



HAL
open science

Sauver la justice et l'égalité

G.A. Cohen, Fabien Tarrit

► **To cite this version:**

| G.A. Cohen, Fabien Tarrit. Sauver la justice et l'égalité. 2009, pp.103-125. hal-02021466

HAL Id: hal-02021466

<https://hal.science/hal-02021466>

Submitted on 19 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.

GERALD A. COHEN

Sauver la justice et l'égalité

JE VAIS PROPOSER DEUX OPÉRATIONS DE SAUVETAGE qui sont au cœur de mon ouvrage *Sauver la justice et l'égalité*¹. La première partie de l'article tente de sauver la justice du constructivisme ; elle a pour objet l'*identité* de la justice. La deuxième partie tente de sauver l'égalité de la restriction à la structure de base de la société ; elle vise le *champ* de la justice. La question de l'identité est discutée dans une controverse contre l'identification rawlsienne de la justice aux principes désignés par les sélectionneurs constructivistes ; la question de du champ de la justice est abordée en opposition à la restriction rawlsienne de l'application des principes de justice distributive à la structure de base de la société. Les deux positions rawlsiennes critiquées ici (sur l'identité et sur-le-champ) sont, comme je l'explique dans une brève troisième partie, fondamentalement indépendantes l'une de l'autre, au même titre que mes arguments contre chacune d'elles.

1. Sauver la justice du constructivisme

Dans sa description la plus générale, le constructivisme est l'approche selon laquelle un principe acquiert un statut normatif après avoir fait l'objet d'une procédure de sélection rigoureuse. Or,

1. Voir Gerald A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2008. Cet article, qui reprend des extraits du livre, a fait l'objet d'une conférence à Harvard en mars 2008.

le présent article ne portant pas sur le constructivisme en général, je m'intéresserai précisément à la conception constructiviste de la justice sociale. Celle-ci correspond au constructivisme en général tel que présenté précédemment, avec deux traits distinctifs. D'abord, le constructivisme en matière de justice sociale s'attache à identifier précisément les principes de justice sociale. Ensuite, il pose la question suivante, à laquelle il cherche à répondre : quelles règles de gouvernance adopter pour notre vie sociale commune ? Sauf indication contraire, voilà ce que j'entends ici par « constructivisme ».

Ainsi, un exemple majeur de la procédure constructiviste est l'utilisation par Rawls de la position originelle pour déterminer la nature de la justice ; c'est principalement à ce constructivisme-ci que je ferai référence. Toutefois, dans ses contours généraux, ma critique du constructivisme rawlsien s'applique également, *mutandis mutandis*, au contractualisme scanlonien, au contractualisme de Gauthier et à la théorie de l'observateur idéal, chacun pouvant être envisagé comme une procédure visant à identifier dans le détail ce qu'est la justice.

Ma proposition est que l'approche constructiviste sur la justice sociale présente une description erronée de la justice, à la fois parce qu'elle l'envisage comme sensible à certaines catégories de faits, et parce qu'elle ne la distingue pas d'autres valeurs. Les deux erreurs constituent l'unique distorsion dont est coupable ce constructivisme, et dont je cherche à sauver la justice ; il s'agit, toutes choses considérées, de son identification des principes de justice avec l'ensemble optimal des principes de vie. Mon objection à cette identification est la suivante : le simple fait que des principes soient, *tout* bien considéré, les meilleurs auxquels nous puissions nous conformer, n'implique pas nécessairement qu'ils soient les meilleurs lorsque nous tenons compte du seul point de vue de la justice. Pour cette raison précise et extrêmement simple, je soutiens que l'approche constructiviste en matière de justice sociale est erronée.

L'identification malheureuse par le constructivisme des principes de justice et des principes optimaux de régulation est dictée par la question posée aux sélectionneurs privilégiés des principes. Il ne *leur* est pas demandé ce qu'est la *justice* : cette question est posée par nous et, d'après la doctrine constructiviste, la réponse à *notre* question est la même que la réponse à la question différente posée aux sélectionneurs spécialement désignés du constructivisme, à savoir : quelles sont les normes optimales de régulation sociale ? Ma critique fondamentale du constructivisme est que la réponse à cette

question ne peut ni ne doit être la même que la réponse à la question : qu'est-ce que la justice ?

Il me faut à présent reconnaître une distinction de première importance philosophique parmi les constructivismes, mais qui ne sera pas discutée ici. D'après une certaine approche constructiviste, ce qui *rend* un principe valide est qu'il résulte d'une procédure constructiviste choisie. Une autre approche, toujours au sein du constructivisme, énonce que la procédure constructiviste choisie suffit (d'une manière ou d'une autre) à *rendre* valide les principes qu'elle sélectionne, mais elle n'énonce pas que le-fait-d'avoir-été-produit-par-la-procédure-choisie est ce qui *rend* valide un principe². Cette distinction est au sommet de la méta-éthique, un sommet que ma discussion n'atteint pas. Pour ma part, je me demande si le fait d'être le produit d'une procédure choisie pour désigner les normes générales d'existence sociale établit qu'un principe est un principe de justice, et peu importe si ceux qui le pensent le pensent parce que, lorsqu'ils conçoivent leur procédure, ils pensent *également* qu'ils décrivent ce qui est, en principe, la propriété même de la validité.

Enfin, avant de poursuivre, permettez-moi de noter que la question de la primauté de la structure de base comme objet de la justice n'est pas au cœur de la présente critique du constructivisme. Ma critique porte sur *le mode par lequel* le constructivisme choisit les principes de justice ; elle ne porte pas, pour l'instant, sur ce que je conçois comme une restriction indépendante et non justifiée du *champ* des principes de justice mis en œuvre par Rawls et les rawlsiens – je défendrai ce point par la suite. Si les constructivistes acceptaient que les principes de justice générés par leur procédure s'appliquent autant au gouvernement qu'aux citoyens, s'ils n'imposaient aucune restriction à la structure de base du *champ* de la justice sociale, alors ils resteraient constructivistes et confrontés au défi que je soulève dans la première partie de cet article.

Ma critique du constructivisme repose sur deux distinctions. La première est une distinction exclusive, mais non exhaustive entre (a) des principes normatifs fondamentaux, c'est-à-dire des principes normatifs qui ne résultent pas d'*autres* principes normatifs, et (b) des principes de régulation ou, et je préfère cette formulation³, des

2. Thomas Scanlon fait cette distinction dans *What We Owe to Each Other* (p. 391, n. 21), et il classe sa théorie parmi celles qui disent « ce qui rend un acte non valide ».

