



**HAL**  
open science

# La justice sociale en théorie économique: modernité d'un vieux dilemme

Claude Gamel

► **To cite this version:**

Claude Gamel. La justice sociale en théorie économique: modernité d'un vieux dilemme. Master. Séminaire M2 "Théorie de la justice sociale" du master recherche "Philosophie économique", Aix-en-Provence, France. 2008, pp.28. halshs-04269391

**HAL Id: halshs-04269391**

**<https://shs.hal.science/halshs-04269391v1>**

Submitted on 3 Nov 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# LA JUSTICE SOCIALE EN THÉORIE ÉCONOMIQUE : MODERNITÉ D'UN VIEUX DILEMME\*

Claude Gamel

Septembre 2008

**Résumé.** Le dilemme de la modernité - artificialisme (Hayek) versus individualisme (Dumont) - fonde également la problématique de la justice sociale et structure toute l'économie normative, dans sa version "welfariste" - justice "aggrégative" versus unanimité des individus (Pareto) -, comme dans sa version "post-welfariste" - justice "égalitariste" (Rawls, Sen) versus responsabilité individuelle (Dworkin, Arneson) -. La conciliation de termes aussi opposés se heurte, dans le premier cas, à l'obstacle des comparaisons d'utilité ("absence d'envie" de Kolm et Varian) et , dans le second, aux fondements de l'autonomie personnelle ("préférences adaptatives" d'Elster, "compromis acceptables" de Roemer); ces obstacles conduisent à s'interroger en conclusion sur l'existence éventuelle de conceptions post-modernes de la justice sociale (Fleurbaey, Van Parijs) permettant d'y échapper.

**Mots-clés :** justice sociale, économie normative, welfarisme, post-welfarisme, comparaisons d'utilité, autonomie personnelle.

## Social justice in economic theory: Modernity of an old dilemma

**Abstract.** The dilemma of modernity - artificialism (Hayek) versus individualism (Dumont) - is also the basic problem of social justice and entirely structures normative economics, the welfarist one - "aggregative" justice (Bentham) versus unanimity of individuals (Pareto) -, as well as the "post-welfarist" one - "egalitarian" justice versus individual responsibility (Dworkin, Arneson) -. To conciliate so opposed terms comes up against the difficulty of utility comparisons in the first case (Kolm's and Varian's "no envy") and against the foundations of personal autonomy in the second case (Elster's "adaptative preferences", Roemer's "acceptable compromises"). In conclusion, such problems induce us to wonder about the possible existence of post-modern conceptions of social justice (Fleuerbaey, Van Parijs) which might defy them.

**Key-words:** social justice, normative economics, welfarism, post-welfarism, utility comparisons, personal autonomy.

**JEL :** A13, B13, D63.

\* Version légèrement amendée et actualisée de Gamel (2006).

## **I – Introduction : MODERNITÉ ET JUSTICE SOCIALE**

Parmi tous les thèmes de réflexion que suscite notre époque, la recherche d'une définition de la modernité figure sans doute parmi ceux qui mobilisent les esprits les plus divers. Dans le domaine des sciences sociales, l'économiste est probablement celui qui se trouve immédiatement interpellé. Toutefois c'est moins le discours analytique qu'il tente chaque jour de perfectionner que la place omniprésente et l'indépendance des phénomènes économiques qui se trouvent au cœur d'une controverse, dont les éléments peuvent être regroupés autour de deux visions *a priori* antithétiques.

### **A - L'économique au cœur de la modernité : fondements d'une controverse**

Selon une première conception inspirée de la pensée de Hayek [(1980), (1981), (1983)], la modernité se caractérise par la volonté démesurée de fonder rationnellement et dans leurs moindres détails les institutions humaines et l'organisation de la société. En ce cas, il s'agit là de "l'erreur constructiviste" par excellence, dans la mesure où l'agencement de la vie en société relève d'une complexité qui dépasse les capacités de l'entendement humain, même relayées par la puissance de l'outil informatique. Or, aime à répéter Hayek (1980 : 24), les institutions sociales sont « le résultat d'actions de l'homme mais non d'un dessein humain ».

Dès lors en s'acharnant à vouloir résoudre un problème insoluble à l'échelle humaine, comportant des milliers d'équations et des milliers d'inconnues, l'économiste, lorsqu'il s'adonne ainsi à ses penchants technocratiques, figure parmi les principaux responsables de la destruction progressive du marché et de la liberté ; touche par touche la transformation de la société s'oriente vers une direction que n'ont jamais imaginée ceux-là mêmes qui l'ont amorcée et, à l'extrême, cette orientation peut engendrer une forme plus ou moins larvée de socialisme autoritaire, voire totalitaire. Le goulag a ainsi pu être au XX<sup>e</sup> siècle l'avatar ultime et tragique d'un manque d'humilité, gage de rigueur, dans la maîtrise des phénomènes économiques.

A cette conception artificialiste de la modernité, on peut opposer une autre définition fondée sur ce qu'il convient d'appeler, à la suite de Dumont (1977), "l'idéologie économique". En ce cas, lorsqu'on prend pour point de repère les sociétés traditionnelles hiérarchisées (comme l'Inde des castes), c'est le primat accordé à l'individu sur la collectivité qui caractérise le mieux les sociétés modernes égalitaires. Tocqueville n'avait-il pas déjà souligné en son temps combien le nivellement par l'égalité des conditions définissait mieux que la liberté « la démocratie en Amérique » ? En outre, lorsque la violence des rapports humains n'est plus contenue par le démembrement de la société en castes ou en strates sociales étanches, les conflits doivent être canalisés par le jeu des échanges économiques sur le marché. Ce faisant, la rivalité des hommes n'est plus absorbée par la stratification de la société mais se trouve sublimée dans la compétition autour des biens, objet des échanges marchands. Le propre de la modernité serait ainsi de subordonner les rapports entre les hommes aux rapports entre les hommes et les choses.

Toutefois, bien que la motivation de l'intérêt économique fournisse ainsi un puissant exutoire aux passions humaines, le développement de la sphère des activités marchandes en un domaine autonome n'est pas à lui seul gage d'une harmonie sociale durable ; la neutralisation par le marché de la violence inhérente à toute vie sociale n'est ni complète ni permanente et peut à tout moment dégénérer en conflits ouverts. Pour Polanyi par exemple (1983 : 54), le totalitarisme des années trente et quarante ne serait au XX<sup>e</sup> siècle qu'une

manifestation exacerbée de la crise du marché autorégulateur, car « pour comprendre le fascisme allemand, il faut remonter à l'Angleterre ricardienne ». En d'autres termes, dans cette seconde conception, c'est parce que la modernité est excessivement individualiste dans ses prémices qu'elle peut engendrer les modes d'organisation sociale les plus totalitaires où l'homme, ne bénéficiant plus des protections érigées dans les sociétés traditionnelles, se trouve directement exposé et totalement démuné face aux foudres de l'entité collective.

## **B - La justice sociale au cœur de la controverse : éléments de convergence**

De l'exposé forcément trop bref de cette controverse aux aspects multiformes peuvent néanmoins être tirées, nous semble-t-il, deux observations dont la juxtaposition souligne la possible convergence.

Tout d'abord les conceptions de la modernité, fondamentalement *artificialiste* selon Hayek, excessivement *individualiste* pour Dumont, semblent plus complémentaires qu'opposées : toutes deux relèvent en effet le tragique de la modernité en soulignant la dérive potentiellement totalitaire. Si elles divergent l'une de l'autre au niveau de la genèse du phénomène en privilégiant soit l'artificialisme, soit l'individualisme, il semble que la controverse soit circonscrite à une question de hiérarchie entre des facteurs par ailleurs compatibles :

- pour Hayek, si l'individu a pris conscience de ses capacités jusqu'au point de vouloir, à tort, "penser" l'organisation de la société, c'est qu'il ne s'est plus senti subordonné à la totalité sociale dont l'emprise immuable limitait jusque là ses initiatives ;
- pour Dumont, si l'idéologie économique a pu s'imposer en dépit de ses effets pervers, c'est parce que « ce désir insensé de "changer le monde" au nom d'une valeur "extramondaine" <sup>1</sup> toute entière concentrée dans la volonté individuelle, ce serait la "folie moderne" par excellence » <sup>2</sup>.

La compatibilité entre artificialisme et individualisme se trouve ensuite illustrée en même temps que confirmée par la conjonction de ces valeurs à l'intérieur de la notion de justice sociale qui, de ce fait, semble typique de la modernité à un double titre <sup>3</sup> :

- La justice sociale peut en effet être définie comme la dimension contemporaine de la justice distributive qui s'applique aux revendications visant à faire valoir les droits supposés des parties du corps social (individus isolés ou regroupés) à l'égard du tout, incarné le plus souvent par l'Etat. Il s'agit donc pour celui-ci d'organiser le partage des biens, des honneurs entre les individus qui sont comparés ou se comparent entre eux. Plus encore, ce partage concerne aussi le partage initial, constitutif de la société.

<sup>1</sup> Il s'agit de « l'identification de notre volonté avec la volonté de Dieu » [Dumont (1983 : 64)].

<sup>2</sup> Cf. Dumont (1983 : 40-41 et 63-64) résumé par Dupuy (1992 : 21).

<sup>3</sup> Si l'aspect individualiste de la justice sociale semble inhérent à la pensée occidentale sur le sujet, en revanche son volet artificialiste pose problème chez certains auteurs libéraux [Hayek (1980), (1981), (1983)] ou libertariens [Nozick (1974)], lesquels, de fait, sortent ici de notre époque : pour le premier, les règles de juste conduite, péniblement repérées par les juges au cours des âges pour alimenter une jurisprudence toujours provisoire et perfectible, définissent sans nul doute une conception minimaliste et pragmatique de la justice en société ; mais le « mirage de la justice sociale » serait selon Hayek la conséquence inéluctable de « l'erreur constructiviste » visant à aller au-delà. Pour le second, la tentation artificialiste est au contraire portée à son paroxysme à travers le principe de rectification des injustices passées, qui se heurte dans la plupart des cas à l'impossibilité de « refaire l'Histoire ». Sauf à voir sa conception purement procédurale de la justice sociale ainsi vidée de son sens, Nozick se contente alors, pour rectifier les injustices, d'une « règle grossière et approximative » qui n'est autre que le principe de différence de Rawls, auteur auquel il s'oppose fermement par ailleurs. Pour de plus amples développements, cf. Gamel (1999-a : 211-215) et (2000 : 88-97). Pour une comparaison Hayek/Rawls sur la justice sociale, cf. Gamel (2008).

- Derrière l'idée de justice sociale s'expriment donc à la fois une vision individualiste de la société où la position de chacun doit être soigneusement prise en compte, mais aussi une conception artificialiste, lorsqu'il incombe à l'Etat, en tant qu'outil et émanation directe de la volonté des citoyens, de résoudre rationnellement le problème de la cohésion complexe de la société : quelle est la "colle" de la société qui permet une relative harmonie entre ses membres malgré l'existence d'intérêts égoïstes, de rivalités, d'envie ou de haine ? Quel principe assure-t-il la préservation de la société contre toute tendance centrifuge (sécession) ou centripète (guerre civile) ?

### **C - La théorie économique de la justice sociale : entre artificialisme et individualisme**

Ces questions, sans nul doute parmi les plus fondamentales, il est tout à l'honneur de la théorie économique d'avoir osé se les poser. Cependant devant l'ampleur de la tâche et son caractère à l'évidence controversé, le traitement de ces questions a été cantonné à un démembrement spécialisé de la discipline afin d'éviter la contamination de l'ensemble de l'analyse par la problématique ainsi définie. Cette recherche délibérée de l'étanchéité à tout jugement de valeur et donc l'incompétence par principe de l'économiste "technicien" expliquent l'une des caractéristiques les plus curieuses de la science économique parmi les sciences sociales, à savoir le développement parallèle d'une économie positive visant à expliquer ce qui est et d'une économie normative destinée à définir ce qui devrait être.

Bien qu'une telle distinction puisse susciter bien des interrogations tant sur ses aspects épistémologiques que sur ses incidences idéologiques, notre propos est ici tout autre : il s'agit avant tout de souligner combien les repères éthiques implicites de l'économie normative prolongent et illustrent les fondements artificialiste et individualiste de la problématique de la justice sociale.

- Dans cette perspective, il faut d'abord rappeler que la théorie économique de la justice sociale s'est présentée jusqu'à une époque très récente comme le prolongement le plus raffiné d'une philosophie particulière, à savoir l'utilitarisme. A la suite de Sen (1979), les économistes préfèrent employer le terme « welfarisme », pour désigner cette conception longtemps exclusive de l'économie normative - « l'économie du bien-être » -, où les utilités individuelles étaient les seuls matériaux pertinents pour définir la justice des états sociaux.
- Dans les trente dernières années toutefois, à la suite de l'impact décisif de l'ouvrage de Rawls *A theory of justice* (1971), l'économie normative s'est en partie émancipée de la tutelle utilitariste et explore désormais des approches « non welfaristes » ou « post-welfaristes » ; d'autres grandeurs que l'utilité subjective des individus sont ainsi mobilisées et la question de la justice sociale se trouve recentrée sur l'idée d'égalité, souvent perçue comme secondaire par le « welfarisme ».

