

Le labyrinthe des égalitarismes

Axel Gosseries¹

Pourquoi combattre les inégalités? Faut-il combattre *toutes* les inégalités? Et faut-il les combattre quelles que soient les conséquences du point de vue d'autres valeurs, telles que la liberté ou l'efficacité? Telles sont les trois questions qui retiendront notre attention dans cette brève contribution. À travers elles, nous nous attacherons à identifier ce que les philosophes égalitaristes peuvent nous apprendre sur la problématique des inégalités. Nous montrerons ainsi qu'au cœur de l'égalitarisme, il y a une diversité de réponses à ces questions. Se frayer un chemin parmi elles sera notre horizon.

L'égalité substantielle

Avant de s'envoler pour la planète égalitariste, formulons deux distinctions préliminaires. Tout d'abord, distinguons l'égalité *formelle* de l'égalité *substantielle*². Prenons une société sexiste qui offre des salaires différents aux femmes et aux hommes. L'égalité formelle sera respectée tant qu'il y aura égalité salariale au sein de chacune des catégories concernées (ici: hommes et femmes). Si, toutes choses étant égales par ailleurs (qualifications, ancienneté, etc.), chaque femme est payée à l'identique et chaque homme aussi, l'égalité formelle sera respectée. Une notion d'égalité formelle envisage ainsi l'égalité à *l'intérieur* de certaines catégories («traiter de manière identique les identiques»), sans interroger cette catégorisation elle-même. En bref, l'égalité formelle peut parfaitement régner dans une telle société sexiste.

Une théorie qui se préoccupe de l'égalité *substantielle* va en revanche aller au-delà d'une égalité au sein de chaque catégorie sociale. Elle va interroger la légitimité de chaque catégorisation. Ainsi, est-il légitime qu'un homme soit payé plus qu'une femme, ou une personne plus qualifiée plus qu'une autre moins qualifiée? On pourrait affirmer que l'égalité formelle requiert l'application uniforme des règles d'une société alors que l'égalité substantielle interroge l'acceptabilité même de ces règles et de leur champ d'application. C'est l'égalité substantielle qui nous intéressera ici. L'égalité formelle est particulièrement peu exigeante. Plus le nombre de catégories se subdivise pour se rapprocher du nombre d'individus, moins elle sera contraignante.

En réalité, l'égalité formelle laisse trop de place à nos différences *factuelles* (reprises par les catégorisations sociales), sans tirer les conséquences de notre égalité *morale* fondamentale. C'est ici qu'intervient une seconde distinction qui consiste à différencier «traiter comme des égaux» (égal respect) et «traiter de manière égalitaire»³. Beaucoup de théories morales adoptent le postulat selon lequel chacun de nous doit, à un niveau fondamental, être considéré comme l'égal de son voisin, bénéficiaire d'un égal respect. Il se peut certes que j'aie plus d'admiration pour une personne courageuse et intègre que pour une personne

qui a les caractéristiques opposées. Mais quoi qu'il en soit, chacun de mes prochains a droit à un égal respect en tant que personne.

L'égal respect ne signifie cependant pas nécessairement que l'on soit forcé d'adopter une position égalitariste. Certes, si elles se disputent sur les conséquences à y attacher, *toutes* les théories égalitaristes cherchent à traduire l'égal respect par un traitement égalitaire. Il existe cependant des théories qui, bien que partant d'une notion d'égal respect, n'en infèrent *pas* l'exigence d'une égalisation des salaires, des ressources, du bien-être, etc. Les égalitaristes n'ont donc pas le monopole de l'égal respect. Ainsi, peut-on imaginer qu'une théorie limitée à l'égalité formelle considère qu'il s'agit là d'une traduction suffisante de l'égal respect. Même une théorie non distributive telle que certaines formes d'utilitarisme, qui se préoccupe de la maximisation de l'utilité de la société, peu importe la manière dont cette utilité (ce bien-être,...) se répartit entre les personnes, peut — elle aussi — être interprétée en termes d'égal respect⁴. Une des manières de traiter les gens comme des égaux ne consiste-t-elle pas en effet à considérer avec un égal respect chacune de leurs préférences, et ce quelle que soit le contenu de celles-ci? C'est dire que la notion d'égal respect laisse ouvertes de nombreuses questions de justice.

Ainsi, une égalisation substantielle se distingue d'une simple exigence d'égalité formelle. Elle constitue aussi une traduction *parmi d'autres* d'une exigence d'égal respect. Notons enfin qu'il se peut qu'une théorie non égalitariste requière aussi une égalisation substantielle dans certaines circonstances, et ce sans la déduire de l'exigence d'égal respect. Ainsi, un utilitariste pourrait très bien défendre une réduction des inégalités sur le plan substantiel en faisant référence à la maximisation du bien-être agrégé. C'est typiquement ce genre de logique qui sous-tend par exemple l'argument selon lequel il faut réduire les inégalités parce qu'elles sont un facteur de violence et d'insécurité, ou selon lequel un accès à l'éducation pour tous ne pourra rendre notre société que plus compétitive, ce qui est un gage d'efficacité⁵. Les égalitaristes ne sont donc pas nécessairement les seuls à se préoccuper d'égalité. Ce qui les distingue, ce sont les raisons pour lesquelles ils le font.

Égalité ou priorité?⁶

Concentrons nous sur l'égalité substantielle et les raisons égalitaristes de s'en préoccuper. Pourquoi les égalitaristes prônent-ils une réduction des inégalités? Est-ce parce que le fait de l'inégalité est en lui-même moralement inacceptable? La maxime d'un égalitariste strict serait alors: «toute inégalité est une mauvaise chose». Elle pourrait correspondre à une interprétation radicale des conséquences d'une défense de l'égal respect. Peut-on en effet continuer à considérer comme des égaux des personnes qui connaîtraient des conditions matérielles radicalement différentes des nôtres? Malgré les conséquences contre-intuitives que nous allons décrire, l'intuition sous-jacente de l'égalitarisme strict n'est donc pas nécessairement absurde. Pourtant, l'on peut supposer que ce ne sont pas les inégalités *comme telles* qui préoccupent en fait la plupart de ceux qui se disent «égalitaristes». Imaginons que nous vivions dans un monde où certains d'entre nous sont irrémédiablement aveugles alors que d'autres ont une vue parfaite. Puisque tous ne peuvent acquérir la vue, la seule manière de réduire les inégalités n'est-elle pas de nous rendre tous aveugles? Autre exemple: faut-il brûler tout ce qui nous permettrait de vivre mieux que les générations passées, étant donné que, par hypothèse, il ne nous

serait plus possible d'améliorer le sort de ces générations? Puisque les inégalités ne peuvent être réduites par une *amélioration* du sort du plus défavorisé, le véritable égalitariste ne doit-il pas prôner dans de telles circonstances une égalisation *vers le bas*? Une telle égalisation vers le bas, si elle réduit les inégalités, n'améliore pourtant la situation de personne. De même, une politique qui améliorerait le sort de chacun d'entre nous tout en *augmentant* les inégalités ne doit-elle pas être considérée comme un bien par les égalitaristes? Enfin, en supposant que nous devenions tous milliardaires, et que les inégalités restent aussi fortes que maintenant, resteraient-elles pour autant tout aussi préoccupantes?

