



Quelle égalité souhaitons-nous ?

Fabien Tarrit

► To cite this version:

Fabien Tarrit. Quelle égalité souhaitons-nous ?. Bernard Castelli; Monique Selim. Réparer les inégalités ?, L'Harmattan, 2016, Questions contemporaines. Série Globalisation et sciences sociales, ISSN 1778-3429, 978-2-343-08948-5. hal-02019708

HAL Id: hal-02019708

<https://hal.science/hal-02019708v1>

Submitted on 14 Feb 2019

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.



HAL Authorization

QUELLE ÉGALITÉ SOUHAITONS-NOUS ?

Fabien TARRIT

Aristote présentait l'égalité comme le trait distinctif de la justice : « Apparaît comme injuste celui qui contrevient à la loi et celui qui cherche à avoir plus et ne respecte pas l'égalité... Le juste sera donc le légal et l'égal, l'injuste l'illégal et l'inégal » (Aristote 1979 : 228-229). Pourtant la question de l'égalité a longtemps été écartée des débats contemporains en philosophie politique, puisque du milieu du XIX^e siècle à la parution de *Théorie de la justice* en 1971, l'utilitarisme – pour lequel l'égalité n'est pas un critère central, ni même pertinent – était le courant hégémonique en philosophie politique. Il définit la justice comme l'utilité commune et repose sur l'énoncé général selon lequel l'objectif de toute société est de produire le plus grand bonheur à ses membres. De la sorte, son approche est conséquentialiste : tout comportement, qu'il soit individuel ou collectif, doit être jugé au regard de ses effets, avec pour vertu de protéger contre l'arbitraire moral, et les actions jugées moralement bonnes maximisent l'utilité... L'utilitarisme repose sur l'énoncé apparemment consensuel selon lequel une situation est moralement légitime, et donc souhaitable, lorsqu'elle produit le plus grand bonheur des membres de la société. Pourtant, porteurs de progrès dans une structure sociale où l'égalité formelle des droits n'est pas garantie, les principes utilitaristes constituent une entrave au progrès dans une société démocratique bourgeoise. Ils impliquent une réticence au changement, en raison d'une incertitude quant aux bénéfices résultant de l'adoption de nouvelles règles. En outre, la fragilité des comparaisons interpersonnelles d'utilité, l'hétérogénéité des préférences individuelles, l'absence de cohérence entre utilité et justice sont autant d'apories auxquelles John Rawls a tenté de répondre en proposant d'« élaborer une théorie de la justice qui représente une solution de rechange à la pensée utilitariste » (1971 : 49), notamment en privilégiant une lecture

Fabien TARRIT

déontologique sur une approche conséquentialiste. À travers deux principes de justice, dont le rôle est de garantir la coexistence de la liberté (égal accès aux libertés fondamentales) et de l'égalité (égalité des chances et principe de différence ¹), il défend l'égalité, non pas comme un objectif, mais comme un point de référence pour les problématiques normatives. On peut alors dégager plusieurs clés de lecture en philosophie politique, qui renvoient chacune à un mode de gestion particulier des inégalités, et dont les principes suivants peuvent à grands traits résumer l'enjeu : à chacun selon ses droits, à chacun selon ses besoins, à chacun selon son mérite. Pour la première, dont le courant libertarien paraît être le descendant le plus fidèle dans la philosophie politique contemporaine, le droit à la propriété de soi et aux fruits qui résultent de son exercice est déterminant, si bien que toute tentative de limiter les inégalités est illégitime. Pour la deuxième, que l'on peut associer au marxisme, les rapports sociaux déterminent la structure du pouvoir (mode de production) qui à son tour détermine le mode de distribution des ressources. Ainsi la nature des inégalités dépend de la nature de la structure économique, c'est pourquoi il s'agit moins d'étudier la manière de gérer les inégalités que de déterminer les causes structurelles qui les génèrent. La troisième, que l'on peut associer au courant libéral ², s'intéresse spécifiquement aux inégalités, et s'inscrit dans la philosophie du contrat social. C'est pour cette raison que nous inscrivons notre propos dans ce champ, qui a bouleversé les débats en termes de justice. Nous nous interrogerons alors sur la nature de l'égalité souhaitable, ce qui nous conduit à confronter plusieurs candidats. À cet égard, nous étudierons dans un premier temps comment la théorie de la justice, *via* les travaux de Rawls, a impulsé un débat autour de la notion d'égalité, et nous la confronterons, dans ce cadre méthodologique, à d'autres interprétations, avec deux pôles incarnés par Ronald Dworkin et Amartya Sen.

L'égalité au centre du débat

L'introduction par Rawls de la notion de justice en philosophie politique renvoie à l'économie du bien-être, et elle se traduit par un désir d'équité, absent de l'approche utilitariste. Pour Rawls, la justice s'applique à trois niveaux : la régularité et l'application des règles, la nature des droits fondamentaux, et l'égalité des droits. Tout individu, tout groupe humain, étant capable d'agir en tant que sujet moral, a droit à une justice égale. Indéniablement, une telle approche invite à spécifier avec plus de précision les enjeux d'un débat sur la portée de l'égalité qui, de la sorte, s'est imposée

1. Seules sont légitimes les inégalités qui profitent aux plus pauvres.

2. Le terme « libéral » est utilisé au sens anglo-américain d'un accent porté sur les libertés politiques.

QUELLE ÉGALITÉ SOUHAITONS-NOUS ?

au cœur du débat. Rawls propose les biens premiers – en tant que mesure objective du bien-être – comme critère d'égalité.

