un niveau que l'on ne peut raisonnablement augmenter. En conséquence, une allocation universelle, si elle est instaurée, ne peut être financée que grâce à une refonte totale du système redistributif lui-

36. *Ibid.* p. 48.

37. Euzéby Ch., « Trois propositions pour une nouvelle économie » in « Pour une autre économie » revue semestrielle du MAUSS, n° 3, La Découverte, Paris, 1994, p. 197-208.

38. Nous n'avons pas l'intention de faire rebondir ici le débat bien connu, et quelque peu stérile, sur la question qui consistait naguère à disputer sur l'existence d'un « monopole du cœur » dans les milieux politiques français. Nous nous contenterons d'utiliser cette terminologie, somme toute bien commode, suggérée par :

– Gorz A., « Allocation universelle : version de droite et version de gauche. » in *Bulletin du MAUSS*, n° 23, septembre 1987, p. 31-40 ;
– Aznar G., « Pour le travail minimum garanti » in *Futuribles*, n° 184, janvier 1994, p. 61-72.

39. Insel A., « Revenu minimum garanti : une proposition irréaliste ? » in *Bulletin du MAUSS*, n° 23, septembre 1987, p. 85.

même, c'est-à-dire en répartissant différemment d'aujourd'hui la masse monétaire utilisée pour les actuels allocataires. Pour un certain nombre de ces derniers, la nouvelle « donne » aura pour effet de diminuer les prestations actuellement servies. Cela risque de ne pas se passer sans de sérieuses perturbations sociales. Le deuxième groupe d'objections est directement relié au détachement de l'allocation universelle de toute obligation de travailler ou d'en manifester seulement le désir. Outre l'aspect immoral que certains y voient, encore que celui-ci ne constitue pas loin de là l'essentiel des critiques, cette inconditionnalité est suspectée de fonctionner comme un encouragement à la paresse et au développement d'une mentalité d'assisté.

Les opposants se réclamant en particulier du troisième groupe, mais pas nécessairement exclusivement, considèrent qu'en ne participant pas à la société qui produit les richesses, une partie de la population en viendra inexorablement à ne pas participer non plus à la vie sociale. Il s'ensuivra une dualisation sociale qui aura pour effet d'exclure les « assistés » de la participation aux décisions collectives. (On ne manquera pas de se souvenir ici qu'Alain Caillé attribue au revenu de citoyenneté des effets diamétralement opposés.)

Le premier groupe d'objections relatif au financement de l'allocation universelle renvoie *ipso facto* à la détermination du montant qui peut en découler pour chaque bénéficiaire. Afin de ne pas alourdir la lecture de notre travail par des développements chiffrés même sommaires, nous avons jugé préférable d'évoquer cette question dans l'annexe en encadré. Pour ce qui est des deuxième et troisième groupes, nul mieux qu'André Gorz⁴⁰ n'est à même d'en éclairer les principaux aspects.

Dans un premier temps, l'auteur décrit la société duale que selon lui un revenu minimum garanti insuffisant aurait pour conséquence de provoquer l'avènement. Nous en avons déjà parlé et n'y reviendrons pas ici.

Il examine ensuite le cas d'un revenu suffisant. Tout en reconnaissant la supériorité du revenu de citoyenneté sur « toute proposition cherchant à perpétuer la société salariale », il lui reproche d'offrir la possibilité de s'en détacher complètement. Il n'y a là aucun paradoxe, c'est une façon pour Gorz d'exprimer que prôner l'allocation universelle repose sur une méconnaissance – ou une confusion – des raisons qui déterminent l'exclusion. Autrement dit, en renversant la proposition, dispenser de travailler c'est oublier que l'intégration est faite de deux composantes : « Tönnies distinguait société et communauté, Durkheim distinguait intégration professionnelle et intégration sociale, distinction que Habermas a redéveloppée en montrant la différence entre l'intégration dans la société en tant que système, d'une part, et en tant que monde vécu, d'autre part »⁴¹.

Pour Gorz, il n'y a pas d'alternative. La citoyenneté pleine et entière ne peut s'acquérir que dans la participation, si minime soit-elle, au « fonctionnement du système social, sa production et sa reproduction ».

C'est en cela que la proposition d'un revenu déconnecté du travail se trompe de combat ou tout au moins n'utilise pas les bonnes armes. Le problème ne réside pas dans la simple constatation qu'il n'y a plus assez de travail pour tout le monde, mais dans l'incapacité ou le manque de volonté de la société pour répartir entre tout le monde le travail dont elle a besoin. L'antienne du partage du travail est également reprise par le sociologue Guy Aznar⁴² tandis que Bertrand Perret et Guy Roustang⁴³ parlent plus volontiers du « partage de l'emploi » dans la mesure où cette expression rend mieux compte, disent-ils, de la nécessité d'envisager une nouvelle modalité du partage social, c'est-à-dire du partage des avantages sociaux liés au travail, qu'on ne peut assimiler à une simple mesure technique. De façon véhémente chez Aznar, plus nuancée chez Perret et Roustang, l'idée d'allocation

universelle est rejetée à cause de son absence de contrepartie en terme de travail.

Assez curieusement, la plupart des adversaires de l'allocation universelle invoquent des raisons d'ordre économique et sociologique, voire psychologique, rarement, nous l'avons évoqué plus haut, d'ordre moral. C'est précisément sur cet aspect, qu'insiste l'épistémologue norvégien, Jon Elster⁴⁴, arguant que telle doit être la réaction de l'homme de la rue à l'annonce de l'institution d'une allocation universelle : il est pour le moins amoral, sinon immoral, d'attribuer des revenus à des individus aptes au travail, sans exiger d'eux la moindre contrepartie. Il est injuste que dans ces conditions ils puissent être payés à ne rien faire et profitent du travail des autres. C'est l'exploitation des industriels par les oisifs. Pour aussi simple qu'elle soit, pour ne pas dire simpliste, car elle ne tient aucun compte des possibilités réelles d'accéder à un emploi et qu'il vaut peut-être mieux après tout être un « industriel » exploité qu'un « oisif » par force, l'objection pèse son poids. Jon Elster en tire argument pour repousser l'idée d'une mesure instaurant une allocation universelle. En effet, toute mesure d'une certaine ampleur, comme ce serait le cas en la circonstance, n'a aucune chance de s'imposer si elle ne s'appuie que sur des arguments conséquentialistes. Tout d'abord, l'état de nos connaissances théoriques en sciences sociales ne nous permet aucunement d'évaluer, avec le moindre semblant

40. Gorz A., « Revenu minimum et citoyenneté » in *Futuribles*, n° 184, février 1994, p. 49-60.

41. *Ibid.* p. 57.

42. Aznar G., « Pour le travail minimum garanti » in *Futuribles*, n° 184, février 1994, p. 61-72.

43. Perret B., Roustang G., *L'Économie contre la société*, collection « Esprit », Le Seuil, Paris, février 1993, p. 213 et suivantes.

44. D'après une discussion sur le thème de l'allocation universelle organisée et rapportée par la revue *Theory and Society*, volume 15, n° 15, 1986, Martinus Nijhoff Publishers. Résumé d'A. Caillé, « L'allocation universelle, voie directe du capitalisme au communisme ? » in *Bulletin du MAUSS*, n° 23, septembre 1987, p. 41.

d'exactitude, l'impact d'une telle réforme. Ensuite, tenter de se faire une idée de ses conséquences en se livrant à des expériences limitées géographiquement et dans le temps ne pourrait conduire à des résultats extrapolables, comme l'explique fort bien Lionel Stoléru⁴⁵ à propos des expériences effectuées aux États-Unis. Le comportement d'un individu ou d'un groupe est différent de celui qu'il adopte habituellement s'il se sait observé. C'est le phénomène connu sous le nom « d'effet Hawthorne. » Comme l'expérience à grande échelle est exclue, car socialement impensable, ajoute Elster, toute justification conséquentialiste à l'allocation universelle serait entachée de graves inexactitudes qui la rendent inacceptable et exigent qu'on l'étaye plus solidement.

On peut ou non partager l'opinion de Jon Elster sur l'allocation universelle, mais son argumentation relative à la justification auprès de tous les observateurs, et en particulier auprès de l'opinion publique, d'une mesure s'éloignant aussi nettement des sentiers battus, s'avère en réalité fondamentale. On a bien vu que la plupart de ceux qui en défendent l'idée dépassent la notion de solidarité, conscients qu'une assise plus solide est indispensable pour leur rallier les suffrages. Il ont bien perçu, ce faisant, qu'une allocation universelle conçue comme une simple mesure destinée à lutter contre la pauvreté et l'exclusion ne peut être qu'une mesure parmi toutes les autres avec ses avantages et ses inconvénients. En aucun cas, ainsi considérée, elle ne s'impose de manière irréfutable et surtout elle a de grandes chances de heurter par son inconditionnalité, « l'imaginaire travailliste » largement répandu dont nous a entretenu Alain Caillé.

Instaurer une allocation universelle ne peut s'envisager que si son instigateur, le législateur et l'opinion partagent dans une large proportion la certitude que la mesure est juste. Est-ce le cas ?

C'est en quelque sorte la question que nous nous posons et que nous allons poser à John Rawls.

Annexe

La question relative au financement de l'allocation universelle, et au niveau auquel il est souhaitable et possible de la fixer, ne figure pas dans notre problématique. Néanmoins, il ne nous est pas paru complètement inutile d'en dire quelques mots.

En première hypothèse, le financement s'effectue sans augmentation des dépenses actuellement consacrées aux diverses allocations que l'allocation universelle est destinée à remplacer : indemnités de chômage, prestations familiales, minimum vieillesse, RMI, minimex...

À partir de là, Philippe Defeyt⁴⁶ trouve que pour un couple avec deux enfants, en Belgique, l'allocation universelle perçue par la famille serait sensiblement équivalente à ce que percevrait le chef de famille s'il était au chômage à l'heure actuelle, mais avec l'avantage, pour l'allocation universelle, de ne pas être limitée dans le temps.

En revanche, le système préconisé s'avère inférieur à l'existant, pour ce qui concerne les revenus au titre de la retraite.

Appliqué à la France, un calcul similaire pour la même famille conduirait à une allocation de 3 560 francs mensuels en 1987 (valeur du SMIC la même année : 4 705 F / m)

De fait, le système ainsi conçu se caractérise par une régression plus ou moins marquée pour une majorité de la population.

Pour une personne âgée, par exemple, le nouveau revenu s'établit à un niveau sensiblement inférieur aux deux tiers du SMIC qui lui sont garantis à l'heure actuelle, en l'absence de tout autre revenu.

Une autre solution consiste, pour améliorer le rendement individuel de l'allocation universelle, à augmenter par l'impôt la masse monétaire à répartir entre les bénéficiaires. Euzéby et Capian⁴⁷ estiment respectivement à 4 % et à 7 % la part du PIB nécessaire pour permettre d'attribuer 2 000 francs par adulte et 1 000 francs par enfant. Une allocation universelle ainsi conçue remplacerait les prestations familiales, le RMI et les indemnités de chômage, alors que seraient maintenus l'aide sociale aux personnes âgées et aux handicapés ainsi que le minimum vieillesse (montant du SMIC en 1993 : 5 886 F / m.)

Alain Caillé se démarque quelque peu de l'inconditionnalité de l'allocation universelle. Pour y prétendre, il faut percevoir moins d'un minimum de ressources, et il n'est attribué qu'au chef de famille âgé de plus de vingt-cinq ans. Son revenu de citoyenneté⁴⁸ est fixé par exemple, et arbitrairement, à la moitié du SMIC. Le financement s'effectue à l'aide d'un impôt progressif assis sur les revenus supérieurs à un demi SMIC.

De par sa nature, puisqu'il s'agit du résultat d'un calcul reposant sur des données statistiques réelles, le revenu d'existence de Bresson ne se prête à aucune spéculation. Le montant qu'il annonce pour 1993 est de 1 600 francs par mois⁴⁹ dont le financement serait assuré par l'impôt sur les revenus du travail, du capital et par la TVA.

45. Stoléru L., *Vaincre la pauvreté dans les pays riches*, op. cit., p. 172-174.

46. Defeyt Ph., « À l'épreuve des chiffres » in *Revue Nouvelle*, n° 4, avril 1985. Cité par Insel A., « Revenu minimum garanti : une proposition irréaliste ? » in *Bulletin du MAUSS*, n° 23, septembre 1987, p. 94.

47. Voir l'article de P. Adair, « Paupérisme et revenu minimum : assistance ou citoyenneté ? » in *Cahiers du Gratices*, n° 7, deuxième semestre 1994, p.138 et suivantes.

48. Caillé A., *Temps choisi et Revenu de citoyenneté. Au-delà du salariat universel*, conférence-débat avec J.-M. Dupuis et l'association Démosthène, co-édition Démosthène / MAUSS, du 16 mars 1994, p. 20-21.

49. Bresson Y., « Le revenu d'existence : principe et modalités » in *Cahiers du Gratices*, n° 7, deuxième semestre 1994, p. 168.

PEUT-ON LIRE L'OUVRAGE DE JOHN RAWLS COMME UNE JUSTIFICATION À L'INSTAURATION D'UN REVENU INCONDITIONNEL ?

La façon la plus courante, la plus logique et, somme toute, la plus recommandable de lire un livre est de commencer par le début. C'est bien sûr ce que nous avons fait avec *Théorie de la justice*.

Mais lorsqu'il s'est agi d'aller y chercher des justifications à l'allocation universelle, il nous est apparu plus judicieux d'y pénétrer d'emblée au chapitre V : « La répartition », puisque c'est dans les « Institutions de base de la justice distributive » que figure le minimum social préconisé par Rawls. La tentation était grande, avant toute autre investigation, de commencer notre étude par la comparaison de ce minimum social avec l'allocation universelle.

Nous nous doutions bien, ce faisant, que ce parti pris nous conduirait à cheminer au travers de l'ouvrage de Rawls selon une logique différente de celle qui avait présidé à sa présentation par l'auteur. C'est ainsi que persistant dans notre choix, nous avons été amenés à aborder le second principe de la justice avant le premier, et à n'expliquer la position originelle qu'en fin de parcours.

Nous ne pensons pas que cette manière de faire désorientera le lecteur, car nous nous sommes attaché à maintenir tendu le fil conducteur de notre raisonnement, tout au long de notre discussion. Nous nourrissons l'espoir d'y être parvenu.

Quelquefois cependant, des notions sont introduites dans notre argumentation, alors que leur examen n'apparaît que plus tard dans notre travail. Chaque fois que nous l'avons jugé nécessaire, une note de bas de page se propose de donner ce qui nous a paru l'essentiel à connaître, afin que la clarté de notre propos n'ait pas à souffrir de ces anticipations. Paul Ricœur lisant Rawls écrit qu'il se livre à « [...] une explication pro-

gressive de ce qu'on a déjà compris [...] »⁵⁰. Tel est un peu notre cas. Cette remarque de Ricœur, nous semble-t-il, ne constitue pas un reproche majeur envers l'auteur de *Théorie de la justice*.

Puisse notre travail, en cette occurrence, rencontrer la même indulgence !

L'ALLOCATION UNIVERSELLE ET LES INSTITUTIONS SOCIO-ÉCONOMIQUES

La seconde partie de l'ouvrage de Rawls, « Institutions », étudie les institutions politiques et économiques conformes aux deux principes de justice, ainsi que les devoirs et obligations attachés aux individus qui en découlent.

Le contenu des deux principes de justice ainsi que la justification de la rationalité de leur choix dans une situation initiale équitable, la position originelle, ont été préalablement exposés par l'auteur dans la première partie de *Théorie de la justice*. L'auteur éclaire à présent le contenu des deux principes, en décrivant une structure de base de la société c'est-à-dire « l'organisation des institutions sociales majeures en un seul système de coopération » (TJ p. 85)⁵¹, qui leur est conforme.

La justice distributive a pour tâche de répartir au sein d'une société les avantages qui résultent de la coopération sociale entre ses membres. À cet égard, le choix des structures institutionnelles de nature socio-économique est tout à fait fondamental. Dans le chapitre 5, « La répartition », Rawls s'attache donc plus précisément aux institutions économiques de nature à satisfaire les exigences du second principe de justice.

Nous commencerons par un rapide

exposé de ce dernier, pour ensuite discuter des institutions de base de la justice distributive qui en dérivent. Nous aborderons enfin les problèmes afférents à la répartition des biens sociaux premiers gérés par le principe de différence.

Le second principe de la justice

Le second principe que Rawls a d'abord exposé au début de son ouvrage (TJ p. 91), et sur lequel il est revenu à plusieurs reprises pour y apporter des précisions, trouve dans le chapitre 5 son expression définitive. « Les inégalités économiques et sociales doivent être telles qu'elles soient :

(a) au plus grand bénéfice des plus désavantagés, dans la limite d'un juste principe d'épargne, et

(b) attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, conformément au principe de la juste égalité des chances. » (TJ p. 341)

La première partie du principe constitue ce que Rawls appelle le principe de différence. Dans sa formulation initiale, au chapitre 2, « Les principes de la justice », les inégalités n'étaient acceptables qu'à la condition que « l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de chacun » (TJ p. 91). Si l'amélioration de la formule ne change pas le sens profond du principe, elle met l'accent sur sa véritable justification. C'est précisément parce que le groupe le moins avantageux tire encore profit d'une situation inégalitaire que celle-ci doit s'imposer, au détriment de l'égalité stricte qui verrait les moins biens lotis dans une position encore moins favorable. Ainsi, Rawls est amené à justifier (au sens premier, c'est-à-dire rendre juste) les inégalités économiques et sociales, dès lors

50. Ricœur P., « Le cercle de la démonstration » in *Individu et Justice sociale. Autour de John Rawls*. (préface de F. Terré), Le Seuil, 1988, p. 135.

51. Toutes les citations de *Théorie de la justice* sont suivies entre parenthèses de l'abréviation TJ et du numéro de page.

que le groupe le plus démuné en retire un gain, aussi infime soit-il. On peut se demander comment les inégalités de revenu et de fortune sont à même de bénéficier à ceux qui se situent au « bas de l'échelle ». L'argument se réfère ici à l'efficacité économique. Il est fort probable, explique Rawls, que les perspectives du groupe le plus défavorisé (par exemple les ouvriers non qualifiés) se voient améliorées grâce à des gains plus importants offerts au groupe le plus avantagé (par exemple la classe des entrepreneurs). En effet, ce dernier s'en trouvera stimulé et, dès lors, encouragé pour entreprendre des activités de nature à bénéficier aux plus démunis. Il est même permis de penser que les classes intermédiaires y trouveront aussi un avantage si l'on envisage l'existence d'une relation en chaîne entre tous les groupes représentatifs. Les inégalités sont à la fois « à l'avantage de chacun » et « au bénéfice des plus désavantagés », tandis que l'efficacité économique se voit strictement subordonnée à la justice du principe de différence.

Pour ce qui concerne « le juste principe d'épargne », l'idée n'en est pas présente dans la première version du principe, mais son ajout est légitime ici au regard du problème de la justice intergénérationnelle. Il est clair, comme l'explique Rawls, qu'une génération postérieure à une autre ne peut agir en faveur de celle-ci et donc ne peut rien au titre du « plus grand bénéfice des plus désavantagés » de la génération qui la précède. Dès lors, le principe de différence n'intervient pas à ce niveau, et il faut un autre critère de justice pour traiter ces questions. C'est donc à un juste principe d'épargne que Rawls se réfère pour assurer la justice entre les générations. La procédure à mettre en œuvre pour déterminer le taux d'épargne adéquat est éminemment complexe, et l'auteur ne prétend pas la fournir⁵². Tout ce qu'on peut affirmer à ce sujet relève de l'intuition qui nous commande de retenir, selon lui, un taux ni trop faible ni trop élevé. Ainsi, les partenaires en position originelle

auront à se prononcer sur « un juste plan d'épargne en mettant en balance, d'une part, le montant de ce qu'ils sont disposés à épargner pour leurs descendants les plus immédiats et, d'autre part, ce qu'ils peuvent à juste titre demander à leurs prédécesseurs les plus immédiats » (TJ p. 329). De la prise en compte du principe d'épargne résulte donc une restriction dans l'application du principe de différence.