En réalité, ce qui préoccupe fondamentalement la plupart des égalitaristes n'est pas la situation *relative* des personnes (par exemple, leur niveau relatif de revenu) mais bien la situation *absolue* des plus défavorisées d'entre elles. C'est alors en tant qu'indicatrices de possibilités d'amélioration du sort de ceux qui sont — de manière injustifiée — dans une situation difficile que les inégalités importent. Ainsi, si la véritable préoccupation des égalitaristes est d'améliorer en priorité le sort du plus défavorisé, la maxime devrait plutôt être: «plus une personne est défavorisée, plus il importe moralement d'améliorer son sort». Les égalitaristes qui rejettent la première maxime (égalitarisme strict) et adoptent cette dernière peuvent être qualifiés de «prioritaristes», traduisant ainsi l'idée de «priorité aux plus défavorisés»⁷.

L'argument des incitants⁸

Munis de cette distinction entre égalitarisme strict et prioritarisme, nous sommes en mesure de comprendre le «principe de différence» de Rawls⁹. Ce principe reprend la maxime prioritariste en définissant à quelles conditions les inégalités peuvent être acceptables. Il peut être reformulé comme suit: une inégalité est *requise* si elle est *nécessaire* à l'amélioration du sort des (plus) mal lotis, et elle est *acceptable* pour autant qu'elle n'aggrave pas la situation de ces derniers¹⁰. Pour comprendre sa portée, prenons l'exemple de la taxation des tranches élevées de salaires. Les régimes fiscaux ont tendance à appliquer une taxation progressive, augmentant le taux d'imposition d'une tranche barémique à l'autre. Le souci redistributif conduirait ainsi à une taxation très élevée des tranches les plus élevées de salaires. Pourtant, une préoccupation pour les plus défavorisés ne requiert-elle pas — de façon inattendue — que le taux de taxation des tranches les plus élevées de revenus soit réduit? En effet, si l'on postule que la possibilité d'une augmentation salariale incite à une plus grande productivité (d'où le nom d'«argument des incitants»), l'on peut s'attendre à ce qu'un taux d'imposition particulièrement prohibitif sur les tranches supérieures amène les personnes ayant atteint un certain niveau de revenus à renoncer à accroître encore leur effort de travail, vu les compensations insuffisantes qu'ils en retireraient. En quoi cela peut-il affecter les plus défavorisés? Pour une raison simple: la manière dont l'on *découpe* le gâteau peut affecter la *taille* de ce gâteau, et donc celle de ses morceaux. Taxer moins les hauts revenus conduira irrémédiablement à augmenter les inégalités entre les différents morceaux de gâteau. Mais cela peut conduire simultanément à un accroissement net de la productivité globale de l'économie. Du point de vue du plus défavorisé, l'accroissement de l'écart entre la taille des différents morceaux de gâteau peut donc être contrebalancé par l'augmentation de la taille du gâteau, de sorte que même les plus petits morceaux du nouveau gâteau seraient *plus grands* que les morceaux d'un ancien gâteau découpé de manière

plus égale.

Si la métaphore du gâteau et l'argument des incitants sont corrects, il est indéniable que dans une telle situation, le sort du plus défavorisé s'en verrait *amélioré* par une taxation inférieure des hauts revenus. L'on aurait une illustration du fait que le prioritarisme puisse aboutir à des conclusions pratiques différentes de celles de l'égalitarisme strict¹¹. Doit-on en conclure pour autant que la mesure consistant à réduire la taxation des tranches supérieures de salaire serait une mesure *juste*? Excluons l'hypothèse où un salaire plus élevé servirait à couvrir des coûts supplémentaires liés à une plus grande productivité, à rendre le travailleur *capable* de travailler plus encore. Le cas qui nous intéresse est celui dans lequel un travailleur serait parfaitement capable de travailler plus mais ne retirerait pas de son salaire une *motivation* suffisante pour ce faire. Il faut alors se demander si un tel travailleur à haut revenu serait *moralement justifié* à se tourner vers une personne qui gagne trois fois moins qu'elle, en lui disant: «je suis prioritariste, mais si on me taxe plus, je choisirai de travailler moins (ou de quitter mon pays pour des ciex moins imposés). Certes, ta situation en serait dégradée, mais je ne vois pas en quoi cela me forcerait à travailler plus»¹². Les plus défavorisés auraient par hypothèse tout à gagner à une baisse de taxation des hauts salaires. Mais serait-ce *juste*?

Une manière de défendre l'attitude du travailleur à haut revenu consiste à séparer le problème de la justice *des institutions* de celui de l'éthique *individuelle*. Et il y a au moins deux façons de rendre compte d'un tel dualisme. La première consiste à dire que c'est en vue d'éviter que nous ne soyons *accablés d'obligations* que nous posons qu'un minimum de liberté est nécessaire dans la sphère privée. Mais ce n'est peut-être pas en vue de laisser une place supportable à la liberté individuelle que le dualisme isole la sphère privée des contraintes égalitaristes. Après tout, il se peut très bien que l'obligation de mettre en place des institutions justes soit elle aussi très lourde¹³. Et il est possible également que les autres obligations morales qui relèvent de la sphère privée (par exemple à l'égard de nos enfants) soit extrêmement exigeantes elles aussi, même si elles violent le prescrit égalitariste. Ce qui est en jeu n'est donc pas nécessairement de réduire nos obligations à ce qui serait *supportable de façon réaliste*. L'idée est plutôt qu'une fois des institutions justes mises en place, l'on serait libre d'agir comme on l'entend dans le respect de ces règles institutionnelles. Ainsi, une fois que les prélèvements fiscaux à finalités redistributives ont été effectués, nous ne serions en rien contraints de tenir compte dans l'utilisation de l'argent qui nous reste, de ce que l'égalitarisme imposerait. De même, une fois atteinte la productivité exigée dans le cadre de mon contrat de travail, je ne serais en rien tenu de travailler plus encore, même si je sais que cela bénéficierait aux plus défavorisés de ma société. Il se peut que ce qui est en jeu ici soit une certaine conception d'une sphère minimale de liberté ou l'octroi d'une importance particulière à d'autres types d'obligations morales (par exemple, envers nos proches ou nous-mêmes) qui, bien que n'entrant pas dans la logique égalitariste, auraient elles aussi une légitimité particulière¹⁴.