Un principe polymorphe

L'égalité peut être utilisée comme critère unique du jugement, contre l'opposition entre égalité et liberté, et le débat s'articule d'abord autour de la nature du critère ou de l'ensemble des critères à égaliser.

L'égalité comme critère du jugement

La philosophie politique dite de gauche est traditionnellement associée à l'égalité et au socialisme, tandis que la philosophie politique dite de droite l'est à la liberté et au capitalisme. La philosophie politique dite du centre a alors tendance à être associée à un assortiment de liberté et d'égalité, joignant au capitalisme un État parfois qualifié d'État providence. Ainsi, la notion de liberté, associée au capitalisme, et la notion d'égalité, associée au socialisme, seraient ultimes et nécessairement contradictoires, au sens où le renforcement de l'un conduirait à l'affaiblissement de l'autre. L'égalité poserait des contraintes à la liberté, tandis que la liberté serait obtenue au détriment de l'égalité. Une telle approche nous paraît peu opérationnelle, en particulier au sens où il est possible de dégager d'autres valeurs ultimes, telles que l'utilité pour les utilitaristes, les droits pour Dworkin, la propriété de soi pour les libertariens...

À la question de savoir ce qu'est l'égalitarisme, on peut répondre par défaut. Celui-ci ne se fonde pas sur un principe unique. Il ne s'agit pas d'une croyance en l'égalité, mais de diverses convictions issues du concept d'égalité, si bien qu'il est possible de dégager une multitude de principes pouvant être égalisés. Il peut s'agir du revenu, des droits, de la liberté, de la satisfaction des besoins – les besoins élémentaires ou l'ensemble des besoins –, du statut social... Il a d'abord été proposé de se distancier d'une théorie moniste de la justice, au sens où « l'idée de subordonner à une valeur suprême toutes les autres valeurs apparaît presque comme une forme de fanatisme » (Kymlicka 1990 : 10). L'objectif de la philosophie politique serait alors de dégager des règles en vue de trancher entre des valeurs politiques, ce qui conduit inévitablement à des compromis, si bien qu'il est donc impensable d'extraire la théorie de la justice adéquate. C'est dans ce cadre que Ronald Dworkin estime que toutes les théories de philosophie politique partagent une valeur ultime, à savoir l'égalité. « Certes, il existe des théories politiques ne pouvant pas être présentées comme des conceptions de l'égalité – des théories politiques racistes par exemple – mais nombre de théories différenciées peuvent être présentées ainsi » (1986 : 296).

Fabien TARRIT

L'approche se fonde sur l'impératif de traiter les êtres humains comme égaux, mais pas nécessairement comme égaux en termes de richesse. Ainsi, il existe plusieurs interprétations possibles de l'idée abstraite d'égalité. Il deviendrait alors possible de résoudre rationnellement les controverses entre théories de la justice, dans la mesure où chacune repose sur un fondement égalitariste, et d'affirmer que la philosophie politique est passée d'un questionnement sur l'acceptation de l'égalité comme valeur fondamentale à une interrogation sur l'interprétation à donner à cette valeur, et l'un des objectifs de la confrontation théorique est d'évaluer la cohérence des divers arguments.

Égalité de quoi ?

Il est possible d'affirmer que la philosophie politique égalitariste repose sur un principe ultime, au sens d'un principe fondamental duquel dépendraient tous les autres. En d'autres termes, sans pour autant nier l'importance d'autres valeurs, certains principes d'égalité seraient plus explicatifs que d'autres. Or, le contexte est variable et accorder un ordre hiérarchique à des principes peut relever de l'arbitraire. Pour la même raison, l'égalitarisme n'est pas une doctrine immuable, intemporelle, qui serait insensible au changement. Au contraire, les principes à égaliser sont soumis à des circonstances variables, et il nous semble vraisemblable que chaque étape de développement produise différents types de normes à égaliser. En outre, cela peut prendre plusieurs formes logiques. Il peut s'agir de la division égale d'un bien particulier, du rejet de certaines formes de discrimination, de l'attribution de droits universels, ou encore de la distribution d'un bien particulier... Ceci convoque alors une conception pluraliste et « fait partie d'une théorie de la justice sociale, construite de telle manière que soient incluses des conceptions concurrentes de l'égalité » (Dworkin 1987 : 24).

Les auteurs s'accordent globalement sur le fait qu'il existe quelque chose qui doit être égalisé. C'est en prolongement d'un séminaire donné par Amartya Sen en 1979, « *Equality of What* ³ ? » que cette interrogation – sur ce qui doit être égalisé – est devenue centrale en philosophie politique normative. Il s'agit de se demander quel est, parmi les éléments dont sont potentiellement dotés les individus, celui qui doit être considéré comme fondamental, c'est-à-dire qui peut être utilisé comme critère de mesure de l'égalité, au sens où il existe un élément qui doit être distribué de manière égale. Sans un énoncé précis de la forme de l'égalité souhaitée, qui implique

3. *Tanner Lectures*, le 22 mai 1979, Université de Stanford (Sen 1980). Poser la question de cette manière permet de dépasser l'opposition entre égalité et équité.

