HAL
open science

Le revenu universel comme instrument de promotion de la liberté de choix

Caroline Guibet Lafaye

To cite this version:

Caroline Guibet Lafaye. Le revenu universel comme instrument de promotion de la liberté de choix. Le revenu universel : l'avenir d'une illusion ?, Nov 2017, Angers, France. hal-01636079

HAL Id: hal-01636079

https://hal.science/hal-01636079v1

Submitted on 16 Nov 2017

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.

« LE REVENU UNIVERSEL COMME INSTRUMENT DE PROMOTION DE LA LIBERTE DE CHOIX »

16 novembre 2017

Université d'Angers

Caroline GUIBET LAFAYE[1]

Résumé :

Pour que j'aie la liberté de faire ce que je veux de ma vie – notamment de produire et de consommer ce que je désire comme je le désire –, il ne suffit pas d'avoir le *droit* de le faire, il faut encore en avoir le *pouvoir* et avoir accès à suffisamment de ressources, pour pouvoir effectivement réaliser ce que je désire. Bien qu'il soit difficile de donner à chacun la liberté réelle de mener sa vie comme il l'entend – dans la mesure où les libertés mutuelles s'entre-empêchent – en revanche, il est possible de vouloir donner à tous la liberté réelle *la plus grande possible*. La conception de la justice comme liberté réelle pour tous exige un égal respect des diverses conceptions morales, qui coexistent dans la société. Lorsque l'on donne à chacun les moyens de réaliser et de poursuivre sa propre conception du bien, aucun privilège spécial n'est donné à l'une des dimensions de la liberté au détriment d'une autre. Le système économique actuel, centré sur le travail salarié, favorise une conception particulière de la vie bonne ce que ne ferait pas un système économique et social assurant à chacun un revenu minimum substantiel de base. Le réal-libertarisme, ainsi caractérisé, commande l'introduction d'un revenu minimum au plus haut niveau soutenable possible compatible avec la liberté formelle. Dans cette perspective, le revenu de base inconditionnel fournirait à chacun les moyens de choisir la vie qu'il souhaite mener, de telle sorte que la maximisation du revenu minimum offrirait la conception la plus pertinente de la justice comme liberté-réelle-pour-tous.

[1] CNRS, Centre Émile Durkheim (Univ. de Bordeaux – Sciences Po). Contact : c.guibetlafaye@wanadoo.fr.

Introduction : De la liberté réelle maximum à l'allocation universelle

La conception rawlsienne de la justice, telle qu'elle apparaît en 1971 jusqu'au *Libéralisme politique*, établit l'exigence de garantir la même liberté formelle pour tous – c'est-à-dire la pleine propriété de chacun par soi-même – ainsi que la liberté réelle la plus grande possible pour tous, autrement dit la maximisation de la valeur minimale de l'indice des biens premiers que sont les biens premiers naturels, les chances, les revenus, la richesse, le pouvoir, les bases sociales du respect de soi[1]. Au vu de cette distinction entre liberté formelle et liberté réelle, la justice sociale exige, non pas seulement d'assurer à chacun une pleine liberté formelle – c'est-à-dire la liberté des libertariens, le droit de faire ce que l'on désire avec ce dont on est le légitime propriétaire –, mais elle exige également de conférer à chacun la liberté réelle la plus grande possible, c'est-à-dire les moyens de faire ce que chacun veut faire. Dans une situation où l'on suppose que les dotations internes sont également distribuées, l'approche réal-libertarienne – et que l'on trouve chez des auteurs comme Rawls, Ackerman, Sen, Dworkin, Larmore, Barry et Philippe van Parijs[2] – prend spécifiquement en compte l'ensemble des moyens externes, affectant les capacités des personnes à poursuivre leur propre conception du bien, que ces biens externes soient ou non naturellement produits[3]. Elle vise à garantir, à celui qui en a le moins, la liberté réelle la plus grande possible, autrement dit les moyens les plus étendus de faire de sa vie ce qu'il désire.

Nous envisagerons comment cette exigence de liberté réelle appelle l'attribution d'une allocation universelle à chacun en mettant en évidence, dans un premier temps, les articulations de cette transition puis les arguments à la fois pro et en contra d'une A.U., pour enfin montrer comment celle-ci se justifie encore en référence aux droits à un revenu et à un droit au loisir.

---

[1] Pour cette raison, on peut douter que le premier principe de justice doive avoir une priorité absolue sur le second.

[2] Voir J. Rawls (1971, 1990), B. Ackerman (1980), A. Sen (1985, 1990c), R. Dworkin (1986, 1990), C. Larmore (1987) et B. Barry (1989).

[3] Les dotations externes comprennent alors tout objet externe utilisable, au sens le plus large, auquel les individus ont accès. Elles comportent des objets matériels tels que les usines, les collections de timbres, les maisons privées, les ponts publics, ou des objets immatériels comme les ouvertures de crèches et les programmes informatiques, le travail éthique et la technologie nucléaire, lesquels constituent des atouts matériels au même titre que les plages, les citrouilles et les perroquets.

1. LA LIBERTE REELLE LA PLUS GRANDE POUR TOUS

Ainsi le principe de différence rawlsien semble déjà, par lui-même, recommander – sous la condition du respect des libertés fondamentales et de la juste égalité des chances – l'introduction d'un revenu minimum inconditionnel, au niveau soutenable le plus élevé, en ce qui concerne la distribution de la richesse, du pouvoir, de la préservation du respect de soi[1]. Ce principe de justice consiste en un critère maximin et figure un système impartial, dont la portée s'étend au-delà du bien-être des personnes en général et concerne les biens jugés élémentaires, c'est-à-dire les libertés et les droits individuels, ainsi que certaines conditions de sécurité, d'estime de soi et de satisfaction des besoins matériels fondamentaux, qui devront être garantis à tous de manière égale. Précisément, ce principe tend à promouvoir un *minimum garanti*[2]. Le niveau du revenu minimum détermine alors le panier d'avantages socio-économiques disponible, pour les plus défavorisés, c'est-à-dire pour ceux qui n'ont rien d'autre que ce revenu minimum. Par là, le critère du minimum garanti répond au principe égalitariste accordant une priorité absolue aux plus défavorisés, pour les biens fondamentaux[3]. [Un tel principe émane de l'exigence selon laquelle chacun doit, à tous les autres hommes, la non-agression, un traitement honnête et un souci limité des conditions élémentaires d'une existence décente plutôt qu'il n'émane d'un souci pour le bien-être en général[4].] S'attachant à la qualité de vie des individus de la naissance à la mort, il devrait bénéficier d'un soutien justifié. En effet un système qui offre à chacun un traitement impartial et un souci limité des conditions élémentaires d'une existence décente *ne peut raisonnablement pas être rejeté*, quand bien même il ne parviendrait pas à offrir d'autres avantages.

[Ainsi l'approche réal-libertarienne vise à assurer à chacun les moyens de bénéficier de la plus grande liberté réelle possible, déplaçant par là l'attention de la question de la justice vers celle de la liberté[5]. En effet, une société bâtie sur les principes du réal-libertarisme est une

---

[1] En effet Rawls souligne, dans la *Théorie de la justice*, qu'un impôt négatif sur le revenu pourrait faire partie des institutions redistributives d'une société équitable en système capitaliste (*Théorie de la justice*, p. 319) bien que lui-même ne l'intègre pas à sa propre conception de la structure institutionnelle d'une société juste.

[2] Un minimum social décent constitue en effet une étape vers une égalité socio-économique plus globale, dont l'équivalent, au plan international, consisterait à trouver et à imposer un niveau de vie minimal décent d'assistance. A terme, la justice suppose en effet une redistribution internationale et davantage d'égalité au sein de chaque pays.

[3] Ce principe de justice constitue une radicalisation de la position égalitariste.

[4] Voir T. Nagel, *Egalité et partialité*, p. 86.

[5] Ce passage de la problématique de la justice à celle de la liberté apparaît déjà lorsque l'on envisage la question de l'égalité des chances. La notion de liberté, telle qu'elle est mise en œuvre par Philippe van Parijs, « comprend ces trois éléments – la sécurité, la propriété de soi et les chances – par opposition à la liberté formelle qui

société dont les membres sont tous formellement libres car elle offre une structure juridique où le droit à la propriété, incluant la propriété de soi-même par chacun, est bien défendu. Dans cette société, les chances – en d'autres termes, l'accès aux moyens de faire ce que l'on peut vouloir faire – sont distribuées selon le principe du leximin[1] : certains peuvent avoir plus de chances que d'autres, à la condition expresse que le fait d'avoir plus de chances ne réduise pas les chances de ceux qui en ont moins.] Dans une société libre ainsi conçue, chaque personne a la plus grande chance possible de faire ce qu'elle peut vouloir faire puisque les institutions d'une société réal-libertarienne sont établies de telle sorte qu'elles offrent les plus grandes chances réelles possibles à ceux qui en ont le moins, à condition que la liberté formelle de chacun soit respectée[2]. Ce faisant l'idéal d'une société libre s'incarne dans une société dont les membres sont maximalement libres plutôt que simplement libres.

Néanmoins pour que j'aie la liberté de faire ce que je veux de ma vie – notamment de produire et de consommer ce que je désire comme je le désire –, il ne suffit pas d'avoir le *droit* de le faire, il faut encore en avoir le *pouvoir* et avoir accès à suffisamment de ressources, pour pouvoir effectivement réaliser ce que je désire. Dès lors, il faut prendre en compte et faire une place à la *liberté réelle de mener sa vie à sa guise*, et pas seulement à la liberté formelle de le faire. Bien qu'il soit difficile de donner à chacun la liberté réelle de mener sa vie comme il l'entend – dans la mesure où les libertés mutuelles s'entre-empêchent – en revanche, il est possible de vouloir donner à tous la liberté réelle *la plus grande possible*. Le second principe de Rawls exprime cette exigence. A. Sen en est le défenseur le plus résolu[3]. Ainsi donner à tous la liberté réelle la plus grande possible consiste d'abord à maximiser la liberté réelle de celui qui en a le moins et à abolir toutes les inégalités de liberté réelle, qui ne contribuent pas à accroître la liberté réelle de celui qui, à cet égard, est le plus défavorisé[4].

---

comprend seulement les deux premières » (P. van Parijs, *Real Freedom for All*, p. 22-23), les chances constituant le troisième composant de la liberté réelle.

[1] Sachant que le leximin prend en compte les niveaux les plus bas au dessus du minimum de façon successive.