Le dualisme est-il tenable? Pourquoi se préoccuper de mettre en place des institutions poursuivant un objectif de justice égalitariste, et ne rien exiger des personnes dans leur sphère privée, alors même qu'elles auraient l'occasion de promouvoir encore un peu plus l'objectif égalitariste¹⁵. Y a-t-il vraiment un sens à exiger de l'État un budget minimum en matière d'aide au développement, tout

en restant indifférent à la question de savoir si mon voisin investit ses économies dans une télévision high-tech ou dans une cotisation à Oxfam? En un sens, cela signifierait aussi que plus un travailleur est mû par des motivations non- ou anti-égalitaires, plus il faudrait réduire le taux de taxation sur ses revenus de manière à ce qu'il daigne accroître sa productivité¹⁶. Les monistes — refusant de distinguer justice des institutions et éthique individuelle — admettent que réaliser la justice à travers des institutions, des mesures structurelles, peut être plus efficace qu'à travers des actions individuelles. Mais est-ce une raison pour en conclure que *seules* les institutions seraient moralement tenues de tendre vers plus de justice? Dans quelle mesure une société est-elle donc en mesure de promouvoir des principes particuliers de justice à travers des institutions justes sans que ses membres n'adoptent au quotidien un *ethos* qui y soit conforme jusqu'à un certain point¹⁷?

L'argument des incitants postule qu'une prise en compte de la contrainte d'*efficience* (les incitants à la productivité) peut requérir une augmentation des inégalités, tout en restant fidèle au noyau de l'intuition prioritariste. En même temps, l'argument des incitants nous place devant un dilemme entre égalité et *liberté* (ou *obligations morales non égalitaristes*). D'une part, pourquoi l'exigence de justice ne devrait-elle pas affecter l'ensemble de nos activités, mêmes celles qui s'effectuent dans la sphère privée? D'autre part, la justice requiert-elle nécessairement que nous donnions *tout* ce que nous avons tant qu'il y a des plus pauvres que nous, rendant ainsi souvent impossible le développement d'une sphère privée qui engendre des dépenses de loisirs, etc.? A quelles conditions peut-on reprocher à quelqu'un de réagir à la taxation par un affaiblissement de son ardeur au travail ou par une fuite à l'étranger? À quelles conditions est-il moralement acceptable de considérer une baisse de taxation comme (un mal) *nécessaire*? La question est très difficile. Il ne s'agit pas ici d'explorer les voies possibles de solution, mais de garder en tête la fragilité de l'argument des incitants. En conséquence, il est possible que l'importance *pratique* d'une distinction entre prioritarisme et égalitarisme en soit réduite d'autant.

Choix et circonstances

En distinguant les deux approches que sont le prioritarisme et l'égalitarisme strict, nous avons identifié deux manières de traduire une préoccupation d'égal respect pour les personnes. Pour l'une, l'égalisation est requise dans la mesure où elle implique une amélioration du sort absolu des plus défavorisés (prioritarisme). Pour l'autre, c'est la réduction des inégalités comme telle qui est visée, traduisant une préoccupation directe pour les niveaux relatifs (égalitarisme strict). Mais s'agit-il de réduire les inégalités quelles qu'elles soient? Si la réponse est négative, il nous incombe alors de proposer un critère de démarcation qui permette de distinguer les inégalités qu'il convient de réduire et les autres qu'il est juste de laisser subsister. Beaucoup d'égalitaristes proposent à cet égard d'articuler leur doctrine autour de la distinction entre *choix* et *circonstances*, entre ce qui relève de notre liberté et ce qui est le fruit de l'arbitraire. Il s'agit donc en pratique de retracer la chaîne causale de nos actions et de séparer les fruits du déterminisme de ceux de notre liberté.

Cette distinction déploie ses conséquences à travers *deux* principes distincts, à travers une *double* logique. *Primo*, il serait contraire à la notion d'égal respect

de faire peser sur chacun de nous le poids des conséquences négatives de l'arbitraire. En conséquence, tout désavantage qui résulte des circonstances d'une personne (par exemple, un milieu social défavorisé ou des capacités physiques réduites) doit être compensé¹⁸. *Secundo*, tout désavantage qui résulte du choix des personnes ne doit pas donner lieu à compensation. Ce choix peut se manifester aussi bien à travers une action (par exemple, bronzer sans crème solaire) ou dans une abstention (par exemple, ne pas entretenir son corps). En bref, un égalitariste ou un prioritariste veillera à ce que les victimes de l'arbitraire ne soient pas plus défavorisées que les plus chanceux d'entre nous. En revanche, si c'est en toute liberté que nous nous sommes mis en situation défavorable, l'égalitarisme ou le prioritarisme ne requerra pas d'intervention particulière. Remarquons que le recours à la ligne de démarcation entre choix et circonstance repose sur un postulat anthropologique selon lequel l'homme est au moins partiellement libre. Plus l'on considère les êtres humains comme déterminés, plus vaste sera le champ des inégalités à réduire (*ex ante*) ou compenser (*ex post*). Plus la part de liberté dans nos actions est jugée importante, plus il y aura de la place pour des inégalités non compensées. Ainsi, avec le développement des biotechnologies, il se peut que nous soyons progressivement tenus de plus en plus pour responsables du bagage génétique de nos enfants.

Il importe de remarquer tout d'abord que cette double logique qui préside au recours à la distinction entre choix et circonstance est *distincte* de celle qui sous-tend la préoccupation pour les niveaux relatifs des personnes ou le niveau absolu des plus défavorisés. Les deux lignes convergent *ici* en une doctrine unique, celle selon laquelle l'égal respect requiert une *réduction des inégalités* qui résultent de l'arbitraire, et *seulement de celles-là*. Il existe cependant au moins une doctrine — très crédible et combinable avec l'égalitarisme ou le prioritarisme — qui traduit une préoccupation — certes limitée — pour le niveau *absolu* des personnes, sans pour autant recourir à la distinction entre choix et circonstance. Il s'agit du «sufficientisme» qui requiert que chacun se voie garantir, jusqu'à un plafond déterminé, une couverture de ses besoins vitaux en nourriture, abri,... et ce, *inconditionnellement*, c'est-à-dire quelles que soient les *raisons* pour lesquelles la personne concernée s'est retrouvée dans le besoin. Qu'elle ait été riche et ait librement choisi de risquer l'ensemble de sa fortune au casino pour se retrouver aujourd'hui sur la paille n'importe pas. Ainsi, le sufficientisme qui se préoccupe aussi d'égal respect peut prôner l'octroi de ressources à une personne (jusqu'à un plafond) alors même qu'elle serait totalement responsable de sa situation déplorable. On peut donc être sufficientiste jusqu'à un certain seuil, puis égalitariste ou prioritariste au dessus de ce seuil¹⁹.

