



**Marc Fleurbaey, *Capitalisme ou démocratie ?
L'alternative du XXI^e siècle***

Paris, Grasset, 2006, 214 pages, 13,50 €.

Caroline Guibet Lafaye, *Justice sociale et éthique individuelle*

Laval, Presses de l'Université, 2006, 441 pages, 32 €.

Vincent Bourdeau

- 1 S'il est un champ de la philosophie qui a connu un essor considérable dans les pays anglo-saxons et qui demeure encore trop peu exploré en France, c'est bien celui de la philosophie économique. Ce terme ne désigne pas une « épistémologie » de la science économique, même si certains spécialistes de « philosophie économique » peuvent travailler aussi ce domaine, mais plutôt une approche philosophique des problèmes économiques et sociaux, en dialogue avec les débats des économistes, en particulier avec ceux qui occupent le sous-champ un peu marginal qu'est l'économie du bien-être (*welfare economics*). Si la philosophie critique de l'école de Francfort a mené avec brio, et beaucoup d'écho en France, le travail d'exploration des enjeux politiques et sociaux de la modernité – philosophie de la reconnaissance, démocratie communicationnelle, etc. – en s'inspirant plutôt des travaux de sociologie historique du capitalisme, de sociologie du travail, de psychologie de la souffrance sociale et d'études politiques des mouvements sociaux, il n'est pas interdit de penser que ce même travail « critique », s'intéressant aux questions de justice sociale, a été produit depuis la *Théorie de la justice* de John Rawls par une école dite « analytique » en philosophie morale et politique et dont les principales caractéristiques pourraient être définies comme étant les suivantes : aspects normatifs souvent assumés du propos, utilisation des outils de la science économique, de la théorie des jeux et des contrats, de la psychologie et sociologie « rationnelles », volonté enfin d'afficher une clarté dans le discours et de s'inscrire dans des débats académiques précis voire pointus, comme ceux concernant la définition de l'égalité. C'est dans ce sillage que s'inscrivent deux ouvrages récents, écrits par deux représentants francophones de cette manière de faire de la philosophie, Marc Fleurbaey et Caroline Guibet Lafaye.
- 2 Le premier est économiste et philosophe, directeur de recherche au CNRS, il travaille au CERSES (centre de recherche Sens, éthique, société). La seconde est professeure à l'Université catholique de Louvain, où œuvre aussi depuis de nombreuses années Philippe Van Parijs. Les deux ouvrages abordent des

thèmes voisins et entrent ainsi en résonance étroite, malgré des styles différents. Fleurbaey se livre dans *Capitalisme ou démocratie ?* plus à l'exercice de l'essai vif et percutant (200 pages d'un texte aéré), faisant la synthèse de ses nombreux travaux et écrits antérieurs, alors que *Justice sociale et éthique individuelle* a l'allure d'une thèse, riche de ses 400 pages de texte serré, de ses 1 200 notes de bas de page, de son exhaustive bibliographie forte d'une trentaine de pages et de son très utile index des noms et des matières.

- 3 Dans *Capitalisme ou démocratie ?* Fleurbaey défend l'idée que l'extension du projet démocratique aux sphères de l'économie pourrait assurer une plus forte stabilité de nos sociétés tout en garantissant au capitalisme une dynamique inclusive (ne laissant personne de côté), dynamique qui semble s'être plus qu'essoufflée depuis la fin des années 1970. Il y défend ainsi une théorie de la justice – l'égal accès à l'autonomie – qui pourrait venir soutenir une transformation du capitalisme, ce dernier n'étant jamais qu'une « forme particulière de l'économie de marché, dans laquelle l'organisation de la production est placée sous le pouvoir ultime des apporteurs de capitaux » (p. 13). La thèse d'une « autre » manière de faire tourner le marché n'est pas nouvelle, et les propositions concrètes, qui regardent du côté de l'économie coopérative ou solidaire, semblent devenues un serpent de mer du débat philosophique et politique ; toutefois la manière de la défendre est très originale et, du côté de la critique du fonctionnement capitaliste de nos sociétés, on atteint à une claire et sobre dénonciation rarement lue en des domaines assez propices aux raccourcis intellectuels. L'effort d'analyse et de critique est ici soutenu par une maîtrise remarquable de deux disciplines : la philosophie politique normative et l'économie théorique. Fleurbaey décrit en effet, avec précision, aussi bien les enjeux et les difficultés qui ressortissent à la première qu'à la seconde discipline, prenant position (ce qui est encore plus rare dans le débat philosophique en France) pour telle ou telle option théorique en matière de justice sociale, tout en précisant les raisons qui le poussent à façonner et redéfinir une position nouvelle si besoin. C'est le cas dans le débat central sur l'égalité qui ouvre l'essai (chap. 1 : « Refonder l'égalité »). Ce débat est à double entrée : il s'agit d'un côté d'évaluer nos outils de mesure de la richesse lorsqu'on s'intéresse à la question de l'égalité sociale et, d'un autre côté, d'évaluer nos concepts d'égalité. Que veut-on égaliser et doit-on le vouloir ? Si la question des inégalités semble de prime abord renvoyer à celle des disparités de richesse, les inégalités ne sont-elles en définitive que de nature matérielle ?
- 4 L'un des intérêts du débat en philosophie politique sur la justice sociale depuis les années 1970, depuis la *Théorie de la justice* de Rawls en particulier, a consisté à montrer que l'on pouvait être libéral et égalitariste, qu'on pouvait vouloir préserver les libertés de base individuelles, valoriser l'autonomie personnelle, tout en favorisant une certaine forme de solidarité ou au moins de coopération économique ou sociale entre les acteurs de la société ; Rawls préconisait ainsi d'accorder une attention spécifique aux plus désavantagés et de maximiser leur situation selon un principe appelé de différence (toute inégalité peut être acceptée dans la mesure où elle est à l'avantage des plus désavantagés). Parmi les égalitaristes de la chance (ou des conditions), le débat a été plutôt ouvert que clos par les propositions de Rawls, et les développements qu'en propose Fleurbaey s'y inscrivent directement. Il privilégie ainsi une approche soucieuse de réduire les inégalités de pouvoir qui peuvent être présentes dans une société, même une fois qu'est réglée, dans le sens du principe de *maximin* et par le jeu d'une intervention étatique, la question de l'indépendance socio-économique des plus désavantagés : être indépendant socio-économiquement ne veut