QUELLE ÉGALITÉ SOUHAITONS-NOUS ?

une analyse des diverses conceptions de l'égalité, ce concept reste mystérieux.

Une intuition élémentaire des thèses égalitaristes est de supprimer l'exploitation, entendue au sens moral d'extraction d'un avantage injuste sur une personne ou un groupe de personnes, et la chance brute, au sens où elle ne résulte pas d'un jeu ou d'un risque qui aurait pu être évité, où elle « correspond à des risques qui ne sont pas des paris délibérés » (Dworkin 1981b : 293). Afin d'appréhender ce que signifie une égalité juste, il nous semble nécessaire de distinguer ce qui relève du choix et ce qui relève des circonstances. Cette séparation équivaut à une séparation entre présence et absence de choix, ce qui distingue une personne des circonstances. Ainsi, les goûts et ambitions peuvent être attribués à la personne, tandis que les pouvoirs physiques et mentaux sont attribuables aux circonstances. À la suite de Rawls, qui n'opère pas explicitement une telle distinction, les auteurs égalitaristes s'accordent sur le fait que les inégalités liées aux circonstances doivent être compensées. Toutefois, aucun consensus ne se dégage quant à la nature de ce qui est à égaliser. Un vaste ensemble de critères peut être utilisé comme norme pour l'égalisation, desquels il nous semble possible d'affirmer que la littérature en philosophie politique anglo-saxonne contemporaine dégage trois éléments majeurs pour estimer le bien-être : le bien-être, les ressources (ou opportunité de bien-être) et les capacités.

Le bien-être, une notion ambiguë

Dans le cadre d'une approche égalitariste, il paraît intuitivement souhaitable de se rapprocher d'une situation dans laquelle chacun dispose du même niveau de bien-être, ce qui renvoie à la théorie de Rawls. De la sorte il joue le rôle de fondement informationnel (Sen 1985a). Cependant, le sens à attribuer à la notion de bien-être est multiple. Il nous paraît difficile de déterminer si le bien-être revêt un caractère objectif ou un caractère subjectif, un problème que soulève la proposition formulée par Rawls d'utiliser les biens premiers comme critère objectif. Amartya Sen et Ronald Dworkin, pour leur part, en spécifiant la dimension subjective du bien-être, affaiblissent la possibilité d'envisager les biens premiers comme critère d'égalité.

Les biens premiers de Rawls : une détermination objective du bien-être

Pour évaluer objectivement le bien-être, qu'il ne juge pas opérationnel en soi, Rawls utilise la notion de « bonne vie », et il la mesure à l'aide de la détention de biens premiers. L'objectif n'est pas d'agir directement sur le niveau de bien-être des individus, mais de réaliser les conditions qui le déterminent, au sens où l'autonomie individuelle (premier principe) s'inscrit

Fabien TARRIT

prioritairement dans la détermination du bien-être. Ainsi il propose le critère d'accès aux biens premiers, à savoir « des biens utiles quel que soit le projet de vie rationnel » (Rawls 1971 : 93). Ce faisant il semble écarter le rôle de la subjectivité et des préférences individuelles. Il assigne ainsi à la théorie de la justice le rôle d'élaborer un « indice des biens sociaux premiers » (*Idem* : 123), en vue de déterminer un bien premier type qui corresponde à un indicateur du bien-être. Il distingue les biens premiers sociaux et les biens premiers naturels. Les premiers puisent leur caractère social du fait que leur répartition relève – directement ou indirectement – de la structure de base, à savoir les institutions légales coercitives. Il s'agit des droits, de la liberté et des possibilités pour l'individu, des revenus, de la richesse, du respect de soi-même. Il a par la suite ajouté les loisirs pour intégrer les individus dotés d'une forte préférence pour le loisir (Rawls 1974). Les seconds sont dits naturels en ce qu'ils sont propres à la nature de chaque individu : il s'agit de la santé, de la vigueur, de l'intelligence, de l'imagination...

Pour Rawls, la justice porte sur la manière dont les institutions traitent ces inégalités, en se concentrant sur les biens premiers sociaux, puisqu'il estime que les biens premiers naturels ne dépendent pas directement de la structure de base. « La répartition naturelle n'est ni injuste ni juste ; il n'est pas non plus injuste que certains naissent dans certaines positions sociales particulières. Ce qui est juste ou injuste par contre, c'est la façon dont les institutions traitent ces faits » (*Idem* : 133). Ainsi,

« Le principe de différence représente, en réalité, un accord pour considérer la répartition des talents naturels comme un atout pour toute la collectivité, dans une certaine mesure, et pour partager l'accroissement des avantages socio-économiques que cette répartition permet par le jeu de ses complémentarités » (*Idem* : 132).

Dworkin et Sen : une tentative de sauvegarde de la subjectivité

Ronald Dworkin et Amartya Sen proposent chacun, dans le cadre de Rawls, d'intégrer la subjectivité des acteurs.