[2] Voir P. van Parijs, *Real Freedom for All*, § 1. 8. Soulignons que l'ensemble de ces principes dessine un idéal de société libre distincte de celui communément donné par les libertariens.

[3] A. Sen propose en effet des notions permettant d'élaborer une conception de la justice en termes de liberté réelle (voir Sen, 1989, 1990a, 1990b). Sur l'interprétation du principe de différence dans une perspective réal-libertarienne, voir P. van Parijs, « Difference Principles », in S. Freeman, *The Cambridge Companion to John Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 200-240.

[4] P. van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, p. 188. Philippe van Parijs propose, par exemple, à titre de critère d'égalité des libertés la notion d'*absence d'inclusion* stricte d'un ensemble de choix possibles, d'une personne, dans celui d'une autre personne : « One person is less (really) free than another if the set of options (really) open to the former is a proper subset of the set of options (really) open to the latter » (voir *Real Freedom for All*, p. 72). Ainsi une personne est moins libre (au sens de la liberté réelle), si l'ensemble de choix ou de possibilités vraiment effectives (c'est-à-dire de possibilités qu'elle a une chance de pouvoir réaliser), dont elle dispose est un sous-ensemble de l'ensemble d'options dont dispose (réellement) une autre personne. En effet, ce sous-ensemble contient,

Or l'exigence de donner à chacun les moyens d'une liberté réelle effective présuppose une *neutralité* à l'égard des conceptions de la vie bonne de chacun. Par là, elle respecte l'une des conditions d'une large acceptabilité au sein de projets individuels de vie. Lorsque l'on donne à chacun les moyens de réaliser et de poursuivre sa propre conception du bien, aucun privilège spécial n'est donné à l'une des dimensions de la liberté au détriment d'une autre. Les personnes ayant des goûts différents ne sont pas traitées de façon discriminatoire. En revanche le système économique actuel favorise une conception particulière de la vie bonne ce que ne ferait pas un système économique et social assurant à chacun un revenu minimum substantiel de base. Celui-ci permettrait pourtant d'offrir aux individus un éventail de choix de vie possible beaucoup plus étendu, car chacun aurait besoin de moins de revenu, si tant est qu'il y en ait encore besoin, pour sa subsistance. Dans cette perspective, le revenu de base inconditionnel fournirait à chacun les moyens de choisir la vie qu'il souhaite mener, de telle sorte que la maximisation du revenu minimum offrirait la conception la plus pertinente de la justice comme liberté-réelle-pour-tous. Ainsi le revenu minimum inconditionnel se présente comme le meilleur moyen de respecter la diversité des conceptions de la vie bonne[1]. L'allocation universelle (A.U.) est versée à tous les membres de la communauté, de telle sorte que le droit à une allocation universelle constitue un aspect de l'ensemble des droits et devoirs, qui accompagnent la citoyenneté pleine et entière, et répond par là à une exigence d'égal traitement. Ce revenu est distribué à chacun inconditionnellement et sans autre contrainte de budget, concernant ce qu'il peut acheter, mais aussi sans contrainte sur la façon dont chaque

---

strictement, moins d'éléments que le premier ensemble et présente donc moins d'options que celles ouvertes pour la première personne. Le nombre des éléments n'est pas égal dans les deux sous-ensembles. Ce critère est spécifiquement pertinent dans le cadre d'une distribution fortement égalitaire des dotations externes. On s'y trouve conduit, dans la mesure où *la métrique des opportunités achoppe sur la question des dotations internes*, laquelle est particulièrement inadéquate dans un contexte d'inégalité des talents. Ce critère peut, en outre, être sensiblement amélioré et rendu significativement plus exigeant, lorsque l'on interprète les options comme *des possibilités d'accès à une existence qui en vaut la peine* ou comme *des équipements pour une conception raisonnable de la vie bonne* – où « ce qui en vaut la peine » ou ce qui est « raisonnable » est déterminé par son existence actuellement soutenue par la société considérée.

[1] Ce revenu minimum inconditionnel ou allocation universelle devrait pouvoir être intégré à n'importe quelle conception de la vie bonne, en raison de sa neutralité dans la mesure où il ne favorise aucune conception du bien au détriment d'une autre. Toutefois on peut lui opposer des arguments éthiques et des arguments économiques d'inefficacité. Ainsi la neutralité qui est associée au principe de l'allocation universelle ne constitue un argument décisif, en sa faveur, qu'à condition de répondre à l'objection éthique selon laquelle certains individus profitent, sans travailler, des revenus du travail. Certains philosophes, comme J. Elster, considèrent que l'A.U. est immorale car elle permet à certains de vivre du travail des autres (voir la réponse de Jon Elster à Van der Veen et Van Parijs dans *Theory and Society*, vol. 15, n° 5, 1986). La première réponse à cet argument est donnée par Thomas Paine en 1796. Dès lors que les hommes ont un certain nombre de droits, parmi lesquels le droit à la vie, à la liberté et à la propriété, se pose la question de savoir comment justifier que l'État perçoive un impôt. La réponse de Paine est qu'une partie des richesses qui existent dans la société n'est pas le produit du travail humain mais découle de l'utilisation de la terre qui, elle, appartient à tout le monde. Paine en déduit qu'il faut taxer la rente foncière et la répartir entre tous.

individu peut utiliser son temps. Il émane d'une revendication de justice. Dans cette mesure, la liberté réelle pour tous est une réponse à l'exigence de justice sociale[1].

L'approche défendue par le réal-libertarisme a, en outre, le mérite d'intégrer l'importance qu'intuitivement nous accordons à la liberté aussi bien qu'à l'égalité et à l'efficacité. Ainsi elle protège la liberté – y compris dans la dimension de ce que l'on nomme les « droits de l'homme » – contre les risques que ferait peser sur elle un souci exclusif de l'égalité ou de l'efficacité. Elle fait une place essentielle à l'égalité, et en particulier au souci des plus pauvres, de ceux qui ont le moins de moyens, puisqu'elle implique que seules sont justifiées les inégalités de liberté réelle, qui profitent à ceux qui en sont les « victimes »[2]. Enfin, cette approche a le mérite de tenir compte des considérations d'efficacité, puisque l'ampleur des moyens qu'il est possible de conférer à tous dépend de l'efficacité productive de la société[3]. En effet, il ne s'agit pas tant, dans cette perspective, de réaliser la maximisation immédiate de la part actuelle du plus démuni – contrairement à ce que préconiserait un égalitarisme simpliste – mais la maximisation de la part durablement attribuable aux plus démunis – c'est-à-dire le *maximin soutenable*. Or le maximin soutenable peut diverger notablement de l'égalité, du fait

---

[1] « Real-freedom-for-all is all there is to social justice » (P. van Parijs, *Real Freedom for All*, p. 136). Si cette thèse est, en tant que telle indiscutable, ses conséquences, en revanche, peuvent l'être. Par exemple, on ne peut admettre une abolition du salaire minimum garanti, si le montant de l'allocation universelle ne permet pas de subvenir aux besoins élémentaires. Dès lors, il faut envisager une législation sur le salaire minimum, qui interdise que des emplois à temps complet soient proposés à un salaire inférieur à celui-là. Ainsi J.-M. Harribey soutient que l'allocation universelle est équitable mais au regard d'un critère lexicalement inférieur à un autre critère, comme celui du droit au travail (voir J.-M. Harribey, « Une allocation universelle garantirait-elle une meilleure justice sociale ? », in F. Charpentier (dir.), *Encyclopédie : Protection sociale, Quelle refondation ?*, Paris, Economica, Liaisons sociales, 2000, p. 1211-1221). Denis Clerc souligne, pour sa part, que Philippe van Parijs ne défend pas l'A.U., parce qu'elle permettrait de se prémunir contre la réduction inéluctable de l'emploi, mais parce qu'elle permet de supprimer les réglementations qui brident le marché et réduisent l'efficacité économique : « Avec un revenu d'existence, plus besoin de salaire minimum : le travail peut redevenir une marchandise comme les autres » (D. Clerc, « L'idée d'un revenu d'existence, une idée séduisante et... dangereuse », dans *Comprendre*, n° 4, 2003, PUF, p. 206).

[2] Une politique sociale guidée par le principe de subsidiarité ne peut se nourrir de la seule solidarité chaude – conformément à la distinction proposée par P. Rosanvallon –, mais elle peut s'efforcer de préserver celle-ci autant qu'il est possible, en ne recourant à une solidarité tiède, ou franchement froide, que là où la solidarité chaude fait défaut ou bien s'avère insuffisante (voir P. van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, p. 229). En effet, seul le caractère obligatoire du prélèvement permet de donner à tous un droit inconditionnel à un revenu et ainsi de soustraire les plus démunis au bon vouloir des autres. Les transferts, assurant à tous les moyens d'existence ne constituent certes plus un vecteur privilégié de la pratique de la vertu, qu'il s'agisse de charité ou de générosité, à travers la mise en œuvre d'une solidarité chaude, mais la dignité des plus pauvres, indissociable de leur liberté, ne peut dépendre des occasions données aux plus aisés d'exercer leur vertu, d'autant que rien n'empêche ces derniers de faire plus que ce à quoi l'Etat les contraint.

[3] Un principe élémentaire et général d'efficacité, relatif au bien-être et concernant la comparaison, d'une part, du gain de bien-être global, qui résulte de la redistribution d'une quantité donnée de revenu, d'une catégorie plus riche à une catégorie plus pauvre, et, d'autre part, de la perte de bien-être global, qui résulte de la perte de revenus agrégée que ce transfert engendre, est que l'on peut et que l'on doit contribuer à redistribuer jusqu'au point où le coût marginal en bien-être commence, d'un côté, à excéder le gain marginal obtenu de l'autre côté.

qu'il doit tenir compte, dans l'intérêt même des plus démunis, de l'effet positif que des inégalités peuvent avoir sur l'incitation à travailler, à se former, à épargner, à investir et, par là, sur la taille même du gâteau à partager. La position réal-libertarienne semble donc plus défendable que la position égalitariste ou que la position utilitariste, qui privilégient respectivement le souci exclusif d'égalité et le souci exclusif d'efficacité.