L'autre aspect particulièrement intéressant est que les deux principes qui reposent sur la distinction entre choix et circonstances ne sont pas la conséquence l'un de l'autre. L'idée selon laquelle les désavantages qui résultent de l'arbitraire de notre situation doivent être compensés (refus de l'arbitraire) n'implique *pas nécessairement* que ceux qui sont le fruit de notre liberté ne pourraient l'être eux aussi. L'on peut en effet imaginer une interprétation de l'égal respect qui requière une *super-égalisation*, une égalisation quelle que soit la source (volontaire ou non) des inégalités. L'on comprendra alors, ayant à l'esprit le deuxième principe selon lequel les inégalités qui résultent du libre choix des personnes ne sauraient être

compensées, que l'on ait pu affirmer qu'introduire l'idée de choix et responsabilité revenait à incorporer au sein même de l'égalitarisme «l'idée la plus puissante de l'arsenal de la droite anti-égalitaire»²⁰. C'est peut-être la même logique qui préside à l'élargissement du champ de notre responsabilité proposée à la suite de Dworkin²¹. Le domaine des *préférences* pose la difficulté suivante. Une approche «génétique» des préférences qui viserait à déterminer quelle préférence fut choisie et quelle préférence fut imposée par les circonstances échouera nécessairement en une régression. Parce que si elle est choisie, une préférence le sera nécessairement sur base d'autres préférences ainsi qu'en fonction des ressources (en particulier internes) dont l'on dispose, qui elles-mêmes auraient dû être choisies, etc. Plutôt que de se préoccuper de la question de savoir si, à *l'origine*, telle préférence fut choisie, il est plus approprié de distinguer la question de savoir si je *pourrais* me défaire d'une préférence donnée, de celle de savoir si je *voudrais* m'en défaire. Parmi les quatre combinaisons possibles, les hypothèses intéressantes sont celles où, qu'elle soit née des circonstances ou non, et que je *puisse* m'en défaire ou non, je ne *voudrais pas* me défaire de telle ou telle préférence. Dans ces cas, l'on considérera cette préférence comme si elle avait été choisie. Il en découle que les désavantages qu'elle occasionne ne sauraient donner lieu à compensation. Pensons à la pratique fervente d'une religion qui est souvent le fruit de circonstances et dont on peut très difficilement se défaire. Dès que l'on ne *voudra pas* s'en défaire, dès que l'on s'identifiera avec telle ou telle préférence, les désavantages qui en découlent ne pourront donner lieu à compensation.

L'avantage pratique de cette conception de la responsabilité est qu'elle permet d'exclure l'indemnisation de préférences coûteuses que nous sommes contents d'avoir. Ne serait-il pas en effet absurde de considérer comme un «handicap» la pratique d'une religion à laquelle l'on adhère avec ferveur et qui informe l'ensemble de notre existence? Si l'on accepte d'étendre cette conception au-delà des préférences pour l'appliquer aux handicaps voire même aux ressources externes (par exemple, la nationalité), le champ des compensations requises par l'égalitarisme ne s'étendra plus qu'aux seuls désavantages attribuables aux circonstances et que le sujet préférerait ne pas avoir. Ainsi, les «coûts» engendrés non seulement par une préférence assumée mais aussi ceux créés par un handicap physique dont on se satisferait n'auraient plus à être pris en charge par les autres membres de la société. Il est malaisé cependant de déterminer jusqu'où cette logique pourrait nous pousser. Elle est satisfaisante dans le cas d'une femme qui serait devenue infertile après avoir eu trois enfants mais qui souhaitait ne pas en avoir plus²². Mais en va-t-il de même d'un couple infertile qui aurait réussi à se convaincre qu'il serait tout aussi heureux avec un enfant adopté mais qui aurait à supporter des coûts d'adoption plus élevés que ceux auxquels il aurait dû faire face en cas de conception de leur propre enfant? Qu'en est-il enfin — pour revenir aux préférences — d'un non-chrétien pratiquant dont la religion interdirait de travailler le vendredi, une pratique rendue dispendieuse par le fait que la société dans laquelle il vit est organisée autour d'un calendrier chrétien? Bien qu'il ne soit pas prêt à renier sa religion, doit-il supporter les coûts de l'intolérance de sa société d'accueil, par exemple en étant contraint d'accepter un emploi à mi-temps?

Pourquoi donc introduire de telles limitations au sein de l'égalitarisme? Qu'y aurait-il d'*injuste* à vouloir égaliser aussi les fruits de nos choix, à vouloir opérer

une *super-égalité*? Suffit-il d'affirmer que les personnes doivent être tenues pour responsables des conséquences de leurs choix? Pourquoi *doit-il* donc en être ainsi? On peut envisager au moins trois types d'arguments. Le premier argument consiste à affirmer qu'il est *irréaliste* de vouloir réduire ou compenser toutes les différences de bien-être, de ressources, etc. quelle que soit leur cause (volontaire ou non). Égaliser le bien-être d'un amateur de marche et d'un passionné de Ferrari requerra des transferts très importants du premier vers le second. Égaliser les ressources d'un épargnant inconditionnel et d'un amateur de loterie qui persisterait malgré sa malchance, exigera une forte baisse des ressources du premier au profit du second. Même si l'on peut s'attendre à ce que de telles approches aboutissent à une égalisation à un niveau relativement bas, une politique de ce genre est réalisable, à tout le moins en théorie. N'est-ce pas vers un second type d'argument qu'il faut alors se tourner, celui qui fait référence à la notion d'*efficacité*²³? Le fait de ne pas compenser les personnes pour des désavantages qu'ils étaient libres de ne pas choisir ne conduit-il donc pas en effet à les «responsabiliser», c'est-à-dire à les sensibiliser et à les inciter à agir en prenant plus pleinement en compte les coûts engendrés par leurs actions? Être forcé de travailler sans filet peut conduire à une plus grande prudence des acteurs, et ainsi à des gains d'efficacité pour la société dans son ensemble. De même, la référence à la notion d'effort ne renvoie-t-elle pas aussi à des impératifs de productivité²⁴?

Certes, l'efficacité est essentielle. Mais je suspecte que la raison pour laquelle un égalitariste rejetterait la *super-égalité* renvoie surtout à un troisième argument. Si l'on me tient responsable des désavantages qui sont le fruit de mes choix, n'est-ce pas parce que charger les autres membres de la société de compenser ces désavantages constituerait un empiétement moralement injustifié sur *leur* liberté, sur les ressources durement acquises qui leur permettent d'exercer à leur tour leur liberté? Ainsi, la raison pour laquelle je ne serais pas tenu de compenser mon voisin, amateur libre de loterie, au delà d'un seuil de subsistance, ne renverrait ni à un problème de faisabilité, ni à une raison d'efficacité, mais simplement au fait que demander de m'appauvrir pour financer son insouciance serait un empiétement abusif sur ma liberté. Ainsi, apparaît clairement au cœur de l'égalitarisme, une forme de pluralisme interne. Le mouvement d'égalisation se voit limité par le recours à un principe de liberté (ou de propriété). Le respect pour la liberté d'autrui requiert que nous soyons tenus pour responsables des conséquences de nos actes librement posés qui sont à notre désavantage (par exemple, perdre aux jeux ou rester volontairement sans emploi). Ainsi, plutôt que la traduction d'un rapport fondamental qui nous lierait à nos actes, il se peut que l'attribution d'une responsabilité pour les effets de nos actes libres soit la conséquence plutôt que la cause de l'adoption d'un certain principe de justice distributive²⁵.