La deuxième partie du principe se voit attribuée par Rawls une priorité lexicale sur la première.

Dès lors qu'on expose un système composé de plusieurs principes, susceptibles d'entrer en conflit les uns avec les autres, se pose inévitablement un problème de priorité. La solution de Rawls est celle de l'ordre lexicographique, terme qu'il remplace le plus souvent par lexical : le (n)ième principe doit être mis en œuvre sous la condition que le (n-1)ème ait été déjà pleinement réalisé. Ainsi donc, il faut considérer que la réalisation d'une juste égalité des chances s'impose préalablement à celle du principe de différence⁵³. La raison en est que ces deux composantes du deuxième principe ne ressortissent pas à une même logique. S'agissant d'abord des inégalités économiques et sociales, il est admis, on vient de le voir, qu'elles peuvent s'avérer à l'avantage des plus défavorisés. En revanche, les inégalités des chances ne pourraient en aucune façon (sauf à envisager des circonstances particulières, historiques et socio-économiques, qui relèveraient dans ce cas d'un cadre non idéal⁵⁴) se révéler à l'avantage de ceux qui en auraient le moins. Donc, une société parfaitement juste se doit de réaliser les conditions permettant la juste égalité des chances. Cette dernière ne consiste pas uniquement en l'affirmation à un égal droit d'accès pour les membres d'une société, quelle que soit leur origine, aux diverses positions sociales. Cela reviendrait à ne reconnaître qu'une liberté formelle, dont le premier principe est déjà le garant. Il s'agit à cet

égard de réaliser la liberté réelle assurant « l'égalité des perspectives de vie dans tous les secteurs de la société pour ceux qui sont également doués et motivés » (TJ p. 340). Rawls a bien conscience qu'en matière de motivation le rôle de la famille, par exemple, s'avère fondamental. Mais on n'échappe pas à ce type de contingences, que l'on est d'autant mieux à même d'accepter quand les structures institutionnelles à l'arrière-plan sont justes et offrent donc à chacun une possibilité véritable d'accéder à toutes les positions, ce qui implique notamment une égale dotation pour tous en éducation.

52. Au sujet de la détermination du montant de l'épargne, Harsanyi reproche à Rawls de recourir à une mesure *ad hoc* pour éviter que le taux soit nul, comme l'imposerait l'application stricte du principe de différence : « It is easy to verify that the difference principle would suggest zero net savings from one generation to another. This is so because, even without any net savings, as a result of mere technological progress, future generations will be much better off than the present generation is, anyhow (provided the population explosion can be brought under control). Therefore, any positive net saving would be inconsistent with the difference principle since it would amount to a transfer of economic resources from a much poorer generation to much richer generation. [...] Rawls is aware that the difference principle would have this undesirable implication. Nevertheless, surprisingly enough, he seems to imply that his theory handles the saving problem much better than utilitarian theory does. The truth is that he can avoid the zero-savings conclusion only by giving up the difference principle altogether in dealing with the saving problem, and by replacing it with a completely *ad hoc* motivational assumption. (Whereas in all other respects he makes the participants of the original position complete egoists, in this one respect, viz., in relation to future generation, he endows them with considerable altruism.) », Harsanyi J. C., « Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A critique of John Rawls's theory » in *Essays on Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation*, Dordrecht, Reidel, 1976, p. 54-55.

53. Il est nécessaire de bien prendre note que ce qui est appelé couramment dans la littérature autour de *Théorie de la justice* « principe de différence » ne constitue qu'une partie du deuxième principe de la justice. Ce dernier englobe aussi le « principe de la juste égalité des chances ». Il peut s'ensuivre quelquefois une fâcheuse ambiguïté, si l'on fait référence au deuxième principe sans spécifier la précision qui convient.

54. Nous reviendrons rapidement au chapitre 3 sur la théorie non idéale de la justice. Pour l'heure, il suffit de noter que celle-ci prend en compte les contingences sociales et historiques, comme les injustices déjà existantes dans les sociétés réelles, et propose la façon la plus juste de s'y adapter. C'est uniquement pour répondre à de telles contingences que l'on peut admettre une inégalité des chances.

Après avoir rappelé la teneur du second principe de justice dans son ensemble, nous devons à présent envisager l'examen des institutions économiques propres à satisfaire ses exigences⁵⁵.

Les institutions de base de la justice distributive

Les institutions socio-économiques

Rawls élabore une division quadripartite du gouvernement. Deux départements sont chargés d'assurer l'efficacité économique dont Rawls reconnaît la vertu, propre à un système de marchés concurrentiels : le département des allocations, qui est destiné notamment à éviter la formation sur le marché de positions monopolistiques, et le département de la stabilisation, dont le rôle est d'assurer le plein-emploi afin qu'il n'y ait de chômage que volontaire.

Les deux autres départements ont en charge la justice de la redistribution. D'abord celui des transferts sociaux qui ouvre droit aux revendications venant des besoins. C'est à lui qu'incombe donc la tâche de procurer un minimum social « puisque le marché n'est pas fait pour satisfaire les besoins, ceux-ci devraient l'être grâce à une organisation distincte » (*TJ* p. 317). Ensuite, le département de la répartition, dont le rôle est de corriger les inégalités dans la répartition des revenus par des mesures fiscales et une correction dans les droits de propriété.

Rawls envisage encore un département, celui de l'arbitrage, qui est chargé de répondre à la demande de biens et services publics. Ce dernier département possède un statut à part, puisque l'auteur ne le crée pas au nom des principes de justice, mais à celui des revendications possibles de la population en matière de services collectifs.

Une telle construction reconnaît d'emblée comme prépondérante la régulation de l'ensemble des rapports économiques par le marché. La formation des prix qui en résulte

concerne autant les biens et services que l'emploi. Le niveau des salaires, en particulier, est déterminé par l'organisation concurrentielle du marché du travail, ce qui exclut l'instauration d'un salaire minimum.

Le minimum social

Mais Rawls considère par ailleurs, qu'il est nécessaire de garantir à chacun un minimum de revenus, ce que n'assure pas l'économie de marché puisqu'en aucune façon elle ne prend en compte les besoins des individus. Il est donc naturellement conduit à l'idée d'instituer un minimum social « soit sous la forme d'allocations familiales et d'assurance maladie et de chômage, soit plus systématiquement par un supplément de revenu échelonné (ce qu'on appelle un impôt négatif sur le revenu) » (*TJ* p. 316) dont le département des transferts sociaux aura la charge.

Le minimum social ainsi institué comporte trois caractéristiques principales. Tout d'abord, il doit assurer « un certain niveau de bien-être », en couvrant les besoins élémentaires des individus. Ensuite, conformément au principe de différence, son montant doit maximiser les attentes à long terme des plus défavorisés, en tenant compte des salaires. Rawls précise que cela n'implique pas pour autant que le revenu minimum garanti soit très élevé, eu égard aux possibilités de financement et à l'efficacité économique qu'il convient de préserver⁵⁶. Enfin, il faut souligner que le minimum social est envisagé par Rawls le plus souvent comme un complément au salaire, ou comme substitut à ce dernier, mais seulement dans des cas très précis : chômage, maladie, famille à charge⁵⁷.

À présent, suivons un instant l'auteur dans l'argumentation qu'il déploie pour justifier l'institution d'un revenu garanti.

Il fait d'abord appel aux « préceptes de justice du sens commun », mais toujours soucieux d'en rechercher la rationalité, il explique ensuite qu'à l'étape législative les partenaires seront amenés en bonne logique à se

prémunir contre le risque de tomber en-deçà d'un niveau de vie correct en se protégeant des aléas du marché. Intervient alors une référence au principe de différence qui commande de ne pas encourir un tel risque.

L'expression employée par Rawls à ce propos reste ambiguë. Il écrit : « de fait, c'est probablement ce qu'exige le principe de différence » (*TJ* p. 317). L'adverbe « probablement » sème le doute dans notre esprit. Le minimum social ressort-il d'une possibilité qu'offre le principe de différence, ou est-il véritablement exigé par ce dernier ? Il semble, en fait, que le principe de différence n'implique nullement l'institution d'un revenu garanti. On peut tout au plus affirmer que l'assurance pour chacun d'un niveau de vie décent lui est conforme. Or, beaucoup d'éléments peuvent être conformes à un principe, sans pour autant en découler de manière irréfutable.

C'est dire que la véritable justification du minimum social se trouve ailleurs. En l'occurrence, elle est à chercher dans le second argument proposé par Rawls : celui de la rationalité du choix d'un minimum social par les partenaires, à l'étape législative⁵⁸, pour se protéger des aléas du

55. Il faut d'abord rappeler ici que Rawls revendique une certaine neutralité à l'égard du choix entre un système reconnaissant la propriété privée des moyens de production et un système réalisant leur propriété publique. Si les institutions décrites par Rawls au §43 sont d'abord inscrites dans un contexte de propriété privée, elles pourraient aussi bien s'accommoder, explique l'auteur, d'une propriété publique, au prix de quelques modifications qu'il envisage par la suite.

56. Le principe de l'impôt négatif que suggère Rawls commande en effet que les transferts effectués vers ceux qui perçoivent moins d'un certain montant garanti soient financés par un impôt prélevé sur ceux qui reçoivent plus que ce montant. Un taux d'imposition trop élevé mettrait en péril la constitution de l'épargne et l'efficacité économique, de sorte que les perspectives des plus défavorisés s'en trouveraient réduites.

57. Le minimum social ainsi conçu dans le cas général comme un « complément » est à rapprocher dans son inspiration, des systèmes européens décrits dans notre première partie.

58. Rawls propose une séquence de quatre étapes, qui montrent comment on peut appliquer les principes de justice aux institutions. La première est celle où les partenaires, placés en position originelle, retiennent les deux principes de justice. Nous y reviendrons ultérieurement. La seconde est

marché. Il ressort de cette idée, à n'en pas douter, que le revenu garanti correspond à ce qu'on a coutume d'appeler une logique de solidarité.

Pour reprendre la typologie proposée par Van Parijs⁵⁹, on peut en effet distinguer entre le modèle « bismarckien », qui ressort particulièrement d'une justification éthique en termes d'assurance, et le modèle « beveridgéen », qui s'apparente davantage à un argument en termes de solidarité, même si les frontières qui séparent l'application de ces paradigmes dans la réalité ne sont, bien sûr, pas complètement étanches.

Il n'est pas inutile pour notre propos de rappeler brièvement les grands traits de ces deux modèles⁶⁰. Le premier conduit à justifier les prélèvements et transferts obligatoires, en faisant simplement une hypothèse d'aversion pour le risque. Il y va alors de l'intérêt personnel de chacun de souscrire une assurance pour se protéger contre une éventuelle maladie ou un risque de chômage qui tarissent la source des revenus. Si le système est obligatoire, c'est essentiellement en raison de la diminution des coûts qui résulte de sa standardisation et de sa généralité d'application quand toute la population y est soumise. De fait, un tel modèle permet des transferts nets de revenus d'un assuré à l'autre, mais « ces transferts ne constituent que l'implication *ex post*, pour une période donnée, du choix *ex ante* des assurés de poursuivre leur intérêt en se liant par un contrat d'assurance »⁶¹.

Le second modèle reprend les éléments du précédent, à cette différence qu'il autorise des transferts de revenus *ex ante* vers des agents qui n'ont éventuellement pas cotisé, et dont les revenus s'avèrent insuffisants pour atteindre un niveau de vie correct, ce qu'interdisait le modèle bismarckien. Cette différence se révèle fondamentale en inscrivant le modèle beveridgéen dans une référence éthique à la solidarité, inexistante dans le cadre du premier modèle dont la logique restait purement assurancielles. Ce critère de solidarité est parfois qualifié

« d'assurance sous voile d'ignorance », notamment par Dworkin qui imagine une situation dans laquelle les individus ont à choisir le montant auquel ils sont prêts à s'assurer pour se prémunir contre un handicap dont ils ignorent s'ils sont ou non atteints. Le voile d'ignorance cache l'accès à cette information, laquelle se résume alors pour chaque individu à la connaissance de la probabilité d'être touché et à celle du projet qu'il souhaite réaliser, et dont la mise en œuvre serait fortement compromise par le handicap en question.

Cette situation fictive n'est bien sûr pas sans parenté avec celle que propose Rawls, sans pour autant lui être identique. L'étape législative dans laquelle les partenaires vont adopter l'idée d'un minimum social correspond, chez Rawls, à la troisième étape de la position originelle. Les partenaires ont pour tâche de choisir les lois conformes à des programmes politiques, économiques et sociaux justes. La levée partielle du voile d'ignorance leur a donné accès à l'information relative aux « faits généraux pertinents concernant leur société » (*TJ* p. 233), mais ils ignorent toujours la place qu'ils y occupent, la part de talents et de dons que leur a accordée la « loterie naturelle », ainsi que leur projet rationnel de vie. Ainsi, si cette situation n'est pas semblable à celle qu'envisage Dworkin, notamment pour ce qui concerne l'accès informationnel aux projets de vie, qui est autorisé chez lui mais ne l'est pas encore à ce stade de la position originelle chez Rawls, il n'en reste pas moins que la logique qui sous-tend le choix du montant de l'assurance dans un cas est la même que celle qui justifie le minimum social dans l'autre. Dans la mesure où l'on reconnaît une place à des transferts *ex ante*, il s'agit de la logique ouvrant droit à la solidarité. Dans les deux configurations, en effet, le voile d'ignorance garantit que les intérêts de tous seront pris en compte, ce qui fonde la solidarité au sens fort.

Pour nous résumer, de l'examen qui précède il ressort que le revenu

garanti proposé par Rawls doit permettre de subvenir aux besoins vitaux de tous les individus qui n'y parviendraient pas sans aide. Si le minimum social peut prendre la forme d'allocations familiales, d'assurances maladie ou de chômage, Rawls préfère affirmer son octroi systématique sous la forme d'un impôt négatif sur le revenu, dont la justification éthique, conforme aux « préceptes de justice du sens commun », est affaire de solidarité. Plus précisément pour Rawls, la solidarité envers les victimes des « aléas du marché ».

À ce stade de notre étude, il est possible de confronter la proposition d'allocation universelle à celle du revenu garanti que Rawls suggère. Envisagé comme un strict problème de répartition, « d'assurance sous voile d'ignorance », il ne fait aucun doute que doit s'imposer un minimum social octroyé sous certaines conditions. L'allocation universelle, en effet, est une mesure beaucoup moins efficace dans ce genre d'analyse. En donnant inconditionnellement la même somme à tout le monde, on se livre à des gaspillages, puisque l'allocation universelle bénéficie aussi bien à ceux qui en ont véritablement besoin pour vivre qu'à toute une frange de la population qui s'en passerait sans aucun dommage,

l'étape de l'assemblée constituante où les partenaires choisissent les institutions politiques qui doivent être conformes au premier principe. L'étape législative vient dans un troisième temps pour déterminer la législation et en particulier toutes les mesures relatives à la politique économique et sociale, conséquentes au second principe. Enfin, l'application des règles aux cas particuliers se décide à la quatrième étape. D'une étape à l'autre, on assiste à une levée progressive du voile d'ignorance, concept que nous étudierons ultérieurement, en même temps que celui de la position originelle.

59. Van Parijs Ph., « Au-delà de la solidarité. Les fondements de l'État-providence et de son dépassement » in *Futuribles*, n° 184, février 1994, p. 5-29.

60. Pour la commodité du lecteur, nous avons préféré situer ici le développement qui suit, bien que la logique eut peut-être consisté à l'inclure dans la première partie, en complément de l'exposé sur les divers systèmes d'allocation de ressources.

61. Van Parijs Ph., « Au-delà de la solidarité. Les fondements de l'État-providence et de son dépassement » in *Futuribles*, n° 184, février 1994, p. 10.

et pour qui l'utilité marginale de l'allocation universelle tend sans doute vers zéro. Dès lors, il peut sembler plus opportun de répartir la même masse monétaire disponible uniquement entre ceux dont le niveau de vie s'en trouve réellement amélioré. L'avantage est double : la population concernée perçoit alors une somme plus importante et on peut la moduler en fonction de la situation financière de chaque bénéficiaire. Vue sous cet angle, l'allocation universelle ne paraît guère présenter que des inconvénients. C'est dire que les justifications qu'en proposent ses défenseurs émanent, à n'en pas douter, d'un autre ordre.

Autres éléments de justice distributive

Si l'on poursuit ici l'analyse des différents modèles de l'État-providence menée par Van Parijs, il ressort que le paradigme qui permet l'institution de l'allocation universelle n'est pas plus l'État bismarckien de l'assurance que le modèle beveridgéen affirmant la solidarité auquel Rawls reste fidèle. Il s'agit plutôt d'un troisième paradigme que Van Parijs qualifie de « painéen » en référence à Thomas Paine qui le premier, comme nous l'avons signalé dans les rappels historiques de notre première partie, élabore une proposition proche de celle que l'on appelle aujourd'hui l'allocation universelle. Sa justification éthique dépasse les critères d'assurance et de solidarité pour se fonder sur l'idée d'une égalité d'accès originelle aux ressources communes. Comme on l'a vu, le critère invoqué est alors plutôt celui de l'équité, en référence au partage équitable des ressources naturelles de l'île dans la parabole des naufragés.

Le parallélisme entre cette situation fictive, à vocation heuristique, et les sociétés modernes avait conduit Van Parijs, souvenons-nous, à l'idée que l'institution d'une allocation universelle devait être exigée au nom de l'équité. Plus précisément, il s'agissait dans le contexte actuel, de compenser une inégalité inadmissible

dans l'accès à de nombreuses ressources, inégalité de fait mais non de droit. Van Parijs retenait principalement des ressources naturelles telles que l'atmosphère menacée par la pollution de certains, l'emploi qui lui apparaissait aujourd'hui constituer une ressource rare, au sens où beaucoup en sont privés, ainsi que les legs et les héritages qu'il fallait imposer pour en redistribuer la taxe égalitairement entre tous.

Dans tous les cas, le réquisit était clair : rendre à chacun ce qui lui est dû, sous la forme d'une allocation universelle égale pour tous qui venait compenser une inégalité existante, là où l'égalité aurait dû être la norme. Ce rappel nous permet de comprendre pourquoi Rawls, dans le cadre qui est le sien, ne pouvait envisager une allocation universelle. Son minimum social reste inscrit dans une logique de solidarité, et si les thèmes évoqués par Van Parijs ne sont pas absents de la pensée rawlsienne, ils y sont abordés dans une perspective différente. Nous allons nous en assurer en les passant rapidement en revue.

Pour ce qui concerne tout d'abord la dégradation des ressources naturelles provoquée par la pollution, il appartient bien sûr au département des allocations, conjointement à celui de la répartition, d'en « corriger les déviations les plus visibles à l'égard du principe d'efficacité » (TJ p. 316), ce qui s'avère nécessaire quand une production polluante engendre un coût marginal social pour la collectivité, supérieur au coût marginal privé de l'entreprise qui pollue. Mais, si l'on procède dans ce cadre à un ajustement dans les droits de propriété, nulle référence n'est envisagée par Rawls à un processus de compensation au titre d'une égalité d'accès à la ressource naturelle.

S'agissant ensuite de l'emploi, il faut souligner que Rawls ne le considère pas comme un « bien rare », puisque le département de la stabilisation doit se trouver en mesure d'assurer le plein-emploi. L'argument cependant, n'est pas péremptoire, dès lors que

l'on se souvient de la conjoncture qui régnait en la matière, à la date où Rawls publiait aux États-Unis, *A Theory of justice*. En 1971, on admettra volontiers que la possession d'un emploi ne fût pas appréhendée, par le professeur de Harvard, comme une ressource en voie de disparition. Pourtant, même si l'auteur avait écrit son ouvrage dans un contexte économique et social plus proche de celui que nous connaissons aujourd'hui, il n'en serait pas pour autant résulté, nous semble-t-il, un changement susceptible d'induire l'adoption d'un revenu inconditionnel et égal pour tous, au nom d'un accès égalitaire à l'emploi. Nous aurons l'occasion de le vérifier.