Plus précisément, dans la perspective « welfariste » initialement dominante, l'évolution de « l'économie du bien-être » peut être relue comme la poursuite d'un effort tenace mais désespéré pour conjuguer la conception artificialiste d'une justice « agrégative » et une définition individualiste de l'unanimité, le tout cherchant à surmonter l'obstacle des comparaisons d'utilité (II). Dans l'approche « post-welfariste » plus récente, les théories de la justice concernées tentent, quant à elles, de concilier le principe artificialiste d'un traitement égal des personnes avec la prise en compte individualisée de leur responsabilité dans le sort que la société doit leur réserver ; mais le produit de composition entre justice « égalitariste » et responsabilité individuelle se révèle tout aussi délicat à obtenir et met incidemment en

cause les fondements de l'autonomie personnelle (III). En conclusion, nous nous interrogerons sur l'existence éventuelle de conceptions « post-modernes » de la justice sociale, qui échapperaient au dilemme artificialisme/individualisme commun à toute l'économie normative (IV).

## **II – LE DILEMME INITIAL DU « WELFARISME » :**

### **Justice « agrégative » versus unanimité des individus**

Notre hypothèse, selon laquelle la controverse sur la modernité traverse d'abord le champ de l'économie « welfariste », trouve son point d'ancrage essentiel dans le schisme originel entre économie du bien-être traditionnelle et la dénommée « nouvelle » économie du bien-être pourtant déjà vieille de plus d'un demi-siècle. Avec cette scission se trouve aussi mise à jour la controverse poussièreuse entre cardinalisme de l'utilité et ordinalisme des préférences. Pour la majorité écrasante de la profession, il s'agit là d'une controverse sans objet et même d'un faux débat, dans la mesure où le noyau dur de la microéconomie traditionnelle - en bref, la théorie de l'équilibre général - peut être intégralement reconstruit sur la base plus simple des préférences ordinales. C'est ainsi qu'Arrow (1974 : 31) remarque notamment que « les tenants de l'utilité mesurable ont été incapables de proposer une explication du comportement économique fondée sur leurs hypothèses et non pas sur celles des théoriciens des courbes d'indifférence ». D'un point de vue épistémologique, ce changement de paradigme constituerait ainsi un progrès incontestable de l'analyse qui conserverait et même accroîtrait son pouvoir explicatif en utilisant des matériaux beaucoup plus généraux.

Si cette conception peut certainement être admise sur le plan positif de l'analyse des marchés, en revanche, sur le plan normatif des critères de justice sociale, elle se traduit par un changement de référence éthique beaucoup moins fréquemment perçu et reconnu. Dans la conception traditionnelle de l'économie du bien-être domine en effet la norme utilitariste du « plus grand bonheur du plus grand nombre » qui exige, pour être appliquée, une définition cardinale de l'utilité (A). C'est à une telle conception que s'oppose radicalement la « nouvelle » économie du bien-être qui, en retenant l'ordinalisme des préférences, rend impossible l'arithmétique précédente et lui substitue l'exigence unanimiste du moindre sacrifice du plus petit nombre (B). La profondeur du dilemme éthique ainsi posé explique qu'une théorie plus récente de la « non envie » ait pu explorer la voie très étroite des comparaisons « intra-personnelles » d'utilité (C).

### **A - Le plus grand bonheur du plus grand nombre**

Pour exposer le cadre du schisme originel à l'intérieur de l'économie du bien-être, nous pouvons ignorer en toute rigueur chronologique les refontes ultérieures de la doctrine utilitariste<sup>4</sup>. L'utilitarisme réduit à sa version initiale - celle de Bentham<sup>5</sup> - fondée sur l'acte, suffit à expliquer comment la simple réitération au niveau collectif d'un principe d'utilité défini au niveau individuel permet d'appréhender la conception « agrégative » de la justice sociale reprise par l'ancienne économie du bien-être :

- au niveau individuel, le principe de l'utilité considère comme juste pour un être capable de sensations le comportement qui maximisera l'excès d'une somme de plaisirs sur une somme de peines ;

<sup>4</sup> Il s'agit de « l'utilitarisme de règle » d'Harrod (1936) et de Brandt (1959) et de « l'utilitarisme de risque » d'Harsanyi (1977). Pour une présentation succincte de ces refontes, cf. Gamel (1999-b : 107-114).

<sup>5</sup> J. Bentham « Introduction aux principes de la Morale et de la Législation » (1789).

- au niveau collectif, « chacun comptant pour un et personne pour plus d'un », le bonheur du tout social qu'est la société sera la somme des plaisirs et des peines ressentis par l'ensemble des individus ; sera donc socialement juste l'organisation de la société qui maximise cette somme, c'est-à-dire celle qui assure selon Bentham « le plus grand bonheur du plus grand nombre ».

Dans ce passage de l'individuel au collectif, la doctrine utilitariste se heurte à deux obstacles successifs :

- La maximisation du bonheur collectif suppose d'abord l'agrégation des utilités individuelles en un indice numérique unique traduisant l'utilité collective de chaque état social en cause. Dans la mesure où il ne suffit pas de connaître le classement par chacun d'un état social x par rapport à un autre état y mais encore selon quelle intensité chaque particulier préfère x à y, la norme utilitariste de justice sociale implique la cardinalisation des préférences. Toutefois cette cardinalisation peut être incomplète, car il n'est pas nécessaire de connaître les niveaux absolus d'utilité de chaque sociétaire dans chaque état social en cause, mais seulement le solde net des gains et des pertes d'utilité qu'éprouveraient les individus dans la transformation de la société d'un état x en un état y. Il convient donc de pouvoir additionner les variations positives de bien-être de ceux qui profitent de la transformation et les variations négatives de ceux qui la subissent. En d'autres termes, la norme de justice utilitariste n'exige que la connaissance de l'unité de mesure des échelles individuelles d'utilité et non celle de leur origine<sup>6</sup>.
- Même si la cardinalisation peut être incomplète, il reste néanmoins indispensable, pour pouvoir les additionner, de comparer les gains de bien-être des uns et les pertes de bien-être des autres. De ce fait se trouve justifiée l'existence, quelque part dans la société, d'un arbitre impartial et bien informé, instance fictive capable de procéder à cette arithmétique inter-individuelle des plaisirs et des peines. C'est à travers l'intervention directe de ce *deus ex machina*, capable par une sorte de don d'ubiquité de s'identifier à chacun des membres qui composent la société, qu'apparaît en pleine lumière le caractère artificialiste de la norme utilitariste de l'économie du bien-être traditionnelle, ainsi que sa dérive potentiellement totalitaire. En effet le spectateur impartial, fiction anthropomorphe personnifiant la société comme un tout, est incarné dans les faits par l'Etat législateur et l'omniscience supposée du premier débouche sur l'omnipotence effective du second. Or, face à la raison de l'Etat, l'impartialité de la norme utilitariste - « chacun comptant pour un et personne pour plus d'un » - ne garantit pas le respect des droits fondamentaux de la personne humaine, mais seulement l'indifférenciation et la substituabilité parfaites des individus au regard de la totalité sociale ; de ce fait le sacrifice de n'importe lequel d'entre eux peut être exigé si le respect de la norme utilitariste en dépend.

Dans cette comptabilité froide et anonyme où les minorités s'inclinent devant le plus grand nombre, où une unanimité fictive peut même se faire contre un seul, l'individu n'est plus une fin en soi mais un simple moyen, c'est-à-dire une cellule ou une particule élémentaire du Léviathan social. Le trait caractéristique de l'utilitarisme, au moins dans sa version centrée sur l'acte, est ainsi son extraordinaire ambivalence :

---

<sup>6</sup> Chaque individu ne mesurant pas sa satisfaction dans la même échelle, il convient en effet de connaître la clé de passage de l'une à l'autre ; le problème est analogue à celui de la mesure de la température que certains évaluent en degrés Celsius et d'autres en degrés Fahrenheit ; entre les deux échelles existe une équation de conversion, en l'occurrence : °F = 32 + 1,8°C. Pour pouvoir additionner les variations d'utilité d'individus différents, il faudrait donc, au minimum, connaître le rapport entre les unités étalon (« 1,8 ») de chaque échelle, la différence (« 32 ») entre leur origine – le degré 0 du thermomètre – pouvant être négligée.

- d'un côté une foi inébranlable, typique de la modernité occidentale, dans la raison humaine, capable de féconder une science authentique des mœurs et de la législation ;
- de l'autre une norme sociale digne des « théories anciennes où le tout social (et politique) est premier par contraste avec les théories modernes où ce sont les droits de l'homme individuel qui sont premiers et déterminent la nature des bonnes institutions politiques » [Dumont (1978 : 12)].

C'est ce curieux alliage entre rationalité instrumentale et « holisme » social<sup>7</sup> qui fascine et qui effraie dans l'analyse de la doctrine utilitariste. Ainsi que le remarque Scanlon (1982 : 103), « l'utilitarisme occupe une place centrale dans la philosophie morale de notre temps. Ce n'est pas le point de vue que la plupart des individus partage ; certainement un très petit nombre se réclamerait de l'utilitarisme d'acte. Mais pour une beaucoup plus grande partie d'entre eux, c'est la position vers laquelle ils se trouvent eux-mêmes acculés quand ils tentent de donner une référence théorique à leurs convictions éthiques. A l'intérieur de la philosophie morale, l'utilitarisme représente une position contre laquelle il faut lutter si on veut la contourner ».

En conséquence la théorie économique pouvait hésiter entre deux attitudes :

- la première consiste à estimer que la doctrine utilitariste pêche dès l'origine par le caractère mal fondé de ses prémices. Si tel est le cas, il convient alors de substituer à la morale personnelle de l'utilité, un autre postulat tout aussi opératoire et permettant de reconstruire intégralement une autre réflexion éthique. Devant l'ampleur d'une telle tâche, ce n'est pas la voie qui a été immédiatement retenue, puisqu'il faudra attendre le développement des approches « non welfaristes » contemporaines pour qu'elle soit réellement entreprise (*cf.* III) ;
- dès lors les critiques ne peuvent se concentrer que sur le passage de la morale personnelle à la norme collective : les défaillances de l'arithmétique interpersonnelle des plaisirs sont alors jugés responsables des lacunes patentes de la norme du plus grand bonheur du plus grand nombre<sup>8</sup>.

C'est en imposant dans ce passage de l'individuel au collectif la garantie supplémentaire d'unanimité que Pareto et surtout les partisans de la « nouvelle » économie du bien-être croiront trouver une alternative éthique crédible ; imposer le moindre sacrifice au plus petit nombre ne suffira pas cependant à définir un autre critère complet de justice sociale.

## **B - Le moindre sacrifice du plus petit nombre**

Par souci de rigueur devant l'obstacle des comparaisons interpersonnelles d'utilité et, sans doute aussi, par prudence à l'égard des conclusions utilitaristes, la « nouvelle » économie du bien-être cherche à définir le critère éthique le moins récusable, susceptible de faire l'objet d'un consensus aussi large que possible.

C'est dans l'œuvre de Pareto (1916 : 1339-1340) qu'est décelée la référence recherchée : « Quand la collectivité se trouve en un point Q dont elle peut s'éloigner à l'avantage de tous

<sup>7</sup> « On se demandera quel est le concept premier ou principal sur lequel porte la valorisation fondamentale, si c'est le tout social ou politique, ou l'individu humain élémentaire. On parlera ainsi, selon le cas, de "holisme" et "d'individualisme" » [Dumont (1978 : 19)].

<sup>8</sup> Outre le sacrifice éventuel des droits de l'homme, la norme « agrégative » de l'ancienne économie du bien-être a pour autre inconvénient de tendre à l'exacerbation des différences initiales de condition entre individus : si, par exemple, A est une personne en bonne santé susceptible à ce titre de retirer plus de satisfactions d'un même revenu que B, handicapé, la norme utilitariste, insensible à la genèse des situations personnelles, conduira à opérer un transfert de revenus du handicapé vers le valide. Le caractère égalitariste que pourtant l'on attribue fréquemment à l'utilitarisme n'est en fait que la conséquence d'hypothèses éminemment restrictives (identité des préférences individuelles, notamment) adoptés uniquement pour contourner l'obstacle des comparaisons interpersonnelles d'utilité. Sur ce point, *cf.* notamment Sen (1973 : 15-18).



les individus, en leur procurant à tous de plus grandes jouissances, il est manifeste qu'au point de vue économique et si l'on ne recherche que l'avantage de tous les individus qui composent la collectivité, il convient de ne pas s'arrêter en un tel point, mais de continuer à s'en éloigner tant que c'est à l'avantage de tous. Lorsqu'ensuite on arrive à un point P où cela n'est plus possible, il faut, pour s'arrêter ou pour continuer, recourir à d'autres considérations étrangères à l'économie ».