Pour Dworkin (1981a), il est impossible de déterminer si le bien-être de la dotation objective des agents ou de leurs préférences, précisément parce que les deux doivent être pris en compte. À ce titre, il tient compte des conceptions objectives du bien-être, dont celle de Rawls, qui correspondent aux ressources et aux opportunités accordées aux personnes, indépendamment de leurs désirs ; cependant elles posent le problème, d'une part, de l'asymétrie d'information, qui peut modifier la dotation des personnes, et d'autre part, de la variabilité des préférences. C'est la raison pour laquelle il envisage deux alternatives. D'une part, les théories « réussite » impliquent que le bien-être dépend du succès de l'individu dans la réalisation de ses objectifs et/ou dans la satisfaction de ses préférences. Ainsi, une égalité de réussite implique que les ressources soient distribuées

QUELLE ÉGALITÉ SOUHAITONS-NOUS ?

de telle manière que tous aient le même succès relativement à leurs préférences, qu'elles soient personnelles ou externes. Les théories conscientes supposent que les individus soient aussi égaux que possible dans tout ou partie de leur vie consciente, en termes de satisfaction ou d'insatisfaction, correspondant à des états conscients désirables ou indésirables. De la sorte on peut distinguer un bien-être hédoniste, qui correspond à un état de conscience désirable ou appréciable, d'un bien-être au sens de satisfaction des préférences. Cette distinction correspond à celle entre bonheur et réalisation des désirs (voir aussi Dworkin 1981b).

Sen envisage quant à lui d'élargir la perspective morale des individus sous deux aspects au-delà du bien-être, précisément en incluant l'action. Il distingue ainsi trois interprétations possibles à donner au bien-être : le bonheur, la réalisation des désirs et le choix. L'approche en termes de bonheur, comme état de conscience désirable, écrit Sen, « pose deux problèmes élémentaires quant à son statut de mesure du bien-être » (1985a : 188). Il est possible qu'une telle approche, d'une part, ignore les autres aspects (non mentaux) d'une personne et que, d'autre part, elle ne rende pas compte des autres activités mentales (telles que la stimulation, l'excitation) génératrices de bien-être. « Même si le bonheur semble être un critère évident et direct pour le bien-être, il est inadéquat comme représentation du bien-être » (*Idem* : 189). La mesure en termes de réalisation des désirs pose la difficulté associée au fait que le désir ne prouve pas nécessairement la valeur, aussi subjective soit-elle. Ainsi les désirs sont souvent des compromis avec la réalité, d'où la fragilité du lien entre ce à quoi une personne accorde de la valeur, et la valeur du bien-être de cette personne. Enfin, l'approche en termes de choix pose plusieurs difficultés, notamment que le choix ne possède pas de représentation binaire et n'est pas transitif, que le choix d'une personne peut être motivé par autre chose que le bien-être, les motivations étant très diverses.

Des alternatives au bien-être

Il existe ainsi une série de polémiques sur la nature de l'objet qui doit être égalisé, et il apparaît que le critère de Rawls (le bien-être mesuré par les biens premiers) est insuffisant, en particulier, par son absence de prise en compte de la subjectivité, pour répondre aux enjeux de la théorie, c'est pourquoi ont été proposées des alternatives, notamment par Ronald Dworkin – ressources et opportunités de bien-être –, et par Amartya Sen – capacités.

Fabien TARRIT

Ressources et opportunité de bien-être : un rôle accordé à la responsabilité individuelle

Face aux limites du critère d'égalité de bien-être, Ronald Dworkin propose le critère d'opportunité de bien-être, en ce qu'il permet à la fois d'intégrer la notion de responsabilité individuelle et d'éviter la chance brute.

Ressources et responsabilité individuelle

Plusieurs types d'objections peuvent être soulevés face à la proposition visant à égaliser le bien-être. D'abord, il s'agit d'une hypothèse totalement égalitariste. Ensuite, une politique d'égalité de bien-être s'oppose à certaines valeurs, comme le maintien des valeurs familiales, et elle peut être coûteuse en termes de ressources, au sens où elle exige une surveillance d'État dont le degré pourrait rapidement devenir intolérable. Enfin, une égalité de bien-être doit être rejetée car elle encourage ceux qui ne fournissent pas d'efforts. La transformation de ressources en bien-être peut se faire de manière inefficace, et les raisons d'une telle inefficacité peuvent se trouver à la fois dans la responsabilité individuelle et dans les circonstances. Il n'en reste pas moins que le critère de bien-être comporte un certain nombre de limites, d'où l'apparition de plusieurs alternatives.

Dworkin (1981b) établit ainsi une distinction entre bien-être et ressources, affirmant que l'égalité d'accès à l'avantage correspond à une égalité en termes de ressources. Le critère de distribution proposé par Dworkin est donc l'égalité de ressources⁴. Cela correspond à une théorie de la justice de la ligne de départ⁵, à un système d'enchères tenant compte des différences d'aspiration de chacun. La situation fictive est la suivante : toutes les ressources sont mises à disposition de tous dans une vente aux enchères, à l'issue de laquelle chacun préfère son panier de ressources à celui des autres individus, toute rivalité étant ainsi exclue, les différences entre individus relevant exclusivement de leurs préférences. Dworkin a pour but de réaliser trois objectifs de la théorie de Rawls : l'égalité de ressources, la compensation et la responsabilité. Par exemple, la compensation des handicaps naturels repose sur un mécanisme assurantiel ; Dworkin envisage que ces coûts supplémentaires puissent être financés par un fonds de ressources sociales⁶. Ainsi, l'approche de Dworkin est similaire à la position originelle avec voile d'ignorance : il s'agit d'un marché assurantiel hypothétique contre le handicap. Dworkin semble estimer que les handicaps

4. Il précise que « l'égalité de ressources concerne l'égalité de n'importe quelle ressource, parmi celles qui sont détenues de façon privée » (1981b : 283).