L'expression concrète la plus adéquate de la liberté réelle consiste alors à assurer à chacun, de façon inconditionnelle, un niveau de vie donné. Ainsi, comme nous le verrons, le revenu d'existence est l'assurance d'une liberté pleine et entière pour chacun, puisque personne n'a plus à justifier ses revenus – dans la mesure où les contrôles sont abolis – et que chacun peut choisir la combinaison de travail/non travail qui lui convient, sans craindre de tomber dans la pauvreté. Ce faisant et à la différence d'un maximin, privilégiant le revenu ou le bien-être, le maximin de liberté réelle fait une place à la responsabilité individuelle[1]. En second lieu, le revenu coïncide avec le pouvoir d'achat, avec la capacité effective de consommation. Or la vie ne se réduit pas à la consommation. Par conséquent, le maximin de liberté réelle ne saurait se réduire à un maximin de revenu potentiel. La liberté réelle ne consiste pas seulement dans le droit et les moyens de choisir ce qu'on consomme mais aussi dans le droit et les moyens de choisir ce qu'on fait et avec qui on vit. Or l'exigence d'inconditionnalité, défendue par P. van Parijs, permet d'intégrer toutes les dimensions mentionnées par Rawls, tout en assurant à chacun un certain niveau de vie, par lequel il pourra jouir, par-delà la liberté réelle de consommer, de la liberté réelle de travailler et de celle de ne pas travailler[2]. Ainsi et dans la mesure où Rawls inscrit de façon prioritaire, sur la liste des avantages socio-économiques régis par le principe de différence, celui qui « est peut-être le plus important des biens premiers »[3], c'est-à-dire les « bases sociales du respect de soi », nécessaires pour donner à la personne un sens ferme de sa propre valeur et la confiance en soi indispensable à la poursuite de ses fins[4], le revenu minimum garanti, tout en assurant la maximisation de la liberté réelle de chacun, dans ses dimensions de revenu et de pouvoir, ne doit pas porter atteinte à ce respect de soi. Or cette condition ne peut être respectée que si le minimum garanti est attribué sous une forme qui

---

[1] P. van Parijs, « Philosophie de la fiscalité pour une économie mondialisée », Intervention préparée dans le cadre du projet de recherche « The New Social Question », Programme des « Pôles d'attraction universitaires », Services du Premier ministre, affaires scientifiques, techniques et culturelles, section 2.

[2] Cette justification « rawlsienne » d'une allocation universelle est développée dans la section 8.7 de P. Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste ?*.

[3] J. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 93, p. 123, p. 479.

[4] J. Rawls (1982), « Social Unity and Primary Goods », dans A. Sen et B. Williams (éd.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 166.

n'en stigmatise pas ni n'en humilie les bénéficiaires[1]. Par conséquent, le souci du respect de soi de chacun porte en lui l'exigence d'inconditionnalité, c'est-à-dire qu'il s'en déduit la nécessité qu'aucun contrôle des ressources et qu'aucun contrôle de la vie privée (requis pour vérifier, par exemple, le statut d'isolé ou de cohabitant) ne soit mené[2]. Le principe de maximisation de la liberté réelle de tous intègre, dans une formule simple, les trois ordres de préoccupations fondamentaux que sont le souci d'égalité (l'inégalité n'est tolérée que si elle profite à ceux-là mêmes qui en souffrent), le souci d'efficience – puisque, toutes choses égales par ailleurs, accroître l'efficience, c'est accroître la liberté réelle – et enfin le souci de liberté – car la liberté réelle présuppose la liberté formelle. Le principe de la liberté réelle maximale pour tous permet donc de concilier l'importance que nous accordons intuitivement à la liberté, à l'égalité et à l'efficience – au sens de l'efficacité économique, c'est-à-dire entendue comme la capacité de produire les moyens matériels d'entretenir la liberté réelle de tous, sans qu'il ne constitue toutefois une expression du bien-être effectif des personnes. Il exprime simplement le fait que l'on peut attendre de la société qu'elle fournisse à chacun, au plus haut degré – soutenable – possible, les *moyens* objectifs de réaliser son bonheur, la société n'ayant pas pour but de faire le bonheur des individus, puisque cette tâche leur revient en propre[3].

---

[1] Le respect de soi est décrit par Rawls dans la *Théorie de la justice* (section 6.7) comme le contraire de la honte.

[2] François Ost, par exemple, met en évidence les atteintes à la dignité induites par un système de revenu minimal garanti, reposant sur de tels contrôles (voir F. Ost (1988), « La théorie de la justice et le droit à l'aide sociale », dans C. Audard, J.-P. Dupuy et R. Sève (éd.), *Individualisme et justice sociale. A propos de John Rawls*, Paris, Seuil, section 11.2). Concernant les modalités de l'aide sociale, un système de transferts régi par le principe de subsidiarité, par exemple, implique que l'instance supérieure n'intervienne qu'en cas de « carence », c'est-à-dire lorsque les individus ne parviennent pas à se procurer, par leurs propres efforts, le revenu qui leur est nécessaire et/ou lorsque les individus ne parviennent pas à assurer le bien-être de ceux qui les entourent. La situation de référence (le cas normal) est celui où aucune intervention n'est requise. Dès lors et puisque l'intervention des pouvoirs publics n'est pas systématique, elle peut être *soumise à condition*. Ainsi l'aide sociale peut, par exemple, être subordonnée à l'exigence que le bénéficiaire cherche sérieusement du travail et/ou prenne adéquatement soin de ses proches (voir P. Rosanvallon, *La crise de l'Etat-providence*). Le fait que l'on assiste, à mesure que se distendent les liens entre les payeurs et les bénéficiaires, à un « refroidissement » graduel de la solidarité, s'exprimant dans les transferts sociaux que nous connaissons, est un thème central des critiques « conservatrices », dont l'État-providence est aujourd'hui l'objet (voir par exemple A. C. Zijderveld (1986), « The Ethos of the Welfare State », *International Sociology*, 1, 1986, p. 443-457). Néanmoins une entreprise de moralisation, qui ne s'adresse qu'aux plus démunis, n'est ni souhaitable ni juste. Un des écueils principaux de la défense du principe de subsidiarité, qui prend pour argument le mode de vie qu'il permet d'imposer, néglige le fait que notre société est une société pluraliste, dans laquelle n'existe aucun consensus sur ce qui constitue une vie « valable » ou une vie bonne. A l'inverse, l'attitude libérale, qui refuse d'imposer une conception particulière de ce qu'est une vie valable, accorde à chacun un égal respect et implique que l'on donne à chacun la plus grande liberté réelle de mener sa vie à sa guise, avec pour seule obligation de respecter la liberté semblablement concédée aux autres. Le fainéant et l'égoïste, dans cette perspective, ont droit au même revenu inconditionnel que les autres – ce qui ne choque en rien l'intuition morale de la plupart d'entre nous.

[3] Cette position, qui est celle de la théorie réal-libertarienne et, plus généralement, du libéralisme est retenue par J. Rawls, qui l'oppose à l'utilitarisme (voir « Social Unity and Primary Goods »). Face à ces arguments, deux attitudes sont envisageables. Il est, d'une part, difficile de croire que les individus rejetteraient, pour eux-mêmes, des principes de ce type, en revanche on peut concevoir que certains agents refuseront que ces mesures bénéficient à d'autres personnes.

2. POUR L'ALLOCATION UNIVERSELLE

La maximisation de la liberté réelle de tous ne s'entend pas, en premier lieu, comme une défense de l'État-providence ou comme la revendication d'une maximisation du revenu minimum[1] mais consiste plutôt en l'introduction et la maximisation du revenu minimum garanti, autrement appelé allocation universelle. Il s'agit de penser la possibilité et les conditions de réalisation d'un revenu inconditionnellement versé à chaque citoyen (ou à chaque résident permanent), qu'il ait ou non un emploi, qu'il souhaite ou non en avoir un, quel que soit son statut matrimonial et quelles que soient ses autres sources de revenus[2]. Cette allocation permettrait au revenu minimum de croître de concert avec le pouvoir qu'il confère, sans porter atteinte à la dignité des personnes. Une telle allocation revient à attribuer à chacun une dotation matérielle, répartie sur la vie entière. Par là, elle intègre la dimension « richesse », présente dans le principe de différence, ainsi que la question des chances d'accès aux différentes positions sociales, liées à la fortune[3]. Le principe de la liberté réelle la plus grande possible pour tous – et par conséquent l'allocation universelle qui en est le corrélatif – semble pouvoir bénéficier d'une nécessaire acceptabilité au sein d'une très vaste diversité de conceptions de la vie bonne. En effet, le principe de l'allocation universelle répond aux trois

---

[1] Rawls récuse en effet que sa position puisse être réduite à une légitimation de l'Etat-providence, tel qu'il est. La solution qu'il propose ne consiste toutefois pas à instaurer une allocation universelle, au plus haut niveau possible, mais à réaliser une « démocratie de propriétaires », dans laquelle « l'accent est mis sur une dispersion régulière dans le temps de la propriété du capital » (voir la fin de la préface de l'édition française de la *Théorie de la justice*, p. 13-14). A côté de la « démocratie de propriétaires », le « socialisme libéral » constitue, aux yeux de Rawls, un candidat plausible à la réalisation optimale de ses principes de justice. Le terme démocratie de propriétaires est de J. E. Meade, *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*, Londres, George Allen et Unwin, 1964. Il s'agit du titre du chapitre V.

[2] Leleux (1998) et Blais (2001) fournissent une introduction récente à cette problématique. Van Parijs (1990e) articule de manière plus technique les questions centrales – factuelles et normatives – que le débat soulève. Van Parijs (1992), van der Veen et Groot (2000), Van Parijs et al. (2001), Wright (2004) et la « Newsletter » trimestrielle du Basic Income European Network donnent un aperçu de l'état de la discussion internationale. Un numéro spécial de la revue *Theory and Society* (vol. 15, n° 5, 1986), consacré à la discussion de Van der Veen et Van Parijs (1986a), aborde le thème dans une perspective plus théorique. Les aspects spécifiquement éthiques de la problématique sont traités dans Van Parijs (éd.), 1992. Voir Van Parijs (dir.), 1995, pour différentes justifications éthiques de l'allocation universelle ; Van Parijs (1995), pour une présentation systématique de l'argument ici esquissé ; et Elkin (dir.), (1997), Krebs (dir.) (2000), et Williams (dir.) (2002), pour un ensemble d'évaluations critiques de cet argument.

[3] Rawls fait effectivement mention du revenu, parmi les avantages socio-économiques, c'est-à-dire parmi les dimensions de la liberté réelle dont la distribution est régie par le principe de différence. Il évoque aussi le pouvoir et les prérogatives attachées aux positions de responsabilité.

critères, mis en évidence par Rawls, que sont l'efficacité des moyens, l'inclusivité et le principe de la plus forte vraisemblance[1].