Le point P ne correspond pour Pareto qu'à l'état social assurant « le maximum d'ophélimité pour la collectivité » mais celui-ci devient, dans la nouvelle économie du bien-être, un « optimum de Pareto », expression qui a l'avantage de traduire l'ambition des économistes « parétiens » : alors que pour Pareto la recherche du « maximum d'ophélimité pour la collectivité » correspond seulement à une étape intermédiaire, définie en termes strictement économiques, dans son analyse globale de la société, ses disciples auront tendance à considérer un tel état social comme le meilleur possible puisqu'il résulte d'un accord unanime des individus sur la transformation de la société à opérer : imposer le moindre sacrifice, ne serait-ce qu'à un seul membre de la collectivité, est par essence totalement exclu<sup>9</sup>.

Ce faisant, l'usage de la norme « parétienne » d'optimalité révèle alors un premier avantage sur le critère de l'économie du bien-être traditionnelle : comme chaque individu doit seulement être capable de classer systématiquement deux états sociaux quelconques l'un par rapport à l'autre, sans savoir selon quelle intensité il préfère l'un à l'autre, l'ordinalisme des préférences suffit amplement à la tâche.

Cette simplification d'ordre technique engendre toutefois une conséquence essentielle : le recours au cardinalisme étant rejeté, il est désormais impossible pour quiconque, fût-il impartial et bien informé, de mesurer et donc de comparer des différences d'utilité exprimées seulement de manière ordinale. L'identification de la norme de justice à la préférence d'une entité supérieure, personnifiant la société comme un tout, ne peut donc plus être envisagée.

Le critère « parétien » d'unanimité semble ainsi constituer en matière économique l'écho probablement abusif et incomplet de l'idéologie des droits de l'homme ; en tout cas la meilleure garantie contre l'usage arbitraire de la « raison d'Etat » ou l'invocation intempestive de l'intérêt supérieur de la collectivité ne consiste-t-elle pas à ne tolérer que les transformations sociales qui profitent à tous et à écarter ainsi le sacrifice délibéré, au nom du plus grand bonheur du plus grand nombre, d'un bouc émissaire ou d'une minorité ?

Chacun disposant ainsi d'une sorte de droit de veto, le fondement individualiste du critère « parétien » est d'autant plus manifeste que la suppression des comparaisons interpersonnelles d'utilité renforce l'autonomie des individus, autonomie qui les rend incommensurables les uns aux autres. En outre l'obtention de l'unanimité ne résulte pas d'un quelconque réseau d'influences réciproques grâce auxquelles les individus progresseraient ensemble vers le choix d'un même état social, mais bien de l'accord parfait entre individus capables, grâce à leur libre arbitre, de résister à tout conformisme, « contagion » ou manipulation.

Le caractère individualiste du critère « parétien » ne se limite pas à ces prémices, puisqu'il trouve un prolongement naturel à travers la juxtaposition, si ce n'est la superposition des notions d'unanimité « parétienne », d'efficacité économique et de marché concurrentiel : qu'un optimum de Pareto soit souvent qualifié d'état efficace révèle immédiatement l'identification opérée entre unanimité et efficacité ; que la concurrence pure et parfaite soit en

---

<sup>9</sup> Deux formulations différentes d'une telle situation d'unanimité sont toutefois concevables, selon que l'on exige une adhésion explicite de chaque individu à la transformation sociale envisagée, conforme à la définition courante de l'unanimité (« principe faible de Pareto »), ou que l'on se contente de l'accord d'une partie d'entre eux, voire d'un seul, l'indifférence de tous les autres valant acquiescement tacite (« principe fort de Pareto »).

outre l'archétype du modèle efficace souligne *a fortiori* la convergence naturelle entre efficacité et concurrence.

En effet, de même que dans la conception individualiste de la modernité, telle que la perçoit Dumont, le développement des échanges marchands canalise la violence consubstantielle de la rivalité entre les hommes, de même, selon la vision « parétienne », l'unanimité n'a de sens que dans un univers où le lien social est fondé sur le minimum absolu de rapports interpersonnels : les prix « médiatisent » l'interdépendance entre les sociétaires, les biens et services marchands accaparent toute leur attention.

Plus précisément, le passage de l'unanimité à l'efficacité résulte des conditions nécessaires à l'efficacité de l'échange et de la production, que prolongent les deux théorèmes fondamentaux de l'économie du bien-être contemporaine ; sous des conditions mathématiques de convexité relativement peu restrictives, il est en effet possible d'affirmer les propositions suivantes :

- Un état social où les marchés concurrentiels sont en équilibre constitue un « optimum de Pareto ».
- Un « optimum de Pareto » quelconque peut être atteint dans les conditions de la concurrence pure et parfaite dans la mesure où le régime primitif des droits de propriété et l'allocation initiale des ressources entre individus auront été modifiés en conséquence.

A l'énoncé de ces théorèmes, la distinction entre les aspects positif - l'efficacité économique - et normatif - l'optimalité « parétienne » - d'un système de marchés où règne la concurrence, semble fragile, d'autant plus que les caractéristiques du critère « parétien », à la fois plus réaliste dans sa construction et plus respectueux de l'individu dans ses prescriptions, que la norme utilitariste de justice, ont pour corollaire cette conclusion souvent avancée : le principe d'unanimité et, dans son prolongement, l'ensemble de l'économie « parétienne » du bien-être, constitueraient une approche exempte de tout jugement de valeur et relevant en conséquence de l'économie positive. L'hypothèse implicite, formulée par Sen (1970 : 57), semble être la suivante : « si chacun tombe d'accord sur un jugement de valeur, celui-ci n'en est plus un mais devient parfaitement objectif ». Le critère « parétien » présenterait ainsi la qualité essentielle de dégager l'économie du bien-être des débats stériles dans lesquels s'enlisent les économistes fidèles au cardinalisme.

Cependant, le consensus dont bénéficie *a priori* le critère de Pareto ne peut avoir pour contrepartie qu'un champ d'application réduit : celui dans lequel tout conflit est par définition évacué. De plus même le marché, qui constitue pourtant un puissant catalyseur de la rivalité violente entre les hommes, ne peut prétendre endiguer toutes les sources de conflits. C'est pourquoi la norme de l'optimalité « parétienne » ne constitue qu'un critère partiel de justice, incapable de comparer deux états sociaux, dès lors que les modalités de passage de l'un à l'autre ne respectent pas l'unanimité des sociétaires. Il suffit même qu'un seul individu soit opposé à une transformation sociale, même si tous les autres y sont favorables, pour que les états avant et après transformation ne puissent être comparés.

La « nouvelle » économie du bien-être présente ainsi une défaillance symétrique de celle de l'économie du bien-être traditionnelle : alors que cette dernière, en privilégiant l'aspect artificialiste de l'arithmétique des plaisirs et des peines, détruisait ses fondements individualistes, la norme parétienne, en les préservant coûte que coûte, doit renoncer à la définition artificialiste d'une norme complète de justice. Le dilemme entre justice « agrégative » d'inspiration utilitariste et contrainte parétienne d'unanimité est d'une telle profondeur au début des années 1970, qu'il paraît *a priori* difficile à l'économie « welfariste » d'y échapper.

### C - La voie étroite des comparaisons « intra-personnelles » d'utilité

Pourtant, une voie de recherche étroite mais originale mérite ici un détour : la théorie de la justice comme « absence d'envie » [Kolm (1972), Varian (1974)] tente en effet un compromis, si ce n'est une synthèse entre ancienne et nouvelle économie du bien-être :

- de la première, elle conserve la volonté de procéder à des comparaisons d'utilité jugées indispensables pour la définition d'une norme de justice,
- à la seconde elle emprunte le critère parétien d'unanimité et surtout l'outil plus simple des préférences ordinales dont il s'accommode.

Le compromis débouche alors sur la notion de comparaisons « intra-personnelles » d'utilité, puis sur une définition spécifique de l'envie : l'individu, faute de comparaisons *interpersonnelles* réputées inconcevables, se projette par la pensée dans la position d'autrui tout en conservant ses propres préférences ; en d'autres termes, par comparaison *intra-personnelle*, il se met « à la place » d'autrui sans toutefois se mettre « dans sa peau ». Dès lors si personne n'« envie » personne, c'est-à-dire si chacun se préfère à sa place plutôt qu'à celle d'autrui, se trouvent successivement définis un état d'équité conçu comme absence complète d'« envie » et la justice conçue comme conjonction de l'équité et de l'unanimité parétienne.

Les comparaisons « intra-personnelles », qui sont ainsi à la base de tout l'échafaudage théorique de la « non-envie », présentent plusieurs avantages et permettent à l'économiste de se poser de bonnes questions sur la justice sociale.

Tout d'abord, au lieu d'impliquer deux personnes différentes dotées chacune de leur propre échelle de préférences, les comparaisons intra-personnelles ne concernent qu'un seul individu, mais dans deux positions différentes. Elles contournent ainsi l'obstacle auquel s'est longtemps heurtée l'économie du bien-être cardinaliste : celui de la mesure et de la comparaison de niveaux ou de variations d'utilité exprimées, d'un individu à l'autre, dans des échelles *a priori* différentes. Par ailleurs, elles traduisent aussi un progrès indubitable par rapport à l'analyse parétienne : les individus ne s'ignorent plus et se regardent ouvertement, mais l'analyse ne tombe pas pour autant dans les pièges de l'école des « préférences interdépendantes », où les sentiments humains à l'égard d'autrui (de bienveillance, mais aussi de malveillance) sont réduits à de simples externalités de consommation et rétroagissent, sans signification éthique particulière, sur l'utilité effective de chaque personne.

A l'inverse, les comparaisons intra-personnelles d'utilité ne sont-elles pas en fait l'amorce d'une attitude d'impartialité, par l'opération mentale qu'elles imposent à chacun ? On doit non seulement tenter de se mettre à la place d'autrui, mais aussi juger sa position de manière aussi objective que possible, en s'interdisant tout sentiment face au malheur ou au bonheur d'autrui : dans la justice comme absence d'envie, les individus ne cessent de s'observer, mais ne se laissent pas emporter dans le tourbillon des rivalités et des passions humaines.

Le comportement ainsi décrit n'a donc rien à voir avec l'envie, ce sentiment malsain de convoitise, dont l'envieux souffre et qui le peut conduire aux pires extrémités. Pour le moins, le choix de ce terme pour qualifier la démarche des comparaisons « intra-personnelles » a été malencontreux et, comme le reconnaît Varian (1974 : 67), le mot de ressentiment aurait été préférable : conformément à la distinction de Rawls (1987 : 575-576), le ressentiment, à la différence de l'envie, comporte en effet un aspect moral et légitime, car l'existence d'une telle sensation est la conséquence, dans l'esprit de ceux qui l'éprouvent, d'institutions sociales injustes qui n'ont pas traité tous les individus de manière symétrique. Ainsi la théorie de la justice comme absence d'envie aurait-elle dû s'appeler théorie de la justice comme absence de ressentiment.

La démarche des comparaisons « intra-personnelles » semblait ainsi prometteuse, car elle devait permettre de réduire l'incomplétude du critère parétien d'unanimité, en sélectionnant, parmi les multiples optimums de Pareto, les seuls états équitables sans envie. Force est pourtant de constater que les résultats obtenus en deux décennies de recherches n'ont pas été à la hauteur des espoirs suscités.

Si l'on considère d'abord le contexte simplifié d'une économie d'échanges, il s'agit de définir la bonne répartition de biens dont la production, par hypothèse, a été réalisée ailleurs ; en ce cas, émerge un seul résultat positif réellement robuste : des marchés concurrentiels où les mêmes prix s'imposent à tous, greffés sur une répartition initiale des dotations parfaitement égalitaires, débouchent sur un état juste par absence complète d'envie. Des états justes inégalitaires sont aussi concevables, mais ces derniers ne résisteront pas forcément à une modification contingente de la configuration de préférences suffisamment différenciées qui les a engendrés : dans un état inégalitaire qui ne traite pas de manière symétrique tous les individus concernés, dès lors qu'un seul d'entre eux change de goût ou que les préférences deviennent trop homogènes, l'envie peut ressurgir à tout moment.

Ce problème de traitement symétrique dans l'accès aux biens ne peut que s'aggraver dans le contexte plus réaliste d'un économie de production, où les différences d'aptitude entre individus (talents, capacité de travail, goût de l'effort,...) ne sont plus artificiellement gommées. En ce cas, le résultat est encore plus mince : il n'existe plus aucune répartition juste, sauf à introduire des modifications *ad hoc* de la définition de la non-envie qui en altèrent la portée éthique<sup>10</sup>. Même si ce résultat est négatif, la théorie de la non-envie a ainsi attiré l'attention sur des questions importantes, comme celle de la définition de l'égalité des chances. C'est notamment le cas de Varian (1974) qui suggère deux critères alternatifs, en termes d' « envie illégitime » ou en termes d' « égalité des revenus potentiels » :

- dans le premier cas, l' « envie » des moins talentueux devient « illégitime », lorsqu'on considère que seules les inégalités d'origine sociale doivent être neutralisées (« tout le monde sur la même ligne de départ ») et que les inégalités d'origine naturelle n'ont pas à être compensées (« que le meilleur gagne ! »).
- dans le second cas, les individus ne sont pas plus responsables du milieu social où le hasard de la naissance les a fait naître que des aptitudes naturelles que la loterie génétique leur a attribuées ; les « retombées » qui en résultent doivent donc être gérées comme un patrimoine collectif à partager de manière égalitaire, ce qui implique la compensation des différences naturelles d'aptitudes au bénéfice des moins productifs et au détriment des plus talentueux. En ce cas ces derniers, qui spontanément travaillent plus et sont mieux payés, « envient » le traitement réservé aux premiers (même revenu après transferts calculé sur la base d'un taux de salaire pondéré) et s'insurgent contre ce que Dworkin (1981-b : 312) appellera ultérieurement l'« esclavage des talentueux ».