Le conflit des métriques²⁶

Munis de la distinction entre choix et circonstances, et conscients des deux principes que les égalitaristes en tirent, nous voilà équipés pour aborder le débat des métriques. Nous avons certes distingué des doctrines telles que l'égalitarisme, le prioritarisme et le suffisantisme. Cependant, nous avons laissé ouverte la question de savoir ce qu'il faut égaliser, quelles inégalités sont injustes et méritent d'être réduites ou compensées. Il y a à cet égard diverses «métriques» qui rivalisent l'une avec l'autre. Prenez une première proposition, celle qui consiste à égaliser le *bien-être* (l'utilité) des personnes, quelle que soit

la définition précise qu'on lui donne (satisfaction des préférences, quantité de plaisir,...). Une telle proposition se heurte d'abord à un problème de comparabilité interpersonnelle des niveaux de bien-être²⁷. Mais la faiblesse principale d'une telle proposition est son manque de *sélectivité*²⁸. Prenez différents types de préférences, de goûts. L'égalitarisme du bien-être ne distinguera pas en principe les préférences selon leur *nature* ou leur *source*, mais seulement en fonction de leur intensité. Que faire tout d'abord par rapport à des personnes qui, en raison de leur contexte familial, se retrouvent avec des goûts agressifs ou qui volontairement adoptent des convictions anti-égalitaires. Faut-il compenser ceux dont les convictions anti-égalitaires ne peuvent fleurir ou celles dont le goût pour la torture serait brimé? Ne subissent-ils pas en effet une perte de bien-être? Que faire ensuite de goûts «bon marché» qui seraient totalement le fruit des circonstances, mais que la personne ne regretterait en rien. Pensons à une femme qui aurait progressivement ajusté ses préférences aux circonstances imposées par son mari machiste. Elle en serait venue à accepter d'être confinée chez elle et s'accommoderait d'une telle situation. Le fait qu'elle atteigne ainsi un niveau de bonheur équivalent à celui de sa voisine, qui vit la même situation mais ne s'en accommode pas, signifie-t-il qu'elle n'aurait donc pas droit elle aussi à une compensation particulière?²⁹ Enfin, pensons à une personne qui, tout à fait librement et en connaissance de cause, choisirait d'adopter des goûts qui, à une époque et un endroit donné sont dispendieux, tels que manger des bananes dans la France du XVIIIe siècle, posséder une Ferrari aujourd'hui ou ne pas trier ses déchets demain. On peut donc estimer que l'égalitarisme du bien-être n'est pas tenable parce que, soit il requiert compensation pour les titulaires de goûts agressifs, anti-égalitaires ou volontairement dispendieux, soit il ne requiert aucune compensation au profit d'une personne ayant été forcée par les circonstances à revoir ses goûts à la baisse et s'en étant accommodé³⁰.

On peut alors tenter de raffiner le critère d'égalitarisme du bien-être, ou se rabattre sur une des variantes de l'égalitarisme des *ressources*³¹. Attardons nous à cette dernière stratégie. En réalité, il s'agit de viser à égaliser toutes les circonstances, en postulant ainsi que toute inégalité (par exemple des niveaux de bien être) qui subsisterait sera par définition le fruit de choix libres des acteurs, et ainsi, n'aura pas lieu d'être compensée³². En se déplaçant de l'aval vers l'amont, l'on passe de l'égalité des résultats à celle des chances, laissant le champ libre aux inégalités qui résulteraient de nos choix. Ainsi, si chacun recevait une même quantité de ressources, toutes les inégalités qui en résulteraient seraient acceptables. Pour percevoir la nature exacte de cette idée de ressources, précisons que l'on ne saurait se limiter aux ressources «naturelles» externes, sans inclure à la fois le revenu, la situation sociale ou la nationalité, ainsi que les ressources *internes* (force physique, talents, etc.). Il est clair qu'avec des ressources externes identiques, deux personnes à ressources internes différentes en tireront un bénéfice très différent³³.

Ainsi, l'égalitarisme des ressources est une forme d'égalisation d'*amont*. La principale vertu d'un déplacement vers l'amont est qu'il tente de réaliser la séparation des inégalités qui résultent des circonstances de celles qui résultent de nos choix. Une double question se pose alors. Peut-on, malgré tout, se passer de l'aval? Si ce n'est le cas, l'égalitarisme des ressources n'est-il pas ultimement une manière de viser un égalitarisme *du bien-être*, tout en y appliquant la distinction entre choix et circonstances? Je répondrai par la

négative à ces deux questions. Toutes les inégalités de circonstances ne sauraient être corrigées à la source. Pour celles qui ne peuvent l'être, il faut envisager des compensations au moyen d'autres biens. Il faut ainsi compenser la faiblesse de ressources internes (ex : avoir peu de talents) par l'octroi de plus de ressources externes (financières ou autres). C'est ce qui se passe lorsque l'on estime par exemple qu'un enfant moins intelligent a droit à des cours particuliers. Pour évaluer la mesure dans laquelle une faiblesse de ressources est handicapante, il faut aller voir *en aval* et évaluer la perte qui en découle, par exemple en termes de *bien-être*. Dans la mesure où toutes les inégalités de ressources ne sauraient être corrigées à la source, l'octroi de compensations requiert ainsi une *référence à l'aval*. Cependant, l'évaluation de l'importance d'un manque de ressources peut s'opérer en référence à *autre chose* que du bien-être. Elle peut se faire par exemple sur base d'une référence à une série de fonctions importantes d'une existence humaine³⁴. Mais, de manière plus satisfaisante encore, il peut se faire, non sur base d'une théorie substantielle déterminée mais, comme nous allons le voir, par une *procédure* permettant à chacun de se prononcer directement sur la valeur de telle ou telle ressource. Le point important est donc le suivant. Certes, *en théorie*, plus l'on se place en amont (dans le domaine des circonstances), plus l'on évitera d'égaliser indistinctement le fruit des circonstances et des choix. Mais *en pratique*, une référence à l'aval, c'est-à-dire aux fonctions, aux utilités, etc. de nos ressources, sera souvent nécessaire. Il se peut cependant que le «bien-être» ne soit pas le seul étalon possible d'évaluation de l'importance d'une ressource déterminée. Dans cette mesure, l'égalitarisme des ressources n'est pas nécessairement réductible à un égalitarisme des chances de bien-être qui différencierait les sources d'inégalités³⁵.