La liberté réelle la plus grande possible pour tous exige que tous puissent avoir accès à un revenu – certes modeste – indépendamment de tout emploi et de toute volonté d'en accepter un[2]. Ainsi le revenu minimum, qu'il soit ou non complété par d'autres modèles conditionnels, est un modèle de transfert inconditionnel en quatre sens. Le revenu minimum est un revenu payé par le gouvernement à chaque membre, à part entière, de la société (1) même s'il ne veut pas travailler, (2) sans tenir compte du fait qu'il soit riche ou pauvre, (3) quelle que soit la personne avec qui il vit et (4) quel que soit le lieu où il vit[3]. Etant inconditionnel, ce revenu est quelque chose sur quoi la personne peut compter. Il constitue un fondement matériel sur lequel la vie peut être solidement bâtie et auquel tout autre revenu, que ce soit en argent liquide ou en nature, provenant du travail ou des économies, du marché ou de l'État, peut légitimement s'ajouter. Ainsi le revenu minimum vise à égaliser (ou au moins à maximiner) les chances des individus ou leurs dotations plutôt qu'à égaliser leurs résultats ou leurs revenus. Dans cette mesure, il intègre et répond au souci d'égalité des chances précédemment envisagé.

Ces quatre critères d'inconditionnalité, à partir desquels l'allocation universelle se définit, sont justifiés par le souci de la liberté réelle pour tous. L'absence de contraintes sur l'utilisation du temps d'une personne comme la restriction des bénéfices des personnes acceptant un emploi ou une formation ont été, les premières, explicitement reliées au souci de la liberté réelle pour tous[4]. L'allocation universelle étant versée sans considération pour la motivation, elle se distingue des systèmes classiques de revenu garanti, attentifs à la volonté des individus de travailler. Elle est versée comme un droit aux femmes au foyer, aux étudiants, aux individus qui sont en congé sabbatique et aux personnes sans domicile. La place que

---

[1] Le critère de l'efficacité des moyens permet de sélectionner l'option, qui réalise l'objectif de la meilleure manière. Le critère d'inclusivité sélectionne le projet qui comprend le plus de buts ou d'intérêt. Enfin le critère de la plus forte vraisemblance accorde une préférence à l'option qui comprend un plus grand nombre d'objectifs réalisables (voir J. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 452). Or le principe de l'allocation universelle respecte ces trois critères.

[2] P. van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, p. 226-227.

[3] P. van Parijs, *Real Freedom for All*, p. 35.

[4] J.-C. Merle défend l'idée que l'Etat, fût-ce avec l'appui d'une large majorité, ne peut légitimement décider de la répartition entre temps de travail et loisir ni, plus généralement, de la manière dont les individus utilisent leur revenu. Le cas échéant, la liberté individuelle de choix entre le temps libre et le travail serait entamée. A l'inverse, il importe que chacun dispose, à chaque moment de son existence, de la possibilité de choisir non seulement entre le seul temps libre et le seul revenu mais également entre toutes les combinaisons possibles de ces deux termes. Les seules limites de cette liberté devraient être des limites juridiques (voir J.-C. Merle, *Justice et progrès*, Paris, PUF, 1997, p. 222).

l'allocation universelle inconditionnelle confère à la liberté individuelle est telle qu'elle semble devoir nécessairement être admise et intégrée à une large pluralité de projets rationnels de vie.

En effet la condition d'absence de test sur les moyens donne au revenu minimum un avantage décisif, en termes de maximisation de la liberté réelle des moins avantagés, pour trois raisons, permettant par là de défendre son intégration rationnelle, au sein de conceptions individuelles de la vie bonne. En premier lieu et d'un point de vue psychologique, le revenu minimum apporte une garantie, sous la forme d'une somme d'argent sur laquelle on peut pleinement compter parce qu'elle est tangible[1]. Bien souvent les personnes, tombées dans le piège de la pauvreté, renoncent à chercher un travail ou à en prendre un, non pas parce qu'elles n'auront pas, ce faisant, un revenu plus élevé ou un revenu réellement plus élevé, mais en raison de l'écart de liquidité et de l'incertitude contenue dans le renoncement à la sécurité et à des bénéfices réguliers, induits par le fait d'avoir pris un emploi[2].

L'allocation universelle est également préférable dans la mesure où toute allocation conditionnelle présente trois inconvénients. Tout d'abord, par les intrusions qu'elle suppose dans la vie privée et la stigmatisation qu'elle implique, elle est humiliante pour ses bénéficiaires. Ensuite, elle laisse passer certains des plus démunis entre ses mailles, du fait de la complexité des contrôles. Enfin le coût de fonctionnement d'un système conditionnel s'avère prohibitif. Il est vrai que la complexité de l'actuel Revenu de Solidarité Active (R.S.A.) – et de l'ensemble des minima sociaux en France – constitue un problème sérieux car la population qu'il vise n'est pas toujours susceptible d'effectuer les démarches administratives requises. Pourtant, il n'est pas certain que cette complexité puisse être supprimée par l'A.U. dans la mesure où des contrôles demeurent nécessaires, pour éviter qu'une personne ne touche plusieurs fois l'allocation (cf. les non requérants). Une simplification des démarches n'est toutefois pas hors de portée, y compris au sein d'un système d'allocation conditionnelle. De

---

[1] Robert E. Goodin souligne que « les gens comptent raisonnablement sur la persistance d'un état de choses fixe (ou, en tout cas, sur le fait que cet état de choses ne sera pas interrompu sans compensation) lorsqu'ils forment leurs plans de vie » car « il est moralement désirable qu'ils soient capables de planifier leur vie » (R. Goodin, *Utilitarianism as a Public Philosophy*, Cambridge University Press, 1995, p. 215). Les plans de vie de l'individu se traduisent par l'usage de certaines choses, dont une distribution différente des ressources les priverait.

[2] Par là, le revenu minimum évite le « piège du chômage ». Le second argument, en faveur du revenu minimum, renvoie à la mise en place du système redistributif. En raison du retard inévitablement contenu dans toute évaluation des revenus, requise pour mettre en place un système fiscal, le modèle de l'impôt négatif ne peut rivaliser avec le revenu minimum, en termes de leximisation de la liberté réelle, que s'il est complété par un système de paiements d'avance, qui évitera que les personnes ne meurent de faim en attendant que le ministère des finances ne calculent leurs droits.

surcroît et dans la mesure où l'A.U. multiplie les montants prélevés et reversés par l'État-providence, il n'est pas évident qu'elle soit plus simple à réaliser, *in fine*, que l'actuel R.S.A.[1].

Une intégration du principe de l'allocation universelle à une pluralité de conceptions de la vie bonne suppose toutefois d'apporter une réponse à deux difficultés. En premier lieu et à mesure que le niveau de ce revenu augmente, il est essentiel d'éviter le « piège du chômage », c'est-à-dire d'éviter que le montant que les personnes pourraient gagner, par leur travail, devienne inférieur au revenu qu'elles perçoivent en ne travaillant pas[2]. Or le remplacement d'un revenu garanti avec contrôle des ressources par une allocation universelle est souvent présenté comme une façon de résoudre la question de l'ornière du chômage. En second lieu, le *droit* au revenu minimum garanti ne peut pas être subordonné à la prestation de travail ou à la volonté de travailler. Le cas échéant, celui qui en bénéficierait serait dans une situation de pouvoir bien plus défavorable, à l'égard de son employeur (public ou privé), que si le droit au revenu minimum n'était pas subordonné à une telle condition. La prise en compte de la dimension du pouvoir exige que la garantie de la liberté réelle de consommer ne se fasse pas au détriment de la liberté réelle de travailler (en évitant le piège du chômage) ni de la liberté de ne pas travailler (en ce sens qu'elle n'impose aucune restriction aux demandeurs d'emploi).

Pour ces raisons, l'allocation universelle vaut mieux, pour les démunis, qu'un revenu garanti fondé sur un contrôle des ressources. En premier lieu, le taux de recours de l'allocation sera vraisemblablement plus élevé avec un système universel qu'avec un contrôle des ressources car on rencontrera moins d'individus, qui n'auront pas été informés de leurs droits et qui ne profiteront pas de leurs allocations. Deuxièmement, il n'y a rien d'humiliant à toucher une allocation accordée à chacun, en sa qualité de citoyen[3]. Enfin dans un système d'allocation universelle, le versement régulier et sûr de l'allocation ne s'interrompt pas lorsqu'on accepte un travail, comme c'est le cas dans un système standard avec contrôle des

---

[1] Dans une certaine mesure, l'allocation universelle présente une simplicité de fonctionnement, qui lui confère une supériorité sur le R.M.I., par exemple. Toutefois l'évolution de la pensée de Van Parijs est, de ce point de vue, significative. Alors qu'en 1985, il associait l'instauration de l'A.U. au démantèlement de l'État-providence, il la conçoit aujourd'hui comme un complément de l'État-providence. Or une telle évolution rend plus aigu encore le problème du financement de l'A.U. et affaiblit l'argument de la simplification (même le R.M.I., qui est d'un montant supérieur à l'A.U., subsisterait) (P. Quirion (1995), « Les justifications en faveur de l'allocation universelle : une présentation critique », *Revue française d'économie*, XI (2), printemps 1996).

[2] C'est pourquoi J. Rawls préconise que le revenu minimum prenne la forme d'un *impôt négatif*, celui-ci ayant l'avantage d'éliminer le piège du chômage, sans être pour autant réservé aux demandeurs d'emploi (voir *Théorie de la justice*, p. 316).

[3] Ce qui n'est pas le cas avec les allocations destinées spécifiquement aux nécessiteux, aux indigents, à ceux dont on juge qu'ils sont incapables de se débrouiller seuls. L'allocation universelle est moins stigmatisante, c'est pourquoi le taux de demandes d'allocations sera supérieur.

ressources. Il supprime ainsi l'un des aspects de l'ornière du chômage[1]. L'allocation universelle paraît donc préférable à un système de revenu minimum avec contrôle des ressources puisqu'elle procure à ses bénéficiaires nets une incitation au travail et supprime ainsi l'ornière du chômage[2].