3. Voir G. A. *Rescuing Justice and Equality*, *op. cit.*, chap. 6, sections 13, 19 et 20, p. ???.

normes de régulation, qu'ils soient mis en œuvre par ordre de l'État ou qu'ils émergent de l'ordre plus souple de la formation des normes sociales. Par exemple, les règles de l'impôt sur le revenu sont des normes de régulation d'État et les normes par lesquelles nous nous sommes mutuellement redevables au-delà du domaine de la force d'État, comme les normes qui gouvernent (bien ou mal) la guerre des sexes, sont des normes de régulation hors État (la distinction n'est pas exhaustive car il existe des principes normatifs dérivés⁴ qui ne sont pas des normes de régulation). Pour organiser notre vie, nous *créons*, nous *adoptons* des normes de régulation : nous les adoptons en fonction de notre anticipation de l'effet de leur adoption. En revanche, nous n'adoptons pas de cette manière nos principes fondamentaux ou nos convictions sur les questions relatives aux faits (ou même nos sentiments : nier que nous adoptons des principes normatifs n'exige pas d'avoir une approche cognitiviste sur l'éthique).

Nos principes fondamentaux représentent nos convictions. Ce ne sont pas des choses que nous *décidons* d'avoir et pour lesquelles, par conséquent, nous devons travailler pour assurer leur mise en œuvre, leur diffusion et leur pérennité ; nous ne procédons pas avec ces principes comme avec des normes de régulation. Nous ne décidons pas ce que nous croyons en fonction de notre anticipation de l'effet qu'aura cette croyance, qu'il s'agisse d'un fait ou d'une valeur et d'un principe. L'adoption de normes de régulation est une tâche pratique : la formation de la conviction et de l'attitude ne l'est pas. Ce sont nos convictions, fondées sur des principes, qui justifient ce que nous faisons, notamment l'adoption de normes de régulation.

La question de savoir « quelles sont les normes de régulation qui gouvernent nos sociétés ? » est une question sociologique, alors que la question de savoir « quelles normes de régulation doivent gouverner nos sociétés ? » est une question philosophique ou, si vous préférez, une question de théorie politique, car la réponse à cette seconde question est largement dépendante de faits sociaux généraux. La question « qu'est-ce que la justice ? » est une question philosophique et il n'existe pas de question cohérente de la forme « Que doit être la justice, ou quels doivent être les principes de justice ? » L'incohérence de cette question illustre le statut de la justice comme transcendant les normes de régulation⁵.

4. Qu'ils soient sensibles aux faits ou non.

5. Son incohérence explique également pourquoi je considère que les concepts de

Pour mieux illustrer la confusion de niveaux à éviter entre principes fondamentaux et normes de régulation, considérez la possibilité d'une confusion similaire, et, de fait étroitement liée, à propos des droits. Certains médecins formés aux frais de l'État assurent leur service à l'étranger. Nous pouvons le déplorer, mais, pour des raisons de liberté, nous répugnerons à restreindre leur capacité à le faire. Il est cohérent d'admettre cette liberté tout en pensant que ces médecins agissent de manière déloyale et injuste lorsqu'ils font ce que nous pensons leur laisser la liberté de faire. Toutefois, et c'est le point décisif de cet argument, nous n'avons pas besoin de penser que les médecins que nous formons devraient être libres d'aller à l'étranger parce qu'ils ont le *droit* d'aller à l'étranger. Nous pensons plutôt qu'ils *devraient* avoir le droit d'aller à l'étranger *parce qu'ils* devraient être libres d'aller à l'étranger. Cependant, il est clair que les droits que les médecins, ou toute autre personne, *devraient avoir*, ne sont pas des droits qu'ils ont (simplement). Les premiers sont des droits juridiques, pas les seconds. L'exemple montre que nous ne pouvons pas déterminer les droits des personnes, au sens fondamental non juridique, à partir des droits juridiques qu'elles *devraient* avoir. De même, nous prenons la mauvaise direction si nous déduisons le contenu de la justice du contenu des normes optimales de régulation.

À la distinction entre principes fondamentaux et normes de régulation, permettez-moi à présent d'ajouter une distinction plus simple entre la justice et d'autres valeurs et, par conséquent, entre (c) des principes qui expriment la valeur de justice ou sont à son service et (d) des principes qui expriment d'autres valeurs, comme le bien-être humain, la réalisation de soi ou la promotion de la connaissance, ou sont à leur service. (Au sens des mots soulignés ci-après, des principes fondamentaux *expriment* des valeurs, et des normes de régulation *sont à leur service* en étant au service des principes qui les expriment).

Ainsi, à la question « Qu'est-ce que la justice ? », les rawlsiens pensent qu'il est correct d'apporter la même réponse que celle que les sélectionneurs spécialement désignés, les résidents de la position originelle rawlsienne, apportent à la question « Dans votre état particulier de connaissance et d'ignorance, quelles normes générales de régulation choisiriez-vous pour la société ? » Leur réponse à *cette*

« contraintes sur » et de « désirs de » justice proposés par Andrew Williams sont incohérents : voir *Rescuing Justice and Equality*, *op. cit.*, chap. 8, section 7.

question est censée nous apporter les principes fondamentaux de justice. Or, en identifiant ainsi la justice et les normes optimales de régulation, les rawlsiens enfreignent *les deux* distinctions dégagées précédemment.

La présente critique ne vise pas le dispositif particulier, à savoir la position originelle, que Rawls emploie pour *répondre* à la question portant sur les normes à choisir, et à laquelle répondent les résidents de la position originelle. Ce n'est pas une critique du dispositif de la position originelle *en tant que* dispositif permettant de répondre à *cette* question. En revanche, je refuse d'identifier la réponse à *cette* question à la réponse à la question « Qu'est-ce que la justice ? ». Une telle identification constitue une double confusion, de principes fondamentaux avec des normes de régulation, et de principes de justice, qu'ils soient des principes fondamentaux exprimant la justice ou des normes de régulation qui visent à la réaliser (dans la mesure du possible et du raisonnable), avec des principes, qu'ils soient des principes fondamentaux ou simplement des normes de régulation, qui respectivement expriment ou servent d'autres valeurs. En général, le résultat est une identification erronée entre des principes fondamentaux de justice et des principes optimaux de régulation.

Mes deux critiques de la procédure rawlsienne peuvent être présentées dans une simple matrice de dimension (2,2) :

	(a) principes fondamentaux	(b) normes de régulation
(c) justice	(1) principes fondamentaux de justice	(3) au service de la justice en particulier
(d) valeurs en général	(2) principes fondamentaux en général	(4) au service de principes fondamentaux en général

La procédure de la position originelle conduit à identifier (1) et (4), et donc à situer la justice à la fois dans la mauvaise colonne et dans la mauvaise ligne.