Il faut enfin examiner la façon dont Rawls envisage les taxations à l'héritage. Le département de la répartition procède à cet égard à des ajustements qui visent à éviter un trop grand contraste dans la possession de la fortune et du patrimoine, au sein de la population. La raison d'un tel processus s'inscrit dans un souci directement lié à l'application des deux principes de justice. En effet, « le but de ces mesures n'est pas d'augmenter les revenus fiscaux (de procurer des ressources au gouvernement), mais de corriger la répartition de la fortune et d'éviter les concentrations de pouvoir qui pourraient fausser la juste valeur de la liberté politique et la juste égalité des chances » (TJ p. 318).

La justification des taxes sur l'héritage s'inscrit donc dans le cadre d'une argumentation en faveur d'une liberté **réelle** de participation à la vie politique en opposition à une liberté purement **formelle**, ainsi que dans l'affirmation du droit de chacun à une **réelle** égalité des chances qui se voit opposée, là encore, à une égalité **formelle**. Il s'agit de corriger des inégalités dans la répartition des revenus qui pourraient se perpétuer et se consolider au fil des générations, et qui finiraient ainsi par contrevenir à la juste valeur de la liberté politique et à la juste égalité des chances. Pour le dire autrement, taxer les revenus

de l'héritage est nécessaire pour Rawls, mais ce n'est qu'un moyen parmi d'autres pour atteindre une réelle égalité des chances. Ce qui constitue l'héritage en tant que tel, sa substance même : l'accumulation de la fortune, n'est pas en soi une possession illégitime. Cependant, on ne peut pas en autoriser la transmission sans contrôle, en vertu des principes de la justice.

Pour Van Parijs, au contraire, c'est bien l'accumulation de la richesse en elle-même, constitutive de l'héritage qui est injuste, en tant qu'elle n'est que la transposition sous une forme différente, dans les sociétés modernes, des ressources communes ou « externes » de l'île auxquelles chaque naufragé avait un droit égal, en termes de pouvoir d'achat. En effet, selon Van Parijs : « L'égalité des ressources externes consiste à égaliser ce qui nous est donné. Il s'agissait jusqu'ici de ce que nous trouvons dans l'île. Mais s'il y a une succession de générations qui cohabitent, beaucoup de ce que nous recevons nous est donné personnellement par des membres de la génération précédente ou de la nôtre (voire de celle qui nous suit). Dès lors, la forme que le financement équitable de l'allocation universelle doit prendre, à première vue, dans ce contexte, est une taxation à 100 % de l'héritage et des dons, et une redistribution égalitaire entre tous du produit de cette taxe »⁶². Ainsi, si la taxation de l'héritage envisagée par Van Parijs est une mesure semblable à celle que propose Rawls, elle ne lui est pourtant pas identique, puisqu'elle puise bien différemment sa justification. Dès lors, on comprend aussi que « la distribution égalitaire entre tous du produit de cette taxe » n'est pas évoquée par Rawls qui, dans la logique de son point de vue, ne dit rien de précis sur son utilisation.

De plus, il faut encore rappeler que Rawls se réfère au principe de différence pour indiquer précisément les limites dans lesquelles l'héritage est acceptable, ce qui signifie bien que son essence est légitime : « Ainsi,

écrit-il, l'héritage n'est permis qu'à condition que les inégalités qui en résultent soient à l'avantage des plus défavorisés et compatibles avec la liberté et la juste égalité des chances » (TJ p. 318). On a vu ce qu'il en était des arguments de liberté et d'égalité des chances, mais il apparaît maintenant encore plus clairement que les taxes proposées par Rawls ne découlent pas d'une exigence d'égälisation de « ce qui nous est donné » pour reprendre l'expression de Van Parijs, puisque cette sorte d'inégalité, quand elle est à l'avantage de chacun, et en particulier des plus défavorisés, est pleinement acceptée, requise même par le principe de différence.

Pour conclure sur ce point, nous pouvons rappeler l'analyse que propose Bidet des présupposés du principe de différence rawlsien, pour la mettre en parallèle avec notre interprétation de la pensée de Van Parijs lorsqu'il justifie l'institution d'une allocation universelle.

Laissons d'abord la parole à Bidet : « Cette approche [celle de Rawls] lui permet de construire la différence acceptable à partir de l'égalité. Et il y a un fondement à cette démarche qui part de l'égalité et introduit l'inégalité, d'abord profitable jusqu'au moment où elle cesse de l'être. Tel est l'ordre exigé pour la construction du concept de société juste (il tient à ce qu'on ne peut partir que de la considération de l'égalité) »⁶³.

D'une certaine manière, Van Parijs, pour justifier l'allocation universelle, part lui aussi d'une situation hypothétique d'égalité dont la représentation est la parabole de l'île mais, à la différence de Rawls, il n'en tire aucune inégalité acceptable, puisque toute inégalité (dans l'accès aux ressources et dans leur propriété) devra être compensée par une allocation égale pour tous. La juste inégalité rawlsienne, c'est-à-dire l'inégalité à l'avantage des plus défavorisés, constitue en quelque sorte l'inverse d'une compensation, dans la mesure où elle s'éloigne de la situation égalitaire, alors que le fondement de cette compensation pour Van Parijs est au

contraire de tendre vers cette égalité. Résumons-nous : on a vu que le minimum social proposé par Rawls ressortait d'un modèle d'État-providence⁶⁴ conforme à la logique de solidarité, tandis que la justification éthique d'une allocation universelle pour Van Parijs renvoyait à un autre paradigme, dont le fondement ajoute aux critères d'assurance et de solidarité, celui de l'équité.

C'est en cela que le modèle painéen implique, pour Van Parijs, l'institution d'un revenu inconditionnel et égal pour tous que Rawls, se référant à un autre cadre d'analyse, n'a évidemment pas envisagé. Et si les thèmes mis en avant par Van Parijs, l'environnement, l'emploi, la taxation des héritages, sont aussi présents au chapitre 5 de *Théorie de la justice*, leur examen a montré qu'ils y étaient évoqués dans une toute autre perspective. En particulier, pour ce qui concerne la taxation des héritages, le principe de différence invite à des inégalités sans compensation qui s'éloignent, nous semble-t-il, des assises propres à instaurer une allocation universelle pour Van Parijs.

Répartition des biens sociaux premiers suivant le principe de différence

Garantir la liberté réelle

Van Parijs cependant, dans un ouvrage antérieur⁶⁵ à l'article auquel nous avons abondamment fait référence, considère que ce même principe de différence est susceptible d'induire l'octroi d'un revenu inconditionnel et égal pour tous, dans la

62. Ibid. p. 21.

63. Bidet J., *John Rawls et la théorie de la justice*, Actuel Marx Confrontation, Puf, 1995, p. 35.

64. Dans la préface de l'édition française rédigée en août 1986, Rawls indique qu'il distinguerait plus nettement aujourd'hui entre l'idée d'une démocratie de propriétaires et celle de l'État-providence.

65. Van Parijs Ph., *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, collection « La couleur des idées », Le Seuil, 1991, chapitre 8.

mesure où les biens sociaux premiers, dont il commande à la répartition, concernent aussi bien les revenus que les prérogatives de l'autorité, ainsi que les « bases sociales du respect de soi ». Il convient donc d'étudier de près l'argumentation qu'il propose à ce sujet. Pour ce faire, rappelons d'abord le contenu exact de ces biens premiers, omniprésents tout au long de *Théorie de la justice*. « Les biens premiers sont tout ce qu'on suppose qu'un être rationnel désirera, quels que soient ses autres désirs. Quels que soient dans le détail les projets rationnels d'un individu, on suppose qu'il y a certaines choses dont il préférerait avoir plus que moins » (TJ p. 122).

Rawls distingue à cet égard deux types de biens premiers : les biens premiers **naturels** constitués par les qualités et les talents intrinsèquement liés à la personne humaine, qui nous sont donnés ou non à la naissance et relèvent des hasards de la « loterie naturelle ». Si l'organisation générale de la société peut être à même, dans une certaine mesure, de les entretenir, c'est-à-dire d'en développer l'acuité, elle ne préside pourtant pas au fait qu'on les possède ou non. Rawls en donne quelques exemples : la santé, la vigueur, l'intelligence, l'imagination...

Mais il existe une autre sorte de biens premiers, les biens **sociaux** premiers que les institutions constitutives de la société ont à répartir entre ses membres. Il relève, cette fois, du rôle même de la structure de base de gouverner au droit d'accès de chacun à ces biens sociaux. Pour l'essentiel, « [ils] sont constitués par les droits, les libertés et les possibilités offertes, les revenus et la richesse » (TJ p. 123), liste à laquelle Rawls ajoute toujours « le sens que quelqu'un a de sa propre valeur », c'est-à-dire le respect de soi.

Le concept de biens sociaux premiers est tout à fait central dans la construction rawlsienne d'une société juste, puisqu'il appartient à la théorie étroite du Bien dont découle le choix des principes de justice. Il convient donc

de prendre acte de la définition que Rawls propose des biens premiers sociaux, pour comprendre ensuite la rationalité du choix des principes en position originelle. Mais il n'entre pas dans notre propos de discuter ici des présupposés de cette définition. Ce qu'il faut souligner, en revanche, c'est la distribution des biens sociaux premiers opérée par les principes de justice.

Laissons de côté pour l'instant le bien premier peut-être le plus important, « les bases du respect de soi », auquel Rawls accorde un statut particulier et sur lequel nous reviendrons amplement par la suite.

Le premier principe, en affirmant la liberté égale pour tous, garantit donc l'égalité pour ce qui concerne les droits fondamentaux. Le principe de juste égalité des chances intervient pour limiter, autant que faire se peut, l'influence des contingences dans les « possibilités offertes » à chacun. Il en résulte que l'égal droit à l'accès pour tous aux différentes fonctions et possibilités sociales doit être bien plus qu'un droit légal purement formel. Il faut qu'il assure que tous puissent réellement parvenir aux mêmes possibilités, à motivations et dons égaux. Ainsi donc, le premier principe de justice associé à celui de la juste égalité des chances répartit également la liberté et les droits fondamentaux, ainsi que les possibilités offertes.

Pour ce qui concerne les autres biens sociaux premiers, le principe de différence sanctionne les justes inégalités dans la distribution des avantages socio-économiques, c'est-à-dire celles qui sont à l'avantage des plus défavorisés. À ce titre, « les biens premiers sociaux dont la répartition est inégale sont les droits et les prérogatives de l'autorité, les revenus et la richesse » (TJ p. 123-124). Si l'on prend acte du fait que ces avantages socio-économiques ne sont rien d'autre que les moyens nécessaires à l'homme pour mener à bien ses projets les plus variés, on comprendra aisément l'interprétation que propose Van Parijs du principe de différence.

Pour résumer sa pensée, le principe de différence nous invite en fait à maximiser la liberté **réelle** de tous et donc en premier lieu celle des moins bien lotis (Rawls à cet égard préfère parler de « valeur de la liberté »), tandis que le premier principe s'est déjà chargé d'assurer à chacun une égale liberté **formelle**. À ce titre, poursuit Van Parijs, on pourrait d'abord penser que le principe de différence ne fait qu'entériner un certain nombre de mesures sociales, parmi lesquelles l'octroi de revenus minima garantis tels que le pratiquent plusieurs pays européens. Mais un examen plus approfondi des avantages socio-économiques (ces composantes de la liberté réelle), dont il convient de maximiser les attentes pour l'individu représentatif de la classe la plus défavorisée, nous montre qu'il n'en est rien, et que le principe de différence nous conduit bel et bien à un revenu inconditionnel et égal pour tous, à une allocation universelle. À l'appui de cette proposition, Van Parijs avance deux arguments.

Tout d'abord, explique-t-il, dans la mesure où Rawls inclut dans les avantages socio-économiques « les prérogatives de l'autorité » et pas seulement les revenus, il est impératif que le minimum social soit conforme à ces deux aspects à la fois. Pour ce qui concerne les revenus, le minimum social ne pose aucun problème particulier : il n'est que l'application directe de l'exigence d'un niveau de vie décent ; mais dès lors qu'on se préoccupe des « pouvoirs et des prérogatives liés à l'occupation des fonctions et des postes de responsabilité », on entrevoit un double piège que le revenu garanti se doit d'éviter. Il faut s'assurer que le revenu garanti n'enferme pas dans la trappe du chômage celui qui en bénéficie, et il est tout autant nécessaire que le dit minimum ne soit pas réservé à des individus qui travaillent, ni même à ceux qui manifestent clairement une volonté de travailler, faute de quoi la liberté des individus qui perçoivent le revenu garanti se trouverait entravée. Ainsi, Van Parijs en est conduit à affirmer

que « la prise en compte de la dimension du pouvoir exige que la garantie d'une liberté réelle de consommer ne se fasse pas au détriment de la liberté réelle de travailler (pas de piège du chômage) ni de la liberté réelle de ne pas travailler (pas de restriction aux demandeurs d'emploi) »⁶⁶.

Il ajoute ensuite que Rawls lui-même ne s'y est pas trompé en proposant cette forme particulière de minimum qu'est l'impôt négatif, qui précisément évite ces deux inconvénients. C'est du moins ce que prétend Van Parijs.

Les surfers de Malibu

Arrêtons-nous un instant sur cet argument. Jusqu'à présent rien n'implique que le revenu garanti soit inconditionnel et égal pour tous mais, ce qui ressort déjà sans ambiguïté, c'est que pour assurer la plus grande liberté réelle possible il doit être déconnecté de l'exigence de fournir une prestation en travail, et que la justice rawlsienne justifie une telle implication. Mais il est important de rappeler que Rawls inscrit son revenu garanti dans un cadre plus restreint qui est celui de la solidarité. C'est donc conformément à cette logique qu'un tel modèle (tout autant d'ailleurs que celui de l'assurance) ne peut autoriser les transferts sociaux, indépendamment de cette volonté de travailler. Si l'on suit le professeur de Louvain dans son raisonnement, voilà qui apparaît fort ennuyeux pour Rawls qui se trouve surpris en flagrant délit de contradiction, eu égard à l'argumentation que nous avons développée plus haut... Néanmoins, si la démonstration de Van Parijs s'avère tout à fait plausible, Rawls ne s'y rallie pas. Il a en effet répondu très clairement et de façon négative dans un article postérieur à *Théorie de la justice*, repris dans le recueil *Justice et Démocratie*. Examinons rapidement cette argumentation. Pour répondre à une suggestion d'Amartya Sen, Rawls explique, dans *Justice et Démocratie*, qu'il est possible d'élargir la liste des biens premiers et qu'en particulier on peut y inclure le temps

de loisir. Ce dernier intervient au titre des avantages socio-économiques régis par le principe de différence, dont la répartition entre les membres de la société est inégalitaire. Comme toujours, les inégalités en la matière doivent être à l'avantage des plus défavorisés, c'est-à-dire de ceux qui auront le moins de temps de loisir. Dès lors, tous ceux qui ne désirent pas travailler constituent de fait la classe la plus favorisée, puisqu'ils jouissent en somme d'un temps de loisir maximal de vingt-quatre heures. Si les inégalités d'accès au temps de loisir sont tout à fait conformes au principe de différence, les plus favorisés dans ce domaine – ceux qui vivent sans travailler – n'ont aucun droit à un revenu octroyé par l'État. Rawls peut ainsi affirmer : « Ceux qui font du surf toute la journée à Malibu devraient trouver une façon de subvenir à leurs propres besoins et ne pourraient bénéficier de fonds publics »⁶⁷.

Nul doute possible : aucun revenu garanti ne sera accordé aux individus qui ne veulent pas travailler, dont les surfers de Malibu constituent pour Rawls l'exemple typique.

« Vous surfez ? J'en suis fort aise : Eh bien ! dansez maintenant. »

Notons encore qu'avec cette précision l'auteur de *Théorie de la justice* a justement voulu éviter l'implication décelée à juste titre par Van Parijs, qui découlait de la liste des biens premiers telle que Rawls l'avait tout d'abord proposée.

Il est clair que dans la forme du minimum social initialement envisagée par l'auteur – l'impôt négatif – ce dernier n'avait pas tenu compte de la déconnexion du travail qui pouvait en résulter.

De ce qui précède, il résulte donc d'abord que l'optique retenue par Rawls, dans sa justification du revenu garanti, nous conforte dans l'interprétation qui était la nôtre, à savoir que le minimum social restait inscrit dans une logique de solidarité. Mais ce qu'il convient surtout de retenir, c'est que Rawls répugne à envisager un revenu totalement délié du travail.

Notre discussion pourrait s'arrêter ici dès lors qu'on a bien compris que l'allocation universelle – et c'est même une des raisons qui en fondent l'originalité – ne dépend nullement du désir de travailler. Cependant, nous avons annoncé deux arguments à l'appui de la thèse défendue par Van Parijs, selon laquelle le principe de différence ouvrirait droit à un revenu inconditionnel et égal pour tous. Si Rawls, sans ambiguïté possible, a porté au premier un coup fatal, le second, quant à lui, semble tout à fait pertinent au regard d'un des concepts fondamentaux de la justice rawlsienne : les bases sociales du respect de soi. Il mérite donc que l'on s'y arrête.

Voyons d'abord en quoi consiste le respect de soi chez Rawls.

L'ALLOCATION UNIVERSELLE FACE AUX VALEURS SOCIALES ET AU BIEN PUBLIC

Rawls insiste à plusieurs reprises sur l'importance qu'il convient d'accorder, dans le cadre de la *Théorie de la justice*, à ce bien social premier qu'est le respect de soi. Il est indispensable, en effet, que les institutions de la structure de base d'une société bien ordonnée soient à même d'assurer les conditions sociales nécessaires au respect que chaque homme doit éprouver pour lui-même. Comme Bidet le remarque dans son interprétation, ce que l'homme désire c'est une « qualité globale de la structure de base, qui apparaît en définitive comme le bien social primaire le plus élevé »⁶⁸, cette qualité étant précisément la garantie qu'offre la société juste : chacun sera en mesure de s'y respecter. Il convient donc d'étudier avec soin la notion de respect de soi, telle que

66. *Ibid.* p. 213.

67. Rawls J. « La priorité du juste et les conceptions du Bien » (traduction de C. Audard) in *Justice et Démocratie*, collection « La couleur des idées », Le Seuil, 1993, p. 296 (note de bas de page).

68. Bidet J., *John Rawls et la théorie de justice*, *op. cit.*, p. 18.

Rawls l'appréhende dans la *Théorie de la justice*, afin d'en comprendre la définition même. Cela semble en effet un préalable incontournable à la discussion qui nous intéresse ici : celle des mérites respectifs d'une allocation universelle et d'un revenu minimum garanti sous condition, au regard d'un impératif de respect humain. Nous nous référerons pour cela à l'analyse du respect de soi que Rawls inscrit dans l'étude plus générale du « Bien comme rationalité », au chapitre 7 de son ouvrage, tandis que la question plus abstraite des conditions propres à la position originelle, qui confèrent aussi à la dignité humaine une place centrale dans la société, sera envisagée à un moment ultérieur de notre réflexion. Un tel procédé se justifie, nous semble-t-il, dans la mesure où Rawls lui-même évoque la notion de respect de soi dans ces deux contextes différents. Or, celui des deux qui nous préoccupe ici relève précisément de l'examen du contenu même de la notion de respect de soi, qui nous conduira aussi à l'étude des concepts de honte et d'envie qui lui sont, comme on le verra, étroitement liés. Ce faisant, nous serons amenés à nous pencher sur la société appréhendée par Rawls comme une tentative de coopération en vue de l'avantage mutuel.

Le respect de soi

L'analyse relative au concept de respect de soi, tel que Rawls l'envisage, en fait apparaître deux aspects fondamentaux.

Pour ce qui concerne le premier, Rawls écrit que : « il [le respect de soi] comporte le sens qu'un individu a de sa propre valeur, la conviction profonde qu'il a que sa conception du bien, son projet de vie valent la peine d'être réalisés » (*TJ* p. 479-480).