Au total, la démarche des comparaisons intra-personnelles n'a manifestement pas permis à l'économie « welfariste » du bien-être de stabiliser sur d'autres bases l'articulation qu'elle recherchait entre justice artificialiste et unanimité individualiste. Les théories économiques de la justice ont donc cherché à s'affranchir dans les trente dernières années d'un cadre purement « welfariste » qui atteignait ainsi ses limites.

En revanche, les débats autour du critère de non-envie que cette démarche a suscités préfigurent et annoncent sans ambiguïté les thèmes (égalité, responsabilité), qui sont devenus

---

<sup>10</sup> Ainsi, par exemple, Daniel (1975) propose-t-il de fonder la justice sur « l'équilibre entre les relations d'envie » : un état juste sera donc un état efficace et « équilibré », où chaque individu envie un nombre de personnes égal au nombre de ceux qui l'envient et où les relations d'envie sont cycliques de telle sorte que personne n'en soit la cible privilégiée. Ce faisant, la justice est compatible avec l'accroissement – sans la moindre limite – des relations d'envie, dès lors qu'elles respectent cet équilibre formel.

centraux dans la problématique « post-welfariste » contemporaine de la justice sociale. Toutefois, si les fondements artificialiste et individualiste de la justice sociale changent ainsi de nature, le « post-welfarisme » se heurte à un dilemme de même nature que la démarche « welfariste » : le produit de composition entre justice « égalitariste » et responsabilité individuelle se révèle tout aussi délicat à stabiliser que l'articulation précédente entre justice « agrégative » et unanimité des individus (III).

### **III – LE DILEMME CONTEMPORAIN DU « POST-WELFARISME » : Justice « égalitariste » versus responsabilité individuelle**

« Mon but est d'élaborer une théorie de la justice qui représente une solution de rechange à la pensée utilitariste en général et donc à toutes les versions différentes qui peuvent en exister » [Rawls (1987 : 49)]. Si la *Théorie de la justice*, depuis sa parution en 1971, a tant marqué la recherche en économie normative, c'est notamment parce que son auteur y affichait clairement l'ambition de remplacer la perspective « welfariste » héritée de l'utilitarisme et y critiquait sa conception « agrégative » de la justice : l'égalité entre individus y est réduite à l'impartialité dans l'évaluation de l'utilité collective, utilité collective à laquelle le sort de chacun peut être si nécessaire sacrifié.

L'ambition « rawlsienne » impliquait aussi que la nouvelle théorie de la justice allât au-delà de la conception libérale classique de l'égalité formelle des chances : le volet artificialiste de la justice – son emprise sur l'ordre social – y est réduit à l'absence d'obstacles juridiques à la mobilité sociale, emprise minimale jugée le plus souvent très insuffisante.

C'est donc tout naturellement que les travaux « post-welfaristes » se sont dès l'origine tournés, dans le sillage de Rawls, vers la question de l'égalité, dont la prééminence dans le traitement de la justice sociale avait manifestement besoin d'être mieux étayée (A). Ce faisant, les premiers travaux « post-welfaristes » ne négligent pas le volet individualiste de la justice sociale – la prise en compte de chaque cas personnel – : l'individu y est d'emblée responsable de l'usage des « ressources » pour lesquels un accès égalitaire est organisé. Cependant l'ampleur de cette responsabilité personnelle peut justifier d'importantes inégalités entre les situations finalement atteintes par chacun. C'est pourquoi la question de la responsabilité individuelle et, en particulier, la définition de son étendue vont dans un second temps exercer une emprise croissante sur la problématique « post-welfariste » (B). La place de la responsabilité individuelle dans cette nouvelle conception « égalitariste » de la justice se révèle d'autant plus délicate à définir que restent flous les contours de l'autonomie personnelle de chacun (C).

#### **A – La prééminence originelle de l'égalité**

Dans les dernières décennies, l'approfondissement de la notion d'égalité devient le centre de la réflexion sur la justice sociale non seulement avec Rawls (1971), mais aussi avec Sen (1980) : les principes de justice du premier y font expressément référence, tandis que la réflexion du second pose ouvertement la question d'une définition précise du concept (« Equality of what ? »). La notion de responsabilité est, quant à elle, l'objet d'un traitement paradoxal : même si les deux auteurs lui accordent une attention secondaire, la notion est omniprésente : la responsabilité des individus est en effet engagée par défaut, dès lors qu'aucune spécification contraire ne vient explicitement en limiter la portée.

En ce qui concerne d'abord Rawls, la présentation la plus éclairante pour notre propos débute non par les principes de justice eux-mêmes, mais par la liste des « biens premiers sociaux » [Rawls (1982 : 162)], que recherche chaque individu pour réaliser son projet

personnel de vie, quel qu'il soit : (a) droits et libertés fondamentales (liberté de pensée, d'association,...), (b) liberté d'orientation vers diverses positions sociales, (c) pouvoirs et prérogatives attachées aux fonctions de responsabilité politiques et économiques, (d) revenu et richesse, (e) bases sociales du respect de soi-même.

Le premier principe de justice (« égales libertés ») et le premier volet du second principe (« juste égalité des chances »), de par leur hiérarchie, impliquent une égalité parfaite d'accès d'abord aux biens (a), puis aux biens (b) ; le second volet du second principe (« principe de différence ») n'intervient que dans un troisième temps et ne tolère une inégalité d'accès aux autres biens premiers que pour maximiser le volume (mesuré par un indice<sup>11</sup>) des biens (c), (d) et (e) détenus par le groupe social le plus défavorisé.

Les deux volets du second principe de justice luttent ainsi différemment contre les deux dimensions de l'arbitraire moral que repère Rawls :

- d'une part, les individus ne méritent pas le milieu social qui les a vu naître ; la « juste égalité des chances » doit donc orienter les institutions sociales vers le nivellement des inégalités qui en sont la conséquence, en rendant accessibles aux plus démunis les ressources (notamment éducatives) qui leur font spontanément défaut.
- d'autre part, les individus ne méritent pas non plus les talents naturels que la « loterie génétique » leur a accordés, ils ne peuvent jouir seuls des dons naturels dont ils sont seulement dépositaires et doivent en partager les fruits. Le « principe de différence » définit donc de justes inégalités qui, d'une part, incitent les plus talentueux à développer leurs capacités productives par la perspective d'un revenu stimulant, mais, d'autre part, redistribue à chacun (et d'abord aux plus défavorisés) la part la plus élevée possible des revenus ainsi générés.

D'emblée, du fait de la négation de tout mérite individuel, la marge d'initiative et de responsabilité laissée à l'individu semble à première vue très étroitement limitée chez Rawls : l'individu n'est-il pas soumis à un double déterminisme fondamental, à la fois social et naturel ? En fait, Rawls (1987 : § 48) revient ultérieurement sur cette impression, en rappelant qu'il ne faut pas confondre le « mérite moral » des individus - qu'il conteste absolument - et leurs « attentes légitimes » dans une société juste, lesquelles résultent d'une logique fonctionnelle – stimuler et attirer les talents là où ils peuvent le mieux contribuer à l'intérêt général -. Dans cette seconde perspective, les individus restent pleinement responsables de leurs actes et la rémunération à laquelle ils ont droit ne peut qu'en tenir compte.

Par ailleurs, les individus sont pleinement responsables de la formation, de la révision et de la poursuite des projets de vie qu'il se sont donnés ; ils ne sont pas de simples « porteurs passifs de désirs » [Rawls (1982 : 169)]. A ce titre, ils doivent assumer les conséquences d'une réalisation incomplète de leurs objectifs : les institutions sociales justes ne sont soumises qu'à une « obligation de moyens » - accès équitable de chacun aux « biens sociaux premiers » - et non à une « obligation de résultat » : le degré de réalisation du projet propre à chacun ne peut être imputé à l'insuffisance de biens premiers, notamment si le projet repose sur des « goûts dispendieux » difficiles à satisfaire.

La question est alors de savoir si un raisonnement analogue peut aussi s'appliquer à des besoins coûteux de l'individu, liés par exemple à un état de santé déficient ou à un handicap.

---

<sup>11</sup> Dès lors qu'il existe plusieurs biens à prendre en compte, Rawls rencontre, comme l'utilitarisme, le problème de leur pondération relative dans un indice synthétique devant permettre des comparaisons entre individus ou groupes ; Arrow (1973 : 254) fut le premier à soulever cette objection. On peut toutefois considérer que, dans une version simplifiée, le principe de différence s'applique surtout aux biens (d) – revenu et richesse – auxquels les biens (c) et (e) sont plus ou moins corrélés et qu'en conséquence le problème de la pondération de l'indice ne se pose pas.

Or la santé - plus précisément l'offre de soins médicaux - ne figure pas parmi les biens sociaux premiers auxquels la société juste favorise un accès équitable ; la réponse est donc délicate : intégrer la santé parmi les biens premiers sociaux ne ferait qu'accentuer la pertinence de l'objection d'Arrow sur le calcul de l'indice synthétique (*cf. supra* note 11). C'est pourquoi, Rawls (1987 : 128) a toujours maintenu dans ses textes ultérieurs ce qu'il avait d'emblée soutenu : « Je fais l'hypothèse que chacun a des besoins physiques et des capacités psychiques qui ne sortent pas de la normale afin d'éliminer les problèmes posés par les traitements des handicapés mentaux ou autres. En introduisant trop tôt des problèmes de ce genre, nous risquons de sortir de la théorie de la justice et la considération de ces cas difficiles peut détourner notre perception morale en nous faisant penser à des personnes très éloignées de nous dont le sort éveille la pitié et l'inquiétude ».

C'est le souci de mieux prendre en compte ces « cas difficiles » qui a donné aux travaux « post-welfaristes » ultérieurs leur orientation stratégique : nombre d'auteurs, à commencer par Sen, ont en effet considéré qu'une théorie égalitariste de la justice devait occuper l'espace volontairement laissé en friche par Rawls, en intégrant mieux la diversité des être humains, de leurs besoins comme de leur responsabilité dans la définition de ces besoins.

Sen va inaugurer cette voie de recherche, en considérant que le lieu pertinent de l'égalité doit être déplacé de l'ensemble des biens (premiers sociaux) vers l'espace des modes de vie accessibles à l'individu (la « capability »). Ce transfert passe par trois étapes :

- Même si les individus ont accès aux mêmes biens premiers, constate Sen, ils n'ont pas tous les mêmes aptitudes à convertir les biens qu'ils détiennent en modes de vie accessibles par ces biens. Un mode de vie correspond à une série d'états (« être correctement nourri », par exemple) ou d'actions (« prendre part à la vie sociale », par exemple) qualifiées de « fonctionings ». L'objet de la justice, c'est bien l'usage fait des biens plus que les biens eux-mêmes auxquels Rawls est selon lui attaché de manière « fétichiste ». C'est aussi là que la responsabilité individuelle peut trouver des limites évidentes ; et Sen (1987 : 11) de citer « l'esclave maltraité, la femme au foyer asservie, le chômeur découragé, le pauvre désespéré » qui n'envisagent que des modes de vie modestes et peu nombreux : sont en cause non seulement les ressources des personnes mais surtout les choix étriqués que leur laisse leur condition. Le cas d'une personne analphabète mais néanmoins capable d'acheter des livres pour les exposer dans la bibliothèque du salon est moins clair : est-elle ou non vraiment incapable d'apprendre à lire ?
- Pour que la responsabilité des individus puisse s'exercer correctement et être éventuellement mis en cause dans l'évaluation de leur situation, encore faut-il qu'ils aient eu le choix réel du mode de vie qui est le leur. Sen fait ici la comparaison percutante entre une personne riche qui fait la grève de la faim et une personne qui meurt de faim faute de pouvoir acheter de quoi manger. Au premier abord, leur situation en terme de bien-être physiologique est équivalente ; mais le grand avantage que conserve le gréviste de la faim est d'avoir eu le choix de mettre en danger sa vie pour des convictions personnelles dont il doit *a priori* assumer seul la responsabilité (sauf endoctrinement dans une secte qu'il ne peut quitter) ; par ailleurs cet avantage se perpétue tant que sa lucidité lui laisse à tout moment la possibilité de mettre fin à la grève de la faim qu'il s'impose. A l'inverse le pauvre qui meurt de faim n'a pas eu et n'a pas d'autre choix que d'accepter passivement son sort, à l'égard duquel la responsabilité de la société ne peut être écartée. Dès lors l'espace pertinent pour juger de chaque cas particulier est bien celui de l'ensemble (« capability ») des modes de vie accessibles à l'individu et non pas le seul mode vie (vecteur de « fonctionings ») effectivement observé. Par ailleurs, la liberté de choix acquiert ainsi dans l'analyse de Sen un statut privilégié, peut-être plus protecteur encore

que celui accordé par les principes rawlsiens de justice, puisque l'étendue de la liberté y est prise en compte au-delà de la seule garantie des moyens de la liberté.