Dans un article de 2003 intitulé « Faits et principes⁶ », je

6. G. A. Cohen, « Facts and Principles », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 31, n° 3, 2003, p. 211-245.

défendais la proposition selon laquelle les principes fondamentaux, c'est-à-dire les principes qui ne découlent pas d'autres principes, ne reposent pas sur des éléments factuels. Cependant, je n'ai pas eu recours à cette prémisse dans la précédente démonstration. La critique selon laquelle la justice ne peut pas être identifiée à des normes optimales de régulation ne suppose pas que la justice soit entièrement insensible aux faits : il se pourrait que la justice, même si la présente critique est solide, dépende toujours (j'ai argumenté ailleurs que ce n'est pas le cas) de la nature de faits élémentaires de la nature humaine. C'est pourquoi je ne vous demande pas ici d'accepter ma position forte selon laquelle aucun fait ne contrôle les principes fondamentaux, bien que ce soit démontrable, mais seulement d'accepter l'énoncé plus faible et très largement intuitif selon lequel les éléments, concernant le caractère pratique et faisable, qui contrôlent le contenu de normes de régulation correctes n'affectent pas le contenu de la justice elle-même. Cet aspect sera illustré par la suite avec l'exemple de l'impôt immobilier.

Permettez-moi de résumer la critique du constructivisme que je viens de présenter.

D'après l'approche constructiviste de la justice, les principes fondamentaux de justice résultent d'une procédure législative idéalisée qui a pour tâche de sélectionner les principes qui réguleront notre vie commune. Dans la version rawlsienne du constructivisme, les législateurs, résidents de la position originelle, sont des citoyens potentiels du monde réel et ils ignorent comment ils seraient eux-mêmes affectés par plusieurs principes candidats. Dans la version scanlonienne du constructivisme, la motivation des législateurs est de vivre avec des principes que personne ne pourrait raisonnablement rejeter. Pourtant, malgré les divergences entre les différentes versions des théories constructivistes de la justice sociale, qu'elles portent sur la nature de la procédure de sélection choisie ou sur les principes résultant de cette procédure, toutes attribuent le même rôle aux principes de justice. Celui-ci est déterminé par le fait qu'il est demandé aux législateurs du constructivisme de désigner des *principes qui réguleront leur vie commune* : les principes auxquels ils parviennent se voient attribuer le rôle de principes de *justice* en raison des conditions particulières de motivation et d'information avec lesquelles ces principes, dont le rôle est de réguler leur vie commune, sont adoptés.

Cependant, et je réaffirme ici les fondements généraux de mon

désaccord avec la métathéorie constructiviste, dans toute sélection des principes que j'ai appelés « normes de régulation », l'attention doit être portée, soit explicitement soit de fait, à *des considérations qui n'agissent pas sur le contenu de la justice elle-même*. Tandis que la justice (quelle qu'elle soit⁷) doit évidemment influencer le choix de principes régulateurs, les contingences factuelles qui déterminent le mode d'application de la justice ou qui la rendent irréalisable, *aussi bien que* les valeurs et principes qui exigent un compromis avec la justice, ont toujours un rôle à jouer dans la génération des principes régulateurs de la vie sociale. Les législateurs, qu'ils soient en chair et en os ou hypothétiques, feront fausse route s'ils ne sont pas influencés (soit directement soit conformément à la structure du dispositif constructiviste⁸) par ces considérations. Il en résulte qu'une procédure qui génère l'ensemble adéquat de principes pour réguler la société ne sert pas à identifier un ensemble de principes fondamentaux de justice, en raison même de son succès dans l'exercice précédent, qui est distinct. L'influence d'autres valeurs signifie que les principes issus de la procédure ne sont pas des principes *de justice* ; l'influence des contingences factuelles signifie qu'ils ne sont des principes *fondamentaux* de quoi que ce soit.

Le résultat des procédures constructivistes habituelles est effectivement affecté par ces considérations non liées à la justice. Je ne reproche pas au constructivisme de ne pas en tenir compte, mais précisément d'en tenir compte *réellement*, de façon inappropriée, lorsqu'il prétend identifier ce qu'est la justice. La raison tient à ce que l'influence de facteurs extérieurs sur le résultat de la procédure constructiviste signifie que ce qu'elle produit n'est pas fondamentalement la justice, et parfois n'est pas la justice du tout. Étant

7. Le présent argument est valable quel que soit le résultat des discussions sur le contenu de la justice.

8. Il est clair que les résidents de la position originelle ne distinguent pas clairement les considérations de justice des autres considérations. Ils choisissent simplement le principe qui, selon eux et compte tenu de leur degré de connaissance et d'ignorance, sert (non pas la justice mais) leurs intérêts. Toutefois, afin que les principes de régulation soient correctement choisis, leur choix doit, d'une certaine façon, représenter à la fois des considérations liées à la justice et des considérations non liées à la justice. D'une façon partiellement parallèle, les règles de la justice pénale qui régissent les jugements d'innocence et de culpabilité doivent tenir compte de considérations autres que la nature de l'innocence et de la culpabilité, et par conséquent elles ne peuvent pas nous dire ce que sont l'innocence et la culpabilité : au contraire elles sont construites à partir d'une compréhension préalable de l'innocence et de la culpabilité. Voir la discussion sur la loyauté dans *Rescuing Justice and Equality*, *op. cit.*, chap. 8, section 7.

donnée son aspiration à produire des principes fondamentaux de justice, le constructivisme confie à ses législateurs une tâche erronée, même s'il est évident que le caractère précis et l'ampleur de la distinction entre la justice fondamentale et le résultat d'une procédure constructiviste seront différents selon les variantes du constructivisme. Ma principale critique – qui génère mes autres critiques – contre le constructivisme comme métathéorie de la justice fondamentale est qu'il confie à ses législateurs idéalisés une tâche erronée.

Si j'ai raison en affirmant que les constructivistes accordent à tort aux principes de régulation sociale le rôle des principes fondamentaux de justice, on peut me demander quel *est* alors le rôle (opposé et) approprié des principes fondamentaux de justice. La réponse est qu'ils n'ont pas de rôle propre, mis à part le rôle évident de spécifier ce qu'est la justice. Il est des choses dans ce monde, et même des types de principes, dont le caractère ne dépend pas du rôle qu'ils remplissent⁹.

L'argument qui suit porte sur la propension à situer la justice sur la ligne inappropriée de la matrice. Si une institution a plusieurs vertus, il est alors correct, en la conceptualisant, de considérer chacune d'entre elles. Néanmoins, la réponse à la question « Comment bien construire une institution ? » ne peut pas en soi donner le contenu de chacune des vertus en général, ni même la contribution spécifique de telle ou telle vertu à l'ensemble. Il nous faut comprendre le contenu de chacune des vertus avant de connaître les normes de construction de l'institution afin d'identifier ensuite le sous-ensemble des normes qui correspondent à *telle* vertu particulière¹⁰. Ceci reste vrai à propos de la justice même si elle est la première vertu des institutions sociales au sens de Rawls, un avis que je ne partage pas¹¹. En effet, cela ne signifierait pas que la justice est la *seule* vertu manifeste dans une construction acceptable. Que la justice soit la première vertu, les institutions possèdent (ou manquent) d'autres vertus. Mais les dispositifs constructivistes, qu'ils soient ou non capables d'identifier tous les principes requis par toutes les vertus des institutions, ne peuvent pas nous dire quels principes sont des principes de justice et quels principes ne le sont

9. Voir *ibid.*, chap. 6, p. 43-44.

10. Par ailleurs, remarquez qu'aucun sous-ensemble particulier n'a besoin de correspondre exclusivement à une propriété particulière, contrairement à ce qui ressort de l'équilibre de plusieurs propriétés en concurrence.