De cette proposition, il ressort en corollaire que le respect ou l'estime qu'un homme éprouve pour lui-même est en quelque sorte une condition préalable nécessaire à toute

action ou à toute entreprise. S'il n'est pas en mesure d'apprécier sa propre valeur, l'être humain tombe dans le découragement (Rawls dit « l'apathie »), et il lui semble dès lors inutile et vain de mener à bien les projets qu'il avait pu envisager.

À cet égard pourtant, Rawls précise que le simple fait de posséder « un projet rationnel de vie » est déjà une façon pour l'homme de garder sa propre estime. Il convient de rappeler ici brièvement le contenu de la notion de projet rationnel de vie. Pour Rawls, ce dernier tient en un programme d'activités, d'occupations que chaque homme conçoit et élabore, en vue de satisfaire ses objectifs, aussi variés soient-ils. La réalisation de son projet, quand elle s'avère conforme aux aspirations de celui qui le met en œuvre, c'est-à-dire quand ce dernier ne s'est pas trompé sur le choix du projet, contribue à assouvir ses désirs et, par là, à le rendre heureux. Tout projet de vie sera lui-même constitué de sous-projets dont la forme concrète sera déterminée au fil des décisions particulières, puisque seuls des aspirations et des buts très généraux sont, en principe, prévisibles. En outre, des hommes ayant des goûts et des intérêts différents auront bien sûr des projets de vie différents ; ce qui compte, ce n'est pas la qualité intrinsèque du projet en question, dont d'ailleurs nul ne saurait juger, puisque tout critère de perfection est rejeté par Rawls, mais plutôt le fait que « le projet rationnel d'une personne détermine son bien » (*TJ* p. 449), c'est-à-dire ce qui pour elle est souhaitable. C'est pourquoi, quand un homme parvient à réaliser son projet, il est heureux. Nous ne nous attarderons pas ici sur ce qui fonde, chez Rawls, la rationalité d'un projet, cette dernière découle en fait des axiomes classiques d'une procédure de choix rationnel, et ce n'est pas ce point qui mérite ici notre attention.

En revanche, ce qui est essentiel et qui ressort de la définition d'un projet rationnel de vie, c'est que ce dernier est à même de constituer le bien

d'un individu. Or, si l'on peut considérer par ailleurs que ce bien ne va pas sans le respect qu'un homme doit éprouver pour lui-même, on comprend l'importance que revêt un projet de vie, puisqu'il contribue au respect comme au bien.

Cependant, si le fait d'avoir un projet de vie est de nature à conforter l'homme dans le sentiment qu'il a de sa propre valeur, ceci est particulièrement vrai, explique Rawls, quand ce projet est conforme au principe aristotélicien. Ce dernier peut se résumer en ces termes : « toutes choses égales par ailleurs, les êtres humains aiment exercer leurs talents (qu'ils soient acquis ou innés), et plus ces talents se développent, plus ils sont complexes, plus grande est la satisfaction qu'ils procurent » (*TJ* p. 466). Dès lors, le bien attendu d'un projet de vie sera d'autant plus important que sa concrétisation nécessitera des facultés qui dénotent une aptitude et une compétence particulières, propres à mettre en valeur nos dons et nos talents.

Pourtant, Rawls précise qu'avoir un projet de vie qui satisfasse au principe aristotélicien est une condition nécessaire, mais non suffisante, pour que l'homme soit à même de s'estimer. Il faut encore que « notre personne et nos actes soient appréciés et valorisés par d'autres personnes que nous estimons également et dont la société nous est agréable » (*TJ* p. 480).

Cette idée s'avère tout à fait cruciale. En effet, le regard d'autrui, selon qu'il est admiratif ou méprisant, vient conforter le respect de soi ou induire au contraire un sentiment de dépréciation. D'une certaine manière, il joue pour chacun le rôle d'un miroir. L'homme se voit désormais avec les yeux de l'autre et se juge lui-même à l'aune de la sentence qu'il croit y déceler. On comprend, dès lors, combien revêt d'importance l'appréciation que chacun attend des autres, au regard des projets qu'il met en œuvre. En outre, Rawls souligne que le respect qu'un homme a pour lui-même conditionne en retour l'estime qu'il

peut marquer à ses semblables ; il existe donc une relation bi-univoque entre le respect que l'on a pour soi et le respect que l'on a pour les autres, de sorte que « le respect de soi-même se renforce lui-même par réciprocité » (*TJ* p. 209).

Ainsi, à cause de la nécessité de trouver chez autrui l'approbation indispensable à la poursuite de nos entreprises, Rawls en vient à l'idée qu'appartenir à une association où les hommes élaborent ensemble leurs projets leur permettra, si le besoin s'en faisait sentir, de trouver du réconfort. De plus, les liens d'association contribuent à renforcer le second aspect du respect de soi qui « implique la confiance en sa propre capacité à réaliser ses intentions, dans la limite de ses moyens » (*TJ* p. 480). Si l'homme en venait à se sentir incapable de réaliser ses projets, faute de confiance en lui, il trouverait vraisemblablement de l'aide auprès des autres membres de l'association. Et si l'on a pu affirmer, comme Guillaume le Taciturne, que « point n'est besoin d'espérer pour entreprendre », on admettra avec Rawls que l'espoir de la réussite donne quand même souvent la force et le courage nécessaires pour mener à bien nos projets. Faute de quoi, « traversés de doutes à l'égard de nous-mêmes, nous abandonnons nos entreprises » (*TJ* p. 480).

Pour nous résumer, il ressort que les bases du respect de soi sont surtout référées, dans ce contexte, à la possibilité pour chacun de mettre en œuvre un projet de vie qui fasse appel à des aptitudes et des dons particuliers, qui ait de la valeur pour nous mais aussi pour les autres. Le regard que ces derniers porteront à l'endroit de nos actes et de notre personne viendra considérablement influencer l'estime que nous avons de nous-même.

En poursuivant sa réflexion, Rawls en vient à envisager le cas où ces éléments ne seraient pas réunis. Il apparaîtrait alors que celui qui voit sa propre estime bafouée, celui qui perd le respect de soi, éprouve un sentiment de

honte. Celle-ci se noue dans une relation intime à notre personne ; elle survient quand l'homme en est conduit à se déprécier, quand il doute de sa valeur. En cela, elle est différente du regret qui naît de la perte d'un bien quelconque, sans lien direct avec le respect. Mais le sentiment de honte lui-même peut apparaître au regard de deux contextes distincts. Celui qui éprouve de la honte morale a transgressé ce qu'il considère comme juste ; tandis que la honte naturelle ressort davantage d'une déception, pour n'avoir pas trouvé en soi-même, ou du moins pas su exploiter ces « excellences » qui nous sont nécessaires pour mener à bien nos projets. Rawls les définit « comme les qualités et les talents individuels qu'il est rationnel que chacun (y compris nous-même) désire nous voir posséder » (*TJ* p. 483). Il en propose quelques exemples : imagination, esprit, beauté, grâce... Bien sûr, on ne saurait être désappointé du fait qu'on ne les détient pas toutes, néanmoins les projets de chacun en requièrent un certain nombre.

Au regard de cette étude, on appréciera mieux, sans doute, l'argument de Van Parijs qui voit dans l'importance que Rawls accorde aux bases sociales du respect de soi une justification possible à l'allocation universelle. Van Parijs se réfère plus précisément encore au principe de différence qui régit la répartition des avantages socio-économiques. Dans la mesure où les bases sociales du respect de soi sont incluses dans ces avantages, en plus des revenus et des prérogatives liées à l'autorité, l'octroi d'un revenu garanti ne doit pas entraîner un sentiment d'humiliation pour celui qui en bénéficie. Or force est de constater, poursuit Van Parijs en substance, que l'aide sociale, telle qu'elle est mise en œuvre aujourd'hui dans la plupart des pays européens et aux États-Unis, loin d'être susceptible d'induire les bases sociales du respect de soi, bafoue purement et simplement le respect qui est dû à un être humain. En effet, la plupart du temps, elle donne lieu à des enquêtes

administratives sur la situation familiale et financière de son futur bénéficiaire, enquêtes qui portent atteinte à sa vie privée et à sa dignité dans la mesure où elles visent à mettre en évidence la précarité de sa situation, autrement dit à prouver qu'il n'est pas capable de subvenir seul, sans aide, à ses besoins essentiels.

À cet égard, une allocation de même montant pour tous, versée **inconditionnellement** à toute la population, semble davantage conforme au respect humain, car elle n'opère aucune distinction entre ceux qui ne pourraient pas vivre sans elle et ceux qui en auraient la possibilité. Ainsi, Van Parijs en arrive à la conclusion suivante : « Si les avantages socio-économiques qu'il s'agit de distribuer selon le principe du maximin incluent la dignité, voilà donc une présomption forte en faveur d'un revenu minimum non discriminant, d'une allocation universelle. Si louables que soient (parfois) les intentions qui l'animent – “en ciblant mieux, on pourra donner plus à ceux qui en ont vraiment besoin” – le recours à des formes sélectives de revenu garanti a toutes chances d'être contreproductif en termes de justice rawlsienne »⁶⁹.

À cet égard, cependant, d'aucuns pourraient rétorquer à Van Parijs que l'allocation universelle, bien qu'elle soit versée à tous sans condition aucune, ne change pas fondamentalement la perception qu'en aura celui pour qui elle constituera l'unique moyen d'existence. En effet, si tel est bien le cas, celui-là aura pleinement conscience qu'à défaut d'un revenu garanti, dont peu importe la forme, il ne saurait satisfaire seul à ses besoins. Dès lors, on peut imaginer qu'il en viendrait de toute façon à se reprocher cette incapacité, à douter de lui-même. Faute de n'être pas par-

69. Van Parijs Ph., « Peut-on justifier une allocation universelle ? » in *Futuribles*, n° 144, juin 1990, p. 38. Notons que ce que Van Parijs appelle principe du « maximin » n'est autre que le principe de différence.

venu à exploiter ses « excellences », ne serait-il pas conduit à éprouver ce sentiment de honte naturelle que Rawls a dépeint ? Peut-être, mais ce serait oublier le contexte économique et social actuel qui n'autorise, en vérité, qu'une partie de la population, en proportion toujours plus faible, à prendre part à la vie économique, à y exercer ses excellences. Que l'on songe simplement ici au nombre croissant de chômeurs dans les pays développés ! Certes, mais dans ce cas, objectera-t-on alors, pourquoi celui qui s'avère n'être que la victime d'une conjoncture économique défavorable ressentirait-il de la honte ? Il n'y a aucun motif à se trouver humilié, puisque l'on ne saurait être responsable de telles contingences. Bien sûr, mais c'est précisément ici que l'argument évoqué par Van Parijs prend tout son sens. Car même si le bénéficiaire d'une aide sociale assortie de conditions n'a aucune raison véritable d'éprouver un sentiment de honte, la procédure d'enquête administrative préalable à l'octroi d'un tel revenu garanti apparaît comme une cause suffisante à son humiliation. Ainsi Van Parijs peut-il affirmer : « plus le système de transferts sociaux est "fiable", "performant" – mieux il distingue ceux qui ne peuvent pas de ceux qui ne veulent pas [subvenir à leurs besoins] –, plus il est humiliant pour ceux-là même qu'il prétend mieux servir »⁷⁰.

Ajoutons encore que l'aide sociale, quelle que soit la forme sous laquelle on la rencontre aujourd'hui, est octroyée le plus souvent pour une durée déterminée, à la différence de l'allocation universelle qui serait versée tout au long de l'existence. Dès lors, celle-ci présente un autre avantage : celui d'offrir à chacun la possibilité d'élaborer des projets pour une plus longue échéance que celle qui est autorisée par un minimum garanti, dont le titulaire sait qu'il ne le percevra pas indéfiniment. Sans doute est-ce une évidence que de rappeler qu'il est sûrement préférable d'avoir la certitude qu'on subviendra toujours à ses besoins, avant d'envisager un

projet de vie à plus long terme ? Pour le dire autrement, subvenir à ses besoins est le premier « projet de vie » – le terme « vie » étant pris ici au sens littéral – puisque c'en est la condition même. Pour qui se souvient de la place importante qu'occupent les projets de vie dans *Théorie de la justice*, au regard du respect de soi, voilà encore un élément qui semble conforme à l'exigence rawlsienne de dignité.

Ainsi, si l'on retrace les grands traits de l'argumentation qui vient d'être exposée, il apparaît que l'allocation universelle est mieux à même de garantir le respect de soi qu'un revenu garanti discriminatoire, dans la mesure où, d'une part, son octroi n'induit aucune humiliation directe et, d'autre part, elle permet à chacun, dans une certaine mesure, de concevoir des projets, ce qui contribue aussi, indirectement, à mieux assurer les bases sociales du respect de soi. Sur ce point particulier, l'allocation universelle est sans doute de nature à s'inscrire dans le cadre de la société juste de Rawls.

L'envie

L'envie chez Rawls

Toutefois, affirmer que l'on vient d'étayer solidement une véritable justification rawlsienne à l'allocation universelle serait aller trop vite en besogne. Hâtons-nous lentement ! Il est des circonstances, dit Rawls, où la honte est susceptible de se muer en envie et cela doit être évité. Si une société bien ordonnée doit assurer à chacun les bases du respect de soi, c'est d'abord, bien sûr, parce que l'estime que l'on se porte et que l'on porte aux autres est intrinsèquement souhaitable. Mais aussi, et surtout peut-être, c'est parce que cette société bien ordonnée doit veiller à circonscrire le danger que représenterait pour sa viabilité même le développement d'une envie générale trop destructrice. Dès lors, on trouverait sans doute des assises plus solides à une justification rawlsienne de l'allocation universelle, si celle-ci s'avérait

présenter des avantages déterminants à l'égard du risque « d'explosion d'envie ». Nous nous proposons d'étudier à présent cette question. Pour ce, nous commencerons par rappeler brièvement le concept d'envie tel que Rawls l'appréhende au chapitre 9 de *Théorie de la justice*, « La justice comme bien ». Le problème de l'envie y est évoqué dans le cadre d'une étude plus générale relative à la stabilité de la société juste, où Rawls s'attache principalement à démontrer comment les membres d'une société régie par les principes de justice vont acquérir le sens de la justice correspondant et auront à cœur de défendre de justes institutions. Nous examinerons ensuite certains des arguments qui, selon Caillé, plaident en faveur d'une allocation universelle ou d'un revenu de citoyenneté, et qui semblent ne pas être dénués d'intérêt pour qui a le souci d'atténuer la tendance à l'envie.

La perte du respect de soi engendre, on l'a vu, un sentiment de honte. Qu'il s'agisse de honte morale ou de honte naturelle, l'humiliation prend toujours place dans un rapport à soi-même. D'une certaine manière, ce sentiment de honte, quand nous l'éprouvons, est de notre propre fait : nous avons failli à la moralité ou bien nous n'avons pas su exercer nos excellences. Quand le regard d'autrui se montre méprisant, il vient exacerber la perte de notre propre estime.

Mais dès lors que nous comparons plus directement notre sort à celui des autres, celui-ci nous apparaissant peut-être bien meilleur que le nôtre, il arrive que le sentiment de honte que nous ressentons déjà envers nous-mêmes se tourne pour ainsi dire contre les autres : la honte se mue en envie. L'envie n'est d'abord qu'un trait particulier de la psychologie humaine, que l'on peut assimiler à de la rancœur. Il convient toutefois de distinguer deux formes d'envie, susceptibles d'apparaître dans des contextes différents. Quand l'envie émane plu-

70. *Ibid.* p. 38.

tôt d'un contexte de rivalité, de compétition, Rawls parle d'envie particulière tandis que l'envie générale est plus précisément celle qu'éprouvent les moins bien lotis à l'encontre de tous ceux qu'ils voient comme des nantis : « Les classes supérieures sont enviées pour leur richesse plus grande et pour les possibilités plus vastes dont elles disposent ; ceux qui les envient souhaitent avoir eux-mêmes les mêmes avantages » (TJ p. 574). C'est cette envie générale qui selon Rawls peut s'avérer singulièrement déstabilisatrice et nuisible⁷¹. De trop grands écarts, en effet, dans la répartition des biens premiers peuvent induire, pour ceux qui en ont le moins, un sentiment d'hostilité à l'encontre des plus favorisés qui conduit à vouloir les priver de leurs plus grands privilèges, quel que soit le prix à payer pour eux-mêmes et pour les autres. Ainsi « l'individu qui envie quelqu'un d'autre est prêt à faire des choses qui leur nuiront à tous deux pour réduire le décalage entre eux » (TJ p. 575). Or, si dans la société bien ordonnée chacun jouit pourtant des mêmes libertés et droits fondamentaux, bénéficie des mêmes possibilités, il n'en reste pas moins que le principe de différence autorise, lui, d'assez grandes inégalités dans les revenus et la richesse qui pourraient suffire à susciter une envie générale destructrice.

Il est pourtant des circonstances où l'envie générale, bien que dange-reuse, devient excusable. Face à d'importantes différences de fortune ou de prérogatives liées à l'autorité, donc de liberté réelle, les plus pauvres se trouvent parfois humiliés de leur situation défavorable et la ressentent comme une injustice intolérable. Poser un critère de justice en référant indique que cette forme d'envie s'accompagne de ressentiment qui relève, lui, spécifiquement de l'ordre moral. Dans ce contexte, l'envie est presque légitime, du moins elle n'est pas irrationnelle, explique Rawls, car elle découle directement de la perte du bien premier le plus important, le respect de soi. C'est pourquoi Rawls la

considère comme excusable. Mais elle n'en constitue pas moins une menace, propre à affecter la cohésion interne de la société et à ce titre « [...] la question est de savoir si une structure de base respectant les principes de la justice risque de susciter une telle dose d'envie excusable qu'il faille reconsidérer le choix de ces principes » (TJ p. 577).

La société juste de Rawls, en effet, ne peut être stable et donc viable que si elle sait contenir, sinon annihiler les dangers inhérents à l'envie, plus précisément à cette forme particulière qu'est l'envie excusable, le seul cas véritablement étudié par l'auteur. Il convient de s'assurer qu'en particulier les inégalités économiques et sociales entérinées par le principe de différence ne risquent pas de s'avérer trop déséquilibrantes.

Mais avant d'aborder les arguments évoqués par Rawls à cet égard, il n'est pas inutile d'indiquer ici le rôle auquel le revenu de citoyenneté pourrait prétendre, si on lui confère d'abord, à l'instar de Caillé, une dimension symbolique et si l'on adhère ensuite aux idées de ce dernier sur la question des liens qui se nouent entre inégalités et envie.

Différents styles de vie

Il nous semble en effet que, pour Caillé, si de trop grosses inégalités de fortune sont susceptibles d'engendrer l'envie, c'est d'abord et surtout parce que le développement des rapports marchands dans les sociétés modernes occidentales a atteint une telle ampleur qu'il est devenu presque impensable de vivre sans se soumettre à sa loi. Et ce que nous impose le règne sans concession de la logique marchande c'est **un unique mode de vie légitime**, propre à la société de consommation, où le désir de posséder toujours plus, en plus grande quantité, gouverne toutes les dimensions de notre existence. Un tel désir d'enrichissement, quand il s'érige en nécessité, prend bientôt la forme d'un besoin, à jamais pourtant intarissable : les besoins matériels nous apparaissent ainsi illimités. Or, pour Caillé,

« [...] si personne ne sait et ne s'autorise à vivre autrement que dans la multiplication des besoins, alors il n'y a pas d'alternative au développement de la production marchande, et la lutte pour l'égalité ne peut que faire figure de masque du ressentiment et de l'envie »⁷².

Si l'envie est susceptible d'apparaître dans ce contexte, il nous semble qu'elle est en fait la résultante, pour Caillé, d'une double cause propre à la société moderne occidentale. Celle-ci, en effet, engendre de grandes inégalités de revenus, de liberté réelle pourrait-on dire, tandis que la logique marchande qui lui est inhérente tend, en ce qui la concerne, à ne reconnaître qu'un seul mode de vie légitime où la satisfaction des besoins passe nécessairement par une consommation toujours plus importante. Dès lors, ceux dont les revenus n'autorisent qu'insuffisamment l'accès à la consommation et qui, de ce fait, se sentent étrangers à un style de vie que la société moderne leur a pourtant proposé comme **l'unique possible**, pour ceux-là donc les inégalités apparaissent intolérables, car leur situation défavorable les prive de la jouissance matérielle comme de la reconnaissance sociale. Dès lors, c'est en toute logique qu'ils peuvent en arriver à envier ceux qu'ils voient comme des nantis, de cette envie générale excusable que Rawls a décrite.