L'abolition du contrôle des ressources est donc fondamentale, lorsque l'on vise à préserver la liberté réelle de chacun. Ainsi lorsque l'on récuse le contrôle des ressources, la contrainte de travail doit être abandonnée. Ces deux inconditionnalités – l'absence de contrôle des ressources et l'absence de contrainte portant sur le travail – sont au cœur de la pertinence actuelle de l'allocation universelle[3]. S'il n'y a pas de contrôle des ressources, la contrainte du travail est inutile. L'ornière du chômage est évitée, de même que se trouve établie la possibilité d'offrir et d'accepter des travaux faiblement rémunérés, qui n'existe pas actuellement. Certains travaux plaisants, enrichissants, qui valent la peine d'être acceptés, même avec une faible rémunération, en raison de leur valeur intrinsèque ou de la formation qu'ils offrent pourraient ainsi être occupés. *A contrario*, l'inconditionnalité par rapport au travail est requise pour éviter que l'inconditionnalité par rapport aux ressources ne conduise à la multiplication des métiers dégradants[4]. En l'absence de contrôle des ressources, on peut s'attendre à ce que la structure d'imposition et d'allocations soit telle que les bénéficiaires puissent augmenter leur

---

[1] Dans les systèmes de minimum garanti avec contrôle des ressources, il n'existe *pas d'augmentation significative des ressources entre le chômage et un travail faiblement rémunéré*. À l'échelon le plus bas dans la répartition des revenus, si chaque euro gagné est compensé, plus ou moins exactement, par la perte d'un euro d'allocations, on comprend la tendance à refuser un travail qui rapporte de tels revenus ou à ne pas chercher activement de tels emplois. Si, en outre, on prend en compte les coûts supplémentaires, induits par les frais de transport et la garde des enfants, par exemple, il se peut que, dans de telles circonstances, on ne puisse pas se permettre financièrement de travailler. Il est vrai qu'une législation sur le salaire minimum peut empêcher que des emplois à temps complet soient proposés à un salaire plus bas que le revenu garanti, auquel cas la remarque précédente ne vaut que pour le travail à temps partiel. Dans la mesure où dans les systèmes de minimum garanti avec contrôle des ressources, l'augmentation significative des ressources entre le chômage et un travail peu rémunéré est faible, ceux-ci présentent un intérêt moindre. Si l'on donnait à chacun une allocation universelle tout en taxant à 100 % la part des revenus qui ne dépassent pas le minimum garanti (voir par exemple Salverda, 1984), l'ornière du chômage est la même, sous cet aspect, que dans des systèmes de revenu minimum garanti avec contrôle des ressources (voir ci-dessous fig. 1 et 2).

[2] Dans cette mesure, une allocation universelle (comme c'est également le cas de l'impôt négatif) peut être comprise et utilisée comme une allocation de travail ou une prime sur les revenus.

[3] La pertinence de l'allocation universelle dépend, de manière décisive, de l'articulation de ces deux inconditionnalités. Celles-ci sont logiquement indépendantes mais intrinsèquement liées en tant que constituants d'une proposition solide.

[4] De la même manière que l'inconditionnalité par rapport au travail empêche l'inconditionnalité par rapport aux ressources de favoriser de manière intolérable l'exploitation (ce qui arriverait si l'on contraignait les personnes à accepter des travaux subventionnés méprisables, sous la menace de perdre l'allocation), de même l'inconditionnalité par rapport aux ressources empêche l'inconditionnalité par rapport au travail de nourrir l'exclusion de manière intolérable (ce qui serait le cas si le système coupait durablement les personnes les moins productives de toute participation au travail, en supprimant les emplois peu productifs). Il existe certes d'autres systèmes, comme le crédit d'impôt sur le revenu gagné ou des primes à l'emploi, susceptibles de remplir plus efficacement, ou à moindre coût, l'objectif d'assurer la viabilité des *emplois peu productifs* en procurant un emploi rémunéré pour les plus nécessiteux (P. van Parijs, « L'allocation universelle : une idée simple… », p. 170-171).

revenu de manière significative grâce à un travail, même peu rémunéré et à temps partiel, et sans être enfermés dans ces emplois, lorsque leurs compétences s'améliorent ou lorsqu'ils peuvent augmenter leur temps de travail[1]. Une (ré)insertion dans le monde du travail se trouve ainsi facilitée et encouragée. L'obligation de travailler pose en effet un problème économique, aussi bien dans le cadre d'une activité productive privée que lorsque l'État est l'employeur. Si la contrainte de travail consiste en une obligation d'accepter un travail de second choix procuré par l'État, dans ce but précis, rassembler les individus qui ne sont ni employables ni motivés n'engendrera pas une productivité élevée. Le coût net pour mettre au travail de telles ressources humaines est, en outre, non négligeable. Quels sont, *a contrario*, les arguments qui pourraient remettre en question cette acceptabilité, apparemment nécessaire, du principe du revenu minimum universel ?

3. CONTRE L'ALLOCATION UNIVERSELLE

On peut objecter à l'encontre d'un revenu minimum inconditionnel que la société, en conférant à chacun, au plus haut degré soutenable possible, les moyens objectifs de réaliser son bonheur, induit, dans la réalité sociale, des effets de composition et des effets pervers de grande ampleur. On ne peut non plus omettre le paramètre de la frustration relative[2]. Si, en élargissant le champ de ce qui est perçu comme possible, on réduit le niveau de satisfaction de tous, la poursuite de la liberté réelle maximale pour tous a alors des conséquences désastreuses dans l'ordre du bien-être[3].

Bien qu'un système qui garantisse à chaque individu la non-agression, un traitement impartial et un souci limité des conditions élémentaires d'une existence décente, ne puisse raisonnablement être rejeté – quand bien même il ne parviendrait pas à offrir d'autres

[1] Les incitations au travail, associées à l'inconditionnalité par rapport aux ressources, rendent moins tentant de recourir à une contrainte de travail, visant à éviter que des allocations versées sans contrepartie nourrissent une main d'œuvre peu qualifiée oisive.

[2] Voir supra le chapitre 3 sur l'absence d'envie. Voir aussi R. Boudon, *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, 1977, pour la notion de « logique de la frustration relative ». Ses analyses empruntent à Tocqueville et Stouffer. Cette logique n'est pas sans rapport avec l'émergence de l'envie, telle que l'analysent R. Girard (1961), puis J.-P. Dupuy et P. Dumouchel (1979).

[3] Un autre argument est avancé par les partisans du principe de subsidiarité qui reprochent à la position réal-libertarienne d'être trop *universaliste*, lorsque d'autres la critiquent pour ne pas l'être assez. Il semble pourtant qu'il est difficile d'être plus universaliste qu'en accordant à tous et à toutes, sans distinction de sexe, de race, de religion, de nationalité, d'intelligence, d'origine sociale, la liberté réelle la plus grande possible. A cette question qui pourrait sembler purement rhétorique, on peut objecter qu'il faut également tenir compte des *intérêts des générations futures*. Maximiser la liberté des membres de la génération présente peut gravement *réduire les options* laissées ouvertes à celles qui la suivent.

avantages – en revanche, on peut concevoir qu'un système qui exige que l'on renonce à des gains, dans le seul but de procurer aux autres des avantages dépassant le minimum requis, puisse être raisonnablement rejeté. En d'autres termes, les plus favorisés peuvent rejeter l'égalité et adopter le minimum garanti, alors que les plus défavorisés ne peuvent pas rejeter le minimum garanti, en vue de parvenir à et de réaliser une plus grande égalité[1]. Cependant on peut aussi considérer que les individus les plus défavorisés peuvent, raisonnablement, rejeter le minimum garanti, en se référant au niveau de vie qu'il propose[2]. L'accepter reviendraient, pour eux, à renoncer à un système plus égalitaire, c'est-à-dire à des avantages dépassant le minimum, afin que les plus favorisés n'aient pas à supporter un sacrifice trop lourd[3]. Il semble donc que *le minimum garanti ne puisse passer l'épreuve de la non-rejetabilité unanime*[4]. La difficulté qu'affronte le principe du minimum garanti est identique à celle que rencontre l'égalitarisme : ces deux principes ne peuvent satisfaire l'acceptabilité unanime, tant que subsisteront des différences dans l'attribution aux différentes parties des *avantages supérieurs au minimum*. Ils ne sont réalisables qu'au prix d'une instauration de contraintes sur les individus. T. Nagel, par exemple, reconnaît que, dans le cas de certains conflits d'intérêt, on ne peut trouver aucune solution légitime. Les parties sont alors conduites à imposer la solution qu'elles préfèrent personnellement, en utilisant le pouvoir qu'elles détiennent et ce à l'encontre même de l'opposition raisonnable de leur adversaire[5].

De plus, dans la mesure où le droit au revenu minimum garanti ne doit pas être subordonné à la prestation de travail ou à la volonté de travailler, on peut lui objecter, en référence au principe d'équité, qu'il risque d'induire une déviation substantielle par rapport à une répartition équitable des charges et des bénéfices de la coopération que la théorie de Rawls, par exemple, s'efforce de définir. Non seulement une situation inéquitable est engendrée mais cet argument est, en outre, susceptible d'alimenter des résistances individuelles et des rigidités psychologiques à l'encontre du revenu minimum, s'opposant à

---

[1] On peut avancer, à l'encontre des principes proposés par Philippe van Parijs, que la liberté réelle maximum est certes garantie à tous mais que des inégalités subsistent.

[2] Dans la mesure où rien, dans la définition du revenu minimum que propose Philippe van Parijs, ne l'associe à la notion de besoins fondamentaux, ce revenu peut rester en deçà ou bien excéder ce qui est nécessaire à une existence décente.

[3] De même que les plus favorisés refuseraient, pour leur part, de consentir à un sacrifice dont les bénéfices profiteraient uniquement aux plus défavorisés, les moins favorisés peuvent refuser tout sacrifice d'avantages supérieurs au minimum garanti, qui aurait pour seul objectif d'en faire bénéficier les plus favorisés. L'argument revient à privilégier le minimum garanti (si ce n'est le laisser-faire) comme étant la condition « normale » en fonction de laquelle doit être défini le sacrifice, mais cette une position est insuffisamment égalitariste.

[4] Au même titre que l'égalitarisme.