11. Voir *Rescuing Justice and Equality*, *op. cit.*, chap. 7, section 4.

pas. Distinguer les principes de justice au sein d'un ensemble de principes choisis de manière constructive exige une conception satisfaisante de la justice qui ne soit pas construite¹².

Permettez-moi à présent d'exposer la distinction entre principes fondamentaux de justice et normes de régulation. La *Council tax*, un impôt britannique local sur l'immobilier, fonctionne de la manière suivante. Les propriétés sont divisées en sept tranches, en fonction de leur valeur de marché estimée. L'impôt varie d'une municipalité à l'autre, mais chaque municipalité dispose de sept niveaux d'impôt, correspondant aux sept tranches de valeur de marché.

Les tranches de cet impôt illustrent l'influence réelle sur les normes de régulation des considérations de faisabilité et de Pareto-optimalité qui ne relèvent pas de la justice. Les tranches se justifient par un principe de justice selon lequel les plus aisés doivent supporter le poids le plus important : plus vous êtes riches, plus l'impôt que vous payez doit être important. Toutefois, le dispositif fait en sorte que des personnes appartenant à la même tranche et dont les propriétés sont de valeur différente paient le même impôt, si bien que le principe de justice qui motive le dispositif en tranches le condamne également pour *injustice*. Par exemple, sur la tranche 90 000-99 999 £, une personne qui détient 90 000 £ paie le même impôt qu'une personne qui détient 99 999 £. Pourtant, même s'il s'agit d'un défaut dans le dispositif du point de vue du principe même de justice qui le motive, ce défaut, du point de vue de la

12. John Rawls reconnaît de fait la vérité de mes propos lorsqu'il écrit qu'« [u]ne conception de la justice fournit donc, en premier lieu, un critère pour évaluer les aspects distributifs de la structure de base de la société. Ce critère, cependant, ne doit pas être confondu avec les principes qui définissent les autres vertus ; en effet, la structure de base et l'organisation sociale, d'une manière générale, peuvent être efficaces ou inefficaces, libérales ou non, et avoir bien d'autres qualités, à côté de la justice ou de l'injustice. Comment appeler, alors, une conception exhaustive qui définirait des principes pour toutes les vertus de la structure de base et qui indiqueraient leurs valeurs respectives au cas où elles entreraient en conflit ? C'est plus qu'une conception de la justice, il s'agit d'un véritable idéal social. Les principes de justice ne sont qu'une partie, bien que peut-être la plus importante, d'une telle conception » (*Théorie de la justice*, Paris, Seuil, trad. de l'angl. par Catherine Audard, 1997, p. 35-36). Rawls ne voit pas que la justice ne peut pas être à la fois une propriété au sein d'un ensemble d'institutions et la réponse à la question des résidents de la position originelle, qui est : comment doivent être organisées les institutions ? Ainsi, par exemple, ces résidents sont certainement motivés par des considérations d'efficacité, mais, dans le passage ci-dessus, l'efficacité est opposée à la justice. (De façon indépendante, il est curieux que la valeur d'être libéral soit ici opposée à la justice, puisque le premier principe de justice semble accorder aux libéraux ce qu'ils souhaitent).

justice, ne condamne pas le dispositif *en tant que* norme de régulation. Si Monsieur 90 000 était conduit à se plaindre d'injustice pour payer la même somme que Madame 99 999, il serait approprié de lui répondre que le seul moyen d'éliminer l'injustice reviendrait à élaborer un dispositif plus fin qui imposerait des coûts administratifs supplémentaires tels que tout le monde, y compris Monsieur 90 000, serait perdant¹³.

D'après moi, c'est le *concept* même de justice qui nous indique que la justice n'est pas pleinement réalisée par une norme qui exprime une fonction en escalier comme celle employée par les impôts locaux. Il n'est pas nécessaire d'accepter le principe selon lequel les plus aisés doivent supporter la charge la plus importante pour constater qu'une norme de régulation de type « fonction en escalier », comme celle de l'impôt local, ne peut pas pleinement réaliser un principe de justice.

Quelqu'un a objecté que, dans ces énoncés sur l'impôt immobilier, je suppose, de manière controversée, que la justice *elle-même* est précisément un rapport (dans ce cas entre l'impôt et la richesse) pouvant être spécifié, alors qu'en réalité il ne s'agit que d'un rapport approximatif. Selon ce contradicteur, la justice énonce que l'impôt ne devrait correspondre que *de manière approximative* à la richesse : dans une forme extrême de l'objection, on peut penser qu'il suffit pour être juste que cet impôt ne soit que faiblement monotone par rapport à la richesse. D'après le contradicteur, la justice *elle-même* ne peut pas en dire plus à propos de ce type d'imposition : le reste est question de détail pratique. Motivés par la justice, nous décidons d'adopter *une partie* de ce dispositif d'imposition, mais nous abandonnons le domaine de la justice, et par conséquent ne créons aucune injustice, en élaborant les détails pratiques.

Je propose trois réponses à cette objection. Tout d'abord, bien que nous puissions peut-être – et encore – tolérer la pensée selon laquelle il n'est pas injuste, du point de vue « des plus aisés », que M 90 000 paie la *même* somme que Mme 99 000, il est encore plus difficile d'admettre que la justice est satisfaite lorsque M. 90 000

13. En outre, le concept même de la valeur précise d'une parcelle de propriété est opaque, contrairement au concept de ce qu'il vaudra réellement sur le marché, ce qui n'est pas tout à fait la même chose. Cela complique le problème pratique de son identification. (En soi, sans la question liée à son caractère pratique, la question conceptuelle est peu instructive quant à la distinction entre principes fondamentaux et normes de régulation, mais elle l'est indirectement, en enrichissant le problème du caractère pratique).

paie un impôt sensiblement plus élevé que Mme 89 999. Plus généralement, du point de vue de la justice, l'objection la plus forte au dispositif d'impôt sur la propriété ne porte pas sur l'extension de la tranche, que la justice peut très bien tolérer, mais sur le caractère de fonction en escalier des tranches.