5. *Starting gate theory of justice*.

6. De toute évidence, il est impossible de compenser tout handicap naturel, si bien que l'égalité totale est impossible.

QUELLE ÉGALITÉ SOUHAITONS-NOUS ?

naturels sont la seule source d'inégalités. Il néglige l'imperfection de l'information, comme le caractère aléatoire et imprévisible des circonstances. Il établit une distinction, à propos de l'insuffisance de ressources matérielles, selon qu'elle est liée à une déficience – physique ou mentale –, ou aux préférences des individus. Il reconnaît que la déficience est légitime pour compensation, dont elle constitue une condition suffisante, mais il n'admet pas que l'absence de responsabilité – ou la préférence pour le loisir – soit une condition suffisante à la compensation. La protection contre la malchance ferait l'objet d'une assurance qui, « dans la mesure où elle est disponible, crée un lien entre la chance brute et la chance option, puisque la décision de repousser ou d'acheter l'assurance catastrophe est un pari calculé ⁷ » (Dworkin 1981b : 293). Chaque individu pourrait, en plus de son panier de biens, acheter une assurance, de telle sorte qu'une personne averse au risque prendrait une assurance et aurait des activités peu risquées, alors qu'une personne non-averse au risque ne prendrait pas d'assurance et aurait des activités risquées.

Sur le même axe, Richard Arneson (1989) propose également de remplacer le principe d'égalité de bien-être, au sens où celle-ci peut refléter des choix sans pour autant tenir compte de l'absence d'opportunité, par un principe d'égale opportunité de bien-être et, « pour parvenir à une égale opportunité de bien-être entre des personnes, chacun doit avoir un ensemble d'options équivalent à celui de tous les autres en termes de satisfaction des préférences » (1989 : 85). Il considère qu'une telle approche est mieux appropriée qu'une lecture en termes d'égalité de bien-être, au sens où elle n'élimine pas le désavantage involontaire, nuisance dont, par définition, la victime ne peut être tenue pour responsable. Il s'agit donc d'égaleriser l'accès à l'avantage, au sens où la notion d'avantage est plus large que celle de bien-être, et où la notion de désavantage est plus large que celle d'absence de bien-être.

Ressources et chance brute : les limites du schéma de Dworkin

Il n'en reste pas moins que la coupure opérée par Dworkin entre préférences et ressources ne parvient pas à exprimer de manière satisfaisante le refus de la chance brute. Il admet que les ressources détenues par chacun reposent sur les choix passés et, par conséquent, la configuration distributive issue du marché doit être corrigée pour éliminer le différentiel de ressources

7. Thomas Scanlon propose une approche similaire en distinguant le bien-être de la satisfaction des préférences, et donc l'égalité d'accès à l'avantage de l'égalité d'opportunité de bien-être. Tout déficit de bien-être constituerait alors un cas possible de compensation, mais seuls des faits concernant l'individu déterminent si tel est le cas. « Après tout, comment serait-il possible de défendre un critère de bien-être relatif, si ce n'est en faisant appel, en fin de compte, aux préférences individuelles ? » (1975 : 657).

imputable à la chance, à un avantage initial, ou à une capacité propre à l'individu, pour n'accepter que les différences de dotations fondées sur les choix des individus. Ainsi, Dworkin justifie une compensation pour des raisons de chance, mais il ne la justifie pas pour une différence de fonction d'utilité. Or, il est parfaitement possible d'affirmer que la malchance des personnes repose non seulement sur leur dotation en termes de ressources, mais aussi sur leurs capacités à souffrir et sur le coût de leurs préférences. La société participative présentée par Bruce Ackermann (1999) ou l'allocation universelle défendue par Philippe Van Parijs (1995) peuvent être considérées comme des illustrations du schéma de Dworkin.

En fin de compte, Dworkin a intégré dans la philosophie politique égalitariste la notion de choix et de responsabilité, souvent associée aux auteurs anti-égalitaristes. Ainsi, la coupure dworkinienne entre préférences et ressources s'oppose à la coupure proposée initialement entre choix et chance⁸, c'est-à-dire entre identité personnelle et circonstances, le choix lui-même étant soumis à des restrictions résultant des circonstances telles que celles génératrices d'asymétrie d'information. Il est même possible d'affirmer que la distinction entre personnes et circonstances est technique, au sens où les personnes forment leurs préférences, mais pas leurs pouvoirs.