[5] T. Nagel, *Egalité et partialité*, p. 88.

son intégration au sein de conceptions individuelles du bien, dans la mesure où certains individus jugeraient que reposent davantage sur eux que sur d'autres les charges de la coopération. De surcroît, chacun pourrait choisir de n'assumer aucune charge, sans pour autant cesser de participer aux bénéfices. Contre ce travers, Rawls souligne que « les conditions équitables de la coopération spécifient une idée de *réciprocité* ou de *mutualité* : tous ceux qui accomplissent leur part des charges conformément aux régies reconnues doivent retirer les bénéfices spécifiés par une norme publique et admise »[1]. Dans ce cadre, la répartition des tâches est juste car elle est implicitement définie par la maximisation de l'indice des biens premiers sociaux de ceux qui en ont le moins[2]. Néanmoins une dissociation entre le travail et le revenu est inévitable, dès lors que se trouve ajouté à la liste des avantages socio-économiques régis par le principe de différence le loisir[3]. Or la prise en compte du loisir, parmi ces avantages socio-économiques, est inéluctable lorsque l'on aperçoit les conséquences

---

[1] J. Rawls (1990), *Justice as Fairness : A Restatement* (inédit), Harvard University, Department of Philosophy, 146 p.

[2] Rawls n'établit toutefois pas de rapport de cause à conséquence entre le principe « à chacun selon ses capacités », d'une part, et la répartition des tâches, d'autre part.

[3] Ainsi le temps libre doit figurer parmi les biens premiers sociaux. Ce bien peut être simplement défini comme l'inverse du temps travaillé et être considéré, en référence aux fardeaux qu'implique la coopération sociale. Cette idée a été proposée, pour la première fois, par R. A. Musgrave, « Maximin, Uncertainty, and the Leisure Trade-Off », *Quarterly Journal of Economics*, 88, November 1974, p. 625-632. A cette proposition, Rawls répond que « si c'est nécessaire la liste des biens primaires peut en principe être augmentée » (J. Rawls (1988), « The Priority of Right and Ideas of the Good », *Philosophy and Public Affairs*, 17, p. 257, note 7). Voir aussi Van Parijs, pour une défense des conclusions de l'argumentation ici présentée contre une telle stratégie (et d'autres). À la différence des deux autres biens de référence désignés par Rawls, le temps libre peut être mesuré et rendu commensurable au revenu et à la richesse d'une manière directe. Ainsi, on peut envisager de définir un taux d'échange du revenu contre un temps de travail donné, en référence au taux agrégé du système social considéré, concernant la productivité, c'est-à-dire concernant le taux auquel la population, en général, transforme le temps de travail en revenu et en richesse. Bien que les détails en soient compliqués, cette tâche est assez évidement utilisable.
Ainsi faire du temps libre un bien social premier permet de lui faire jouer un rôle dans les comparaisons interpersonnelles, par lesquelles les individus les moins avantagés sont identifiés, au sein d'un système social donné. Quoique leur revenu annuel ou le revenu au cours de leur vie soit plutôt bas, ceux qui choisissent de ne fournir que quelques heures de travail bien payé, chaque semaine, ne peuvent vraisemblablement pas être considérés comme étant moins avantagés que ceux qui travaillent davantage d'heures par semaine et sont, de surcroît, mal payés (voir J. Rawls, « The Priority of Right and Ideas of the Good », p. 257, note 7). De même, le temps libre peut être pris en compte, dans les comparaisons entre différents systèmes sociaux, à condition de lui conférer un rôle incitatif dans l'effort d'amélioration des positions relatives et/ou absolues de chacun au regard des biens de référence. Enfin, l'introduction du temps libre, dans l'indice des biens premiers sociaux, permet de faire une place au travail non payé, dont on sait néanmoins qu'il est socialement important. Ainsi en évaluant la position économique des parents, par exemple, on peut prendre en compte, non pas simplement les dépenses encourues par l'éducation des enfants, mais également le temps que les parents consacrent à ces activités. La possibilité de compter ce temps comme un travail dépend de facteurs contextuels. Si les taux de natalité sont suffisamment élevés (ou sont trop élevés), le fait d'élever ses enfants ne devrait vraisemblablement pas être considéré comme une contribution. En revanche, dans d'autres circonstances, on pourrait considérer qu'une heure consacrée au soin des enfants est un fardeau relevant du domaine de la coopération sociale et une contribution à la reproduction de la société. Dans ce dernier cas, l'optimisation de la position de référence la plus basse pourrait exiger des mesures, telles que des services subventionnés de soin de jour pour des familles nombreuses et pauvres.

de la distinction entre le maximin des biens premiers sociaux, énumérés par Rawls, et le maximin du seul pouvoir d'achat. Cet argument appelle donc de plus amples développements.

4. DROIT AU LOISIR, DROIT AU REVENU

Dès lors qu'il s'agit de ne conférer aucun privilège à une conception du bien relativement à une autre, en particulier à la liberté réelle de travailler au détriment de la liberté réelle de ne pas travailler[1] – puisqu'il est apparu que le loisir devait figurer sur la liste des biens premiers – et lorsqu'il s'agit également de respecter le souci de ne pas traiter de façon discriminatoire des personnes avec des goûts différents, le revenu minimum inconditionnel joue un rôle décisif. Dans le cadre qu'il définit, les individus qui veulent gagner plus d'argent et ceux qui veulent gagner moins que leur part égale de travail jouissent de plus de liberté réelle de poursuivre leurs plans de vie qu'au sein d'un système favorisant, par exemple, une stratégie de travail partagé[2]. Avec le revenu minimum inconditionnel, un revenu plus élevé et un loisir plus important sont l'un et l'autre accessibles à tous (sans être nécessairement choisis par chaque personne)[3]. Dans un régime de revenu minimum, aucun privilège injustifié n'est conféré à la liberté de s'enrichir aux dépens de la liberté de jouir de temps libre[4].

La neutralité, à l'égard des conceptions individuelles du bien, se vérifie lorsque l'on considère les dotations qui sont à la base de la liberté réelle. On peut admettre que les

---

[1] Le modèle proposé par Van Parijs rend en effet possible, de manière pluraliste, pour chacun des membres de nos sociétés, le mode de vie qu'il préfère, que ce soit un travail productif, un travail « communicationnel » ou social, des loisirs, c'est pourquoi il est spécifiquement pertinent dans le cadre qui nous occupe. Etant libéré de la nécessité de travailler, chacun pourrait se trouver librement une activité.

[2] A l'inverse, le partage du travail, parce qu'il se situe dans une tradition séculaire, peut se voir soutenu par un large mouvement social et présenter une crédibilité politique dont l'allocation universelle ne bénéficie pas aujourd'hui (voir P. Quirion, « Les justifications en faveur de l'allocation universelle : une présentation critique »).

[3] L'Etat doit seulement garantir la liberté de l'individu – incluant la possibilité de disposer d'un certain temps libre – comme condition nécessaire, mais non suffisante, de son développement spirituel. (J.-C. Merle, *Justice et progrès*, p. 222).

[4] La liberté réelle de chacun de gagner de l'argent ne doit pas être supérieure, dans un régime de subventions à l'emploi, à la liberté réelle de consacrer son temps à toute autre activité dans un régime de revenu minimum. Par là l'allocation universelle permet, comme le montre Alain Caillé (1992) par exemple, d'enlever au travail son hégémonie et de faire admettre la légitimité de *la multiplicité des buts de l'existence*. Les chômeurs ne souffrent en effet pas seulement de la faiblesse de leurs revenus, mais aussi « de l'exclusion sociale et symbolique qui résulte de la délégitimation radicale de tout ce qui ne ressortit pas exclusivement au registre de la fonctionnalité et de la performance » (A. Caillé (1992), « Vers de nouveaux fondements symboliques », *Transversales sciences culture* : « Garantir le revenu », Document n° 3, septembre, p. 24-34). Le fait de ne pas occuper un emploi est perçu comme la sanction de l'inefficacité plutôt que comme le *résultat d'un choix*. Or le revenu de citoyenneté permettrait justement de choisir entre *travail et revenu* d'une part, *loisir et moindre revenu* d'autre part, sans passer pour un raté ou un parasite.

travailleurs doivent être adéquatement récompensés de leurs efforts, au sens où ils devraient recevoir un revenu supplémentaire, qui compense au moins l'effort qu'ils consacrent au travail. Or cette contrainte est prise en considération par le revenu minimum. Celui-ci ne privilégie pas les travailleurs dans la redistribution des rentes de l'emploi. Bien qu'elle tende à égaliser les revenus de l'emploi, l'allocation universelle n'a pas pour objectif de donner à chacun un travail – à la différence d'une stratégie de travail partagé – mais établit des conditions telles que tous ceux qui veulent avoir un emploi en aient un[1]. Le réal-libertarisme ne défend que la *possibilité* d'avoir un emploi, préservant par là la liberté réelle de travailler de chacun. Ce qui compte alors, ce n'est pas que les personnes devraient (ou doivent) travailler mais qu'elles aient un *droit au travail*, au sens fort d'une chance réelle d'avoir un emploi. Que ce droit soit exercé ou non est le privilège de chacun mais il n'est, en aucune façon, remplacé ou supplanté par un droit au revenu. Le principe qui motive l'allocation universelle est d'instituer non pas seulement un droit à percevoir un revenu mais aussi un accès à l'activité rémunérée ou non. Or on ne peut prendre en compte ces deux aspects – le droit à un revenu et l'accès à une activité – qu'en maintenant une redistribution de revenu – indépendamment de l'activité exercée, qui s'étende au-delà de l'inactivité forcée jusqu'aux activités faiblement rémunérées, permettant par là d'« activer » les allocations. Lorsqu'il s'agit d'assurer à tous un accès à une activité rémunérée et sensée, l'inconditionnalité de l'allocation universelle constitue un avantage de taille[2].

En outre et plus est élevé le niveau de revenu inconditionnel de chacun, plus sont importants, non pas seulement le pouvoir de consommer de chacun, mais aussi la capacité de chacun d'obtenir un emploi ayant des attraits qui ne soient pas seulement financiers. En effet, plus la subvention reçue est élevée, plus il est facile de créer son propre emploi en devenant

---

[1] Lorsque l'on confronte, du point de vue de l'emploi, la stratégie du travail partagé avec le revenu minimum, dans la perspective de déterminer quelle théorie de la justice est la plus juste et la plus acceptable, par différentes conceptions de la vie bonne, le revenu minimum semble plus satisfaisant. La stratégie du travail partagé, qui suppose une réduction obligatoire du temps de travail maximum, a de moins bons résultats que le revenu minimum, dans la lutte contre le chômage aussi bien que du point de vue de la préservation de la liberté réelle de chacun. Elle se trouve en effet nécessairement confrontée au problème de la commensurabilité car, étant donné qu'il n'existe pas deux emplois identiques, il est difficile de donner un sens à une égale distribution des emplois. Or cette difficulté ne se pose pas lorsque l'on vise une égale distribution de la valeur des emplois (voir P. van Parijs, *Real Freedom for All*, p. 109). En outre, si les emplois sont distribués à tous, y compris aux chômeurs involontaires, la situation finale sera dramatiquement inférieure, en termes de liberté réelle, à celle défendue par la stratégie du revenu minimum, dans laquelle un égal droit échangeable à un emploi est également distribué à tous. Le réal-libertarisme n'exige en effet pas tant une stricte égalité que le leximin.