Ensuite, imaginez quelle serait la nature de la discussion purement pratique, soi-disant « postérieure à la justice », à propos des divisions précises. Supposez que quelqu'un propose vingt-cinq tranches. La réponse sera : ce serait irréalisable. Maintenant, supposez que quelqu'un propose deux tranches. L'objection ne pourrait alors pas être que *ce* serait irréalisable : deux tranches sont plus réalisables que n'importe quel nombre de tranches plus important. Alors... quelle serait l'objection à la proposition de deux tranches ? Quelle autre que : ce serait *trop* injuste ? Par conséquent l'idée selon laquelle la justice, étant approximative, est abandonnée lorsque nous discutons du *nombre* de tranches, est fausse.

Enfin, supposez, même si c'est impossible, qu'un ordinateur géant puisse calculer précisément, pour un prix dérisoire, toutes les valeurs immobilières (dans la limite de l'obstacle conceptuel expliqué à la note de bas de page n° 10). La fonction du prix de l'immobilier par rapport à l'impôt immobilier serait proche d'une droite. Qui pourrait nier que la distribution de l'impôt serait alors *plus* juste que la distribution que nous sommes réellement capables de mettre en œuvre ?

Je conclurai en réaffirmant que l'exemple montre que les normes de régulation peuvent être contradictoires avec le principe même de justice dont elles s'inspirent, en raison de l'influence légitime sur leur formation de considérations autres que la justice.

2. Sauver l'égalité de l'objection en termes de structure de base

J'ai remarqué précédemment que mon argument contre le constructivisme est neutre quant à la question de savoir si la structure de base de la société est l'unique élément auquel s'applique la justice. Que cette restriction du *champ* des principes de justice soit correcte ou non, il est erroné d'y *parvenir* par des moyens constructivistes, pour deux raisons que j'ai détaillées. Passons maintenant de la question de ce qu'est la justice à la question de son *champ* : Rawls a-t-il raison de restreindre sa compétence à la structure de base de la société ?

La restriction à la structure de base est soumise à une série d'arguments que je développe contre l'énoncé rawlsien selon lequel le principe de différence justifie le versement aux personnes productives de rémunérations incitatives inégalitaires, dans la mesure où la production supplémentaire autorisée par ces incitations est nécessaire pour que la situation des plus défavorisés soit la meilleure possible. Mon objection à cette justification ne porte pas sur le principe de différence en soi (les objections à ce principe constituent le chapitre 4 de *Rescuing Justice and Equality*, mais plutôt sur la crédibilité de l'argument en termes d'incitation *comme* application du principe de différence. En clair, je soutiens que le principe de différence ne justifie pas des incitations inégalitaires.

Face à cette supposée application du principe, je demande *pourquoi* il devrait être admis que l'inégalité en question est *nécessaire* pour que les plus défavorisés en profitent. La réponse doit être que, si l'inégalité est réellement nécessaire, alors elle l'est pour l'unique raison que les personnes productives ne seraient pas disposées à être aussi productives si elles ne s'enrichissaient pas plus que les autres. Cela est assez évident, mais comporte deux conséquences importantes.

La première conséquence est que l'inégalité n'est pas *réellement* ou strictement nécessaire pour améliorer la situation des plus défavorisés : elle n'est pas nécessaire indépendamment de la volonté humaine, elle est seulement nécessaire parce que et dans la mesure où les personnes productives ne souhaitent pas agir autrement : ce sont *leurs choix* qui *rendent* l'inégalité nécessaire. Or, comment les *plus favorisés* peuvent-ils justifier l'inégalité en disant qu'elle est *nécessaire*, alors que ce sont eux qui la *rendent* nécessaire ? Si je vous oblige à payer un péage pour franchir la porte, si vous avez une bonne raison de la franchir, et si vous me demandez de justifier le péage, puis-je répondre : eh bien, le péage vous est nécessaire pour que vous puissiez franchir la porte ? Ma réponse propose une offre, qu'il vous serait imprudent de refuser, mais elle ne justifie pas l'exigence que vous m'avez demandé de justifier.

La seconde conséquence, qui résulte du fait que l'inégalité n'est nécessaire que parce qu'en son absence les personnes productives ne seraient pas disposées à être aussi productives, est que les personnes productives agissent de la sorte parce qu'*elles-mêmes* rejettent le principe selon lequel une inégalité est justifiée uniquement lorsqu'elle profite aux plus défavorisés. Elles ne pourraient pas agir ainsi si elles-*mêmes* acceptaient le principe de différence et agissaient

en conformité avec la conception de la justice qu'il contient. Par conséquent, la justification de l'inégalité en termes d'incitation ne fonctionne que dans une société injuste, selon des critères rawlsiens, en ce que tous ses membres n'observent pas le principe de justice adéquat. Comment le résultat pourrait-il alors être juste ?

De mon argument contre l'acceptation rawlsienne des incitations, il résulte qu'une pleine application du principe de différence exige qu'il soit mis en pratique non seulement par l'État mais aussi par les citoyens en général : les agents potentiellement dotés de hauts revenus doivent s'abstenir de bénéficier des avantages auquel leur pouvoir de négociation leur donne accès et desquels l'État ne peut pas efficacement les empêcher de s'emparer. En un mot, il en résulte qu'une pleine mise en œuvre du principe de différence requiert la présence dans la société d'un *éthos* de justice égalitaire, un ensemble d'attitudes et de comportements ayant pour effet d'attribuer une certaine priorité aux intérêts des plus défavorisés. J'expliquerai un peu plus tard pourquoi j'évoque (seulement) une *certaine* priorité.

L'objection en termes de structure de base à ma position sur les incitations énonce alors que les principes de justice s'appliquent uniquement à la structure de base de la société, et pas aux choix des citoyens *dans cette structure*. Parce qu'ils approuvent le principe de différence, les citoyens consciencieux se conforment aux normes de la structure mais, telle est l'objection à ma position, ils sont non seulement libres de fait mais aussi *moralement* libres, et libres en ce qui concerne la justice, de choisir ce qu'ils souhaitent au sein des limites posées par ces normes. Seules les décisions publiques, les décisions de l'État et des institutions qui lui sont associées, sont passibles de jugement devant la justice, et les décisions prises par des individus agissant de façon privée dans le cadre de la loi ne le sont pas.