Dix ans après la parution de *Théorie de la justice*, Rawls lui-même critique le critère objectif de bien-être comme élément à égaliser pour plusieurs raisons, qui tiennent à la question des préférences. D'une part, il considère comme une erreur d'avoir comme objectif d'égaliser des préférences dotées de caractères moraux différenciés. Ainsi, en critiquant l'utilitarisme, il critique le *welfarisme* qui, selon lui, caractérise toute théorie selon laquelle la justice d'une distribution est fonction du bien-être des individus. Par exemple, une situation dans laquelle des individus satisfont leur bien-être en discriminant d'autres individus est condamnable et incompatible avec le critère d'égalité de bien-être. D'autre part, le coût différencié des goûts des individus conduit à ce que ceux qui ont des goûts plus chers obtiennent une compensation supérieure à ceux qui ont des goûts moins chers. Dworkin, pour sa part, estime que les **goûts chers correspondent à un déficit de ressources**, c'est-à-dire à une forme de handicap, et, par conséquent, ils exigent compensation. Il considère que les goûts sont imputables aux circonstances de l'environnement, et il se demande (1981b) **en quoi il est plus coûteux d'avoir un goût excentrique, et donc cher, plutôt qu'un goût populaire, et donc bon marché**. Rawls postule que les personnes sont responsables de leurs goûts. Or, parmi les goûts, il est

8. Nous pouvons noter que pour G.A. Cohen (1990), tout désavantage hors du contrôle de la personne doit être compensé. Il situe la rupture entre responsabilité et chance, plutôt qu'entre préférences et ressources, et il ne distingue pas ressources et bien-être.

QUELLE ÉGALITÉ SOUHAITONS-NOUS ?

parfaitement possible de distinguer ceux pour lesquels l'individu peut être tenu pour responsable de ceux pour lesquels l'individu ne peut pas l'être. Cohen, en revanche, propose la mise en œuvre d'une compensation visant à préserver à la fois l'égalité de ressources et l'égalité de bien-être (1990). En effet, le problème est que les capacités de chacun sont distribuées de manière inégale, une difficulté qu'Amartya Sen tente de résoudre avec les capacités.

Les capacités : entre richesse et capacité

Dans le cadre de sa critique adressée à l'utilitarisme, Amartya Sen propose un critère de capacité, dans le but de dépasser l'opposition entre l'utilité et les biens premiers, tout en répondant à leurs limites respectives. Ce concept représente une innovation, à travers la notion de fonctionnements⁹. La possibilité d'associer capacité et liberté est discutée dans le cadre du débat sur le rapport entre égalité et liberté.

Au-delà de l'utilité et des biens premiers, la réalisation de fonctionnements

Dans le but de reconstruire l'économie du bien-être, Sen cherche de nouveaux instruments pour la mesure du bien-être collectif. En l'occurrence, il se préoccupe plus de pauvreté que d'inégalité, c'est pourquoi il fait le choix de la capacité qui vise à mesurer la privation imposée par la pauvreté. Il rejette à la fois l'évaluation strictement objective en termes de biens premiers par Rawls, tout comme l'égalité des ressources proposée par Dworkin, puisqu'il s'agit moins de mesurer les moyens dont dispose une personne pour atteindre un objectif que d'estimer sa liberté à choisir entre plusieurs modes de vie. Sen définit les capacités élémentaires comme la capacité à « accomplir des actes fondamentaux » (Sen 1980 : 210). Ainsi, des personnes placées dans des situations différentes – en termes physiques, intellectuels ou sociaux – nécessitent des quantités différentes de biens premiers pour satisfaire les mêmes besoins et « juger l'avantage uniquement en termes de biens premiers mène à une morale partiellement aveugle » (*Idem* : 208). Sen les confronte aux capacités, qui ne portent pas tant sur les biens que sur l'effet qu'ils ont sur les personnes. « La conversion des biens en capacités varie considérablement d'une personne à l'autre, et l'égalité des biens est loin de garantir l'égalité des capacités » (*ibid.* : 211). Il serait

9. Nous employons la traduction de *functionings* telle qu'elle apparaît dans *Repenser l'égalité*, la traduction française de *Inequality reexamined* par Paul Chemla : « Pour alléger, *functionings* a été traduit par « fonctionnements » au lieu de « modes de fonctionnement » qui serait plus conforme à l'usage français. Il faut oublier totalement les connotations « mécaniques » du mot. Il désigne ici toutes les façons d'être et d'agir des individus. Être bien nourri, aider les autres, participer à la vie collective, etc., sont des « fonctionnements » (Sen 1992 : 22).

alors inopérant de se concentrer sur les biens sans se préoccuper de l'effet des biens sur les personnes. Par exemple, toutes choses égales par ailleurs, la quantité de ressources dont a besoin une personne handicapée¹⁰ est supérieure à celle dont a besoin une personne non handicapée, au sens où elle n'a pas la capacité d'assurer certaines fonctions comme celle de se déplacer et, pour cette raison, la société devra la dédommager.