[2] Elle rend en effet possible un *partage du pouvoir de négociation* pour que les personnes les moins avantagées aient les moyens, autant que faire se peut, de distinguer entre des travaux intéressants ou prometteurs, et des travaux dégradants. Ainsi, c'est sur la base d'une conception extensive de la justice sociale, qui donne au travail l'importance qu'il mérite, que l'on peut défendre le droit à une allocation universelle inconditionnelle.

travailleur indépendant. Il est également plus facile de travailler à mi-temps ou d'accepter un salaire inférieur, pour obtenir un emploi qui présente des attraits non financiers[1]. Avec un revenu minimum élevé, on peut raisonnablement prévoir que tous ceux qui veulent avoir un emploi salarié pourront l'obtenir (en faisant abstraction de la période de recherche d'emploi), que se soit comme travailleur salarié ou comme travailleur indépendant. En défendant l'idée que la stratégie du revenu minimum prépare adéquatement le *droit au travail*, Philippe van Parijs ne veut pas montrer qu'elle est la meilleure façon de prendre en compte la liberté réelle de chacun. Il s'agit plutôt de ne pas privilégier l'une des dimensions de la liberté au détriment d'une autre, et de permettre que des personnes ayant des goûts différents ne soient pas traitées de façon discriminatoire. Précisément, lorsque des systèmes politiques et économiques fournissent des emplois avec de bons salaires et des conditions de travail confortables, à quiconque souhaite bénéficier d'un travail salarié, ils induisent une redistribution discriminatoire des revenus de l'emploi, comme c'est également le cas avec des subventions salariales directes. Par là, un privilège injustifié est conféré aux individus qui ont une forte préférence pour le travail salarié.

Réciproquement et comme nous l'avons déjà évoqué, on peut argumenter, à l'encontre du revenu minimum inconditionnel qu'il contribue à une répartition inégale des charges et des bénéfices de la coopération, parmi les individus qui travaillent et ceux qui ne travaillent pas. Si tel est le cas, force est d'admettre que le modèle sous-jacent à l'allocation universelle ne se comporte pas de manière neutre par rapport au choix de vie de chacun, en dépit même des intentions de ses défenseurs[2]. Le financement du revenu minimum inconditionnel est assuré par l'ensemble des travailleurs, qu'ils soient bien ou mal rémunérés. Il apparaît donc que, contre son intention déclarée, le revenu minimum inconditionnel n'est pas neutre par rapport aux préférences relatives aux différents modes de vie, mais favorise le choix du loisir et pénalise celui du travail[3]. Cet argument ne pose pas seulement un problème d'ordre pragmatique, en ce sens que plus il dissuade de travailler, moins les contributions rentrent

---

[1] Ainsi et dans la mesure où l'A.U. garantit une certaine sécurité financière, on peut en attendre un foisonnement d'entreprises alternatives en tout genre. Beaucoup d'activités d'utilité sociale, trop peu rentables pour financer un salaire substantiel, pourraient devenir viables, si l'A.U. venait en complément d'une rémunération modeste. Jean-Marc Ferry (1995), par exemple, parle d'un « secteur quaternaire », qui comprendrait par exemple des activités artistiques, sociales, pédagogiques, culturelles (J.-M. Ferry, *L'Allocation universelle. Pour un revenu de citoyenneté*, Paris, Cerf, 1995). Toutefois on peut également choisir de privilégier une aide plus directe à ce type d'activités, laquelle serait moins coûteuse.
[2] Voir P. van Parijs, *Real Freedom for all*, p. 169.
[3] J.-C. Merle, *Justice et progrès*, p. 225.

dans les caisses destinées à financer le revenu minimum[1]. Il soulève également une interrogation éthique car il n'est en rien légitime de privilégier le choix de « Lazy », qui préfère le loisir, par rapport à celui de « Crazy »[2].

À cette objection, soulignant que le revenu minimum inconditionnel favorise une conception de la vie bonne tournée vers le loisir, on peut répondre que les différences dans l'effort continuent de jouer un rôle dans la distribution des revenus. Sans défendre une proportionnalité entre revenu et effort, le revenu minimum inconditionnel établit une relation positive entre ces deux termes, en tenant compte de l'idée intuitive selon laquelle le revenu d'une personne doit être positivement affecté par son travail[3]. Alors que l'idée d'une proportionnalité stricte entre le revenu et l'effort, quand bien même il s'agirait d'une exigence de justice également intuitive, est fondamentalement incompatible avec le revenu minimum, l'hypothèse d'une relation positive entre ces deux termes trouve une place dans la défense d'un revenu minimum inconditionnel, puisque celui-ci vise à égaliser (ou au moins à maximiner) les chances des individus ou leurs dotations plutôt qu'à égaliser leurs résultats ou leurs revenus. De la sorte, il est admis que les différences dans l'effort ont un poids dans la distribution des revenus et jouent un rôle plus important que si les inégalités dans les chances étaient seules à l'œuvre. Ainsi l'exigence, motivée par un souci de justice, que des efforts différenciés induisent une rémunération différenciée (plutôt que le respect du principe de proportionnalité entre effort et revenu) trouve une place dans une société où existe le revenu minimum. Par là se voit écartée une objection, dont la portée est également psychologique, à l'encontre du revenu minimum inconditionnel et de l'intégration de ce principe dans des conceptions particulières du bien.

---

[1] Cette difficulté n'est pas insurmontable car on peut supposer que suffisamment de gens continueront à travailler, dans la mesure où le surplus de revenu, par rapport au revenu minimum, constitue une motivation suffisante, en dépit de sa pénalisation fiscale.

[2] Lorsque l'on se trouve dans une situation de pénurie d'offre d'emploi, ceux qui sont désireux de travailler moins peuvent tirer avantage de leur position, en cherchant à échanger leur contingent d'heures de travail contre paiement. Ne pourrait-on imaginer que les paresseux, qui ne désirent nullement travailler, vivent du revenu de la « location » de leur sphère d'activité à autrui, celle-ci étant distribuée initialement à chacun conformément au modèle qu'élabore J.-C. Merle ? Ainsi entendu, le revenu inconditionnel ne provient pas d'un droit exigible, comme le voudrait Van Parijs, mais d'un échange volontaire. En effet on peut fort bien concevoir que, tout en ayant le droit le travailler un nombre d'heures égal et à revenu horaire égal entre professions, certains individus veuillent travailler plus, et d'autres moins, à revenu horaire égal. Si ceux qui travaillent moins longtemps peuvent chaque année réviser leur choix, ils ne sont pas lésés. Ils sont bien propriétaires d'une sphère égale de travail mais choisissent de ne pas l'exploiter complètement. Leur horaire ne doit pas descendre en deçà de ce que requiert leur subsistance. Enfin leur choix étant chaque année réversible, ils doivent retrouver, s'ils se décident à retravailler à temps complet, leur sphère de travail intacte, c'est-à-dire en état de fonctionnement (voir J.-C. Merle, *Justice et progrès*, p. 222).

[3] Voir P. van Parijs, *Real Freedom for All*, p. 135.

Tous les individus qui réaliseraient une contribution productive obtiendraient un revenu supplémentaire, correspondant au niveau de leur effort. N'est-il alors pas juste d'adopter un principe qui imposerait une distribution du revenu en fonction de l'effort productif ? Afin de le dire, il convient de distinguer la *corrélation* de la *proportion*. « En fonction de » ne signifie pas nécessairement « en proportion de » l'effort productif[1]. Sans considérer le cas des personnes ayant des besoins spécifiques, le principe égalitariste évoqué ne demande pas que le produit net soit entièrement distribué en fonction de l'effort productif. Tant que l'économie produit plus que ce qui est requis pour compenser la pénibilité et le coût du travail productif, tout distribuer en proportion de l'effort productif revient à le *surcompenser*. En revanche, un effort de *compensation adéquat* est parfaitement compatible avec un revenu minimum inconditionnel. Il constitue, une fois que la compensation adéquate est réalisée, la meilleure façon, selon Philippe van Parijs, de distribuer le surplus dégagé par l'économie, en tenant compte du libre choix par chacun de son occupation[2].

Le principe de proportionnalité entre le revenu et l'effort perd toute plausibilité dans des situations où il existe des *inégalités arbitraires*, dans les chances de pouvoir mener un effort productif. Si un individu, par exemple, n'a pas de terre sur laquelle il puisse travailler, s'il est involontairement au chômage, il est évidemment injuste d'invoquer une proportionnalité entre le revenu et l'effort, pour lui refuser un revenu ou pour lui donner moins de revenu qu'à une personne à qui la chance de travailler a été donnée et qui l'utilise exactement de la même façon que le ferait le premier, si cette même chance lui avait été donnée au départ. Par conséquent, la proportionnalité entre le revenu et l'effort est fondamentalement insuffisante au titre de spécification de la justice distributive[3]. Elle doit être complétée par une distribution juste des chances, telle qu'elle a été caractérisée par le critère réal-libertarien ou par des critères apparentés. L'affirmation d'un nécessaire ajustement du revenu à l'effort, en lieu et place d'une volonté d'égalisation compréhensive des chances, émane d'un privilège anti-libéral et discriminatoire, en faveur d'une vie de labeur productif. Certains, bien sûr, voudront récompenser l'effort ou le travail, au-delà de ce qui est encouragé par l'égal respect des conceptions individuelles du bien, en raison de la valeur intrinsèque qu'ils lui attachent, parce

---

[1] P. van Parijs, *Real Freedom for All*, p. 165.

[2] P. van Parijs, *Real Freedom for All*, p. 165-166. L'égalitarisme ici considéré tend à privilégier l'égalité au plus haut niveau de revenu pour tous – plutôt qu'une égalité au plus bas niveau de revenu pour tous. Dès lors, il est nécessaire, pour respecter cette exigence, de chercher un critère de maximisation du revenu minimum inconditionnel. Ce critère de maximisation du revenu minimum constitue une réponse solide à toute attaque du critère réal-libertarien.