Ma réponse ne consiste pas à affirmer, dans un sens très général, que les personnes *doivent* avoir les mêmes obligations que les États et que, *par conséquent*, le principe de différence doit s'appliquer aux choix individuels. Je n'affirme pas, comme le fait Liam Murphy, que « tous les principes normatifs fondamentaux qui s'appliquent aux pratiques des institutions s'appliquent également au comportement des personnes¹⁴. » Je ne m'associe pas à cette

14. Liam Murphy, « Institutions and the Demands of Justice », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 27, n° 4, 1998, p. 251.

prémisse de Murphy car il existe de nombreux exemples dans lesquels le sens d'un ensemble de normes *ne doit pas* être directement mis en œuvre par ceux qui agissent dans ce cadre, même lorsqu'ils acceptent eux-mêmes ces règles *à cause de* ce sens. J'ai remarqué par ailleurs qu'il n'est pas « *en général* vrai que le sens des normes [qui régissent] une activité doit être l'objectif lorsque les agents pratiquent cette activité en toute bonne foi. N'importe quel sport de compétition constitue un contre-exemple de cette généralisation¹⁵. » Même si la position de Murphy est trop sophistiquée pour être réfutée par ce simple contre-exemple, ce dernier suffit néanmoins à montrer qu'il est impossible d'exiger des citoyens qu'ils appliquent le principe de différence au quotidien, pour des raisons tout à fait *générales*.

Ainsi, sans adopter la position de Murphy, qui est un hérisson, je demande simplement, sur le mode contrasté du renard¹⁶, *pourquoi* le principe de différence *ne devrait pas* s'appliquer aux individus, et je m'oppose à trois raisons apportées en réponse à cette question, que nous appellerons la raison morale, la raison « division morale du travail » et la raison « publicité ».

La principale raison en faveur de la restriction à la structure de base proposée par John Rawls dans *Théorie de la justice* est que l'impact de la structure de base sur nos vies est profond, et ce dès l'origine. Or ce n'est pas un argument suffisant pour restreindre la compétence de la justice à la structure de base, car il n'est certainement pas vrai *en général* que la structure coercitive a plus d'impact que l'éthos social sur l'ampleur des inégalités. Par exemple, l'impact de l'éthos est immense sur le degré auquel l'impôt peut être *progressif* sans devenir contre-productif.

Supposez qu'un pays appelé « Terre suédoise » a eu par le passé un État-providence important qui a largement bénéficié aux plus défavorisés, mais que l'État de Terre suédoise imposait les personnes ayant les mieux réussi financièrement à des taux contre lesquels les classes moyennes et supérieures se sont révoltées, à travers diverses formes d'émigration, au sens strict ou « interne », principalement au détriment des plus défavorisés, dans la mesure où les recettes

15. G. A. Cohen, *If You Are an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, p. 128.

16. Voir Isaiah Berlin, « Le hérisson et le renard », in I. Berlin (dir.), *Les Penseurs russes*, trad. de l'angl. par Daria Olivier, Paris, Albin Michel, 1984, p. 57-118 (note du traducteur).

fiscales et donc l'État-providence s'effondraient. Certains pensent que cette histoire correspond à la Suède, mais je parle de « Terre suédoise » pour anticiper tout éventuel désaccord sur ce point. Que cette histoire corresponde à un État réel ou non, elle est non seulement cohérente, mais également crédible, et sa crédibilité suffit à démontrer l'extrême importance de la présence ou de l'absence de l'éthos que je défends.

Une deuxième raison pouvant être déduite de *Théorie de la justice* pour résister à l'extension du principe de différence au domaine personnel, invoque une division morale du travail, par laquelle l'État s'occupe de justice et l'individu, s'étant lui-même volontairement occupé de justice dans la mesure où l'État le lui imposait, se consacre ensuite aux impératifs et aux valeurs de sa vie personnelle. On peut penser que cette division morale du travail est justifiée par la présence de deux points de vue au sein de la moralité, d'une part un point de vue impersonnel auquel est associé l'État, et d'autre part un point de vue personnel auquel les individus, en plus de leur capacité de citoyens respectueux des lois, peuvent convenablement se rattacher. Ceux qui de la sorte critiquent mon extension du champ de la justice distributive au choix personnel pourraient être disposés, pour défendre leur position, à citer l'importante observation de Thomas Nagel pour qui les « institutions » comme l'État, « contrairement aux individus, n'ont pas de vie à mener »¹⁷.

J'accepte à la fois la thèse de la dualité des points de vue de la moralité, personnel et impersonnel qui sous-tend cette objection, et la position de Nagel selon qui l'État se distingue des individus en ce qu'il n'a pas sa propre vie à mener. Toutefois je rejette la conclusion selon laquelle la justice impersonnelle ne concerne que l'État, une conclusion que ni Nagel lui-même ni Rawls ne tirent vraiment.

Sur cette question, les chapitres 6 et 9 d'*Égalité et partialité* de Thomas Nagel proposent une position plus nuancée que celle décrite précédemment, mais il ne serait pas utile, dans cet article, d'entrer dans les détails de cette position. Ce qui nous intéresse est que la position précédemment décrite n'est pas celle de Rawls : il

17. Thomas Nagel, *Égalité et partialité*, trad. de l'angl. par Claire Beauvillard, Paris, PUF, 1994, p. 65. Comme beaucoup, A. J. Julius (« Basic Structure and the Value of Equality », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 31, n° 4, 2003, p. 327) décrit cette position comme « l'idéal Rawls/Nagel d'une division du travail ».

est clair que Rawls attribue aux individus un ensemble de « devoirs naturels », autrement dit des devoirs attribués aux individus plutôt qu'à l'État, parmi lesquels les obligations de respecter les autres, de défendre et de favoriser des institutions justes, de faire le bien lorsque le coût n'est pas excessif, et ainsi de suite. Ces devoirs rawlsiens renvoient à l'aspect impersonnel de la moralité, mais fondamentalement ils s'appliquent à la vie personnelle : ces principes concernent expressément les individus plutôt que les institutions. Ainsi Rawls peut proposer au mieux une version *réduite* de la thèse de la division morale du travail, limitée au champ de la justice distributive : dans ce domaine, Rawls *en effet* distingue le devoir de l'État, qui est d'établir le cadre juste, du non-devoir de l'individu, qui est de faire ce qu'il souhaite dans ce cadre. Par conséquent, sur cette question, la réelle opposition entre Rawls et moi ne porte pas sur l'existence d'une influence du point de vue impersonnel de la moralité sur la décision personnelle, mais précisément sur l'existence d'une influence des exigences de justice distributive sur la décision personnelle. Alors qu'il est plutôt cohérent pour Rawls de penser à la fois que *ces exigences* n'ont pas d'influence et que d'autres éléments liés à l'aspect impersonnel en ont, la position rawlsienne sur la justice distributive ne peut pas se *fonder* sur une interdiction générale faite à la justice impersonnelle d'intégrer la décision individuelle : elle diminue la plausibilité de la thèse de la division du travail à propos de la justice distributive en particulier, de telle sorte qu'il ne peut pas être fait référence à des aspects plus généraux.

La vérité fondamentale selon laquelle les deux points de vue identifiés par Nagel existent, et la vérité supplémentaire selon laquelle l'État, contrairement aux individus, n'a pas sa propre vie à mener, ne justifient pas une division morale du travail entre un État à la recherche de justice et des individus indifférents à la justice (si ce n'est dans la mesure où ils sont des citoyens consciemment obéissants). Les prémisses de Nagel n'offrent aucune justification pour une telle division, ni par conséquent pour une exclusion des exigences de justice impersonnelle hors de la sphère personnelle.