En outre, le type de vie propre à la société de consommation ne va pas sans une valorisation du travail, et en particulier du travail salarié, puisque ce dernier représente, pour la plupart d'entre nous, le seul moyen d'acquiescer des revenus monétaires et des biens matériels. Mais encore, le tra-

71. Cette conception n'est pas partagée par Zeghni qui en s'appuyant sur les écrits de Girard considère que « [...] c'est sur l'envie comme rivalité qu'il faut faire reposer les risques d'éclatement de la société et non sur l'envie générale », Zeghni S., « Justice, équité et envie chez John Rawls » in *Cahiers du Gratice*, n° 7, 2^e semestre 1994, p. 189.

72. Caillé A., « Notes en vue d'un plaidoyer pour une citoyenneté non utilitariste, réflexions sur le thème de l'allocation universelle » in *Bulletin du MAUSS*, n° 23, septembre 1987, p. 76.

vail dans les sociétés modernes, représente bien plus qu'un simple moyen pour se procurer de l'argent. Caillé montre que « [il] demeure aujourd'hui encore, et peut-être plus que jamais, le seul fondement de l'identité sociale légitime »⁷³. En d'autres termes, le lien social se construit essentiellement autour du travail, et seul le travailleur peut être reconnu comme un membre à part entière de la société. Travailler pour vivre et consommer, voire même pour s'enrichir, tel pourrait être le credo des sociétés modernes. Telle est en tous cas la condition à laquelle doit se plier quiconque veut y avoir sa place. Ainsi, comme le déplore Caillé, « [...] n'est légitime que l'existence "utile" et fonctionnelle, celle que règle l'alternance du travail salarié et la consommation autorisée par ce travail »⁷⁴. Dès lors, il nous semble que l'envie risque de toucher tous ceux qui, de plus en plus nombreux, sont à la fois exclus de la consommation et du travail, et que le modèle d'insertion propre à la société marchande en vient à culpabiliser et à déconsidérer.

« Dans cette optique [explique Caillé], les pauvres ne sont pas seulement pauvres. Ils sont avant tout des pauvres types, des inefficaces et donc des ratés. Si le seul critère de la réussite humaine est le niveau de vie et l'emploi salarié, alors il est clair que très vite les hommes des pays développés en viendront à considérer les neuf-dixièmes de l'humanité comme composés de sous-hommes »⁷⁵.

C'est dans un tel contexte (Caillé le rapproche de la barbarie) que la proposition d'instituer un revenu de citoyenneté prend véritablement tout son sens. En effet, comme on l'a souligné dans la première partie, octroyer un revenu qui autorise une vie sans travail, c'est reconnaître au plan symbolique au moins que ce dernier ne restera pas l'unique fondement de l'identité sociale. Le montant d'un tel revenu, bien sûr, sera insuffisant pour ceux qui souhaitent s'installer dans l'opulence matérielle, mais sa justification symbolique réside jus-

tement dans le fait qu'un revenu de citoyenneté rend légitimes d'autres choix que celui de s'enrichir : « Il offre les bases matérielles minimales d'une possibilité de choisir entre travail et revenu d'une part, loisir et moindre revenu d'autre part ». Celui qui possède une moindre richesse – mesurée en termes de revenus monétaires – pourra désormais l'avoir choisi et chacun saura qu'il ne subit pas forcément une telle situation, mais qu'elle peut résulter d'une libre décision. On appréciera le rôle que peut jouer un tel élément face à l'exigence de respect humain.

Pour le dire autrement, instaurer un revenu de citoyenneté revient à affirmer que d'autres valeurs, d'autres styles de vie apparaissent intrinsèquement souhaitables : c'est s'acheminer vers le pluralisme des buts et des fins de l'homme, que la vie moderne a trop longtemps dénigré et fait oublier. D'aucuns pourront objecter à Caillé que le revenu de citoyenneté ne suffira pas à déjouer « un imaginaire travailliste et hédoniste » trop ancré dans les mentalités. Certes, un tel bouleversement ne s'opère pas en un jour, mais le débat politique que devrait initier l'institution d'un revenu de citoyenneté représenterait déjà, pour Caillé, l'opportunité de porter sur le devant de la scène l'idée d'un tel pluralisme. Avant de conclure sur ce point, il faut encore souligner que la diminution des écarts de revenus et de fortune, si elle peut être envisageable dans une certaine mesure au moins, apparaît subordonnée pour Caillé à la nécessité de rendre concevables et possibles d'autres modèles de vie construits autour d'une morale propre à relativiser le désir d'accumulation. Laissons-lui encore une fois la parole : « L'objectif de réduction des inégalités nous paraît secondaire par rapport à l'urgence de développer une éthique et une culture permettant de légitimer une existence se déroulant sur la base de besoins matériels limités »⁷⁶. En définitive, c'est en cela que réside pour Caillé la justification essentielle du revenu de citoyenneté. Et il nous

semble que la multiplicité des styles de vie que ce revenu autorise – dans la mesure où chacun est davantage à même de choisir celui qui lui correspond le mieux, sans pour autant faire figure de « raté » – serait susceptible d'amoindrir la tendance à l'envie qui apparaît découler surtout de la volonté insatisfaite de ressembler à autrui, de vivre sur le même modèle que lui.

Comment Rawls circonscrit le danger de l'envie et ce que l'on peut penser de son argumentation

Après ce (trop ?) long détour, le moment est venu à présent de procéder à l'étude des éléments qui sont de nature à susciter l'envie chez Rawls, ainsi que d'envisager comment sa société juste est en mesure de les annihiler. Notre but est ici d'examiner si le revenu de citoyenneté peut trouver une place dans cette argumentation, au regard des avantages qu'il présente face à la lutte contre l'envie, comme nous venons de le voir.

Rawls stigmatise les trois conditions susceptibles d'induire des explosions d'envie. La première est d'ordre psychologique, elle réside dans la perte du respect de soi correspondant ici au manque de confiance en notre capacité à réaliser notre projet de vie, ou bien au peu de valeur que nous lui accordons. Dès lors, « notre mode de vie manque d'intérêt et nous nous sentons impuissants à le changer ou à obtenir les moyens de faire ce que nous continuons à désirer » (*TJ* p. 577). Les deux autres conditions, typiquement sociales, sont étroitement liées à la première : quand elles interviennent, c'est pour exacerber ce manque d'estime de nous-mêmes

73. *Ibid.* p. 63.

74. Caillé A., « Fondements symboliques du revenu de citoyenneté » in *Revue du MAUSS*, n° 15-16, 1^{er} et 2^e trimestres 1992, La Découverte, p. 259.

75. *Ibid.* p. 259.

76. Caillé A., « Notes en vue d'un plaidoyer pour une citoyenneté non utilitariste, réflexions sur le thème de l'allocation universelle » in *Bulletin du MAUSS*, n° 23, septembre 1987, p. 76.

déjà présent. La perte de confiance devient désespoir quand le sort défavorable des moins biens lotis leur est rendu particulièrement visible et qu'ils en viennent à considérer qu'il n'y a aucune opportunité pour l'améliorer. La seconde condition survient en effet dans divers contextes où « la situation des moins favorisés leur est rappelée avec force », ce qui tend à rabaisser encore la valeur relative de leur mode de vie. La troisième, quant à elle, se rapporte à toutes les circonstances sociales qui peuvent induire pour les plus démunis la conviction qu'ils le resteront toujours et qu'ils ne bénéficieront jamais de perspectives plus avantageuses. Quand une telle pensée les envahit, « ils ne croient pas avoir d'autre choix, pour diminuer leurs sentiments d'angoisse et d'infériorité, que d'imposer une perte aux plus favorisés, même si cela doit leur coûter quelque chose à eux-mêmes, à moins bien sûr, qu'ils ne tombent dans l'apathie et la résignation » (TJ p. 578).

Trois conditions, trois dangers contre lesquels une société régie par les principes de justice doit se prémunir. Souvenons-nous, le problème était celui de garantir la stabilité de la société juste. Il est donc tout à fait primordial pour Rawls, d'aboutir à la conclusion que l'envie ne viendra pas destabiliser sa construction, faute de quoi il faudrait renoncer à ces principes. Or au terme de son argumentation, l'auteur en arrive bien à l'idée que « [...] il est peu probable que les principes de la justice suscitent une envie générale excusable (pas plus qu'une envie particulière d'ailleurs) dans des proportions inquiétantes » (TJ p. 580). Mais la démonstration afférente semble assez peu convaincante. Dupuy qualifie l'argumentation de Rawls à cet égard de « mal assurée, tautologique et redondante en grande part »⁷⁷, tandis que Zeghni en reste « confondu »⁷⁸. Pour notre part, nous en présenterons un bref aperçu que nous commenterons succinctement par la suite.

Rawls explique d'abord que les moins bien lotis n'ont aucun motif

pour se dévaloriser puisque, d'une part, le premier principe reconnaît à tous les mêmes libertés et droits fondamentaux – sur le plan politique donc tous sont égaux – et que, d'autre part, les inégalités économiques et sociales découlant du principe de différence sont non seulement à leur avantage (au sens où si elles n'existaient pas ils se trouveraient dans une situation encore plus défavorable) mais encore il est publiquement reconnu qu'elles sont sans lien aucun avec des considérations d'ordre méritocratique⁷⁹. Autrement dit, chacun sait que le plus pauvre n'est pas nécessairement le moins méritant d'un point de vue moral. Ensuite l'auteur en vient à affirmer que, de toute façon, les inégalités de fortune ne devraient pas être trop importantes dans la pratique, eu égard aux institutions à l'arrière-plan (rappelons ici, à titre d'exemple, les mesures relatives à la taxation de l'héritage que Rawls préconise dans le cadre des institutions économiques).

La visibilité des différences de situation (il faut entendre ici richesse mais aussi mode de vie) est enfin considérablement amoindrie, dès lors que de nombreux groupes relativement hermétiques composent la société. En effet, les comparaisons qui pourraient s'avérer pénibles pour les plus démunis sont en fait réduites à peu de chose puisque chacun ne se compare qu'à ceux de son groupe dont la situation, par là même, ne présente aucune différence majeure. D'un groupe à l'autre, « le mauvais œil ne circule pas » selon l'expression de Dupuy, c'est-à-dire qu'il n'y a guère de comparaisons possibles. Dès lors, l'envie ne peut se propager puisque de grandes inégalités entre les groupes – si tant est qu'il y en ait – ne sont pas visibles. Ajoutons pour notre compte que ce sont ces inégalités-là qui pourraient dévoiler aux plus démunis à quel point leur sort est désavantageux ! Mais l'envie ne peut naître là où règne « cette ignorance des différences de richesse et de situation » (TJ p. 579).

Au vu d'un tel développement on ne

peut qu'acquiescer aux qualificatifs que Dupuy lui accole. Il semble d'ailleurs que Rawls ne se soit pas convaincu lui-même. Il concluait – on l'aura noté – son argumentation par l'idée qu'il était « peu probable » que l'on assistât à des explosions d'envie. Peu probable, autrement dit pas tout à fait impossible ! Le premier argument invoqué par Rawls s'achève en outre sur un conditionnel qui pourrait se révéler lourd de conséquences quant à la stabilité de la société juste : « Pour toutes ces raisons, les plus défavorisés n'ont pas de motifs de se considérer comme inférieurs [...]. Il **devrait** (nous soulignons) leur être plus facile que dans d'autres types de système social d'accepter les différences entre eux-mêmes et les autres, qu'elles soient absolues ou relatives » (TJ p. 579). C'est pourtant le dernier argument que nous avons rappelé qui apparaît comme le moins persuasif. En venir à considérer comme nécessaire la stratification de la société (car c'est bien de cela qu'il s'agit) en de multiples groupes, repliés sur eux-mêmes, clos, afin d'évacuer l'envie qui naîtrait à la vue de trop grandes inégalités a même quelque chose de choquant. D'une certaine manière, c'est accepter le mauvais pour éviter le pire, sans chercher le meilleur... Faute de n'avoir pu tuer le mal à la racine, on en camoufle la cause !

77. Dupuy J.-P., *Le Sacrifice et l'Envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Calmann-Lévy, 1992, p. 178.

78. Zeghni S., « Justice, équité et envie chez John Rawls » in *Cahiers du Gratices*, n° 7, 2^e semestre 1994, p. 189.

79. On se souviendra du discours de Callicles, dans *Gorgias* de Platon, qui propose une conception opposée de la justice : « Mais je vois que la nature elle-même proclame qu'il est juste que le meilleur ait plus que le pire et le plus puissant que le plus faible. Elle nous montre par mille exemples qu'il en est ainsi et que non seulement dans le monde animal, mais encore dans le genre humain, dans les cités et les races entières, on a jugé que la justice voulait que le plus fort commandât au moins fort et fût mieux partagé que lui ».

Ainsi la bonne notion de justice est l'égalité proportionnelle : la part de chacun doit être proportionnelle à sa valeur. À chacun selon son mérite. D'après les notes du séminaire du professeur A. Berthoud.

Les communautés sociales

Or, il nous semble qu'à cet égard le revenu de citoyenneté – dans la dimension symbolique que lui confère Caillé – s'attaque, lui, directement à ce qui cause le « mal ». Rawls a bien senti que la première condition – qui s'avère décisive – susceptible d'engendrer l'envie réside dans le peu d'intérêt que nous portons à notre projet, à notre mode de vie, mais il n'en n'a pas tiré les conséquences qui s'imposent. Comme on l'a vu, c'est en rendant légitime et concevable la multiplicité des buts et des fins de l'homme, en autorisant chacun à vivre comme il l'entend que l'on peut espérer abolir l'envie. En cette occurrence, le revenu de citoyenneté vient fort à propos tirer d'un bien mauvais pas l'auteur de *Théorie de la justice*. En outre, il faut souligner que Rawls lui-même considère que la diversité des modes de vie est un bien, comme en témoigne l'importance qu'il accorde à l'existence de communautés sociales au sein d'une société bien ordonnée. La réflexion élaborée par l'auteur à cet égard s'inscrit dans l'étude de la congruence entre le juste et le bien : il s'agit essentiellement de montrer comment la société juste permet de déterminer et de réaliser le bien commun. Celui-ci trouve une modalité d'expression dans une pluralité de communautés où l'homme manifeste le mieux sa sociabilité naturelle.

Chacun en effet prend part librement et volontairement, en fonction de ses goûts et de ses centres d'intérêt, à diverses activités qu'il exerce au sein d'une ou plusieurs communautés sociales. Celles-ci ne doivent pas être confondues avec les groupes stratifiés que l'on vient d'évoquer, car dans une même communauté peuvent se rencontrer des personnes d'origines sociales très différentes. L'essentiel est que l'homme y partage avec d'autres une fin commune et que ces activités soient valorisées pour elles-mêmes, qu'elles constituent un bien désirable en tant que tel. Les communautés sociales, en outre, repré-

sentent bien souvent beaucoup plus que de simples passe-temps auxquels on participe ça et là, au gré des occasions. Elles s'apparentent davantage à ce qui constitue un véritable mode de vie. Telle est bien, nous semble-t-il, l'acception que Rawls met en avant. Évoquant les communautés sociales, il écrit que « c'est en l'opposant à la conception de la société privée qu'on comprend le mieux la nature sociale de l'humanité [...] ». Nous avons besoin les uns des autres comme de partenaires qui s'engagent ensemble dans des modes de vie ayant leur valeur en eux-mêmes [...] » (TJ p. 566). C'est dire que l'auteur ne saurait condamner la pluralité des formes d'existence que Caillé appelle de ses vœux. De plus, tout autant que ce dernier, Rawls réfute l'idée selon laquelle un unique style de vie devrait être reconnu comme légitime, parce qu'il aurait plus de valeur qu'un autre. Ainsi l'auteur de *Théorie de la justice* considère-t-il que « [...] l'important est qu'il existe plusieurs types de communautés sociales, et que, du point de vue de la justice politique, nous n'avons pas à essayer de les classer selon leur valeur » (TJ p. 569). En tout état de cause, il ne fait aucun doute que Rawls perçoit la diversité des buts et des fins de l'homme comme un bien pour la société (congruent avec le juste puisque l'existence des communautés est évoquée au titre même de cette congruence). Dès lors, on ne peut que regretter de n'avoir pas vu figurer la multiplicité des formes de vie légitimes parmi les éléments qu'il juge aptes à atténuer l'envie. Mais l'important est ici que les préoccupations mises en avant par Rawls, la volonté d'autoriser chacun à vivre sur le mode qui lui convient, ne paraissent pas très éloignées de celles qui retiennent l'attention de Caillé, et au nom desquelles ce dernier revendique un revenu de citoyenneté.

Ainsi, arrivés à ce stade de l'analyse, il apparaît que le revenu de citoyenneté trouve un écho plutôt favorable au sein de la justice rawlsienne, et ce à un double titre. D'une part, en effet,

si l'on admet la charge symbolique d'un tel revenu, on a vu que son instauration est susceptible d'amoindrir la tendance à l'envie et on sait le risque qu'elle représente pour la stabilité de la société juste et, d'autre part, il s'avère à présent que la diversité des styles de vie autorisée du même coup par le revenu de citoyenneté ne saurait être contraire à ce qui fonde le bien de cette même société.

La société comme coopération

De la nécessité de travailler

Voilà qui est bel et bon, mais on pourrait nous reprocher d'avoir passé sous silence un élément important puisqu'il est de nature à remettre en cause le bien-fondé de ces dernières considérations. Dans la mesure en effet où Rawls appréhende le modèle économique de la société de marché comme l'un des systèmes répondant aux exigences de la théorie de la justice, on peut douter qu'il soit véritablement bien venu d'introduire dans sa construction une mesure telle que le revenu de citoyenneté qui, tout en légitimant la pluralité des buts et des fins de l'homme, ne vise pas moins à le libérer dans le même mouvement de l'emprise des rapports marchands. Il est bien sûr évident que ces deux dimensions sont indissociables chez Caillé.

Pour répondre à une telle objection on pourrait se contenter de remarquer que le revenu de citoyenneté ne conduit absolument pas à l'abandon de l'économie de marché. Comme le précise Caillé, le bon fonctionnement de celle-ci est même indispensable si l'on veut octroyer un revenu dont le montant ne soit pas dérisoire. « Il est clair, [...] que l'allocation universelle n'abolit pas le marché. Elle en suppose au contraire le bon fonctionnement car seul celui-ci permettra d'assurer une allocation universelle substantielle. »⁸⁰

Mais à vrai dire, on n'évacuera pas le problème aussi facilement, car quand Caillé condamne « la domination sans partage exercée sur l'exis-

tence sociale commune par la logique du marché» c'est pour dénoncer aussitôt «l'obligation qui est faite de s'y soumettre même à ceux qui ne se soucient guère de travailler et d'accumuler»⁸¹. Présentée ainsi, l'objection s'avère sérieuse et mérite un examen plus approfondi, car on se souviendra que Rawls refuse catégoriquement d'accorder un quelconque revenu à tous ceux qui ne désirent pas travailler. Nul doute possible, nous revoilà aux prises avec les surfers de Malibu que nous avions provisoirement abandonnés à... leur triste sort.

Il faut reconnaître que cet élément risque de mettre en péril toute tentative de justification rawlsienne d'un revenu de citoyenneté ou d'une allocation universelle, quelle que soit l'appellation qu'on lui donne, car en effet, même si par ailleurs un revenu inconditionnel présente des atouts indéniables au regard du respect de soi et de l'envie, il suffirait d'une seule incompatibilité pour renoncer à lui trouver une justification dans le cadre de la *Théorie de la justice*. Aussi, il est indispensable, pour poursuivre notre discussion, de commencer par éclairer ce qui nous semble constituer la raison essentielle qui conduit Rawls à dénier l'idée selon laquelle on devrait octroyer un revenu à tous ceux qui ne manifestent pas la volonté de travailler. Il nous apparaît en effet, qu'un tel refus n'est pas simplement justifié par le fait que Rawls introduise, comme on l'a vu plus haut, le temps de loisir parmi les biens premiers, mais qu'il ressortit plus globalement et plus fondamentalement à la conception de la société qui accompagne la justice rawlsienne et aux implications qui en découlent. Cette idée appelle bien sûr quelques explications.