Les procédures égalitaristes

En réalité, le débat sur les métriques n'est rien d'autre qu'un ensemble de variations sur le thème «choix et circonstances». Comment répondre concrètement à des slogans tels que «les chômeurs sont des sans-emploi volontaires» ou «les fumeurs ont choisi leur tabagisme»? La première question est de déterminer dans quelle mesure par exemple un fumeur peut être considéré comme responsable de sa tabagie et de ses conséquences tel le cancer du poumon. Roemer propose la procédure suivante³⁶. Il s'agit d'identifier les facteurs sur lesquels les personnes n'ont pas prise et qui influencent la décision de fumer. En se fondant sur ces facteurs, l'on définit un certain nombre de catégories. On compare par exemple les professeurs d'université de soixante ans avec les métallos du même âge. La probabilité de contracter un cancer du poumon est considérée comme proportionnelle au nombre d'années de tabagie. Si les catégories sont bien définies, toutes les variations du nombre d'années de tabagie à *l'intérieur* de chaque catégorie sont alors imputables au choix des personnes. Le nombre médian d'années de tabagie au sein de chaque catégorie ainsi définie va être utilisé comme un indicateur à deux fins. Primo, il va permettre de déterminer dans quelle mesure une personne peut être tenue pour responsable de son cancer du poumon, en comparant sa situation avec celle des autres membres *de sa catégorie*. Secundo, ce nombre médian va être utilisé en vue de réduire ou de compenser les inégalités d'exposition au risque de tabagie *entre les différentes catégories*³⁷.

Il ne suffit pas cependant de déterminer quels désavantages découlent de nos choix ou de nos circonstances, ni quand les circonstances peuvent être

considérées comme égalisées. Il faut aussi évaluer la valeur relative des différents avantages et désavantages. Ainsi, quelle compensation devons-nous offrir au chômeur involontaire ou à la victime d'un tabagisme passif qui ne récupérera pas une capacité pulmonaire de 100%? Dans une société réelle, la rareté de certains biens (par exemple, les emplois) a pour conséquence que les individus vont se retrouver avec des paniers de biens nécessairement hétérogènes. Ils ont en outre des préférences très différentes. Par quelle procédure déterminer alors qui est plus désavantagé que son voisin et quelle compensation est due aux plus désavantagés? Dworkin³⁸ a proposé une enchère hypothétique où les ressources *externes* seraient redistribuées jusqu'à ce que la part de chaque individu atteigne la même valeur d'équilibre. Chacun bénéficierait d'un pouvoir d'achat identique au départ et pourrait miser sur les ressources externes sur lesquelles portent sa préférence. Un tel mécanisme de marché est donc utilisé pour révéler l'importance que revêt pour chacun telle ou telle ressource externe. Quant aux ressources *internes*, il s'agit d'imaginer que chacun, connaissant ses préférences ainsi que la distribution des ressources internes dans la société, mais non l'état de ses propres ressources internes, s'assure contre le risque d'être victime de tel ou tel handicap. Cette procédure dworkinienne a été critiquée pour diverses raisons et des alternatives ont été défendues. On a ainsi proposé de recourir à la notion de diversité non dominée. Alors que l'enchère dworkinienne vise à aboutir à une situation où il n'y ait plus de couple de personnes où l'une préférerait les ressources de l'autre aux siennes (test de non-envie), le critère de diversité non dominée requiert seulement qu'il n'y ait pas de couple de personnes tel que *tous* les membres de la société préféreraient le panier de ressources de l'un à celui de l'autre³⁹. L'on ne saurait discuter en détail de telles propositions. Mais il importe de remarquer que les théories substantielles de l'égalité recourent elles aussi ultimement à des outils procéduraux.

La place de l'égalité

Peu de théories égalitaristes ne se préoccupent *que* d'égalité. Nous avons déjà assisté *au sein même* du débat égalitariste à l'insertion d'autres préoccupations telles que l'efficacité (argument des incitants) ou la liberté (dualisme soutenant l'argument des incitants et rejet de la super-égalité). En réalité, il apparaît extrêmement difficile d'envisager la possibilité d'une théorie moniste crédible, c'est-à-dire d'une théorie de la justice égalitariste qui ne recourrait qu'au principe d'égalité. Ce qui importe cependant, est de voir que le pluralisme peut être compris de diverses manières. L'on peut ainsi concevoir un égalitarisme «sphérique» où chaque domaine de la société verrait l'allocation de ses biens s'effectuer sur base de critères *différents*⁴⁰. Une distribution non cumulative permet ainsi, en diversifiant les critères d'allocation, de limiter la mesure dans laquelle un avantage dans une sphère permettrait d'en acquérir un autre dans une autre sphère. En ce sens, le sphérisme a la vertu d'une règle prophylactique qui empêcherait l'obtention d'une position avantageuse dans une sphère au moyen d'avantages acquis dans une autre sphère. C'est d'une telle idée que participent les lois de financement des partis, ou les tentatives de rendre l'accès aux soins de santé ou à l'éducation les moins dépendants possibles de notre capacité à payer ou de nos liens avec des hommes politiques. Mais il s'agit aussi, dans le champ des mentalités, de faire advenir une société où chacun ne soit pas effectivement jugé à l'aune de son portefeuille, ce qui n'est pas compatible avec une certaine conception de l'égal

respect.

Mais si l'on se limite à des formes plus classiques de pluralisme qui tentent d'accommoder égalité, liberté et efficacité, que constate-t-on? Si l'on s'attarde à l'articulation entre égalité et liberté, il est très important de percevoir qu'un critère égalitariste ne réduit pas nécessairement la «quantité de liberté agrégée» d'une société donnée. Ce qu'il fait, c'est plutôt *redistribuer* les moyens de la liberté réelle de manière plus égalitaire⁴¹. Il est clair cependant que des tensions apparaîtront inévitablement entre égalitarisme et respect des libertés constitutionnelles. Faut-il par exemple réduire la libre circulation des travailleurs au prétexte que les plus qualifiés d'entre eux auront systématiquement tendance à aller travailler dans des pays moins taxés? Une théorie complète de la justice ne saurait éluder de telles questions. La théorie de Rawls offre à cet égard une articulation particulièrement intéressante d'une préoccupation d'égalité avec des libertés fondamentales qui bénéficient d'une priorité lexicographique⁴². Ces libertés posent alors des contraintes sur les manières moralement acceptables de réaliser l'égalisation.

De même, la relation entre égalité et efficacité est des plus intéressantes⁴³. Le principe de différence (ou du moins une certaine interprétation de ce principe) propose à cet égard une articulation particulièrement élégante puisqu'il admet une prise en compte des gains d'efficacité (argument des incitants), mais uniquement dans la mesure où ceux-ci amélioreront le sort des plus défavorisés. On va ainsi beaucoup plus loin qu'un vague «trade-off». Imaginons par exemple un patient de 20 ans et un autre de 60 ans qui, sans greffe de cœur, mourraient chacun dans l'année. Le pronostic indique que le cœur greffé sur le plus âgé lui donnerait probablement dix années supplémentaires alors qu'il n'en donnerait que deux au plus jeune. Le principe de différence exigera, toutes choses étant égales par ailleurs, que le cœur aille néanmoins au patient le plus jeune, malgré la perte d'efficacité. Une vague règle de trade-off pourrait en revanche faire pencher la balance du côté du patient le plus âgé, alors même que ce dernier aurait déjà eu la chance de vivre longtemps.