À la question de savoir qui doit s'occuper de justice distributive en particulier, il est possible de distinguer trois positions compatibles avec les prémisses nagéliens de la discussion. Chacune d'entre elles contredit la position, qui m'est souvent attribuée à tort, selon laquelle l'individu doit se consacrer à la justice au même titre que l'État. D'abord, la position rawlsienne énonce que la justice

distributive est une tâche exclusive de l'État. Ensuite, une deuxième position énonce que l'individu doit montrer un certain intérêt pour ce à quoi l'État est ici pleinement consacré. Enfin, et c'est ma position, c'est à la fois à l'État, qui n'a pas d'existence propre, et à l'individu, qui en a une, de s'intéresser de façon appropriée, parmi les questions économiques, à la justice impersonnelle et aux revendications légitimes de l'individu.

Précisons. Sur la droite qui va du comportement maximisateur de marché sans contrainte à une extrémité, à un sacrifice de soi total en faveur des plus démunis à l'autre, il existe de multiples formes de motivation. Le premier extrême est autorisé par Rawls (ce que je trouve absurde), mais le second extrême n'est pas requis par moi. Selon moi, une telle exigence est exclue en raison d'une prérogative personnelle légitime qui autorise chacun à être autre chose qu'un instrument pour le bien-être des autres : nous ne sommes pas uniquement des esclaves de la justice sociale. Toutefois, l'individu qui revendique le principe de différence doit l'intégrer à ses choix économiques à un certain degré, c'est-à-dire qui démarre lorsque cesse son intérêt personnel.

Le dernier argument qui sera critiqué ici et qui vise à dispenser le choix individuel de la justice distributive est le fait du philosophe gallois Andrew Williams¹⁸. Selon lui, les principes de justice sociale sont des principes que nous mettons en œuvre collectivement : un individu donné n'est pas tenu de les respecter si les autres ne les respectent pas. Par conséquent, on ne peut pas attendre de l'individu qu'il les respecte, il ne peut pas être *mis dans l'obligation* de les respecter, à moins d'être *assuré* que les autres les respectent également. Toutefois, il ne peut pas en être sûr, sauf s'il peut *affirmer* que les autres les respectent, et il ne peut affirmer que les autres les respectent convenablement que si les principes en question fournissent des instructions précises et sans ambiguïté. Or, je reconnais volontiers que l'éthos égalitaire, correctement équilibré par des dispositions personnelles, propose des directives vagues et générales et n'est pas du tout précis. Il requiert que, dans leurs décisions économiques, les personnes portent une attention appropriée aux plus défavorisés, mais dans les limites de dispositions personnelles raisonnables. Pour Williams, une telle règle est trop imprécise pour pouvoir être envisagée comme une exigence de justice. Les

18. Voir notamment Andrew Williams, « Incentives, Inequality, and Publicity », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 27, 1998, p. 225-247 (note du traducteur).

implications du principe de différence sur le choix personnel sont trop imprécises, en partie parce que la limite de nos dispositions personnelles est imprécise, et en partie parce que ce que nous sommes censés faire au service du principe de différence au-delà de cette limite n'est pas clairement établi.

L'argument de Williams comporte quatre prémisses :

(1) Les obligations de justice sociale sont collectives.

(2) Nous sommes obligés de satisfaire une obligation collective que si nous pouvons être assurés que les autres la respecteront également.

(3) Nous ne pouvons être assurés que les autres respecteront une obligation que si nous savons précisément ce que respecter cette obligation signifie, de telle sorte qu'il nous soit possible de vérifier si les autres la respectent effectivement.

(4) Nous ne pouvons pas connaître précisément ce qui satisferait les obligations d'un éthos égalitaire.

Par conséquent :

(5) L'éthos égalitaire n'est pas requis par la justice¹⁹.

Dans mon dernier livre, je propose des arguments contre chacune des prémisses de Williams, mais dans le présent article je me limiterai à quelques remarques sur la troisième prémisses de l'argument.

Contrairement à ce qu'énonce la troisième prémisses, nous *pouvons* savoir qu'un effort de bonne foi en faveur d'un principe est mis en œuvre, au sens large, dans une société même lorsque les obligations des personnes du fait de ce principe *ne* sont *pas* précisément définies. En Grande-Bretagne pendant la Seconde guerre mondiale, un éthos social conduisait les personnes à sacrifier leurs intérêts personnels en faveur de l'effort de guerre, et il était attendu que chacun, pour des raisons de justice, contribue dans de justes proportions pour « participer ». Or personne n'aurait pu établir précisément le montant de sacrifice exigé par cette injonction. Par conséquent, il est vrai que pour beaucoup, il est impossible de dire

19. Le racisme et l'exploitation réfutent la première prémisses, et la Deuxième Guerre mondiale en Grande-Bretagne réfute la troisième prémisses. La quatrième prémisses est également discutable, car une telle connaissance est une question de degré. Dans tous les cas, il est aussi vrai que (4) que vous ne pouvez pas non plus connaître ces éléments dans le cas de la famille ou dans le cas (Shiffrin) du principe de différence appliqué au gouvernement.

s'ils se sacrifiaient au niveau requis, et certains même ne pouvaient pas dire eux-mêmes s'ils se sacrifiaient suffisamment. De trop nombreux détails dans la vie de chacun agissent sur le niveau du sacrifice requis : Max a mal au dos, Sally a un enfant difficile, George vient d'hériter de 20 000 £... « Certes, Jack n'est de garde qu'une fois par semaine, et non pas deux fois comme la plupart d'entre nous, mais il doit s'occuper de sa mère ». Or, « le degré auquel les individus doivent se conformer aux »²⁰ exigences du sacrifice doit certainement pouvoir être connu, plus ou moins précisément. L'éthos du sacrifice *était* disposé à être suffisamment observé, au sens large sous-williamsonien pour une assurance sociale, et « contribuer », malgré son imprécision, était compris et appliqué comme un principe de justice. Il n'aurait pas été raisonnable de s'attendre à une définition précise, mais il n'aurait pas non plus été raisonnable de nier que « contribuer » réalise une fonction de régulation sociale, dans l'intérêt de la justice. Tout cela peut être dit, *mutandis mutandis*, à propos de l'éthos égalitaire que je défends comme une exigence de la justice.

J'ajouterais que les positions de Williams sur cette question sont manifestement en contradiction avec celles de Rawls lui-même. En effet Rawls attribue aux individus des devoirs dont la description est extrêmement imprécise. Par exemple, le « devoir de justice » rawlsien exige de protéger et de respecter les institutions justes qui existent et qui s'appliquent à nous. Il nous contraint aussi de promouvoir des organisations justes qui pourtant n'existent pas encore, du moins si c'est possible *à un coût qui n'est pas trop élevé pour nous-mêmes*²¹.