[3] P. van Parijs, *Real Freedom for All*, p. 169. Sur le rapport entre revenu et effort productif, entre effort et récompense, voir *Real Freedom for All*, p. 167 bas.

qu'il constitue, à leurs yeux, un composant central de ce qu'ils considèrent comme une vie bonne. Cependant dans des sociétés libérales et pluralistes, on ne peut admettre que la distribution du revenu favorise, au détriment d'autres, une conception particulière de la vertu ou de la perfection, de la vie bonne et de ce qui est juste ou injuste.

« Le principe de proportionnalité entre le revenu et l'effort perd toute plausibilité dans une situation dans laquelle il existe des inégalités arbitraires de chance d'accès à un effort productif. S'il n'y a aucune terre sur laquelle je puis travailler ou si je suis chômeur involontaire, il est manifestement inéquitable d'invoquer un tel principe pour me refuser un revenu »[1]. En outre et concernant strictement l'établissement d'un revenu minimum inconditionnel, si les lois du marché œuvrent sans aucune égalité initiale des chances et avec une répartition héritée du passée, qui n'est pas plus juste que celle issue du droit du premier occupant, aucune équité ne peut être instaurée en dépit même de l'universalité du minimum garanti[2]. Si les « demandeurs potentiels » ne disposent pas de suffisamment d'argent pour ces services, la prestation qu'ils reçoivent presque gratuitement est financée par les travailleurs et les personnes qui disposent d'un revenu indépendant. Le modèle du revenu minimum inconditionnel suppose donc la légitimité d'un tel transfert. Or il n'y a d'autre justification à celui-ci que le fait que les revenus sont mal répartis. Si, à l'exception du revenu minimum, n'existe aucune autre redistribution, on doit conclure que les moyens de production ont également été mal répartis. Par conséquent une juste distribution des sphères d'activité est requise[3]. Le cas échéant, on ne choisit pas de vivre du seul revenu minimum inconditionnel mais on subit cette situation[4].

---

[1] P. Van Parijs, *Real freedom for all*, p. 168. Van Parijs affirme d'ailleurs « qu'un revenu délivré de tout lien à l'emploi permettrait de satisfaire bien mieux qu'aujourd'hui le principe "à chacun selon son travail" » (P. Van Parijs, *Sauver la solidarité*, Paris, Cerf, 1995, p. 18).

[2] Tel est le cas, par exemple, des métiers sociaux et communicationnels du secteur informel du quaternaire, dont parlent M. Ferry et P. Van Parijs, dont aucune instauration, dans les conditions actuelles du marché, n'est possible. Ces métiers extrêmement mal payés ne peuvent apparaître, selon ces deux auteurs, que grâce à l'existence du revenu minimum. Il n'existe en effet pas de demande solvable, c'est-à-dire de demande capable d'assurer, au minimum, la subsistance de ceux qui exercent ces métiers. On doit alors en conclure soit que l'intérêt des « demandeurs potentiels » est si faible qu'ils ne classent pas ces services parmi leurs préférences, ce qui, pourtant, ne semble pas être le cas, soit qu'ils ne disposent pas d'argent pour cela (voir J.-C. Merle, *Justice et progrès*, p. 225-226). En revanche le modèle proposé par J.-C. Merle permet l'apparition de ces nouveaux métiers et leur juste rémunération, s'ils sont réellement utiles socialement, puisque les demandeurs en deviennent solvables.

[3] J.-C. Merle défend l'idée que l'on ne peut se contenter, comme le font Van Parijs et M. Ferry, d'en prendre acte et de proposer de compenser l'infraction de l'ordre actuel de la propriété au principe libéral « à chacun selon son travail » par une allocation en argent. De même, B. Barry récuse que l'on puisse se satisfaire d'un tel repli sur une simple solution de compensation car ce revenu minimal pénalise les chômeurs involontaires (B. Barry, « Equality yes, Basic Income no », dans P. van Parijs, *Arguing for Basic Income*, p. 139).

[4] Toutefois R. Goodin souligne, à juste titre, que « les gens se soucient parfois (et dans une certaine mesure ils s'en soucient même probablement toujours) de la source de leur revenu autant que de l'argent en soi. L'argent

Références

Ackerman, Bruce, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1980.

Barry, Brian, *Theories of Justice*, Heme Harvester-Wheatsheaf, 1989.

Bellamy, Edward, (1888), *Looking Backward*, Boston, Houghton Mifflin, 1966.

Bellamy, Edward, *Equality*, New York, Appleton & Co., 1897.

Blais, François, Un revenu garanti pour tous. Introduction aux principes de l'allocation universelle, Montréal, Boréal, 2001.

Boudon R., *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, 1977.

Bresson Y., *Une clémente économie*, Paris, L'esprit frappeur, 2008.

Caillé A. (1992), « Vers de nouveaux fondements symboliques », *Transversales sciences culture* : « Garantir le revenu », Document n° 3, septembre, p. 24-34.

Clerc D., « L'idée d'un revenu d'existence, une idée séduisante et... dangereuse », dans *Comprendre*, n° 4, 2003, PUF.

Cole, George D. H., *Principles of Economic Planning*, Londres, Macmillan, 1935.

Cole, George D. H., *Money : its Present and Future*, Londres, Cassel & Co, 1944.

Cunliffe, John, (1987), « A Mutualist Theory of Exploitation ? », in A. Reeve (éd.), *Modern Theories of Exploitation*, Londres, Sage, p. 53-67.

Dupuy, Jean-Pierre, *Le sacrifice et l'envie*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

Dumouchel, Paul et J.-P. Dupuy, *L'enfer des choses*, Paris, Seuil, 1979.

Dworkin, R., *A Matter of Principle*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986 ; trad. franç. *Une question de principe*, Paris, PUF, 1996.

Dworkin, R., (1990), « Foundations of Liberal Equality », in G. B. Peterson (éd.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. XI, Salt Lake City, University of Utah Press, p. 1-119.

Dworkin, R., *A Matter of Principle*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986 ; trad. franç. *Une question de principe*, Paris, PUF, 1996.

Elkin, Stephen L. (dir.), (1997), *Citizen Competence and Democratic Institutions*, Pennsylvania State University Press.

Elster Jon, *Theory and Society*, vol. 15, n° 5, 1986.

Ferry J.-M., *L'Allocation universelle. Pour un revenu de citoyenneté*, Paris, Cerf, 1995.

Girard, René, Mensonge romantique et vérité romanesque, Paris, Grasset, 1961.

Goodin R., *Utilitarianism as a Public Philosophy*, Cambridge University Press, 1995.

Harribey J.-M., « Une allocation universelle garantirait-elle une meilleure justice sociale ? », in F. Charpentier (dir.), *Encyclopédie : Protection sociale, Quelle refondation ?*, Paris, Economica, Liaisons sociales, 2000.

Huet, François, *Le Règne social du christianisme*, Paris, Firmin Didot, et Bruxelles, Decq, 1853.

Krebs, Angelika (dir.), *Basic Income ? A Symposium on Van Parijs*, Numéro spécial de *Analyse und Kritik*, Berlin, vol. 22, n°2, 2000.

Larmore, Charles, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1987.

Leleux, Claudine, Travail ou revenu ? Pour un revenu inconditionnel, Paris, Cerf, 1998.

---

gagné [par son travail] est une source de fierté que l'argent que l'on n'a pas gagné [par son travail] n'est pas » (R. Goodin, *Utilitarianism as a Public Philosophy*, p. 242). De façon générale, la sphère de travail constitue une part essentielle de notre sphère d'activité, de la liberté d'action de notre volonté. Ainsi celui qui n'a pas de travail se voit privé de la possibilité de déterminer une certaine sorte de fin et les moyens qui y correspondent.

Meade J.E., *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*, Londres, George Allen et Unwin, 1964.

Merle, Jean-Christophe, *Justice et progrès*, Paris, PUF, 1997.

Musgrave R.A., « *Maximin*, Uncertainty, and the Leisure Trade-Off », *Quarterly Journal of Economics*, 88, November 1974, p. 625-632.

Nagel, T., *Equality and Partiality*, New York, Oxford University Press, 1991 ; trad. franç., *Egalité et partialité*, Paris, PUF, 1991.

Ost F. (1988), « La théorie de la justice et le droit à l'aide sociale », dans C. Audard, J.-P. Dupuy et R. Sève (éd.), *Individualisme et justice sociale. A propos de John Rawls*, Paris, Seuil.

Paine, Thomas, (1796), « Agrarian Justice », in P. Foner (éd.), *The Life and Major Writings of Thomas Paine*,

Quirion P. (1995), « Les justifications en faveur de l'allocation universelle : une présentation critique », *Revue française d'économie*, XI (2), printemps 1996.

Rawls, J., *Theory of Justice*, Cambridge (Massachusetts), Belknap Press of Harvard University Press, 1971 ; trad. franç., *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.

Rawls J. (1982), « Social Unity and Primary Goods », dans A. Sen et B. Williams (éd.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 166.

Rawls J., « The Priority of Right and Ideas of the Good », *Philosophy and Public Affairs*, 17, 1988.

Rawls J. (1990), *Justice as Fairness : A Restatement* (inédit), Harvard University, Department of Philosophy, 146 p.

Sen A., (1985), *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North-Holland.

Sen A., (1989), *The Territory of Justice*, Harvard University, Harvard Institute of Economic Research, Discussion Paper 1425.

Sen A., (1990a), « Justice Means Versus Freedoms », *Philosophy and Public Affairs*, 19, p. 111-121.

Sen A., (1990b), « Welfare, Freedom and Social Choice. A Reply », M. De Vroey (éd.), Alternatives to Welfarism, Numéro spécial de *Recherches économiques de Louvain*, 56, p. 451-486.

Sen A., (1990c), *Inequality and Freedom*, Oxford, Oxford University Press ; New York, Russell Sage Foundation.

Van Parijs P., « Difference Principles », in S. Freeman, *The Cambridge Companion to John Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 200-240.

Van Parijs, P., *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, Paris, Seuil, 1991.

Van Parijs, P., Real *Freedom for All. What (if anything) Can Justify Capitalism ?*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

Zijderveld A.C., « The Ethos of the Welfare State », *International Sociology*, 1, 1986, p. 443-457.

Numéro spécial de la revue *Theory and Society*, vol. 15, n° 5, 1986.