Une mesure strictement subjective en termes d'utilité est également condamnée, au sens où les personnes peuvent ajuster leurs préférences à leur condition. Sen envisage la capacité comme un dépassement de l'opposition entre la subjectivité de l'utilité et l'objectivité des biens premiers. Elle renvoie à ce que les personnes peuvent extraire des biens, ce qui est absent à la fois d'un raisonnement en termes de biens premiers, et *a fortiori* en termes d'utilité. Au sein de la philosophie politique égalitariste, c'est-à-dire celle qui condamne la chance brute, et au-delà de la distinction entre choix et circonstances, Amartya Sen propose la notion de capacité, dont l'absence empêche la satisfaction des besoins. Elle comprend un ensemble d'éléments, des plus fondamentaux (se nourrir, se soigner...) aux plus complexes (le respect de soi, l'engagement collectif...). Pour Sen, ce qui est à égaliser est l'ensemble des « capacités de base [qu'il présente] comme une dimension moralement pertinente, qui permet de dépasser l'utilité et les biens premiers » (*ibid.* : 213), jugeant que les capacités les plus complexes ne sont pas pertinentes pour évaluer les éléments de justice. Il refuse la notion selon laquelle la condition d'une personne peut être exclusivement mesurée par la quantité de biens qu'elle détient ou par son niveau de bien-être. Ainsi, il propose d'évaluer, non pas l'état réel d'une personne, mais les opportunités qui lui sont offertes et, au lieu de les mesurer en termes de quantité de biens ou de bien-être, il propose les fonctionnements. Pour Sen, avoir une capacité revient à être capable d'exercer un ensemble de fonctionnements. Il s'agit des « traits personnels ; ils nous indiquent ce que fait une personne » (1984 : 317). En d'autres termes, les « fonctionnements sont ce que la personne parvient à réaliser avec les marchandises et les caractéristiques en sa possession » (1985b : 10). Les capacités générées par la consommation d'une marchandise résultent d'un fonctionnement.

Capacité et liberté

D'une part, l'approche se présente comme un dépassement de l'opposition entre l'approche de Rawls et l'utilitarisme ; d'autre part, elle a pour but de dépasser l'opposition entre la compensation des préférences (Dworkin) et leur absence de compensation (Rawls). Égaliser les capacités

10. Cette conception doit toutefois spécifier ce qu'est un handicapé ; faute d'une définition rigoureuse, tout individu pourra se sentir handicapé.

QUELLE ÉGALITÉ SOUHAITONS-NOUS ?

revient à égaliser tous les buts qu'il est possible d'atteindre, ce qui correspond plus à un point de repère qu'à un objectif. « La capacité de fonctionner est la catégorie qui se rapproche le plus de la notion de liberté positive » (Sen 1984 : 316). Sen considère donc la liberté réelle de l'individu, à savoir ce qu'il est capable de réaliser, et c'est en cela qu'il abandonne les biens premiers comme critère d'évaluation, au sens où l'objectif n'est plus l'ensemble des moyens dont dispose une personne pour atteindre son but, mais la liberté dont elle dispose pour choisir entre plusieurs modes d'existence. Une telle lecture se rapproche de l'approche en termes de liberté réelle telle que défendue par Philippe Van Parijs, pour qui la maximisation de la liberté réelle pour tous correspond à celle des individus moins bien dotés, dans la logique du principe de différence (1991 : 210).

En dernière analyse, l'exercice de la capacité correspond pour un individu à la réalisation de soi à travers son activité. Il s'agirait de remplacer la domination des circonstances et de la chance sur les individus par la domination des individus sur la chance et les circonstances ¹¹. En tenant compte des spécificités individuelles, les capacités permettent d'intégrer la possibilité de concevoir l'individu dans toute sa complexité, et ainsi d'intégrer le respect des différences comme condition de réalisation de l'égalité, et de sa complémentarité avec la liberté. Ainsi, le mot d'ordre « à chacun selon son mérite » et le mot d'ordre marxien « à chacun selon ses besoins » sont réconciliés. Les capacités peuvent également être considérées comme un sous-ensemble d'une entité plus vaste que Sen nomme *midfare* ¹², comme un état mental à mi-chemin entre les ressources et le bien-être, et qui « se compose des états des personnes produits par les biens, états en raison desquels les niveaux d'utilité acquièrent leur valeur. Il est « postérieur » à la « détention des biens » et « antérieur » à la « production d'utilité » (Cohen 1990 : 368).

Le *midfare* est différent de la capacité ; un *midfare* ne correspond pas nécessairement à une capacité : par exemple, un bébé n'exerce pas de capacité, puisqu'il n'est pas capable de se nourrir seul, mais il acquiert du *midfare*, en conséquence des aliments qu'il consomme. Il s'agit d'un effet des biens sur les personnes différent de l'utilité, au sens où il peut contribuer à conduire les personnes dans des états désirables, sans pour autant exercer de capacité sur les personnes qui en bénéficient. Il fait partie de l'ensemble des effets des biens sur les personnes, sans pour autant correspondre à ces biens. Par exemple, la nourriture donne à une personne la capacité de se

11. Cette position renvoie à la discussion marxienne sur la domination de la nature par l'homme (Engels 1878).

12. En l'absence de traduction adéquate, nous conservons le terme dans sa langue d'origine, l'anglais.

Fabien TARRIT

nourrir, mais rien ne garantit que la personne réalise cette capacité. Être nourri est différent de se nourrir, et la valeur des biens premiers correspond à ce que peuvent en faire les personnes.