Coopération et réciprocité

La *Théorie de la justice* s'ouvre sur une présentation du rôle de la justice dans la société. L'auteur appréhende cette dernière comme «une tentative de coopération en vue de l'avantage mutuel» (TJ p. 30 par exemple),

caractérisé simultanément par une identité d'intérêt dans la mesure où chacun de ses membres va bénéficier de la coopération de tous, et par un conflit d'intérêt puisque chacun cherchera à obtenir la part la plus grande possible dans la répartition des fruits de la collaboration collective. De cette conception découle la nécessité de s'accorder sur des principes de justice. «On a donc besoin, précise Rawls, d'un ensemble de principes pour choisir entre les différentes organisations sociales qui déterminent cette répartition des avantages et pour conclure un accord sur une distribution correcte des parts. Ces principes sont ceux de la justice sociale : ils fournissent un moyen de fixer les droits et les devoirs dans les institutions de base de la société et ils définissent la répartition adéquate des bénéfices et des charges de la coopération sociale» (TJ p. 30-31).

Parmi ces principes, certains déterminent la justice de la structure de base de la société, il s'agit bien sûr du principe de la liberté égale pour tous et du deuxième principe, tandis que d'autres constituent les principes individuels de justice. À vrai dire, il faut attendre l'exposé de leur contenu, qui vient après une présentation globale du cadre théorique dans lequel Rawls situe sa réflexion et avant la démonstration de la rationalité de leur choix en position originelle, pour voir apparaître dans la *Théorie de la justice* un développement consacré aux principes individuels. La raison en est que le problème de la justice, pour Rawls, est avant tout relatif à la structure de base de la société, ensuite seulement intervient la question de savoir à quelles conditions l'individu se comporte justement. «Le fait que les principes valables pour les institutions soient choisis en premier lieu montre la nature sociale de la vertu de justice, sa relation intime avec les pratiques sociales qui a été si souvent remarquée par les idéalistes.» (TJ p. 139)

Conformément à cette conception, la justice des pratiques individuelles ne

peut s'apprécier qu'au regard d'un cadre plus général, préalablement défini, celui d'une juste société.

Mais tout autant que les deux principes de justice traditionnellement évoqués au nom de la pensée rawlsienne, les obligations individuelles, comme on va le voir, sont étroitement dépendantes de la représentation de la société qui est celle de Rawls. Les préceptes individuels sont en effet au nombre de deux : les devoirs naturels d'une part et les obligations fixées par le principe d'équité d'autre part. Nous ne nous étendrons pas ici sur les devoirs naturels. Ceux-ci en effet, à la différence des obligations, n'entretiennent aucune relation avec les institutions ou les organisations sociales. Il s'agit simplement, par exemple, du devoir d'aide à une personne en danger ou de ne pas nuire à autrui... Le principe d'équité par contre, qui spécifie à quelles conditions un individu est lié à une organisation sociale par une obligation, nous intéresse au premier chef. Ainsi, dès que nous acceptons volontairement de bénéficier des avantages que nous procure une institution quelconque, et que celle-ci est juste, c'est-à-dire conforme aux principes de justice, nous sommes alors tenus de respecter les règles propres à cette institution. Il faut bien comprendre que cette obligation qui nous lie envers les règles de l'institution résulte en fait d'une exigence de justice interpersonnelle, «car nous n'avons pas à tirer profit de la coopération des autres sans contrepartie équitable» explique Rawls (TJ p. 142). Autrement dit, il serait injuste vis-à-vis d'eux que nous en bénéficions sans y apporter notre contribution. Il s'agit donc très clairement d'un impératif de réciprocité, inhérent à la vision d'une société ou d'une institution, dès lors qu'on l'appréhende comme «une tentative de coopération en vue

80. Caillé A., «Notes en vue d'un plaidoyer pour une citoyenneté non utilitariste, réflexions sur le thème de l'allocation universelle» in *Bulletin du MAUSS*, n° 23, septembre 1987, p. 74.

81. *Ibid.* p. 74-75.

de l'avantage mutuel ». Ainsi il nous apparaît maintenant que si les surfers de Malibu n'ont pas droit à un revenu monétaire, c'est parce qu'en le percevant ils jouiraient d'un avantage injustifié. Ils profiteraient en effet de la coopération des autres, c'est-à-dire du fait que ceux-ci participent à l'activité économique en travaillant et rendent ainsi possible la création de richesses qui permettra d'accorder à tous une allocation universelle, sans y apporter aucun tribut. (On retrouve ici, sous une formulation un peu différente une idée qui n'est pas sans rappeler la critique qu'Elster adresse au projet de revenu inconditionnel, comme nous l'avons souligné dans la première partie.) En tout état de cause, l'exigence de réciprocité se trouve violée et l'allocation universelle est alors contraire à la justice rawlsienne.

Cette fois l'argument semble impaire. Nul ne saurait prétendre qu'une élégante glissade sur les vagues californiennes, pour aussi agréable qu'en soit le spectacle, fournisse une quelconque contrepartie.

Bresson et la valeur-temps

Nul... sauf peut-être Bresson pour qui le seul fait d'exister représente déjà, dans une certaine mesure, cette contrepartie. Souvenons-nous comment Bresson, on l'a vu rapidement dans la première partie, montre que l'économie n'est qu'un échange de temps, ce dernier lui apparaissant comme l'unique source de la valeur. Toute son argumentation repose sur ce postulat : la substitution de la valeur-temps à la valeur-travail permet à celui qui y souscrit d'introduire une dialectique subtile, sinon convaincante, qui consiste en quelque sorte à faire que la valeur change de niveau. Dans la mesure où elle était générée par le travail, il est évident que l'on se trouvait devant une alternative : ou bien l'on travaillait et l'on créait de la valeur, ou bien l'on ne travaillait pas et la source de la valeur était tarie. En revanche, avec la valeur-temps, il n'existe plus d'alternative. Le temps est, un point c'est

tout, et avec lui la valeur.

Dès lors, tout homme dispose d'un capital-temps, potentiellement exploitable, qu'il est juste de rémunérer par le biais d'un revenu d'existence, bien évidemment inconditionnel, alors que « notre mode d'attribution des revenus toujours fondé sur la valeur-travail, ignore le potentiel de l'être existant, de son temps, de la personne »⁸². Et d'une certaine manière il découle de cette approche que le simple fait d'exister suffit à apporter une contribution à la société. « Nous appelons la valeur-temps, revenu de base, le revenu d'existence [explique Bresson]. Il est ou doit être attribué à chacun, de façon inconditionnelle, sans considération d'âge, de sexe ou d'activité. Revenu alloué, non pas pour exister mais parce qu'on existe, qu'on est reconnu membre de la communauté, qu'on est susceptible potentiellement d'engendrer des échanges de temps, donc de participer à la création des richesses. »⁸³

Même si la participation à l'activité n'est que potentielle, elle légitime l'institution d'un revenu d'existence, et il n'est pas nécessaire qu'elle devienne effective (cinétique, pour reprendre l'image de la physique) pour satisfaire à l'exigence de réciprocité. Sa potentialité y suffit. Dès lors, que Rawls considère qu'il est indispensable que chacun apporte son tribut à la coopération pour être autorisé à bénéficier de ses fruits n'est plus un obstacle à l'instauration d'un revenu inconditionnel, puisque le fait d'exister constitue déjà la garantie que cet impératif est respecté.

Bien sûr, nous avons conscience de nous montrer quelque peu téméraire en avançant cet argument, mais il nous a paru intéressant d'en discuter ici, car si rien ne nous autorise à penser que Rawls se rallierait à la conception de Bresson, rien non plus dans la *Théorie de la justice* ne permet d'affirmer qu'il n'en serait pas ainsi. Nous devons cependant à la vérité nous trouver plutôt enclin à supputer que le professeur de Harvard, bien qu'ennemi déclaré de l'utilitarisme, n'est pas encore à la veille

de remettre en cause les valeurs traditionnelles de nos démocraties modernes. Mais pourquoi ne pas faire flèche de tout bois ?

Néanmoins, il convient de se montrer prudent et, à ce titre, de s'interroger plus précisément encore sur ce qui fonde l'impératif de réciprocité.

L'ALLOCATION UNIVERSELLE ET LES FONDEMENTS DE LA SOCIÉTÉ JUSTE

Il nous semble que l'exigence de réciprocité n'est pas indépendante, dans l'œuvre de Rawls, de la filiation que celui-ci revendique avec la philosophie du contrat. Nous commencerons par examiner cette question qui appelle, on s'en doute, une étude de la position originelle. Dans un second temps, nous serons conduits à évoquer le rôle que l'auteur de *Théorie de la justice* confère, dans la société juste, à l'égalité politique, dont on rappellera aussi l'importance au regard de l'institution d'une allocation universelle. Ce faisant, nous serons amenés à nous interroger sur l'origine même de l'égalité qu'il faut chercher dans sa conception de la personne comme personne morale.

Réciprocité et accord originel

Du contrat social chez Rousseau...

Rawls l'annonce lui-même au début de son ouvrage, la réflexion qu'il délivre inscrit la *Théorie de la justice* dans la tradition philosophique du contrat : « mon but, écrit-il, est de présenter une conception de la justice qui généralise et porte à un plus haut niveau d'abstraction la théorie bien connue du contrat social telle qu'on la trouve, entre autres, chez Locke, Rousseau et Kant » (TJ p. 37). Ainsi se dévoile toute l'ambition du

82. Bresson Y., *L'Après-Salariat. Une nouvelle approche de l'économie*, op. cit., p. 199.

83. Ibid. p. 195.

projet.

Il n'entre pas, bien sûr, dans notre propos de souligner de manière exhaustive les aspects par lesquels la *Théorie de la justice* rejoint celle du contrat social, ni d'en montrer à l'inverse les divergences. Néanmoins, il est un trait incontournable de la philosophie du contrat qui mérite d'être souligné et discuté au regard de la justice selon Rawls. En se souvenant de l'argumentation développée précédemment, on aura compris qu'il s'agit de l'exigence de réciprocité caractéristique de la problématique contractualiste. Si l'on se réfère plus particulièrement ici à la pensée de Rousseau, le contrat proprement dit s'affirme comme la convention constitutive de laquelle naît le corps collectif, c'est-à-dire « cette personne publique qui se forme par l'union de toutes les autres ». Tandis qu'à l'état de nature, les hommes restent soumis à l'aléa des rapports de force, le pacte social va garantir que « chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même »⁸⁴.

Le contrat ainsi conclu apparaît en premier lieu comme un engagement que chacun prend vis-à-vis de lui-même, mais il impose aussi d'emblée la réciprocité des droits que chacun acquiert sur l'union de tous les autres, et que la communauté morale et politique ainsi créée acquiert sur lui. « [...] l'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers [...] », écrit Rousseau⁸⁵. À l'état de nature, l'impératif de réciprocité n'existe pas, il naît en même temps que le corps politique et il est, dès lors, indissociable du contrat social et caractéristique de l'état civil nouvellement constitué. Or, on l'a vu, l'idée de réciprocité est non seulement inhérente à la société bien ordonnée de Rawls, mais elle s'y trouve même de façon explicite étendue à toutes les dimensions de la société. Autrement dit, elle relève aussi bien de la sphère économique et sociale que de l'ordre politique. Quelle que soit l'institution à laquelle on participe, qu'elle s'inscrive dans le champ politique ou économique, les

droits de chacun y sont strictement réciproques. Un tel impératif découle, conformément à la philosophie du contrat, de l'accord originel qui, dans la *Théorie de la justice*, se noue dans des conditions particulières.

... à la position originelle chez Rawls

Le moment est venu de dépeindre ces conditions qui sont celles de la position originelle et qui fondent « l'extension du paradigme contractuel à la dimension socio-économique de la société comme coopération », pour reprendre la formule de Bidet⁸⁶. Rawls consacre un chapitre entier à l'exposé de la position originelle⁸⁷, l'un des concepts fondamentaux de la *Théorie de la justice*. Pour la clarté de son propos, l'auteur a présenté dans le chapitre qui précède les deux principes de justice auxquels nos « jugements bien pesés » sont censés nous conduire. Il entend à présent confirmer cette idée en montrant comment des partenaires réunis dans une situation initiale hypothétique correctement définie seraient amenés à choisir ces deux principes, parmi une liste comprenant les conceptions traditionnelles majeures de la justice, en particulier les doctrines utilitariste et perfectionniste. Ainsi : « [...] la théorie de la justice comme équité est constituée de deux parties : une interprétation de la situation initiale et du problème de choix qui s'y pose, et un ensemble de principes susceptibles d'emporter l'adhésion » (*TJ* p. 42). L'auteur concède, alors, qu'il est possible d'accepter d'un côté le cadre conceptuel dans lequel il pose le problème de choix – c'est-à-dire l'idée d'une situation initiale – et de rejeter d'un autre côté les principes de justice proposés, ou bien inversement d'adhérer à la conception de la justice retenue mais de réfuter la façon dont le problème est posé. Pourtant, son objectif est bien sûr de convaincre le lecteur que le choix des deux principes découle de la situation initiale et des conditions qui lui sont propres. L'auteur concède lui-même qu'en la circonstance son rai-

sonnement est certes plus intuitif que déductif.

Rawls est conduit à spécifier un ensemble de circonstances qui vont caractériser la situation initiale, dont la position originelle est l'interprétation philosophique. L'auteur précise que la position originelle dans la *Théorie de la justice* est l'équivalent de l'état de nature dans la philosophie du contrat social. « L'idée de la position originelle est d'établir une procédure équitable de telle sorte que tous les principes sur lesquels un accord interviendrait soient justes » (*TJ* p.168). La « justice comme équité » prend ici tout son sens, puisque l'expression rappelle que la conception de la justice qui sera retenue au terme de la délibération rationnelle des partenaires en position originelle sera issue d'une procédure de choix équitable. Il faut bien comprendre que l'équité de la procédure suffit à garantir que les préceptes choisis seront justes. En effet, dans la mesure où il n'existe pas de critère de justice indépendant de la procédure de choix, c'est alors l'équité de la procédure elle-même qui assure l'équité du résultat auquel elle aboutit, c'est-à-dire ici la détermination d'une conception de la justice. La justice rawlsienne se définit ainsi comme une justice procédurale pure. Dans cette optique, il est indispensable que les partenaires soient égaux,

84. Rousseau J.-J., *Du contrat social*, publié par P. Burgelin, G-F. Flammarion 1966, p. 51-52 (édition originale 1762).

85. *Ibid.* p. 53.

86. Bidet J., *John Rawls et la théorie de la justice*, op. cit., p. 30.

87. John Rawls ne semble pas avoir été le seul ni le premier à s'inspirer d'une construction du type de la position originelle, comme en témoignent les lignes qui suivent : « My equiprobability model was first published in 1953, and was extended in 1955. Vickrey had suggested a similar idea, but my work was independent of his. Later John Rawls again independently proposed a very similar model, which he called the « original position », based on the « veil of ignorance ». But while my own model served as a basis for a utilitarian theory, Rawls derived very nonutilitarian conclusions from his own. », Harsanyi J.C., « Morality and the theory of rational behaviour » in *Utilitarianism and beyond*, edited by A. Sen et B. Williams, Cambridge University Press, 1977, p. 47.

ce qui implique déjà qu'ils aient des droits strictement identiques dans la procédure de choix. Mais la pièce maîtresse qui va préserver l'équité de la procédure est avant tout le voile d'ignorance. Rawls précise que « nous devons d'une façon ou d'une autre, invalider les effets des contingences particulières qui opposent les hommes les uns aux autres et leur inspirent la tentation d'utiliser les circonstances sociales et naturelles à leur avantage personnel » (TJ p. 168). À cet effet, la métaphore du voile d'ignorance atteste du fait que les partenaires en position originelle se trouvent placés dans une situation comparable, égale, et qu'aucun d'eux n'aura l'opportunité de tirer profit de ces contingences au détriment des autres. Pour ce, il est d'abord nécessaire qu'ils ignorent la place qu'ils occupent dans la société, c'est-à-dire leur statut social aussi bien que leur profession, les dons et les talents qui leur sont échus, mais aussi leur projet rationnel de vie, leur conception du bien, comme les traits de leur tempérament ou de leur psychologie. Sur ce dernier point, en particulier, ils ne savent pas s'ils éprouvent plutôt une aversion ou au contraire un goût pour le risque. En outre, le voile d'ignorance restreint aussi l'information, concernant la société qui est la leur. Ainsi les partenaires n'ont aucun moyen de connaître son niveau de développement et de culture, ni son contexte particulier, politique, économique ou social. Enfin, dans la mesure où se pose le problème de la justice intergénérationnelle, il est indispensable qu'ils ignorent aussi à quelle génération ils appartiennent. Mais les circonstances générales caractéristiques de la position originelle ne se résument pas aux conditions qui en certifient l'équité; elles concernent aussi des hypothèses relatives à la psychologie des partenaires. Pour l'essentiel, il convient de noter que ceux-ci sont mutuellement désintéressés, c'est-à-dire qu'« ils n'acceptent pas de voir leurs intérêts sacrifiés à ceux des autres » (TJ p. 162), et qu'ils sont supposés ration-

nels. À cet égard, Rawls précise que « on se représente un individu rationnel comme ayant un ensemble cohérent de préférences face aux options disponibles. Il hiérarchise ces options selon la façon dont elles réalisent ses buts; il suit le projet qui satisfait le plus grand nombre de ses désirs et dont la réalisation a le plus de chance de succès » (TJ p. 175). Arnaud Berthoud montre comment l'auteur de *Théorie de la justice* opère en la circonstance une réduction du concept de rationalité⁸⁸.

À ce postulat, Rawls ajoute aussi l'idée qu'un être rationnel ne souffre pas d'envie. Une telle hypothèse s'avère nécessaire si l'on veut que les partenaires consentent, au nom de l'efficacité économique, à certaines inégalités dans la répartition des revenus et de la fortune. On a vu précédemment comment l'impératif de stabilité d'une société juste conduisait Rawls à envisager plus précisément, dans un deuxième temps, l'articulation entre envie et égalité. Nous n'allons pas bien sûr y revenir ici.

L'important est que les partenaires sont tous également rationnels, et qu'à ce titre ils « préfèrent normalement avoir davantage de biens sociaux premiers que moins » (TJ p. 174). Comme par ailleurs, placés derrière le voile d'ignorance, ils ne sont pas informés de ce qui les différencie, ils se trouvent dans une position similaire. Dès lors, ils seront tous convaincus par la même argumentation; l'accord originel sera nécessairement unanime.

Or, précisément, pour que les partenaires procèdent au choix d'une conception de la justice, le voile d'ignorance doit leur autoriser l'accès à l'information relative aux faits généraux d'une société humaine. À cet égard, ils doivent être en mesure de comprendre la théorie économique, les problèmes politiques, ils savent qu'il existe différentes formes d'organisation sociale et ils n'ignorent pas non plus les traits généraux de la psychologie humaine. Munis de ces informations, les partenaires sont censés en tirer parti le mieux pos-

sible, afin de retenir les préceptes de justice adéquats. Dès lors, il nous semble qu'on peut parler de rationalité cognitive⁸⁹, puisque leur « délibération rationnelle » les conduit à une « croyance » quant à la conception de la justice la plus appropriée à ces faits généraux, croyance qui s'avère de cette façon cohérente avec les informations dont ils disposent. À ce titre, il est encore un élément que nous n'avons pas évoqué et que les partenaires ne doivent pas oublier puisqu'il s'agit du contexte d'application de la justice, c'est-à-dire de « l'ensemble des conditions normales qui rendent à la fois possible et nécessaire la coopération humaine » (TJ p. 159).