Du labyrinthe des idées à la jungle du monde

À travers cette brève contribution, nous avons entrepris de dégager quelques axes le long desquels se localisent les différentes espèces de la famille égalitariste. Après avoir montré en quoi la recherche de l'égalité substantielle constitue une — et non la seule — traduction possible de l'idée d'égal respect, nous avons abordé trois questions: Pourquoi lutter contre les inégalités? Pourquoi lutter contre certaines inégalités et pas d'autres? Comment articuler l'égalité avec d'autres valeurs? Pour ce qui est de savoir *pourquoi* il faut égaliser, nous avons identifié deux logiques très différentes, celles de l'égalitarisme strict et du prioritarisme. Nous avons montré que l'argument des incitants, qui constitue une application possible du prioritarisme, et qui y intègre la dimension d'efficacité, était traversé d'une vive tension entre égalité et liberté (ou d'autres principes moraux).

Nous tournant ensuite vers la question de la métrique, nous avons vu en quoi la distinction entre choix et circonstance peut mener à la fois à un refus de l'arbitraire et à un rejet de la super-égalité. Ce dernier manifeste une intuition anti-égalitaire au cœur de l'égalitarisme. C'est que l'égalitarisme est travaillé à la fois du dedans et du dehors par des valeurs telles que l'efficacité ou la liberté qu'il se doit de prendre en compte. Nous avons également indiqué

comment le conflit des métriques est traversé par cette ligne de démarcation entre choix et circonstance. Ayant montré en quoi il apparaît difficile pour une conception d'égalisation en amont, telle que l'égalitarisme des ressources, de se départir totalement d'un aval, nous avons présenté la stratégie procédurale qui permet de prendre en compte un tel aval sans renoncer à l'égalitarisme des ressources et sans être contraint d'adopter la métrique «bien-être».

En somme, l'appareillage conceptuel du philosophe préoccupé par les inégalités est relativement rudimentaire. Il reste en tout cas sujet à de nombreuses interrogations: quelles sont les raisons profondes du rejet de la super-égalisation? Comment articuler de manière satisfaisante égalitarisme et sufficientisme, deux stratégies très différentes qui incorporent un refus de la super-égalisation? Si le choix d'une préférence n'implique pas nécessairement le choix de son coût (ce dernier étant en grande partie fonction des préférences d'autrui), est-il vraiment juste d'en faire peser tout le poids sur son titulaire? Quelle est la procédure la plus apte à déterminer une distribution juste de paniers de ressources hétérogènes? Autant de questions philosophiques qui ne doivent faire oublier que lorsqu'il s'agit de mettre en œuvre des politiques concrètes, l'on ne saurait proposer de mesures sans interroger aussi les économistes (par exemple, sur l'élasticité de l'offre de travail par rapport au taux d'imposition), les psychologues (par exemple, sur la force des mécanismes d'accoutumance au tabagisme), les sociologues (par exemple, sur les déterminants socioprofessionnels de l'échec scolaire), etc. Ce texte n'a d'autre vocation que de fournir quelques balises afin de ne pas s'égarer dans le labyrinthe des idées. S'attaquer à la jungle du monde requiert bien sûr beaucoup d'autres outils issus d'autres disciplines. Et même ceux-ci ne sauraient laisser indifférent le philosophe préoccupé par les inégalités.

Le Banquet, n°15, 2000.

1. Fonds National de la Recherche Scientifique, rattaché à la Chaire Hoover d'éthique et sociale et à la Faculté des sciences philosophiques (Université catholique de Louvain). L'auteur tient à remercier vivement L. de Brier, Ph. Gosseries, H. Pourtois, Y. Vanderborght et, tout spécialement, Ph. Van Parijs pour leurs commentaires critiques. Il reste néanmoins seul responsable des erreurs qui subsisteraient. Adresse électronique: gosseries@etes.ucl.ac.be

2. Cf. par exemple, L. Pojman & R. Westmoreland, 1997, «Introduction: The Nature and Value of Equality», 'in' L. Pojman & R. Westmoreland (eds.), 'Equality. Selected Readings', New York/Oxford, Oxford University Press, pp. 2-3.

3. R. Dworkin, «What is Equality? Part 1: Equality of Welfare», 'Philosophy and Public Affairs', 1981, vol. 10(3), p. 185 'sq'.

4. Cf. R. Dworkin, 'supra' note 3, pp. 244 'sq'.; W. Kymlicka, «Rawls on Teleology and Deontology», 'Philosophy and Public Affairs', 1988, vol. 17(3), p. 180 'sq'.

5. Cf. Ph. Van Parijs, «The Second Marriage of Justice and Efficiency», 'J. of Social Policy', 1990, vol. 19, pp. 1-25. Cf. aussi D. Miller, «Equality and Justice», 'Ratio', 1997, vol. 10, pp. 227-237.

6. Sur cette distinction, J. Raz, 'The morality of freedom', Oxford, Clarendon Press, 1986, chap. 9; D. McKerlie, «Equality and Priority», 'Utilitas', 1994, vol. 6(1), pp. 25-42; D. Parfit, «Equality or Priority?», in 'The Lindley Lecture', Univ. of Kansas, 1995, pp. 1-42. Cf. aussi, L. Temkin, 'Inequality', New York, Oxford University Press, 1993, spéc. chap. 9.

7. Sur la manière exacte d'interpréter cette «priorité aux plus défavorisés», Ph. Van Parijs, «Quand les inégalités sont-elles justes?», 'in' Conseil d'État, 'Etudes et documents', n° 48, Paris, La Documentation française, 1996, pp. 471-472.

8. Sur l'argument rawlsien des incitants et le dualisme (justice des institutions/éthique individuelle), G.A. Cohen, «Incentives, Inequality and Community», 'The Tanner Lectures on Human Values', Salt Lake City, University of Utah Press, 1992, pp. 261-329; Ph. Van Parijs, «Rawlsians, Christians and Patriots. Maximin justice and individual ethics», 'European J. of Philosophy', 1993, 1(3), pp. 309-342; G. A. Cohen, «Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice», 'Philosophy and Public Affairs', 1997, vol. 26(1), pp. 3-30; L. Murphy, «Institutions and the Demands of Justice», 'Philosophy and Public Affairs', 1999, vol. 27(4), pp. 251-291.

9. J. Rawls, 'A Theory of Justice'. Oxford, O. University Press, 1971, pp. 75 'sq'. Pour une articulation entre le principe

de différence et le prioritarisme, cf. McKerlie, 'supra' note 6, pp. 27 'sq.'; Parfit, 'supra', note 6, pp. 35 'sq.'. Pour une présentation du principe de différence comme leximin, Ph. Van Parijs, 1996, 'supra' note 7, pp. 469-472.

10. Cohen, 1992, 'supra', note 8, p. 268.

11. Une autre hypothèse qui ne recourt pas à l'argument des incitants (à moins de considérer une interdiction comme un désincitant radical) est la suivante. S'il s'avère que la retraite obligatoire — bien qu'étant une forme de redistribution des emplois — affecte de manière disproportionnée les travailleurs les plus productifs, elle peut induire une perte nette de productivité pour l'économie dans son ensemble. La taille du gâteau en serait donc réduite, et ce contre la volonté des plus productifs. Il se peut dès lors que dans un tel cas le principe de différence requière une suppression de la retraite obligatoire au prix d'une augmentation des inégalités dans l'accès à une certaine durée d'emploi.