- Dès lors le point d'ancrage de la justice égalitaire chez Sen se trouvera dans la comparaison des ensembles de modes de vie propres à chaque individu ; la norme de l'intervention artificialiste dans l'ordre social sera l'égalité des « capacités » : comme l'ensemble des modes de vie entre lesquels les individus arbitreront en toute responsabilité est le même pour tous, le choix de modes de vie différents ne pourra alors impliquer aucune injustice susceptible de compensation.

Si le principe de justice est ainsi clairement posé, en revanche Sen sera volontairement moins précis quant aux implications à en tirer. On pourrait d'abord être tenté d'évaluer l'ensemble à égaliser des modes de vie sur une base purement objective en ne retenant qu'une liste de « fonctionings » jugés fondamentaux par l'instance habilitée ; l'égalité ne porterait que sur la « capability » de base ainsi définie, dont la disponibilité serait garantie à chacun. Ce serait alors faire peu de cas des goûts et désirs personnels en réduisant la diversité des modes de vie alternatifs à un ensemble relativement stéréotypé, dont les individus peuvent avoir légitimement envie de s'écarter : un passionné de danse pourrait s'insurger contre le fait de « danser le tango comme Gardel » n'ait pas été retenu parmi les « fonctionings » fondamentaux. Même réduit à un tel ensemble, des variations d'un individu à l'autre quant à l'appréciation subjective à porter sur la valeur de tel ou tel « functioning » sont inévitables et il ne sera donc pas facile de déterminer les bases de comparaisons des « capacités » de deux individus pour juger de leur proximité, voire de leur égalité.

Face à cette nouvelle version du problème des « comparaisons interpersonnelles », Sen est conduit à adopter un point de vue très pragmatique, voire empirique :

- d'une part, pour définir les « capacités » à égaliser, il est impossible d'établir une liste précise de « fonctionings » de portée universelle, comparable à celle des biens premiers sociaux définis de manière très générale. Cette liste peut varier d'une société à l'autre. Par exemple s'il s'agit d'étudier la place des femmes dans des sociétés très différentes, le functioning « accéder à un emploi de responsabilité », pertinente pour la « capability » d'une femme d'un pays développé, devra être remplacé par le functioning « pouvoir divorcer » pour une femme vivant dans une société traditionnelle où la répudiation par l'homme est la règle.
- d'autre part, les différences d'appréciation interpersonnelle sur les modes de vie (vecteurs de « fonctionings ») et sur les ensembles de modes de vie accessibles (« capacités ») rendent absolument vaines, dans un cas comme dans l'autre, la recherche d'un ordre complet acceptable par tous. Autant prendre acte de cette réalité, soutient Sen, en repérant les ordres partiels entre vecteurs de « fonctionings » ou entre capacités, qu'ils soient issus de relations de dominance entre vecteurs ou de points communs plus réduits encore entre les appréciations émises.

Ce faisant, dans le souci de mener à bien des études concrètes, Sen reconnaît qu'il n'existe à ses yeux aucune réponse absolue à la question de la justice sociale, alors que dans un premier temps il avait pourtant reproché à Rawls son refus d'intégrer les « cas difficiles » dans sa théorie dont la portée lui paraissait insuffisante<sup>12</sup>. En assumant un tel écart entre exigences théoriques et concessions empiriques, Sen ne pouvait que décevoir : « On a le sentiment, écrit notamment Roemer (1996 : 193), que Sen fait de nécessité vertu en écrivant que certains questions difficiles n'ont pas de réponses adéquates. D'un point de vue scientifique, l'autre terme de l'alternative est d'admettre que de telles réponses existent, mais que nous ne les avons pas ».

<sup>12</sup> Pour une évaluation « rawlsienne » du réel apport de Sen, cf. Gamel (2007).



C'est cette dernière piste qu'un certain nombre d'auteurs contemporains, confiants dans la « science de l'égalitarisme » [Roemer (1996 : 203)], vont explorer, en refusant de partager le scepticisme de Sen. A leurs yeux, une fois la théorie « post-welfariste » de la justice rétablie sur ses bases égalitaristes, (biens sociaux premiers ou « capabilities »), il convient de revoir la conception trop imprécise d'une responsabilité des individus aussitôt engagée par défaut. Cette orientation, conforme au fondement individualiste de la justice sociale, va ainsi engendrer une emprise croissante de la réflexion sur la responsabilité individuelle dans les théories « post-welfaristes » les plus récentes.

## **B – L'emprise croissante de la responsabilité**

Dworkin (1981-b) et, dans une moindre mesure, Scanlon (1986) sont les premiers auteurs à placer vraiment la responsabilité individuelle au centre de la réflexion post-welfariste sur l'égalité. Cette première tentative débouche sur un critère d'« égalité des ressources » qui renouvelle sensiblement l'approche rawlsienne en termes de « biens sociaux » : le fondement artificialiste de la justice impose à la société de compenser les individus uniquement pour les « circonstances » les affectant dont ils ne sont pas responsables, mais le volet individualiste leur impose d'assumer seuls les « ambitions » auxquels par ailleurs ils s'identifient.

Dans un second temps, Arneson et Cohen contesteront cette conception de la responsabilité véhiculée par l'approche « ressourciste », en soulignant notamment que les individus peuvent ne pas être entièrement responsables des « ambitions » qu'ils affichent, alors qu'inversement ils peuvent éventuellement maîtriser une partie des « circonstances » qui les affectent : la responsabilité des individus devrait alors être engagée, de manière transversale, pour tous les éléments qu'ils « contrôlent », alors que tous ceux qui restent « hors contrôle » devraient faire l'objet d'une compensation sociale. Cette seconde conception de la responsabilité passe par une vision de l'égalité en termes d'« opportunités » proche par son inspiration de celle de Sen fondée sur les « capabilities ».

La question de la responsabilité pousse d'abord Dworkin à rejeter toute tentative de concevoir l'égalité sur une base welfariste, du moins si les informations pertinentes (sur les comparaisons interpersonnelles d'utilité) pour appliquer un tel critère sont disponibles ; ainsi Dworkin (1981-a : 186-187) prend-il l'exemple d'un père qui doit partager sa fortune entre ses enfants ; au nom de l'égalité de bien-être entre tous, le père devrait répartir sa fortune de manière très inégalitaire car leurs besoins sont très différents (l'un est aveugle et donc très handicapé, le second mène une vie onéreuse de playboy, à l'inverse du troisième poète au mode de vie frugal). On peut toutefois se demander si les goûts dispendieux du playboy doivent compter autant que le handicap de l'aveugle, tout ceci au détriment du poète voué à la portion congrue. Plus précisément, les goûts dispendieux n'ont probablement pas à être pris en compte dans la répartition s'ils sont délibérément cultivés par les individus et engagent leur responsabilité, alors qu'à l'inverse, la frugalité des besoins exprimés peut paraître suspecte, si elle s'impose aux personnes concernées sans réelle adhésion de leur part.

L'égalité des ressources semble *a contrario* un point de départ plus pertinent pour une juste répartition, à condition de prendre en compte la diversité des « circonstances » subies par les intéressés, lesquelles sont à neutraliser, et la responsabilité des « ambitions », qu'ils doivent en revanche seuls assumer. Dans le cas le plus simple, si les « circonstances » se réduisent aux dotations en biens (« ressources externes ») auxquels les individus ont accès, un partage égalitaire s'impose, les différences d'« ambitions » (de goûts, de besoins ou de préférences) poussant chacun à recomposer sa dotation en fonction de son profil psychologique particulier et des opportunités d'échanges offertes sur le marché : comme on le

sait (*cf.* II-C), un tel système (dotations égalitaires couplées à des marchés concurrentiels) débouche sur un état juste par absence complète d'envie, propriété que Dworkin juge à ce stade particulièrement intéressante.

Dans le cas plus complexe, les circonstances propres à la situation de chacun comprennent, outre les « ressources externes » aisément transférables d'un individu à l'autre, les « ressources internes » dont chacun hérite naturellement. Comment alors compenser des handicaps perçus comme autant de déficiences en ressources internes dont les individus ne peuvent être tenus pour responsables ? Dworkin imagine un marché fictif d'assurances contre les handicaps permettant à des individus, conscients de leurs préférences mais ignorants de leurs éventuels handicaps, de se couvrir contre la réalisation d'un tel risque. L'égalité des « ressources étendues » (externes et internes) aboutirait ainsi à compenser un déficit de ressources internes par un surcroît de ressources externes et légitimerait entre assurés un système de redistribution des revenus.

L'exposé du critère « ressourciste » de Dworkin mériterait bien d'autres commentaires, mais seule sa conception de la responsabilité nous intéresse ici : une fois l'impact des « circonstances » neutralisé, les situations personnelles peuvent varier en fonction des seules « ambitions », à condition que l'on puisse en imputer l'entière responsabilité aux personnes concernées. Précisons l'idée à travers l'étude de quelques cas particuliers.

L'individu n'est plus responsable de ses ambitions ou préférences si elles résultent de besoins insatiables, voire de pulsions « qu'il souhaite ne pas avoir, parce que ces besoins ou pulsions interfèrent avec ce qu'il veut réellement faire de sa vie et que leur insatisfaction provoque frustration et même souffrance » (Dworkin 1981-b : 302). En d'autres termes, qu'il s'agisse d'un appétit sexuel aiguisé ou d'un goût immodéré pour l'opéra, il convient d'assimiler en ce cas de tels besoins à de véritables handicaps qui relèvent de la sphère des circonstances et non de celle des ambitions.

En dehors de ces situations extrêmes, la personne est responsable de ses goûts, qu'elle les ait ou non volontairement cultivés, dès lors qu'ils sont en phase avec son idéal de vie. Scanlon (1986) fournit ici un exemple qui illustre parfaitement la position de Dworkin : un homme profondément croyant mène une vie frugale, adoptant à son tour la religion que ses parents lui ont inculquée dès le plus jeune âge ; sa personnalité est désormais indissociable de la foi qui donne sens à sa vie. Inutile dès lors de lui appliquer le critère dworkinien d'égalité des ressources et mieux vaut prendre en compte le mode de vie frugal qui est le sien : ne pas en tenir compte impliquerait selon Scanlon (1988) non seulement la négation du mode de vie qui a sa préférence, mais aussi le rejet de l'attitude « symbolique » selon laquelle il souhaite être perçu par la société.

Si, dans le cas précédent, l'identification de la personne avec son mode de vie semble incontestable et irréversible, nombreuses sont les situations où cette conclusion est plus hasardeuse : si l'on proposait à « la femme au foyer soumise » ou au « chômeur découragé » (*cf.* III-A) de nouvelles perspectives issues d'un changement radical de « circonstances » qu'eux-mêmes n'osent pas imaginer, ils pourraient éventuellement abandonner leur mode de vie présent ; le chômeur comme la femme au foyer, même s'ils déclarent se satisfaire de leur sort actuel, pourraient envisager de changer de vie et réviser à la hausse leurs « ambitions ». En sens inverse, un professeur de piano peut aussi se déclarer satisfait de sa situation, même s'il a dû renoncer, faute d'un talent suffisant, à la carrière de pianiste international dont il rêvait dans sa jeunesse. En d'autres termes, que les ressources mises en cause soient externes ou internes, les liens possibles entre « ambitions » et « circonstances » sont trop complexes pour que la distinction de Dworkin puisse en sortir confortée.