On a vu précédemment qu'une société envisagée comme une tentative de coopération en vue de l'avantage mutuel était simultanément caractérisée par une identité d'intérêts et par un conflit d'intérêts, de cette approche découlait l'exigence de définir une conception de la justice dont le rôle était de fixer les règles qui présideraient à la répartition des avantages issus de cette coopération.

Il convient à présent de préciser les caractéristiques centrales du contexte dans lequel s'applique la justice, autrement dit d'indiquer les conditions générales auxquelles toute société est soumise et qui autorisent Rawls à présenter la société comme une coopération possible et nécessaire.

Tout d'abord, il existe un contexte que l'auteur qualifie d'objectif. Il est évident que les individus se trouvent en même temps sur un territoire fini,

88. « K. Arrow et J. Rawls réduisent la rationalité aux deux propriétés formelles qui font d'un classement un ordre complet et transitif », Berthoud A., « Remarques sur la rationalité instrumentale » in *Quelles hypothèses de rationalité pour la théorie économique ? Cahiers d'économie politique*, n° 24-25, L'Harmattan, 1994, p. 107.

89. « La rationalité cognitive assure une adéquation entre les croyances assignées à l'agent et les informations qu'il reçoit [...] », J.-L. Rullière, B. Walliser, « De la spécularité à la temporalité en théorie des jeux » (article à paraître, remis aux étudiants en décembre 1994).

qu'ils ont tous à peu près les mêmes capacités physiques, de sorte qu'aucun d'eux n'est en mesure d'exercer une domination complète sur les autres, mais que chacun, par contre, peut voir ses projets compromis par la volonté réunie des autres. En outre, il faut noter la rareté relative des ressources qui doit inciter les hommes à coopérer pour mieux les exploiter. Le contexte subjectif, quant à lui, se caractérise essentiellement par le fait que les individus ont des projets et des buts différents. Aussi leurs revendications sont susceptibles d'entrer en conflit, notamment pour ce qui concerne l'utilisation et la répartition des ressources naturelles et sociales. Dès lors, si la coopération collective bénéficie à chacun en lui apportant davantage que ce qu'il est en mesure de se procurer seul, elle se caractérise aussi par l'antagonisme des intérêts et les litiges potentiels. « En l'absence de telles circonstances, il n'y aurait pas d'occasion pour la vertu de justice » (*TJ* p. 161). Aussi, les partenaires en position originelle doivent prendre acte du contexte d'application de la justice qui vient d'être dépeint, et ils disposent, compte tenu aussi de leur connaissance des faits généraux d'une société humaine, de toute l'information nécessaire et suffisante au choix rationnel d'une conception de la justice. Pour conclure sur cette rapide présentation de la position originelle, il n'est pas dénué d'intérêt de rappeler que chacun d'entre nous peut simuler les réflexions auxquelles se livrent les partenaires, en prenant soin bien sûr de s'abstraire de sa situation sociale et plus généralement de respecter toutes les restrictions imposées par le voile d'ignorance. Ainsi, le lecteur de *Théorie de la justice* se place lui-même dans les conditions de la position originelle, et se voit en mesure d'apprécier la pertinence du choix des deux principes de justice. Mais n'oublions pas que l'exposé qui précède avait pour but de nous permettre de mieux cerner les éléments qui conduisent à étendre le champ d'application de l'accord originel à

la vie économique de la société. À cet égard, il nous semble que deux points méritent d'être soulignés. Tout d'abord, on vient de voir que le contexte d'application de la justice exhibe des circonstances historiques générales, des contraintes qui s'imposent à toute société et qui conditionnent donc l'ensemble des rapports sociaux. Dès lors que les contractants ont à se prononcer sur une conception de la justice cohérente avec de telles circonstances, ils sont conduits à retenir des principes qui doivent nécessairement en tirer les conséquences. Et pour ce, il est indispensable que les préceptes en question posent des règles générales commandant à l'utilisation et à la répartition des ressources sociales et naturelles, règles qui arbitreront les conflits s'il y a litige. On pense bien sûr au principe de différence qui définit à quelles conditions les inégalités dans la répartition des avantages socio-économiques sont justes, mais aussi aux institutions économiques déterminées par les partenaires à l'étape législative, quand la levée partielle du voile d'ignorance leur permet d'accéder à l'information relative aux contingences économiques et sociales de la société à laquelle ils appartiennent. Ainsi, le contexte d'application de la justice qui « préexiste » au choix des principes et qui, de surcroît, rend ce choix nécessaire impose d'emblée aux partenaires la prise en compte de l'ordre économique que la tradition contractualiste n'intègre pas dans sa problématique. Ensuite, on a vu que les personnes en position originelle ignoraient les dons et les talents que leur avait accordés la loterie naturelle, les revenus qu'elles percevaient, la place qui était la leur dans la société et, de manière plus générale, tous les éléments susceptibles de les différencier. Cependant, elles ont pleinement conscience du fait qu'existent entre elles de telles différences, même si elles n'en connaissent pas la teneur. Dès lors, Sève a bien montré comment cette information conduisait les contractants « [...] à poser d'emblée

comme politiquement fondamentale la question de l'inégalité légitime, pour aboutir au principe de différence »⁹⁰.

Ainsi, le champ économique, régi par le principe de différence et posé comme problème politique, ressortit à l'accord originel.

À ce stade de l'analyse, il n'est sans doute pas inutile de rappeler le cheminement qui a guidé notre réflexion jusqu'ici. Nous étions partis du constat suivant : octroyer un revenu à des individus qui ne travaillent pas et qui ne manifestent pas la volonté de travailler contrevient à la justice rawlsienne. Il n'est pas légitime, pour l'auteur de *Théorie de la justice*, que les personnes qui refusent d'apporter leur contribution à la coopération collective en bénéficient d'une quelconque manière. Leur accorder un revenu sans exiger de contrepartie ce serait accepter qu'ils profitent du travail des autres et de la création de richesses qui en découle. Cela s'oppose manifestement à nos « jugements bien pesés » sur les questions de justice interpersonnelle. Plus précisément, il nous est apparu que cela déroge à l'exigence de réciprocité requise sans ambiguïté possible par le principe de justice qui fixe les obligations individuelles dans la société bien ordonnée de Rawls.

Ce qui ressort à présent, c'est d'abord que la réciprocité découle du contrat social, et ensuite que la position originelle, en intégrant la sphère économique dans le contractualisme, étend dans le même mouvement l'impératif de réciprocité au champ économique. Dès lors, l'octroi d'un revenu inconditionnel est contraire à l'esprit de l'accord conclu en position originelle. Seule la substitution de la valeur-temps à la valeur-travail rendait le revenu d'existence conforme à la réciprocité et donc à la philosophie du contrat. Mais, hélas,

90. Sève R., « John Rawls et la philosophie politique » in *Individu et justice sociale, autour de John Rawls* (préface de F. Terré), Le Seuil, 1988, p. 28.

dans la philosophie de Rawls rien ne rappelle de près ou de loin l'économie de Bresson. Ainsi, le caractère inconditionnel de l'allocation universelle ou du revenu d'existence – comme on voudra – semble bien s'opposer radicalement à la philosophie politique de Rawls.

Allocation universelle et liberté politique égale pour tous

De la citoyenneté

Cependant, si la réciprocité est inhérente au contrat social, celui-ci donne avant tout naissance au corps politique, à la Cité. Laissons de nouveau la parole à Rousseau : « À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association [le pacte social] produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenait autrefois le nom de *Cité*⁹¹, et prend maintenant celui de *République* ou de *corps politique*, lequel est appelé par ses membres *État* quand il est passif, *souverain* quand il est actif, *puissance* en le comparant à ses semblables. À l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de *peuple*, et s'appellent en particulier citoyens comme participants à l'autorité souveraine, et sujets comme soumis aux lois de l'État »⁹².

Ainsi se trouvent définies les notions de **citoyen** et de **citoyenneté** qui se situent au cœur de la philosophie du contrat. L'homme est citoyen en tant que contractant et participant à l'autorité souveraine. Et la citoyenneté qui est au fondement même de la Cité implique, dès lors, l'égalité politique.

Or il ne fait aucun doute, nous semble-t-il, que Caillé confère à la notion de citoyenneté une acception que Rousseau ne saurait contester. Dès lors, l'octroi d'un revenu garanti, tel que l'envisage Caillé, prend véri-

tablement tout son sens. En effet, on l'a vu dans la première partie, le revenu de citoyenneté dans sa charge symbolique réaffirme avant tout l'importance de l'égalité politique à l'origine de l'ordre démocratique. De ce point de vue, accorder à tous un revenu de même montant, c'est déjà reconnaître l'existence d'une communauté politique, formée de l'ensemble des citoyens. Et c'est aussi, de façon plus pragmatique mais non moins fondamentale, donner à chacun les conditions matérielles minimales de la citoyenneté. Car, s'il est impératif de poser le principe de l'égalité politique, il est tout aussi crucial de rendre celle-ci effective. À cet égard, il faut assurer l'indépendance du citoyen dans le débat public en le délivrant de la nécessité matérielle et en l'autorisant à « vivre sans rien devoir à personne », pour reprendre la formule de Caillé. Cette dimension allait de soi au sein de la Cité antique où on l'a vu le citoyen était dégagé des contingences matérielles. Mais tel n'est plus le cas dans nos sociétés contemporaines. Aussi, la citoyenneté qui requiert le détachement de ces contingences appelle-t-elle aujourd'hui la création d'un revenu inconditionnel. Celui-ci garantira l'effectivité de l'égalité politique en procurant la possibilité de participer librement aux affaires de la Cité. De ce point de vue, l'institution du revenu de citoyenneté s'accorde pleinement à l'esprit du contrat social. Se pose alors le problème suivant : d'un côté, un tel revenu contribue à ériger la citoyenneté et ce faisant, œuvre à satisfaire l'une des exigences du contrat mais, d'un autre côté, le contrat implique un impératif de réciprocité auquel déroge l'attribution d'un revenu inconditionnel. Pour sortir de ce dilemme, si tant est que l'on puisse en découvrir l'issue, il nous faut encore faire quelques pas.

Puisqu'il convient avant tout, de jauger le revenu de citoyenneté au regard de la justice selon Rawls, s'impose en premier lieu d'étudier l'importance que revêt, chez lui, l'égalité politique au sein d'une société juste. Il nous

faut donc exposer (enfin ! dira peut-être le lecteur) le premier principe de justice qui fonde la liberté égale pour tous et qui reconnaît à ce titre l'égalité politique.

le premier principe de justice

Le premier principe de justice, que Rawls appelle le principe de la liberté égale pour tous, trouve sa formulation définitive au chapitre 5 : « Chaque personne doit avoir un droit égal au système total le plus étendu de libertés de base égales pour tous, compatible avec un même système pour tous » (*TJ* p. 341).

La version initiale proposée par l'auteur au chapitre 2 n'est ici que très légèrement modifiée. En effet, les seules différences consistent dans l'emploi de l'adjectif total, qui ne figure pas initialement et qui insiste sur la complétude du système, et dans le choix de l'expression pour tous qui se substitue à pour les autres (*TJ* p. 91). À vrai dire, ces deux changements ne sont pas fondamentaux. Déjà, au chapitre 4, Rawls proposait une formulation voisine de cette dernière qui lui donnait l'occasion d'insister sur la priorité lexicale qu'il accorde à ce premier principe. Avant de revenir bientôt sur cette priorité, il nous paraît opportun de rappeler tout d'abord la liste des libertés de base suggérée par l'auteur : « Parmi elles, les plus importantes sont les libertés politiques (droit de vote et d'occuper un poste public), la liberté d'expression, de réunion, la liberté de pensée et de conscience ; la liberté de la personne qui comporte la protection à l'égard de l'oppression psychologique et de l'agression physique

91. Le vrai sens de ce mot s'est presque entièrement effacé chez les modernes ; la plupart prennent une ville pour une cité et un bourgeois pour un citoyen. Ils ne savent pas que les maisons font la ville mais que les citoyens font la cité [...] Les seuls Français prennent tout familièrement ce nom de citoyens, parce qu'ils n'en ont aucune véritable idée, [...] ce nom chez eux exprime une vertu et non pas un droit. [...]

92. Rousseau J.-J., *Du contrat social*, op. cit.

(intégrité de la personne); le droit de propriété personnelle et la protection à l'égard de l'arrestation et de l'emprisonnement arbitraires, tels qu'ils sont définis par le concept de l'autorité de la loi » (TJ p. 92).

Bien sûr, l'auteur de *Théorie de la justice* est conscient du fait que la définition exacte et complète de ces libertés, ainsi que les implications concrètes qui en découlent, varient d'une société à l'autre selon le contexte économique, social et technologique⁹³ qui lui est propre. L'important est qu'il soit possible d'en proposer une acception suffisamment générale, compatible avec les divers cas particuliers.

Pour ce qui nous concerne au premier chef, on notera déjà que les libertés politiques figurent en bonne place parmi les libertés de base. On remarquera aussi, *a contrario*, que le droit à la propriété privée des moyens de production ne ressortit pas à ces libertés. Rawls le souligne d'ailleurs clairement par la suite. (N'oublions pas que la *Théorie de la justice* se veut compatible avec un système où la propriété des moyens de production serait collective, tout autant que dans un système qui reconnaît leur propriété privée.)

En outre, il convient de souligner que les libertés posées par le premier principe constituent des droits attachés à la personne. En cela, ils s'apparentent à des droits fondamentaux, inaliénables. Et ce faisant, la question de la propriété des moyens de production reste trop dépendante des contingences économiques et sociales pour trouver une place au sein du premier principe. Rawls revendique le qualificatif de droits naturels pour les droits associés au principe de la liberté égale pour tous, en tant que « [ils] sont attribués en premier lieu aux personnes et qu'ils reçoivent une importance particulière » (TJ p. 555, note 30). L'essentiel est donc que le premier principe pose des droits attachés à la personne, et qu'à ce titre il se voit conférer une priorité lexicale sur le second. Nous avons rappelé plus haut la définition générale de

l'ordre lexicographique. S'agissant à présent de la priorité accordée au premier principe, cela signifie qu'il est impératif d'assurer en premier lieu le système total le plus étendu de libertés de base, compatible avec le même système pour tous. Ce n'est qu'une fois cette exigence satisfaite que l'on peut mettre en œuvre l'application du second principe. Autrement dit, il est impossible de renoncer à certaines libertés de base, en vue d'obtenir de plus grands avantages socio-économiques. En outre, il faut souligner que la primauté reconnue à la liberté égale pour tous est l'une des différences essentielles qui opposent Rawls à l'utilitarisme. En effet, le principe d'utilité classique par exemple, qui consiste en la maximisation de la somme totale pondérée des espérances d'utilité individuelle, peut très bien provoquer une diminution de liberté pour certains, si cela permet par ailleurs d'accroître la somme totale des satisfactions. Rien de tel au sein de la société juste de Rawls, puisque la liberté égale pour tous ne saurait être sacrifiée au calcul des intérêts sociaux. Ainsi, la priorité lexicale attribuée au premier principe est parfaitement conséquente avec cette autre priorité plus générale et tout autant primordiale : celle du Juste sur le Bien. Rawls affirme ainsi dès les premières pages de son ouvrage : « Chaque personne possède une inviolabilité fondée sur la justice qui, même au nom du bien-être de l'ensemble de la société, ne peut être transgressée. Pour cette raison, la justice interdit que la perte de liberté de certains puisse être justifiée par l'obtention, par d'autres, d'un plus grand bien » (TJ p. 29-30).

Néanmoins, si la liberté ne peut plus être limitée au nom du bien, il est des circonstances où une limitation de liberté s'impose au nom de la liberté elle-même. Rawls prévoit deux cas : « (a) une réduction de la liberté doit renforcer le système total des libertés partagé par tous ; (b) une inégalité des libertés doit être acceptable pour ceux qui ont une liberté moindre » (TJ p. 341).

Il faut bien comprendre que l'un et l'autre de ces cas ressortissent à la théorie non idéale de la justice. L'auteur divise en effet la *Théorie de la justice* en deux parties. La théorie idéale – qui recouvre l'essentiel de l'ouvrage – décrit à quelles conditions une société est parfaitement juste et pose les principes que doit respecter une société bien ordonnée. Sa structure de base, en particulier, est « parfaitement juste » si elle est conforme aux deux principes de justice. Cependant, il est des conditions particulières « moins que favorables » où ces principes ne pourront être appliqués. Il est donc nécessaire que les partenaires envisagent ces conditions pour déterminer quels principes il convient alors d'adopter. La théorie non idéale prend donc acte des contingences sociales et historiques, comme des injustices propres aux sociétés réelles, et indique alors la façon la plus juste de s'y adapter, de manière à tendre vers l'idéal de la société parfaitement juste.

C'est dans ce cadre qu'il convient d'envisager des limitations au principe de la liberté égale pour tous. Ainsi, si l'on considère d'abord le premier cas exposé par Rawls, il exprime l'idée qu'une liberté de base ne peut être restreinte que si cela garantit mieux la protection de cette même liberté, ou bien celle d'une autre liberté de base. Dans ce contexte, ce sont les circonstances historiques et sociales, ainsi que les limitations naturelles, inhérentes à la vie humaine qui commandent une adaptation des principes. Par exemple, il peut s'avérer nécessaire de réglementer la liberté de conscience ou de pensée, de façon qu'elle soit compatible avec l'ordre public. Ici, la liberté est toujours limitée de manière égale pour tous, afin d'assurer que chacun puisse exercer ses droits dans les meilleures conditions possibles. Le second cas, quant

93. A titre d'exemple, on peut penser à la loi « Informatique et liberté » qui en France contribue à garantir la liberté individuelle.

à lui, pose la possibilité d'une inégalité dans les libertés dont jouissent les différents individus. Mais, là encore, une telle inégalité n'est admissible qu'en vertu des contingences historiques, ou bien au sein d'une société où l'injustice existe déjà. Ainsi, une inégalité de la liberté peut constituer une réponse juste à une injustice qui lui préexiste, dès lors qu'elle améliore la situation de ceux qui bénéficieront d'une moindre liberté, parce qu'elle obvie en cela à une injustice encore pire. Rawls propose l'exemple d'une inégalité dans la liberté politique qui s'est peut-être trouvée justifiée, explique-t-il, dans de nombreuses situations historiques. À vrai dire, un tel exemple pourrait semer le doute dans notre esprit, quant à l'importance que Rawls confère à l'égalité des droits politiques. Mais rappelons, une fois encore, qu'il n'est évoqué que dans le cadre de la théorie non idéale, et qu'une société juste, c'est-à-dire celle qui respecte les principes posés par la théorie idéale, se doit de garantir l'égalité politique. Or, nous ne devons pas perdre de vue que ce qui nous intéresse se rattache bien sûr à la théorie idéale de la justice, puisque nous cherchons à préciser la place de l'égalité politique au sein de la société juste. À cet égard, de l'examen qui précède, il ressort déjà que les libertés politiques relèvent des droits fondamentaux posés par le premier principe, dont la priorité lexicale sur le second montre très clairement le caractère primordial.

Les institutions politiques dans la société juste

Afin de mieux cerner le concept même de liberté politique et le rôle qui lui incombe dans la société bien ordonnée, il apparaît indispensable à présent d'examiner certains traits fondamentaux qui caractérisent les institutions politiques conformes au premier principe.