12. Pour une analogie saisissante avec le kidnapping, Cohen, 1992, 'supra', note 8, pp. 276 'sq'.

13. Murphy, 'supra', note 8, p. 289. Plus généralement sur la question des limites de ce qu'une théorie éthique peut nous imposer, cf. B. Eriksson, 'Heavy Duty. On the Demands of Consequentialism', Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1994.

14. Cf. Th. Nagel, 'Equality and Partiality', Oxford, Oxford University Press, 1991.

15. Murphy, 'supra' note 8, p. 280. Il y a d'ailleurs une question subsidiaire: comment séparer de manière crédible ce qui relève des institutions de ce qui relève de la sphère privée des individus?

16. Nous aborderons plus bas la question de savoir dans quelle mesure une personne dont les convictions sont anti-égalitaires devrait être compensée en raison de la nature égalitariste de ces concitoyens.

17. Sur la notion d'ethos égalitaire, cf. Cohen, 1992, 'supra' note 8, p. 315 'sq.'. Cf. aussi G.A. Cohen, 'If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich', Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000, chap. 8 'sq'.

18. À ce refus de l'arbitraire, Cohen ajoute comme autre visée fondamentale de l'égalitarisme, le refus de l'exploitation, par laquelle une personne tirerait un avantage injuste d'autrui. Aux désavantages créés par l'arbitraire naturel s'ajoutent ceux engendrés dans le cadre de nos relations avec autrui. Cf. G. A. Cohen, «On the Currency of Egalitarian Justice», 'Ethics', 1989, vol. 99, p. 908. Sur l'exploitation, notion centrale de la justice commutative, mais que nous n'examinerons pas ici, cf. Ph. Van Parijs, 'Real Freedom for All. What (if anything) can justify capitalism?', 1995, Oxford, Clarendon Press, chap. 5; A. Wertheimer, 'Exploitation', Princeton, Princeton University Press, 1996.

19. Cf. M. Clayton & A. Williams, «Egalitarian Justice and interpersonal comparison», 'European J. of Political Research', 1999, vol. 35, p. 447. Là où l'égalitarisme utilise la distinction entre choix et circonstances pour limiter l'étendue de la redistribution, le sufficientisme en limite l'étendue à travers la référence à une plafond individuel (par exemple, de subsistance).

20. Cohen, 1989, 'supra' note 18, p. 933.

21. Voy. R. Dworkin, «What is Equality? Part 2: Equality of Resources», 'Philosophy and Public Affairs', 1981, vol. 10(4), p. 303. Pour une introduction sur cette question, cf. J. Roemer, 'Theories of Distributive Justice', Cambridge, Harvard University Press, 1996, p. 263 'sq'. La présentation faite ici est le résultat d'une conversation avec Ph. Van Parijs.

22. Clayton & Williams, 'supra' note 19, p. 455.

23. Cf. Dworkin, 1981, 'supra' note 3, p. 235 'sq'.

24. Cette notion entretient en outre des rapports étroits avec celle de 'souffrance'. Il se peut ainsi qu'une partie de la compensation attribuée à l'effort le soit en réalité en raison des souffrances qu'il implique.

25. Pour de plus amples développements sur cette question, cf. les références citées 'in' Cohen, 1989, 'supra' note 18, p. 913 (note 12).

26. Pour une introduction, cf. Roemer, 1996, 'supra' note 21, chap. 7-8

27. Sur cette question: Ph. Van Parijs, 'Qu'est-ce qu'une société juste? Introduction à la pratique de la philosophie politique', Paris, Le Seuil, 1991, pp. 36-41.

28. Cf. par exemple A. Sen, «Equality of what?» in 'Choice, Welfare and Measurement', Oxford, Blackwell, 1982, p. 363.

29. Ce qui est présupposé en un sens, c'est donc qu'il est bon que les personnes adaptent leurs préférences à leurs circonstances (même si cela ne justifie pas que certaines personnes aient à subir des circonstances plus défavorables que d'autres). Cf. Van Parijs, 1995, 'supra' note 18, p. 70.

30. Les notions de goûts dispendieux et agressifs trouvent leur origine chez Rawls (cf. Cohen, 1989, 'supra' note 18, pp. 912-913) et reçoivent des développements particuliers chez Dworkin, 1981, 'supra' note 3.

31. Cf. Dworkin, 1981, 'supra' note 3 et 'supra' note 21.

32. Il est important de remarquer à cet égard que l'égalisation en amont ne va pas nécessairement 'réduire' les inégalités relatives qui subsisteraient en aval. Cf. D. Miller, «What Kind of Equality should the Left Pursue?», 'in' J. Franklin (ed.), 'Equality', London, Institute for Public Policy Research, 1997, p. 89.

33. Cette notion de ressources interprétée de manière suffisamment 'large' est très proche des propositions formulées par exemple par Sen, 'supra' note 28, pp. 367 'sq'. (égalité des capacités de base) ou Van Parijs, 1995, 'supra' note 18 (leximin de la liberté réelle).

34. Sen, 'supra' note 28, pp. 367-368.

35. Pour une défense de l'égalitarisme des chances de bien-être, cf. R. Arneson, «Equality and Equal Opportunity for Welfare», 'Philosophical Studies', 1989, vol. 56, pp. 77-93. Pour une défense d'une métrique hybride incluant ressources et bien-être («égalité d'accès aux avantages»), cf. Cohen, 1989, 'supra' note 18, pp. 906-944.

36. Roemer, 1996, 'supra' note 21, pp. 276 'sq'. Pour un argument semblable utilisé dans le cadre des inégalités hommes/femmes, cf. A. Phillips, «What has Socialism to do with Sexual Equality?», 'in' J. Franklin (ed.), 'Equality', 'loc. cit.' pp. 112 'sq'.
37. Pour de plus amples développements sur cette proposition, cf. J. Roemer, 'Equality of Opportunity', Cambridge, Harvard University Press, 1998.
38. Dworkin, 1981, 'supra' note 21.
39. Cf. Van Parijs, 1995, 'supra' note 18, chap. 3, et spéc. p. 76. Cf. aussi, Roemer, 1996, 'supra' note 21, pp. 247 'sq'.
40. M. Walzer, 'Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality', New York, Basic Books, 1983. Trad. fr. 'Sphères de justice', Paris, Le Seuil, 1997.
41. Sur ce point, Van Parijs, 1995, 'supra' note 18; G. A. Cohen, «Back to Socialist Basics», 'in' J. Franklin (ed.), 'Equality', 'loc. cit.', pp. 40-43.
42. Pour une introduction à la théorie rawlsienne, cf. Van Parijs, 1991, 'supra' note 27, chap. 3
43. Par exemple A. Okun, 'Equality and Efficiency. The Big Tradeoff', Washington: Brookings Instit., 1975; J. Le Grand, «Equity versus Efficiency: The Elusive Trade-off», 'Ethics', 1990, vol. 100, pp. 554-568.