Mieux vaut alors explorer avec Arneson (1989 et 1990) et Cohen (1989) une autre perspective, qui distingue les facteurs (« circonstances » ou « ambitions ») qui restent sous « contrôle » de l'individu et dont il est reconnu responsable, de ceux qui lui échappent et pour lesquels sa responsabilité est dérogée. Ce faisant, prendre à la lettre cette définition plus classique de la responsabilité et tenter de la conjuguer avec une approche égalitariste de la justice débouchent sur une conception pour le moins désincarnée et désocialisée de l'individu. Le raisonnement d'Arneson, auquel l'analyse de Cohen n'apporte de ce point de vue que des modifications mineures<sup>13</sup>, distingue quatre étapes principales :

- Chaque personne à prendre en compte se caractérise par un arbre de décision, dont chaque branche de base indique le niveau d'utilité qu'elle tirerait en adoptant un jeu de préférences données et en prenant diverses décisions à des moments critiques de sa vie. Dès que des états du monde différents peuvent subvenir au bout d'un certain temps le long d'une branche de base, celle-ci se ramifie en branches secondaires correspondant aux divers états du monde considérés. Le critère de justice proposé par Arneson consiste à égaliser entre individus les opportunités de bien-être propres à l'arbre de décision de chacun d'entre eux. Pour cela, « nous additionnons les espérances de bien-être associées à chaque itinéraire possible dans la vie... L'égalité des opportunités de bien-être est atteinte quand les personnes concernées disposent d'arbres de décision équivalents » [Arneson (1989 : 85-86)]. En d'autres termes, l'utilité espérée de chaque branche de base dans l'arbre de décision d'un individu doit être égale à l'utilité espérée de la branche correspondante dans l'arbre de décision d'un autre individu<sup>14</sup>. A ce stade préliminaire, le critère d'Arneson est conceptuellement très proche de l'« égalité des capacités » de Sen : dans un cas comme dans l'autre, l'ensemble des modes de vie (la « capability » pour le second, l'arbre de décision pour le second), entre lesquels l'individu aura à choisir, doit être le même, mais Arneson va approfondir beaucoup plus son analyse pour tenter de repérer les facteurs « hors contrôle » de l'individu, susceptibles de réduire son degré réel de responsabilité.
- En effet, quand bien même les arbres de décision seraient formellement équivalents entre deux individus, il pourrait être plus difficile pour l'un (chômeur découragé) que pour l'autre (salarié licencié avec forte indemnité de départ) d'adopter un mode de vie donné (créer sa propre entreprise) : choisir l'itinéraire correspondant dans l'arbre de décision peut exiger beaucoup plus de temps, de ressources financières ou de force de caractère pour le premier que pour le second. En conséquence, les arbres de décision ne seront réellement équivalents (et l'égalité des opportunités de bien-être effectivement réalisée) que si, par transferts de ressources d'un individu à l'autre, les modes de vie en correspondance dans leur arbre de décision respectif sont devenus aussi accessibles à l'un qu'à l'autre<sup>15</sup>. Sous réserve que les facteurs « hors contrôle » aient pu être ainsi effectivement neutralisés, Arneson semble alors prêt à rejoindre Sen, pour qui l'égalité entre « capacités » suffisait d'emblée pour que le choix de modes de vie différents n'implique aucune injustice susceptible de compensation. Ce serait toutefois sous-estimer

<sup>13</sup> Les principales différences résultent du fait que le critère de Cohen se définit en termes d'égalité « d'accès à divers avantages », plutôt qu'en termes d'égalité « des opportunités de bien-être ».

<sup>14</sup> Entre autres précisions, les fonctions d'utilité (et les attitudes vis-à-vis du risque) peuvent être (et sont en général) différentes d'une branche à l'autre pour un même individu puisque chaque branche correspond à un mode de vie particulier que l'intéressé pourrait adopter ; en revanche, ces fonctions d'utilité doivent être comparables d'une personne à l'autre pour que l'application du critère soit envisageable.

<sup>15</sup> Dans de telles conditions d'équivalence réelle entre opportunités de bien-être, le choix par deux individus d'itinéraires différents (créer sa propre entreprise ou rester salarié) aboutissant *in fine* à des niveaux de bien-être inégaux ne légitime alors aucun autre transfert (à la différence de ce qu'aurait exigé le critère classique d'égalité de bien-être).

d'ultimes facteurs « hors contrôle » de l'individu, qu'Arneson souhaite prendre en compte pour parvenir à la version la plus raffinée de son critère.

- Même si l'égalité réelle entre opportunités de bien-être est réalisée, le chômeur découragé, échaudé par ses échecs professionnels antérieurs, pourra tirer de l'ouverture d'un petit commerce de proximité qui lui permettra à peine de vivre, une satisfaction équivalente à celle de l'entrepreneur audacieux qui fera fortune en quelques années dans une niche « profitable » du marché. En d'autres termes, même si l'un et l'autre ont réellement la même opportunité de créer leur propre entreprise, les préférences dont dépend leur comportement sont en grande partie déterminées par leur « vécu » à la fois psychologique et social. De même, il sera difficile à la « femme au foyer asservie » de faire abstraction de son passé, lorsqu'il s'agira d'évaluer le bien-être des diverses opportunités, qui s'offrent à elle comme à d'autres femmes plus émancipées, dans des conditions d'« égalité réelle ». C'est pourquoi Arneson souhaite « libérer » les individus de leur passé en ne retenant pour appliquer son critère que des préférences hypothétiques (ou rationnelles) susceptibles de traduire leur idéal de vie : « la qualité de la vie que mène une personne dépend du degré de satisfaction de ses préférences définies dans un contexte idéal. De telles préférences sont pour moi celles que j'adopterais si je devais m'engager dans une délibération approfondie sur mes préférences, avec toute l'information pertinente, en parfaite sérénité, avec les idées claires et sans erreurs de raisonnement » [Arneson (1989 :82-83)].
- Au total, la réflexion d'Arneson conduit alors à un résultat riche de sens. L'effort louable demandé à l'individu pour faire émerger ses préférences idéales suppose qu'il soit capable de faire pour l'essentiel abstraction de l'environnement social dans lequel il baigne et de l'expérience personnelle de la vie qui a peut-être déjà érodé ses idéaux. A cet égard, Arneson est implicitement mal à l'aise face au cas du professeur de piano qui rêvait d'une carrière internationale : faut-il qu'il retienne sa préférence idéale de « premier rang » (la carrière de pianiste international qui, faute d'un talent suffisant, lui demanderait sans doute plusieurs années de sacrifice) ou sa préférence idéale de « second rang » (l'activité de professeur de piano qui lui procure d'ores et déjà un revenu régulier) ? Comme le souligne Roemer (1996 : 268), les préférences de second rang sont probablement à exclure car, « s'il s'agissait de considérer la délibération que les gens doivent avoir avec des préférences déjà formées dans des conditions d'inégale opportunité, on ne pourrait pas simultanément les doter d'une liberté de pensée incompatible avec ce qu'ils sont d'ores et déjà ».

Ainsi la recherche de préférences idéales de premier rang résulte-t-elle de la volonté d'éliminer systématiquement tous les facteurs « hors contrôle » qui pourraient obscurcir le champ de la responsabilité individuelle. Ce faisant, le courant de « l'égalité des opportunités » aboutit à une conception purement abstraite de l'individu, capable de se soustraire à son environnement et d'oublier son vécu, mais il s'agit alors d'un être pour l'essentiel désocialisé et désincarné qui, bien qu'en quête de son « moi » profond, a peut-être perdu l'essentiel de sa personnalité.

Alternative à cette piste, le courant de « l'égalité des ressources » propose, quant à lui, un repère certes plus réaliste mais tout aussi insatisfaisant : l'individu s'identifiant à ses seules « ambitions », les conditions trop obscures de leur émergence, empêchent de mieux cerner son degré de responsabilité : la distinction entre « circonstances » et « ambitions » devient en effet poreuse, chaque fois que se multiplient les interactions entre ces deux catégories.

D'une manière ou d'une autre, l'ambition des théories égalitaristes de la justice de mieux prendre en compte la responsabilité se heurte ainsi aux contours manifestement flous de l'autonomie personnelle de chacun, obstacle qu'elles ont manifestement trop sous-estimé.

### C - Les contours flous de l'autonomie personnelle

Qu'il s'agisse du gréviste de la faim ou du professeur de piano, du religieux profondément croyant ou de la femme au foyer asservie, du chômeur découragé ou du créateur de sa propre entreprise, les exemples extraits des théories « post-welfaristes » de la justice finissent tous par buter sur l'histoire personnelle des individus concernés ; avant de statuer sur le traitement égalitaire à leur réserver et d'engager éventuellement leur responsabilité, il faudrait en effet comprendre de manière intime comment ils ont choisi leur mode de vie :

- Pour Arneson et Cohen, cette objection est si forte qu'elle les amène à « refaire l'histoire » de chacun, au prix d'une « décontextualisation » abstraite de l'individu, qui supprime le problème plus qu'elle ne le surmonte.
- Avec Dworkin et Scanlon, l'objection reste pour l'essentiel ignorée, puisqu'ils légitiment les choix auxquels les individus déclarent s'identifier, sans s'interroger outre mesure sur le degré d'autonomie dont ils disposent.

Si donc le processus de gestation des choix personnels joue un rôle essentiel, les théories égalitaristes de la justice se trouvent prises dans un étau difficile à desserrer :

- d'une part, comme Elster (1982) le soulignait déjà il y a plus de vingt ans, il reste très difficile d'isoler, dans la genèse des désirs individuels, le mécanisme pernicieux des « préférences adaptatives » et de le distinguer d'autres phénomènes moins contestables du point de vue éthique,
- d'autre part, la portée opérationnelle des théories égalitaristes de la responsabilité est fortement sujette à caution, lorsque, à la suite de Roemer, elles ignorent cette dimension historique et rétrospective de l'analyse pour s'en tenir à une conception en « coupes instantanées » de la responsabilité.

L'analyse d'Elster n'est pas d'emblée incompatible avec les théories post-welfaristes de la justice, du moins avec les approches en termes d'égalité des opportunités. Comme Sen, Arneson et Cohen, il considère que, si la liberté consiste bien à faire ce que l'on veut, celle-ci est mieux respectée lorsqu'elle dépend du nombre et de l'importance des choix qu'on est libre de faire. Dans cette optique, il convient donc d'écarter une définition de la liberté qui serait uniquement fondée sur le degré de réalisation des désirs réels, car, en ce cas, suivant un argumentation célèbre de Berlin (1969 : xxxviii-xl) « je pourrais accroître la liberté tout autant en éliminant ces désirs qu'en les comblant ; je pourrais rendre les hommes libres (y compris moi-même) en les conditionnant à abandonner leur désir initial que j'ai décidé de ne pas satisfaire ». En particulier, se trouve minorée, dans l'évaluation de la liberté des gens, le poids de leurs désirs effectifs et de leur réalisation complète, même si, apparemment, ils les revendiquent au point de s'y identifier.

La conception de la responsabilité au sens de Dworkin et de Scanlon fondée sur cette seule identification se trouve écartée : même dans le cas du croyant profondément religieux élevé dans cette voie depuis sa prime enfance (*cf.* III-B), n'est-il pas indispensable de vérifier si, au delà de sa conviction aujourd'hui sincère, il a pu (et peut encore) exercer à un moment donné son libre arbitre, en étant informé de l'existence et de la possibilité d'autres postures à l'égard de Dieu ?

La question centrale concerne alors, selon Elster (1982 : 226-230), le processus de gestation des désirs à satisfaire, c'est-à-dire les conditions dans lesquelles émerge, en amont du choix effectif, la volonté de faire ce que l'on veut faire. Dans la perspective qui nous intéresse ici, trois cas principaux sont à distinguer :

- Rejoignant la position de Berlin évoquée ci-dessus, Elster commence par écarter la « manipulation délibérée des préférences », cas trivial sur le plan éthique où l'autonomie de la personne est complètement niée ; encore faut-il vérifier qu'une telle éventualité puisse être écartée : après tout, c'est peut-être la situation que subit le gréviste de la faim de Sen (*cf.* III-A), si son comportement résulte d'un endoctrinement dans une secte qu'il ne peut quitter, ou celui de la femme voilée, lorsqu'elle est conditionnée depuis toujours à porter cette tenue vestimentaire hautement symbolique.
- A l'autre extrémité du spectre des possibles, se trouve la « formation autonome du caractère » où, après réflexion délibérée, l'individu choisit d'ajuster ces désirs aux possibilités qui s'offrent à lui, en se donnant des préférences de second ordre : devant la frustration que suscite l'ampleur et la diversité des désirs qu'il ne peut tous satisfaire, l'individu s'impose de lui-même des choix qui peuvent alors pleinement le combler. Cette maîtrise parfaite des désirs peut rejoindre la conception de la liberté de philosophes stoïciens, spinozistes ou bouddhistes<sup>16</sup> : dans le cas du gréviste de la faim ou de la femme voilée, si leur comportement résulte d'une adhésion consciente et maîtrisée aux convictions qu'ils manifestent, la réflexion éthique ne peut que respecter cette autonomie pleine et entière, laquelle les amène à valoriser les seules options qui leur sont réellement accessibles.
- Entre la contrainte absolue et l'adhésion parfaite, se glisse une troisième éventualité dont l'ambiguïté suscite la plus grande perplexité : la résignation peut en effet pousser l'individu à « adapter ses préférences » aux contraintes qu'il perçoit. A la différence de la « manipulation délibérée », la « formation des préférences adaptatives » est un processus endogène, que l'on peut de ce fait aisément confondre avec la « formation autonome des préférences ». Pourtant la différence est essentielle sur le plan éthique : au lieu d'être consciente et délibérée, les préférences adaptatives sont le résultat d'un processus insidieux qui se développe à l'insu de l'intéressé, « dans son dos » selon l'expression d'Elster (1982 : 224). Plus précisément, l'intensité et la diversité des désirs que l'individu ne parvient ni à ordonner ni à assouvir, déclenche chez lui un mécanisme de réduction de la tension psychologique qu'il ressent, mécanisme qui s'apparente plus à une « pulsion » qu'à un désir conscient : la femme au foyer asservie ou celle que son entourage incite en permanence à se voiler finissent par se résigner à leur condition, pour échapper à la tension entre le mode de vie qu'elles souhaiteraient au fond d'elles-mêmes adopter et les contraintes qui les en empêchent et qu'elles jugent insurmontables : au moins retrouvent-elles ainsi un certain équilibre psychique, que leur frustration fondamentale leur avait fait perdre. A l'image du renard de la fable devant la grappe de raisin hors de sa portée, les individus sont ainsi amenés à déconsidérer les options auxquelles ils n'ont pas accès.