Comme on l'a vu déjà lors de notre réflexion sur les institutions économiques, Rawls dépeint dans son ouvrage une structure de base qui

répond aux exigences des principes de justice. Pour ce qui concerne la détermination des institutions politiques, il faut supposer que les partenaires se situent à l'étape constitutionnelle et qu'ils ont à présent connaissance du niveau de développement économique propre à leur société. La levée partielle du voile d'ignorance leur autorise également l'accès à l'information relative à son contexte politique. Dès lors, ils sont en mesure de s'entendre sur la forme adéquate que doivent revêtir les institutions politiques, à ce titre les partenaires ont en particulier la charge d'élaborer une juste constitution. Ainsi, « soumis aux contraintes des principes de la justice qui ont déjà été choisis, ils doivent concevoir un système des pouvoirs constitutionnels du gouvernement et des droits de base des citoyens » (TJ p. 232). La conformité au premier principe de justice requiert déjà que tous les citoyens puissent prendre part dans l'égalité à la procédure politique fixée par la constitution. Le principe de la liberté égale pour tous prend dans ce contexte une autre appellation : Rawls le désigne à présent comme étant le principe de la participation. L'auteur de *Théorie de la justice* indique en outre qu'une démocratie constitutionnelle est un système qui peut être en mesure d'assurer les exigences découlant de ce principe. Celles-ci consistent en la protection de toutes les libertés de base. « [...] Il faut garder présent à l'esprit que les libertés de base doivent être évaluées comme un tout, comme un seul système » (TJ p. 238), ce qui implique de les garantir et de les protéger toutes à la fois. Dans le cadre d'une juste procédure politique, cela signifie que la liberté des anciens doit être affirmée avec autant de force que la liberté des modernes. Il convient donc de dépasser le clivage entre ces deux formes de la liberté, du moins tel qu'il est posé par Benjamin Constant. Ce dernier, en effet, oppose radicalement liberté des anciens et liberté des modernes. La première consiste en la participation collective aux affaires

de la Cité, aux affaires politiques. L'homme exprime sa qualité de citoyen en prenant part au forum public. La seconde s'exerce dans la vie privée, dans les jouissances privées, aussi les droits individuels – tels que la liberté d'expression ou le droit à la propriété personnelle – n'ont d'autre but que celui de mieux garantir un espace de liberté essentiellement privé. « Le but des anciens était le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie. C'était là ce qu'ils nommaient liberté. Le but des modernes est la sécurité dans les jouissances. »⁹⁴

Si le libéralisme classique, à l'instar de Constant, accorde la prééminence à la liberté des modernes, Rawls entend, lui, « subsumer » liberté des modernes et liberté des anciens par le principe de la participation qui les recouvre toutes. Autrement dit, ces deux formes de liberté constituent un ensemble, et aucune ne doit être sacrifiée à l'autre. Cette idée s'avère essentielle pour notre propos, puisqu'il paraît clair que Caillé réaffirme lui aussi l'importance de la liberté des anciens. Même s'il n'emploie pas explicitement cette expression, on sait qu'il accorde au revenu de citoyenneté dans sa dimension symbolique, la vertu de rendre effective l'égalité politique avec celle de permettre une véritable participation au débat public. Dès lors, le revenu de citoyenneté répond pleinement à l'esprit du principe de la participation, tel que Rawls l'appréhende, et contribue à satisfaire ses exigences. Dans le même ordre d'idées, il pourrait aussi concourir à mieux assurer que la valeur de la liberté politique soit égale pour tous. En effet, si le premier principe de justice affirme l'égalité politique, il s'agit là d'une égalité purement formelle. Mais il est impératif, explique Rawls, de garantir à tous une juste chance de prendre part à la

94. Constant B., *Politique constitutionnelle*, t. 1, p. 539, cité par Haarscher G. in *Philosophie des droits de l'homme*, quatrième édition revue, Collection de philosophie politique et juridique, Éditions de l'université de Bruxelles, 1993, p. 63.

vie politique. On a vu plus haut la signification de la juste égalité des chances dans un cadre général. Au plan politique, sa réalisation implique que tous les citoyens soient informés de manière égale des questions publiques, qu'ils aient une chance égale d'occuper les postes de responsabilité politique, qu'ils puissent soumettre dans l'égalité leurs idées et leurs solutions aux gouvernants. Pour ce, il est indispensable que tous ceux qui possèdent une grande fortune n'aient pas l'occasion d'influencer le processus politique, faute de quoi la valeur des libertés politiques n'est plus égale pour tous. Face à un tel risque, l'auteur suggère quelques mesures concrètes qui assureraient mieux l'effectivité du principe de la participation. « Par exemple, dans une société qui autorise la propriété privée des moyens de production, on doit maintenir une large répartition de la propriété et de la richesse, et les subventions gouvernementales doivent être régulièrement distribuées pour développer les moyens d'un débat public libre. » (TJ p. 262)

Ne pourrait-on pas, d'une certaine manière, considérer le revenu de citoyenneté comme l'une de ces subventions ? En tout état de cause, il est clair que la proposition d'instituer un revenu de citoyenneté ressortit pour Caillé aux mêmes préoccupations. Nous ne nous étendrons pas davantage sur les institutions politiques, mais avant de conclure l'étude qui vient d'être proposée, il faut encore signaler que Rawls envisage, par la suite, un certain nombre de limitations au principe de la participation, limitations qui pourraient s'imposer dans un contexte défavorable. Or, force est de constater que de telles restrictions concernent en premier lieu les libertés politiques et seraient donc susceptibles de remettre en cause le bien-fondé de nos dernières considérations. Cependant, il ne faut pas s'y tromper. Puisqu'il s'agit là « d'ajustements des conditions réelles » (TJ p. 258), ces limitations ressortissent à la théorie non idéale

de la justice. Comme on l'a rappelé plus haut, celle-ci ne nous concerne pas directement, dans la mesure où seule la théorie idéale dépeint la société juste de Rawls.

En définitive, ce qui ressort de l'examen qui précède c'est qu'une société juste doit reconnaître la liberté politique égale pour tous. La justice rawlsienne réaffirme cette idée avec force, en assignant aux institutions le devoir d'assurer le bon fonctionnement du processus politique. Pour ce, il ne suffit pas de poser le principe d'une liberté égale, il faut aussi garantir la valeur de la liberté égale pour tous. Et sur ce dernier point en particulier, on a vu que l'octroi d'un revenu de citoyenneté pourrait s'inscrire dans le cadre des subventions gouvernementales suggérées par l'auteur de *Théorie de la justice*. On ne peut pas, bien sûr, en déduire que l'institution de ce revenu s'en trouve ainsi justifiée, mais ce qui est certain c'est que ce dernier est tout à fait compatible avec les institutions politiques de la société rawlsienne.

Au fondement de l'égalité : la personnalité morale

Jusqu'ici, nous avons donc insisté sur l'importance de l'égalité politique, en tant qu'elle est indissociable de la citoyenneté. Mais il nous semble nécessaire, à présent, de rappeler que ce qui fonde, pour Rawls, l'égalité elle-même est sa conception de la personne humaine comme personne morale. Car en effet, si les hommes au sein de la société comme coopération ont le statut de citoyens égaux, c'est avant tout parce qu'ils possèdent tous des facultés morales. Être capable d'un sens de la justice et avoir une conception de son bien : telles sont les deux facultés qui font de l'homme une personne morale et qui sont à l'origine de l'égalité entre les êtres humains. Ainsi Rawls, indique dès les premières pages de son ouvrage que « la base de l'égalité est constituée par la ressemblance entre les hommes de ce double point

de vue » (TJ p. 46).

En outre, il faut aussi souligner que c'est de cette conception de la personne humaine que découle aussi, nous semble-t-il, la nécessité d'assurer à chacun les bases sociales du respect de soi. Autrement dit, de mieux garantir à chacun la possibilité de se respecter et de respecter autrui. On a amplement discuté autour de cette idée dans le chapitre précédent, mais ce qui nous apparaît à présent c'est que le respect de la personne humaine s'impose aussi comme un impératif dès lors que l'homme possède une dignité. Or, ce qui fonde la dignité de l'être humain, c'est précisément le fait qu'il est une personne morale. « Nous pouvons dire, si nous voulons, que les êtres humains ont une dignité égale, c'est-à-dire simplement qu'ils satisfont tous aux conditions de la personnalité morale [...] » (TJ p. 366). Ainsi, la conception de la personne qui préside à la pensée rawlsienne est à l'origine, pour l'auteur, de l'égalité entre les hommes comme de leur dignité.

Et s'il n'entre bien sûr pas dans notre propos d'étudier la filiation kantienne de la *Théorie de la justice*, il n'est pas dénué d'intérêt néanmoins de rappeler ici que le fondement de la dignité pour Kant se trouve aussi dans la moralité. Le philosophe de Königsberg écrit en effet que « la moralité, ainsi que l'humanité, en tant qu'elle est capable de moralité, c'est donc là ce qui seul a de la dignité »⁹⁵. Rawls, quant à lui, n'indique pas explicitement que seul ce qui est capable de moralité a de la dignité, mais l'important est qu'en tant que personnes morales les êtres humains sont égaux entre eux et qu'ils ont alors nécessairement une égale dignité. L'énoncé du premier principe de justice prend ici tout son sens, puisqu'il commence par rappeler que « chaque personne

95. Kant E., *Fondements de la métaphysique des mœurs* (traduction de V. Delbos revue par A. Philonenko), second tirage, Bibliothèque des textes philosophiques, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1987, p. 113 (édition originale 1785).

doit avoir un droit égal au système total le plus étendu de libertés égales pour tous», et ce, pourrait-on dire, en vertu de l'essence même de la personne (souvenons-nous de la référence, évoquée par Rawls, au droit naturel). En choisissant un tel principe, les partenaires en position originelle manifestent donc déjà leur personnalité morale, et à l'étape constitutionnelle ils introduisent en toute logique l'égalité entre les citoyens dans l'ordre juridique positif.

Pour résumer, nous avons voulu rappeler ici que la conception de la personne comme personne morale appelle simultanément l'égalité entre les citoyens et la reconnaissance de la dignité humaine. Or, de ce double point de vue, il semble qu'on puisse considérer à présent que le revenu de citoyenneté ou l'allocation universelle, quelle que soit l'appellation qu'on retienne, va dans le sens de ce qu'exige la conception rawlsienne de la personne. On vient de voir, en effet, que l'allocation contribue à mieux assurer l'effectivité de l'égalité entre les citoyens, et si l'on se souvient des développements du chapitre précédent, on sait aussi qu'elle présente l'avantage de respecter la personne humaine. À ce titre, Caillé va même jusqu'à considérer qu'octroyer un revenu inconditionnel c'est poser du même coup que les personnes valent en tant que personnes, et que l'institution d'une allocation universelle se révèle en cela conforme à l'éthique kantienne qui nous commande de traiter les autres sujets comme des fins en soi et pas simplement comme des moyens. Rappelons ici la deuxième formule de l'impératif catégorique qui affirme la dignité de l'homme comme fin en soi, en tant qu'il appartient au règne des fins : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen »⁹⁶.

Et, à cet égard, il n'est pas inintéressant de préciser que la *Théorie de la*

justice prend acte, elle aussi, de l'impératif kantien. Rawls indique en effet que la « justice comme équité » propose des principes qui sont conformes à l'idée que les hommes doivent se traiter comme fins en soi et jamais simplement comme des moyens. Le premier principe garantit l'égale liberté pour tous, tandis que le principe de différence, explique Rawls, donne un contenu concret à l'impératif catégorique, dans la mesure où il assure que l'on n'imposera à personne des perspectives de vie moins avantageuses au nom du bien-être des autres. À l'inverse, si la structure de base d'une société acceptait de sacrifier les intérêts socio-économiques ou pire encore la liberté de certains individus au bénéfice des autres, cela reviendrait, d'une certaine manière, à considérer les premiers comme moyens, et simplement comme moyens. Il ne doit sur cette question subsister aucun doute. C'est précisément parce qu'une telle situation de sacrifice peut se produire dans une société régie par le principe d'utilité, comme le commande la doctrine utilitariste, que Rawls rejette cette dernière. C'est tout au moins l'une des principales causes de discorde entre les utilitaristes et lui. Mais la société juste garantit que tel ne sera jamais le cas. En outre, l'auteur de *Théorie de la justice* insiste sur le fait que si les partenaires en position originelle souhaitent exprimer l'idée qu'il faut toujours se considérer soi-même, ainsi que les autres, comme fins en soi et pas seulement comme moyens, ils choisiraient les deux principes de justice, précisément parce qu'ils « traduisent » dans la structure de base de la société les exigences qui découlent de l'impératif catégorique. D'autre part, le simple fait que les partenaires soient placés dans une situation d'égalité, qu'ils y soient représentés comme des personnes morales, se concevant elles-mêmes comme des fins en soi, garantit qu'ils procèdent, en toute rationalité, au choix des préceptes de justice qui ouvrent droit aux revendications de la personne, en tant qu'elle appartient

au règne des fins.

Dès lors, il semble clair que de par sa conception de la personne, Rawls attend de l'homme qu'il se comporte, au sein de la société, conformément à l'impératif kantien. Or, si l'on admet d'autre part avec Caillé que l'institution d'une allocation universelle, loin de contrevenir à l'éthique kantienne, lui est au contraire conséquente, voilà qui nous conforte dans l'idée qui était la nôtre, à savoir que plusieurs des principes qui gouvernent à l'institution d'une telle allocation – citoyenneté, dignité humaine – sont pleinement conformes à ce qu'implique la conception de la personne comme personne morale.

L'impératif de coopération

Cependant, la conception de la personne présentée dans *Théorie de la justice* découle elle-même d'une autre conception, plus générale, celle de la société comme coopération. Si l'existence d'un lien entre les deux est largement implicite au sein de l'ouvrage que nous étudions, Rawls s'explique sans ambiguïté sur ce point dans un article postérieur paru dans le recueil *Justice et Démocratie*. Il y indique en effet, que « la théorie de la justice comme équité part de l'idée que la société doit être conçue comme un système équitable de coopération et elle adopte donc une conception de la personne qui s'accorde avec cette idée »⁹⁷.

Si nous interprétons correctement ce passage, nous devons comprendre que Rawls pose d'abord le postulat qu'une société doit être conçue comme un système de coopération et qu'ensuite, les personnes qui la constituent sont non seulement des personnes morales guidées par l'impératif catégorique mais également

96. *Ibid.* p. 105.

97. Rawls J., « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique » (traduction de Catherine Audard) in *Justice et Démocratie*, collection, « La couleur des idées », Le Seuil, 1993, p. 217-218.

des personnes acquises à ce l'on pourrait interpréter comme un impératif de coopération.

Cette notion de coopération, centrale dans l'œuvre de Rawls, s'avère capitale au sein de l'analyse que nous avons conduite. Même si, comme nous venons de le voir, l'allocation universelle s'accorde avec certains des aspects de la conception de la personne – pour ce qui concerne l'impératif catégorique plus précisément –, l'assignation par Rawls de ce que nous avons appelé l'impératif de coopération, comme composante de sa conception de la personne, soulève une difficulté majeure.

En réalité, nous avons déjà rencontré cette difficulté au chapitre précédent. Nous avons souligné, en effet, qu'une société envisagée comme une tentative de coopération en vue de l'avantage mutuel implique une exigence de réciprocité à laquelle déroge l'allocation universelle. C'est donc bien là en résumé que le bât blesse. Non conforme à l'esprit de la société conçue par Rawls comme une coopération qui introduit l'exigence de réciprocité, l'allocation universelle heurte également sa conception de la personne engagée dans la réalisation de cette coopération.

À cet endroit de notre examen, c'est-à-dire en fin d'argumentation, la sentence ne nous paraît plus guère susceptible d'appel.

Voici donc venu le moment de conclure.

CONCLUSION

Conçue comme une mesure inspirée par la seule solidarité, l'allocation universelle ne présente guère d'avantages par rapport au minimum social décrit dans les institutions de base de la justice distributive. Sans doute même, ce dernier se révélerait-il plus efficace à l'usage. Nous en avons vu les raisons.

En revanche, à de nombreux égards, et notamment si l'on dépasse le cadre étroit de l'analyse en terme de solidarité, l'allocation universelle trouve dans *Théorie de la justice* un terrain

fertile pour y revendiquer sa justification. Ainsi, quand il s'agit de garantir les bases sociales du respect de soi, ce bien premier peut-être le plus important, l'allocation universelle prend nettement le pas sur tous les autres dispositifs connus de répartition des revenus. Par ailleurs, nous avons pu nous rendre compte avec quel manque de persuasion Rawls essaie de nous convaincre que sa société juste demeurera stable, malgré le danger possible d'émergence d'une envie excusable. Nous avons montré que l'allocation universelle peut fort opportunément voler à son secours, en minimisant les risques d'explosion de l'envie. De même, en favorisant l'adoption de différents modes de vie ayant une valeur intrinsèque, l'allocation universelle paraît avoir été conçue pour s'accorder avec l'idée de communauté sociale chère au professeur de Harvard, qui souhaite que chacun participe à une activité volontaire dans le cadre d'une « juste communauté de communautés. » En changeant de nom pour devenir, selon Caillé, le revenu de citoyenneté, l'allocation universelle se pare d'autres vertus. Sa dimension symbolique affirme la citoyenneté de chaque individu et, au regard du premier principe de la justice, s'impose comme le garant de l'effectivité de la liberté politique et de son égale valeur pour tous.

À ce moment de l'argumentation, la justification d'un revenu inconditionnel est en bonne voie et sa mise en pratique dans les institutions de base de la société bien ordonnée non seulement ne pose pas problème, mais encore semble s'y montrer pertinente.

Mais nous n'en sommes pas quittes pour autant.

Chemin faisant, une première alerte a tenu notre méfiance en éveil. C'est avec circonspection et presque mauvaise conscience que nous avons fait franchir à l'allocation universelle le barrage dressé par Rawls contre l'argumentation de Van Parijs, prétendant justifier l'allocation universelle au nom de l'équité d'une part, puis

en application du principe de différence qui supposerait la liberté réelle de ne pas travailler d'autre part. Déjà à l'horizon, se profilaient les contours de la roche tarpéienne.

La théorie du contrat social, dont se réclame *Théorie de la justice*, introduit *ipso facto* l'obligation de réciprocité et Rawls, qui étend cette théorie au domaine économique, conçoit la société comme une tentative de coopération en vue de l'avantage mutuel. Dès lors, il ne saurait donner son aval à l'institution d'un revenu qui, par son inconditionnalité, profiterait à des individus qui, ne voulant pas travailler, ne respecteraient pas ce que nous avons appelé l'impératif de coopération. Certes, le recours à la pensée de Bresson permet d'évacuer l'objection. Mais c'est au prix de l'élaboration d'une théorie dont on ne peut prétendre qu'elle est suffisamment partagée, à l'heure actuelle, pour faire autorité. Si l'on ajoute que la personne morale appelée à définir les structures de la société juste est elle-même conçue pour s'imposer l'impératif de coopération, l'allocation universelle constitue un désaveu de cette conception de la personne morale. Dès lors, il n'est plus guère possible de défendre sa cause.

Il n'est pas interdit de penser que malgré le souci de rigueur qui ne nous a pas quitté dans notre travail, quelque argument supplémentaire en faveur d'une concordance entre l'allocation universelle et *Théorie de la justice* ait pu nous échapper. Même si tel est le cas, et pour péremptoire qu'il puisse être, on ne voit pas comment cet argument pourrait changer la conclusion qui s'impose à nous, dans la mesure où une seule incompatibilité avec la pensée de Rawls suffit pour dénier à l'allocation universelle toute justification au sein de *Théorie de la justice*. C'est chose faite, et ce que nous savons de l'œuvre ultérieure de Rawls ne nous ouvre pas, semble-t-il, la possibilité d'en appeler avec quelque chance de succès. De toute façon, là n'est pas notre propos. Malgré l'impartialité dont nous avons

essayé de ne pas nous départir, tout au long de notre analyse, le lecteur aura compris que nous sommes davantage enclin à prendre parti pour l'allocation universelle qu'à briser une lance pour la cause de ses opposants. Bien que n'ayant pas trouvé à l'appui de notre penchant une justification éthique dans *Théorie de la jus-*

tice, cet échec n'est pas de nature à infléchir en sens inverse le courant de notre pensée.

Pour nous recentrer dans le contexte duquel nous sommes partis, nous pensons que sortir de la crise seulement par la croissance apparaît de plus en plus comme une espérance illusoire. Nous savons bien que le

problème n'est plus seulement conjoncturel et que les structures de nos sociétés modernes sont devenues inadaptées. Il s'agit là bien entendu d'un autre débat. Mais en cette occurrence, quelque chose nous dit que le temps travaille pour l'allocation universelle. ■