Rawls ne précise pas à quel niveau ce coût est trop élevé, et Aristote et moi ne pensons pas que ce soit nécessaire. Or Williams, qui se présente comme un partisan de Rawls, doit nous dire pourquoi le devoir de justice, et sa référence à l'imprécis « à un coût qui n'est pas trop élevé pour nous-mêmes » est, selon Williams, réfuté précisément par cette contrainte.

Ou bien, considérez « le devoir naturel d'encourager le bien ». Bien que nous soyons soumis à ce devoir si nous pouvons l'acquitter « relativement facilement, nous [en] sommes libérés lorsque *le coût, pour nous-mêmes, est considérable*²² ». Mais que représente un coût

20. Cette phrase appartient à la condition (iii) de Williams.

21. Rawls, *Théorie de la justice*, op. cit., p. 145, nous soulignons.

22. *Ibid.*, p. 146-147, nous soulignons.

« considérable », et comment pouvons-nous savoir quel est l'ampleur du coût que quelqu'un doit prendre en charge pour remplir son devoir ? Les questions posées par Williams s'appliquent autant ici qu'à l'éthos égalitaire et, selon moi, elles n'ont d'impact dans aucun cas. À propos des devoirs naturels en général, Rawls admet que « leur organisation et leur définition systématique ne [sont] pas parfaitement claires²³ », mais il ne les écarte pas pour autant. Je propose la même attitude, souple d'un point de vue conceptuel et cognitif, à l'égard des revendications de devoir égalitaire au quotidien.

Troisième partie : Sauver la justice et sauver l'égalité

Ma tentative de sauver l'égalité de la restriction à la structure de base fait partie d'une campagne plus large en défense de l'énoncé selon lequel, en quelques mots, l'égalité constitue la justice distributive. En conclusion, j'aimerais indiquer dans quelle mesure ma critique contre la mauvaise gestion du concept de justice par le constructivisme autorise à soutenir cette campagne égalitariste. Elle le fait au sens où les deux erreurs dans l'identification rawlsienne des principes de justice avec les normes optimales de régulation nous conduisent à distinguer la justice de l'égalité. La première erreur, qui consiste à positionner la justice dans la mauvaise colonne de la matrice (voir p. 6), conduit à cette distinction car les difficultés pour obtenir des informations de qualité, ainsi que d'autres problèmes pratiques, font de l'égalité un but politique irréalisable : on ne peut que l'approcher, mais ce n'est pas une raison, pour une personne de conviction initialement égalitariste, pour identifier la justice à n'importe quelle norme réalisable qui se rapproche de l'égalité, et non pas à ce qu'elle cherche à approcher, l'égalité elle-même. La seconde erreur, qui est de positionner la justice dans la mauvaise ligne, introduit des principes autres que des principes de justice, et qui peuvent tout à fait rivaliser avec la justice dans divers contextes. En conséquence, sauver le concept de justice sert l'objectif de sauver une position égalitaire sur le contenu de la justice distributive.

Même si les deux opérations de sauvetage sont ainsi liées, il reste vrai, comme je l'ai écrit p. 1, que la question du constructivisme

23. *Ibid.*, p. 381.

et la question de la restriction à la structure de base sont fondamentalement indépendantes l'une de l'autre. Vous pouvez être constructiviste sans imposer la restriction du champ des principes de justice à la structure de base, et vous pouvez imposer cette restriction sans être constructiviste. Le constructivisme distingue la justice et l'égalité en confondant la justice avec d'autres valeurs, mais cette confusion n'encourage pas une restriction du champ de la justice à la structure de base. Le constructivisme distingue également la justice et l'égalité en confondant les questions portant sur la justice avec les questions portant sur les types de normes de régulation pouvant et ne pouvant pas être mises en œuvre. Ce second élément anti-égalitariste dans le constructivisme ne justifierait une restriction à la structure de base que si les difficultés d'obtenir des informations pertinentes, telles qu'on peut penser qu'elles sont requises par les normes de régulation, excluent les normes égalitaires car, par exemple, elles seraient trop imprécises pour être mises en œuvre. Or, ma réponse à Williams montre que cette imprécision ne constitue pas un obstacle à la mise en œuvre de ces normes. Ainsi le constructivisme ne soutient pas de cette façon la restriction à la structure de base, et peut-être même ne la soutient-il pas du tout. Ma position, ou conjecture, est que tous deux constituent des menaces indépendantes contre l'égalité.

Traduit de l'anglais (États-Unis) par Fabien Tarrit

Gerald A. Cohen, membre de l'Académie britannique depuis 1985, est professeur de théorie sociale à l'Université d'Oxford et membre du College All Souls. Il est l'auteur notamment de *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Londres, Oxford University Press, 2000 [1978]), *History, Labour, and Freedom: Themes from Marx* (New York, Oxford University Press, 1988), *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge, Cambridge University Press, 1995). Une traduction en français de son livre *If You're an Egalitarian, How come You're So Rich?* (Cambridge, Harvard University Press, 2000, à paraître en français aux éditions Hermann).

RÉSUMÉ

Sauver la justice et l'égalité

Cet article propose deux opérations de sauvetage qui sont au cœur de mon dernier ouvrage intitulé *Sauver la justice et l'égalité*. La première partie de l'article

tâche de sauver la justice du constructivisme. Elle a pour objet l'*identité* de la justice. La deuxième partie tâche de sauver l'égalité de la restriction à la structure de base. Elle vise le *champ* de la justice. La question de l'identité intervient dans mon argument contre l'identification rawlsienne de la justice aux principes désignés par les sélectionneurs constructivistes. La question du champ intervient dans mon argument contre la restriction rawlsienne de l'application des principes de justice distributive à la structure de base de la société. Les deux positions rawlsiennes critiquées ici (sur l'identité et sur-le-champs) sont, comme je l'explique dans une courte troisième partie, fondamentalement indépendantes l'une de l'autre, tout comme le sont mes arguments contre chacune d'entre elles.

Rescuing Justice and Equality

The present paper defends two distinct rescues indicated by my recent book title, Rescuing Justice and Equality. Part One pursues the rescue of justice from constructivism. It is about the identity of justice. Part Two pursues the rescue of equality from the basic structure restriction. It is about the scope of justice. The identity question is at issue in an argument that I present against the Rawlsian identification of justice with the principles that constructivist selectors select. The scope question is at issue in an argument that I present against the Rawlsian restriction of the application of principles of distributive justice to the basic structure of society. The two Rawlsian positions (on identity and on scope) here under criticism are, as I shall explain, mainly in a very brief Part Three, substantially independent of each other, and so, too, as will be seen, are my arguments against them.