Le mécanisme des préférences adaptatives est donc très pervers, dans la mesure où il se confond aisément par son caractère endogène avec la « formation délibérée du caractère » mais aboutit, comme la « manipulation délibérée », à bafouer l'autonomie de l'individu. Existe-t-il dès lors un critère qui permettrait de repérer les seules préférences autonomes ? « Un tel critère, reconnaît Elster (1982 : 228), je ne peux le fournir. Je peux énumérer de multiples mécanismes qui façonnent nos désirs de manière non autonome, mais je ne peux affirmer de manière fiable que les désirs qui n'ont pas été modelés par l'un de ces mécanismes sont *ipso facto* autonomes ». S'agissant des préférences adaptatives, tout au plus peut-on tenter de réunir un certain nombre d'indices rendant plus difficiles leur existence. Et Elster de souligner

---

<sup>16</sup> Pour ces philosophes, on pourrait dire en simplifiant beaucoup que la définition préalable des choix précède la liberté de les appliquer (« le choix, c'est la liberté »), alors que la conception privilégiée ici (en termes d'accès à de multiples opportunités) voit à l'inverse l'exercice de la liberté dans la possibilité de définir les choix (« la liberté, c'est le choix »).

notamment l'importance, à côté du nombre et de la diversité des options accessibles, de la liberté de choisir ou *de ne pas choisir* une option.

Au total l'analyse de la procédure de formation des préférences se heurte, comme on pouvait s'y attendre, à la subtilité de la psychologie humaine et ne permet pas, loin de là, de dissiper les contours flous de l'autonomie personnelle de chacun. Toutefois l'exercice salutaire auquel s'est livré Elster aurait dû inciter à la plus grande vigilance quant à une modélisation trop schématique qui ferait peu ou prou abstraction de la genèse des désirs humains. Telle est pourtant l'objection fondamentale que soulève une série de travaux de Roemer [(1993), (1998-a), (1998-b)], qui néglige singulièrement cette dimension essentielle des préférences affichées par l'individu.

Roemer (1996 : 309-310) a pourtant parfaitement conscience des limites de l'exercice auquel il se livre, limites qui résultent selon lui de la « division du travail » entre philosophes et économistes en matière de justice sociale : aux premiers la tâche de découvrir les éléments conceptuels pertinents, aux seconds celle d'en extraire une politique sociale réaliste, grâce à des « compromis acceptables » entre ces éléments conceptuels. En l'espèce, la question serait plutôt de savoir ce qui subsiste de la réflexion philosophique initiale.

Le « principe d'égalité des opportunités » de Roemer prolonge les travaux de Sen, Arneson et Cohen en tentant d'appliquer la distinction philosophique entre facteurs « hors contrôle » et « sous contrôle » de l'individu dans plusieurs domaines (santé, éducation, emploi). Roemer prend notamment l'exemple de la prise en charge par la société des cancers du poumon provoqués par le tabac selon le degré de responsabilité imputable à l'individu. La première étape est alors de repérer les facteurs hors contrôle de l'individu qui ont influencé sa décision de fumer ou de ne pas fumer (catégorie sociale, origine ethnique, antécédents familiaux, niveau d'éducation,...). La seconde étape consiste à répartir tous les individus en catégories homogènes par rapport aux facteurs retenus (les femmes blanches enseignantes de 60 ans, ou encore les hommes noirs salariés de la sidérurgie du même âge). A l'intérieur de chaque catégorie, le nombre d'années de tabagisme (et donc la probabilité de contracter la maladie) relève alors de la responsabilité de l'individu, puisque les autres facteurs hors contrôle ont été au préalable recensés.

Roemer suggère alors d'égaliser le traitement par la société de tous ceux qui ont un degré de responsabilité comparable en matière de tabagisme, quelle que soit par ailleurs leur catégorie d'appartenance. Par exemple, l'enseignante et le sidérurgiste qui ont un nombre d'années de tabagisme correspondant à la médiane de leur catégorie (10 ans pour la première, 30 ans pour le second) doivent être traités de manière similaire : leur comportement « médian », typique de la catégorie à laquelle ils appartiennent, révèle le poids, différencié d'une catégorie à l'autre, des facteurs de tabagisme « hors contrôle ». L'objectif de Roemer est bien entendu d'étendre son critère à tous les individus, quelle que soit leur position de part et d'autre de la médiane (les 10 % d'individus qui fument le plus dans chaque catégorie ont ainsi le même degré de responsabilité). Par ailleurs le passage à l'équilibre macroéconomique du régime collectif d'assurance suppose la définition des risques de cancer liés aux années de tabagisme, de façon à ce que la prime versée soit fonction à la fois de la catégorie d'appartenance et du « risque » pris par l'individu.

Pour notre propos, les aspects plus strictement économiques de la réflexion [*cf.* Roemer (1998-a) et (1998-b : 43-53)] sont inutiles ; contentons-nous de souligner les problèmes que soulève sa démarche pragmatique par rapport aux concepts philosophiques de départ :

- La ligne de démarcation entre facteurs hors contrôle et sous contrôle de l'individu reste évidemment perméable : traiter le milieu social ou le niveau d'éducation comme des « circonstances » non maîtrisables, relève d'un déterminisme excessif, alors que l'orientation professionnelle de l'individu relève le plus souvent de sa responsabilité. Dans

le cas d'espèce du tabagisme, on peut toutefois admettre, comme le soutient Roemer (1996 : 277), que l'individu n'a probablement pas fixé ses choix socio-professionnels en fonction du seul impact que ces choix pourraient avoir sur sa propension à fumer : peut-on en effet vraiment le lui reprocher ?

- Beaucoup plus contestable est l'argumentation de Roemer (1996 : 278-279), lorsqu'il soutient que sa contribution serait plus « politique » que « métaphysique » : faute de critère déterminant, la discrimination entre facteurs « hors » et « sous » contrôle serait donc un sujet de débat public ; en d'autres termes, l'application du principe d'égalité d'opportunité peut varier de tout au tout suivant la conception de la responsabilité en vigueur dans chaque société. Or, si l'application des concepts de départ se révèle aussi fluctuante, c'est non seulement leur portée pratique qui est en cause, mais peut-être aussi la pertinence, ou du moins la portée réelle des théories de la justice dont ils sont issus.
- Le plus préoccupant reste toutefois le fossé, difficile à combler, entre la sophistication de la réflexion philosophique initiale et le traitement rudimentaire que lui inflige la théorie économique : la seconde se situe-t-elle vraiment dans le prolongement de la première ? On peut légitimement en douter si l'on observe que le cas du tabagisme développé par Roemer peut constituer un bon exemple de préférences adaptatives au sens d'Elster : la responsabilité du sidérurgiste dans son accoutumance au tabac est certes atténuée par les facteurs de prédisposition de sa catégorie. En considérant ces facteurs objectifs comme « hors de contrôle » de l'individu, on l'a ainsi exonéré de la « manipulation délibérée des préférences » auquel il a pu être soumis pendant des années, du fait de son milieu socio-professionnel. A-t-on pour autant réussi à cerner sa part de responsabilité à travers la position relative dans sa catégorie, mesurée selon son nombre d'années de tabagisme ?
- Plus précisément, à la différence du fait de *continuer* à fumer, qui met en jeu l'accoutumance à la drogue du tabac, la décision de *commencer* à fumer semble *a priori* relever de la responsabilité pleine et entière de l'intéressé. Ce serait toutefois oublier que le passage à l'acte de fumer peut relever de la « pulsion » des préférences adaptatives, où s'effondre l'autonomie de l'individu (je préférerais ne pas fumer mais mon souci prioritaire de sociabilité provoquerait une frustration encore plus grande si je refusais ces premières cigarettes). Ce facteur très courant de tabagisme est lui aussi « hors contrôle » de l'individu. Pourtant l'intégration par Roemer d'un facteur aussi subjectif est d'autant moins concevable que ce passage à l'acte pourrait tout aussi bien relever, comme on le sait, de la « formation autonome du caractère » : l'individu, pleinement conscient de son geste, serait en ce cas prêt à assumer aussi bien le plaisir de fumer que l'image de maturité ou de sociabilité qu'il lui associe. Face à ces deux éventualités, les contours de l'autonomie personnelle du fumeur ont toute chance de rester irrémédiablement flous.

En définitive, la divergence entre philosophie et économie sur la question de l'autonomie des individus souligne la précarité de l'équilibre, que les théories post-welfaristes de la justice ont recherché entre les volets artificialiste et individualiste qui les caractérisent : tant que domine l'aspect artificialiste de la réflexion sur l'égalité, le post-welfarisme innove et semble tout-à-fait convaincant ; mais les raffinements successifs sur le volet individualiste de la responsabilité ont ensuite péché par excès d'ambition : l'édifice d'ensemble finit par se lézarder, devant l'impossibilité de démêler l'écheveau inextricable des déterminants de l'autonomie personnelle.

Plus généralement, il faut se souvenir qu'une mésaventure analogue s'était déjà produite dans le champ plus ancien des théories welfaristes pour conjuguer à parité artificialisme d'une conception agrégative de la justice et individualisme d'une définition de l'unanimité. Il est alors légitime de s'interroger sur la compatibilité en matière de justice sociale des penchants artificialiste et individualiste caractéristiques de la modernité. En matière de justice sociale,



comme dans d'autres champs de réflexion, la question d'une réflexion « post-moderne » se trouve ainsi posée.

#### **IV - Conclusion : JUSTICE SOCIALE ET POST-MODERNITÉ**

Selon la conjecture que nous avons explorée, si la justice sociale caractérisait tant la modernité, c'est qu'elle relevait à la fois d'une pensée artificialiste visant à repenser rationnellement l'ordre social et d'une démarche individualiste, soucieuse des prérogatives personnelles de chacun. Dès lors la post-modernité en matière de justice sociale pourrait être bien sombre, au cas où l'impossibilité de combiner de manière équilibrée ces deux volets complémentaires devait, en fin de compte, aboutir au rejet pur et simple de l'un d'entre eux :

- Si le volet individualiste est abandonnée, c'est le retour à une société holiste « pré-moderne », où l'individu s'effacerait devant la communauté, qui serait devant nous. Les ferments d'un repli communautaire sont de nos jours suffisamment nombreux pour que le risque existe et pousse, de notre point de vue, à creuser la problématique de la justice sociale sous un angle peut-être moins ambitieux, mais où subsisterait une réelle dimension individualiste.
- Si c'est le volet artificialiste de la réflexion qui est remis en cause, alors le diagnostic hayékien sur « le mirage de la justice sociale » se trouve de fait vérifié. En ce cas, la discipline rigoureuse des seules « règles de juste conduite » serait-elle supportée par des individus contraints de s'adapter à la morale exigeante de l'ordre spontané ? Ce risque de rejet<sup>17</sup> est suffisamment grand pour qu'à nos yeux soit aussi préservée une dimension artificialiste minimale, dans toute réflexion post-moderne sur la justice sociale.

En définitive, il s'agit bien de renoncer au parfait équilibre (hors de portée) entre individualisme et artificialisme, sans pour autant abandonner la perspective de les concilier. S'ouvrent alors devant nous deux voies, alternatives l'une de l'autre, où c'est la hiérarchie entre ces deux valeurs qui prend expressément le dessus et « ordonne » quelque peu la problématique « post-moderne » de la justice sociale : pour à la fois étayer et illustrer les termes de cette alternative fondamentale, il est possible, nous semble-t-il, de relire deux auteurs contemporains – Fleurbaey [(1995) et (1998)] et Van Parijs [(1990), (1991) et (1995)] –, lesquels hiérarchisent de manière inversée artificialisme et individualisme dans leur réflexion respective.

##### **A - Priorité à l'artificialisme ?**

Dans les travaux de Fleurbaey, l'artificialisme l'emporte sans nul doute sur l'individualisme ; jugeant inextricable la problématique post-welfariste sur le libre arbitre des individus (*cf.* III-B et III-C), il propose de la reformuler sur une base plus simple en distinguant d'emblée un nombre limité de domaines (éducation, santé, richesse,...) où la société devrait instaurer un filet de sécurité, indépendamment de degré de responsabilité que pourrait avoir l'individu dans le sort qui est le sien : même si le motard sans casque est responsable du traumatisme crânien dont il souffre, la société ne doit pas ménager ses ressources pour tenter de le sauver. La position de Fleurbaey, directement inspirée des travaux de Rawls et de Sen, consiste ainsi à égaliser, selon le principe rawlsien de différence, une liste non pas de biens premiers mais de « fonctionings » fondamentaux, car la réalisation effective des « résultats sociaux » leur correspondant est jugée prioritaire. Le penchant artificialiste est en outre renforcé par le recours éventuel à une aide en nature plutôt qu'en espèces, susceptible de mieux orienter de manière paternaliste les comportements individuels.

---

<sup>17</sup> Risque de rejet que Hayek lui-même ne sous-estimait pas dans ses derniers écrits (1993 : 29-30 et 89) et qui le rendait pessimiste sur l'évolution future des sociétés contemporaines.