Nous avons une séquence biens-*midfare*-bien-être. Une telle approche se situe dans une position intermédiaire, tout en se présentant comme un dépassement de l'opposition entre libéraux égalitaristes, pour qui le bien-être est trop subjectif (Rawls), dépend des identifications des personnes (Dworkin), ou est trop spécifique (Scanlon), et utilitaristes, pour qui une mesure de type rawlsien est trop objective. Ils ne s'intéressent pas aux biens en soi, mais à l'utilité qu'ils procurent. Comme nous l'avons vu précédemment, mener une politique égalitariste passe par autre chose que par la désignation de l'utilité ou des biens comme critère à égaliser, au sens où l'état d'une personne ne se réduit pas à la quantité de biens qu'elle détient, ou à l'utilité dont elle bénéficie. Ainsi, Sen modifie les modalités quant à l'égalité de bien-être, et il passe d'un bien-être réalisé à une capacité, et du bien-être en soi au bien-être comme état souhaitable pour les personnes.

Conclusion

Dans un contexte de domination utilitariste, John Rawls a pris l'initiative d'un débat sur la justice, en offrant un cadre d'analyse, et en proposant les biens premiers comme critère de mesure du bien-être pour évaluer le caractère équitable de la justice. La question de l'égalité est rapidement apparue, notamment sous l'impulsion d'Amartya Sen, comme un élément central du débat en philosophie politique. Face aux difficultés liées au caractère strictement objectif des biens premiers, il a été proposé par Amartya Sen, mais aussi par Ronald Dworkin, deux des auteurs majeurs de ce débat, de réintégrer la subjectivité sans abandonner la possibilité de mesurer le bien-être. C'est ainsi que Dworkin a proposé d'égaliser les ressources et les opportunités, réintégrant également la responsabilité individuelle dans le débat égalitariste. Critiquant à la fois les approches de Rawls et de Dworkin, Sen propose quant à lui les capacités comme moyen à la fois de dépasser l'opposition entre l'utilité et les biens premiers et de garantir l'association entre liberté et égalité. Cela autoriserait ainsi la prise en compte de la diversité individuelle, tout en l'établissant comme condition de l'égalité. Ainsi, de Rawls à Sen, la sophistication du débat sur la nature de l'objet à égaliser est allée croissante pour parvenir, avec les capacités, à un critère intégrant de multiples dimensions du bien-être, jusqu'à l'épanouissement individuel, ouvrant ainsi la possibilité de construire des théories de la justice dépassant l'opposition entre égalité et liberté, ouvrant ainsi la voie à la construction d'une égalité émancipatrice.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ACKERMAN Bruce, ALSTOTT Anne, 1999 : *The Stakeholder Society*, Yale, Yale University Press.
- ARISTOTE 1979 : *Éthique à Nicomaque* [approx ?], Paris, Vrin.
- ARNESON Richard J., 1989 : « Equality and Equal Opportunity for Welfare », *Philosophical Studies*, vol. 56, n° 1, p. 77-93.
- COHEN Gerald A., 1990 : « Equality of What ? On Welfare, Goods and Capabilities », *Recherches économiques de Louvain*, vol. 56, n° 3-4, p. 357-382.
- DWORKIN Ronald M., 1981a : « What is Equality ? » Part 1 : « Equality of Welfare », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, n° 3, p. 185-246.
- DWORKIN Ronald M., 1981b : « What is Equality ? » Part 2 : « Equality of Resources », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, n° 4, p. 283-345.
- DWORKIN Ronald M., 1986 : *L'empire du droit*, Paris, PUF (traduit de *Law's Empire* date ?, Cambridge, Harvard University Press).
- DWORKIN Ronald M., 1987 : « What is Equality ? » Part 3 : « The Place of Liberty », *Iowa Law Review*, vol. 73, n° 1, p. 1-54.
- ENGELS Friedrich, 1957 [1878] : *Anti-dühring. M.E. Dühring bouleverse la science*, Paris, Éditions Sociales.
- KYMLICKA Will, 1999 [1990] : *Les théories de la justice*, Paris, La Découverte.
- RAWLS John, 1987 [1971] : *Théorie de la justice*, Paris, Seuil.
- RAWLS John, 1974 : « Reply to Alexander and Musgrave », *Quarterly Journal of Economics*, vol. 88, p. 633-655.
- SCANLON Thomas M., 1975 : « Preference and Urgency », *Journal of Philosophy*, vol. 72, n° 19, p. 655-669.
- SEN Amartya K., 1993 [1980] : « Quelle égalité ? » in SEN Amartya K., 1993 : *Éthique et économie*, Paris, PUF, p. 189-213.
- SEN Amartya K., 1984 : *Resources, Values and Development*, Cambridge, Harvard University Press.
- SEN Amartya K., 1985a : « Well-being, Agency and Freedom : The Dewey Lectures 1984 », *Journal of Philosophy*, vol. 82, n° 4, p. 169-220.
- SEN Amartya K., 1985b : *Commodities and capabilities*, Amsterdam, North-Holland.
- SEN Amartya K., 2000 [1992] : *Repenser l'égalité*, Seuil, Paris.

Fabien TARRIT

VAN PARIJS Philippe, 1991 : *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Seuil.

VAN PARIJS Philippe, 1995 : *Real freedom for all : What (if anything) can justify capitalism ?* Oxford, Clarendon Press.