L'individualisme reste néanmoins présent chez Fleurbaey, dans la mesure où, parmi les « fonctionings » fondamentaux, figure au premier rang le « respect de la sphère privée », dans laquelle s'exerce pleinement la responsabilité des individus. Différents arguments inspirés de Mill, Scanlon et Rawls sont alors avancés pour justifier le principe et l'étendue de cette sphère privée (libertés de pensée, d'expression, de déplacement, formation et révision des goûts et modes de vie,...). A l'intérieur de cette sphère, aucune compensation ne sera due par la société pour les insatisfactions tout à fait subjectives que l'individu pourrait éprouver, même si sa responsabilité n'est pas outre mesure engagée (je regrette que mon manque de talent ne m'ait pas permis de devenir le pianiste international que je rêvais d'être, mais la société ne me doit rien pour autant).

Du fait de cette hiérarchie explicite, la conciliation entre artificialisme et individualisme semble moins problématique, même si des difficultés ne manquent pas de surgir à la marge, dans la possibilité de combiner la protection de la sphère privée des individus et la réalisation des objectifs sociaux que la collectivité s'est donnée : par exemple, la société ne devrait-elle pas intervenir dans la formation des préférences, au-delà des comportements manifestes de dépendance (alcool, tabac,...) susceptibles d'interférer avec la recherche de certains résultats sociaux (santé publique) ? Par ailleurs, quid de l'influence des traditions culturelles propres à chaque société sur la définition – dès lors plus ou moins fluctuante - de la sphère privée à protéger ? A cet égard le « débat public » qui, selon Fleurbaey (1995 : 45), devrait au moins en partie préciser où passe la ligne de démarcation entre sphère privée et domaine public n'offre pas de véritable garantie.

## **B – Priorité à l'individualisme ?**

Dans la pensée de Van Parijs, la hiérarchie entre valeurs fondatrices de la justice sociale se trouve inversée, mais la même analyse formelle semble possible : du fait, cette fois, de la prédominance de l'individualisme, la réflexion se déplace de la problématique de la responsabilité vers celle de la liberté : une allocation universelle représentant la contribution de la société au projet de vie personnel de chacun, quel qu'il soit, doit être versée de manière inconditionnelle à tous les individus, afin de leur garantir une « réelle liberté ». Les fondements d'une telle allocation sont à chercher du côté de la réflexion libertarienne sur la légitimité de la propriété des biens que personne à l'origine ne détient ; Van Parijs en soutient une version très atypique, à partir des concepts « ressourcistes » de Dworkin (*cf.* III-B) : l'allocation universelle représenterait la fraction du montant total de ressources externes (extraites de la nature ou héritées des générations précédentes) évalué au prix du marché et redistribué après taxation de manière égalitaire entre tous les individus. L'allocation universelle doit alors être fixée au niveau le plus élevée possible qui soit soutenable à long terme, tant d'un point de vue économique (pression fiscale non confiscatoire) qu'écologique (croissance économique respectueuse de l'environnement). Cette double contrainte implique un montant de l'allocation bien plus faible que dans le projet philosophique de référence.

L'artificialisme de la réflexion n'a pas pour autant disparu, dès lors que l'on réintroduit le fait que, dans la réalité, les ressources internes sont différentes d'un individu à l'autre. En ce cas, l'allocation resterait universelle mais ne devrait plus être uniforme, afin que soit compensée par un montant accru de l'allocation la condition des personnes handicapées. Plus précisément, selon le critère de la « diversité non dominée » retenu par Van Parijs et inspiré de la théorie de la « non envie » (*cf.* II-C), le montant de l'allocation majorée devrait être suffisamment élevé pour qu'au moins un individu tiers en vienne à juger équivalent (voire à préférer) à la situation d'une personne « normale », la dotation d'une autre personne, dont le « handicap » serait à ses yeux compensé par cette majoration de l'allocation universelle.

Dans cette articulation entre universalité individualiste de l'allocation et compensation artificialiste des handicaps, la première préoccupation l'emporte, à laquelle la seconde n'apporte que des corrections jugées indispensables ; de ce fait, la crédibilité d'une telle refonte de la protection sociale en sort *a priori* renforcée. Toutefois, ici aussi, les difficultés surgissent à la charnière des deux volets d'un tel projet : comment élargir l'assiette du financement de l'allocation universelle au delà des seules ressources externes, dès lors que la compensation du manque de ressources internes des handicapés réduit encore le montant de l'allocation de base pour le reste de la population ? La taxation des « rentes d'emploi » suggérée par Van Parijs (1995 : chapitre 4) semble pour le moins complexe et hasardeuse<sup>18</sup>. Par ailleurs, en dehors des cas les plus flagrants de totale autonomie ou, à l'inverse, de handicaps physiques ou mentaux, où faire passer la frontière dans la zone « grise » des handicaps sociaux (alcoolisme, passion pour les jeux de hasard, voire goûts dispendieux,...) ? La question de la responsabilité individuelle, évacuée dans un premier temps, risque à nouveau de se poser.

Ainsi, dans la réflexion de Fleurbaey comme dans celle de Van Parijs, la hiérarchisation entre valeurs fondatrices de la justice sociale ne permet-elle pas à elle seule, on s'en doute, de surmonter toutes les difficultés à résoudre, mais au moins en indique-t-elle un ordre de priorité dans la manière de les traiter. Plus généralement encore, entre les deux hiérarchies possibles que nous n'avons ici que brièvement illustrées, les penseurs de la « post-modernité » peuvent légitimement hésiter, mais, tôt ou tard, ils auront à choisir. Faute de quoi, il est à craindre que la question irrésolue de la justice sociale, héritage lourd de la « modernité », ne se rétrécisse à la seule dimension communautariste « pré-moderne », ou bien ne disparaisse, tel un mirage, de l'horizon des idées...

### **Bibliographie sélective**

- Arneson R. (1989) « Equality of opportunity for welfare », *Philosophical Studies*, 56.
- Arneson R. (1990) « Liberalism, distributive subjectivism and equal opportunity for welfare », *Philosophy and Public Affairs*, 19.
- Arrow K.J. (1973) « Some ordinalist-utilitarian notes on Rawls' theory of justice », *Journal of Philosophy*, 70.
- Arrow K.J. (1974) *Choix collectifs et préférences individuelles*, Calmann-Lévy ; traduction de *Social choice and individual values* (2<sup>e</sup> édition, 1963) – 1<sup>e</sup> édition (1953) -.
- Berlin I. (1969) *Four essays on liberty*, Oxford University Press.
- Brandt R.B. (1959) *Ethical theory*, Englewood Cliffs N.K. Prentice Hall Inc.
- Cohen G.A. (1989) « On the currency of egalitarian justice », *Ethics*, 99.
- Daniel T.E. (1975) « A Revised concept of distributional equity », *Journal of Economic Theory*, août.
- Dumont L. (1977) *Homo aequalis - Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard .
- Dumont L. (1978) La conception moderne de l'individu, *Esprit*, février.
- Dumont L. (1983) *Essais sur l'individualisme*, Seuil.
- Dupuy J.-P. (1992) *Le sacrifice et l'envie – Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Calmann-Lévy.
- Dworkin R. (1981-a) « What is equality ? Part 1 : Equality of welfare » *Philosophy and Public Affairs*, 10 (3).

---

<sup>18</sup> Sur cette question, cf. Gamel (2004). En cas d'instauration d'une allocation universelle, l'évolution des mentalités face au travail est une autre interrogation majeure – cf. Gamel, Balsan et Vero (2005) -.

- Dworkin R. (1981-b) « What is equality ? Part 2 : Equality of resources » *Philosophy and Public Affairs*, 10 (4).
- Elster J. (1982) « Sour grapes – Utilitarianism and the genesis of wants » in Sen et Williams (1982).
- Fleurbaey M. (1995) « Equal opportunity or equal social outcome ? » *Economics and Philosophy*, 11.
- Fleurbaey M. (1998) « Equality among responsible individuals » in Laslier, Fleurbaey, Gravel et Trannoy (1998).
- Gamel C. (1999-a) « L'extériorité irréductible dans les théories de la justice sociale » in *Traité de philosophie économique*, Leroux A. et Marciano A. (eds), De Boeck Université.
- Gamel C. (1999-b) « L'utilitarisme : les cercles concentriques d'une définition », *Economies et Sociétés*, série Histoire de la pensée économique, n°28.
- Gamel C. (2000) « Le mirage de la justice sociale : faut-il craindre que Hayek n'ait raison ? », *Revue de philosophie économique*, 2 (2000/2).
- Gamel C (2004) « Comment financer l'allocation universelle ? La stratégie de Van Parijs en question », *Recherches économiques de Louvain*, vol. 70(3).
- Gamel C. (2006) « La justice sociale en théorie économique : modernité d'un vieux dilemme » in *Leçons de philosophie économique*, volume 2 *Economie normative et philosophie morale*, Leroux A. & Livet P. (éd.), Editions Economica.
- Gamel C. (2007) « Que faire de « l'approche par les capacités » ? Pour une lecture "rawlsienne" de l'apport de Sen », postface du numéro spécial consacré à Sen, *Formation Emploi* (revue du Céreq), n° 98.
- Gamel C. (2008) « Hayek et Rawls sur la justice sociale : les différences sont-elles "plus verbales que substantielles" ? », *Cahiers d'économie politique*.
- Gamel C., Balsan D. et Vero J. (2005) « L'incidence de l'allocation universelle sur la propension à travailler. Enjeux théoriques et résultats microéconométriques », *Economies et Sociétés* (2005), série « Socio-économie du travail », AB, n° 26.
- Harrod R.F. (1936) « Utilitarianism revised » *Mind*, 45.
- Harsanyi J.C. (1977) « Morality and the theory of rational behaviour » *Social Research* (hiver) ; article reproduit in Sen et Williams (1982).
- Hayek F.A. (1980), (1981), (1983) *Droit, législation et liberté*, tome 1 *Règles et ordres*, tome 2 *Le mirage de la justice sociale*, tome 3 *L'ordre politique d'un peuple libre*, P.U.F. ; traduction de *Law, legislation and liberty* (1973), (1976), (1979).
- Hayek F.A. (1993) *La présomption fatale*, P.U.F. ; traduction de *The fatal conceit* (1988).
- Kolm S.-C. (1972) *Justice et équité*, C.N.R.S.
- Laslier J.-F., Fleurbaey M., Gravel N. et Trannoy A. (1998) – eds – *Freedom in economics – New perspectives in normative analysis*, Routledge.
- Nozick R. (1974) *Anarchy, state and utopia*, Oxford Basil Blackwell.
- Pareto V. (1916) *Traité de sociologie générale* in Busino G. (1968) – éd. -, *Pareto - Oeuvres complètes*, Droz, Tome XII.
- Polanyi K. (1983) *La grande transformation - Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard ; traduction de *The great transformation* (1944).
- Rawls J. (1982) « Social unity and primary goods » in Sen et Williams (1982).
- Rawls J. (1987) *Théorie de la justice*, Seuil ; traduction de *A theory of justice* (1971).
- Roemer J. E. (1993) « A pragmatic theory of responsibility for the egalitarian planner » *Philosophy and Public Affairs*, 22.
- Roemer J. E. (1996) *Theories of distributive justice*, Harvard University Press.
- Roemer J. E. (1998-a) « Equal opportunity for health - Paying the costs of smoking-induced lung cancer » in Laslier, Fleurbaey, Gravel et Trannoy (1998).
- Roemer J. E. (1998-b) *Equality of opportunity*, Harvard University Press.

- Scanlon T.M. (1982) « Contractualism and utilitarianism » in Sen et Williams (1982).
- Scanlon T.M. (1986) « Equality of resources and equality of welfare : A forced marriage ? », *Ethics*, 97.
- Scanlon T.M. (1988) « The significance of choice » in McMurrin S. - ed - *The Tanner lectures on human values*, vol. 8, University of Utah Press.
- Sen A.K. (1970) *Collective choice and social welfare*, Holden Day, San Francisco.
- Sen A.K. (1973) *On economic inequality*, Clarendon Press, Oxford.
- Sen A.K. (1979) « Utilitarianism and welfarism », *Journal of Philosophy*, 76.
- Sen A.K. (1980) « Equality of what ? » in McMurrin S. - ed - *The Tanner lectures on human values*, vol. 1, University of Utah Press.
- Sen A.K. (1987) *The standard of living*, Cambridge University Press.
- Sen A.K. et Williams B. (1982) - eds - *Utilitarianism and beyond*, Maison des Sciences de l'Homme et Cambridge University Press.
- Van Parijs P. (1990) « Equal endowments as undominated diversity » *Recherches économiques de Louvain* 56 (3-4).
- Van Parijs P. (1991) « Why surfers should be fed : The liberal case for an unconditional basic income » *Philosophy and Public Affairs*, 20 (2).
- Van Parijs P. (1995) *Real freedom for all – What (if anything) can justify capitalism ?*, Oxford University Press.
- Varian H.R. (1974) « Equity, envy and efficiency » *Journal of Economic Theory*, 9.