pas encore dire qu'on a une maîtrise et un pouvoir de décision réels sur son existence. En d'autres termes, la définition d'un panier de biens premiers dont tous les individus devraient être en possession, solution rawlsienne, ne règle pas la question des différentiels de pouvoir au sein de la société. Dans cette perspective, Fleurbaey propose de prendre plus au sérieux les phénomènes de domination et d'inclure dans une définition de l'égalité sociale le projet de les éradiquer. Il préconise ainsi une *égalité d'autonomie* (p. 43-49) dont il discute les modalités de réalisation dans la fin de son chapitre. En quoi consiste cette « égalité d'autonomie » qui constitue la thèse centrale de l'essai ?

- 5 Le plus simple est peut-être d'offrir un résumé de la thèse de Fleurbaey. L'autonomie, comprise classiquement comme la capacité des individus à se gouverner eux-mêmes, à faire des choix non contraints pour mener la vie qu'ils pensent être la meilleure pour eux, est bien souvent fragilisée lorsque le contexte de choix est compromis par des contraintes en tous genres. C'est donc ce contexte que l'on doit être en mesure d'évaluer. Deux individus qui ont le même revenu ne jouissent pas forcément d'une autonomie identique. Ainsi une personne pauvre, selon le critère retenu d'« autonomie », n'est pas seulement une personne qui jouit d'un revenu faible, mais une personne qui jouit d'un contexte de choix dégradé du fait d'un « patrimoine faible et illiquide », de l'incertitude de son revenu, de l'isolement, etc. (p. 45). Si l'égalité d'autonomie permet déjà de modifier notre manière d'appréhender la pauvreté d'un individu, elle offre une capacité de décryptage des relations sociales bien plus forte que ne peut le faire une définition de l'égalité plus axée sur les possessions ou avantages matériels. C'est ici que Fleurbaey « complète » le principe d'égalité des chances : « [...] il ne faut pas seulement des chances "égales", mais il faut en outre que les opportunités soient, dans leur contenu même, "égalitaires", c'est-à-dire que les individus, dans leurs choix, ne risquent pas de tomber dans la pauvreté ou sous la domination d'autrui » (p. 47, je souligne). Le principe *maximin* est donc redéfini de la manière suivante : « donner la priorité à ceux qui ont le moins d'autonomie, sans accepter l'idée que la perte d'autonomie puisse se justifier par une mauvaise gestion personnelle des chances offertes au départ » (p. 48). En d'autres termes, ce n'est pas à l'individu de construire son autonomie à partir de biens sociaux que la collectivité lui assurerait *au départ*, mais bien à la société de préserver et de garantir l'autonomie de *tous* ses membres, et en particulier des plus démunis en cette matière, tout au long de leur existence et à mesure des choix qu'ils effectuent. Il faut donc favoriser un égal accès à l'autonomie.
- 6 Cette perspective consiste précisément en un pari démocratique dont le deuxième chapitre (« Approfondir la démocratie ») tente de montrer les avantages. Ce pari démocratique soutient que les sociétés contemporaines ont intérêt à augmenter le « degré de maîtrise des individus ordinaires sur leur propre sort » et à délaissier l'idée paternaliste selon laquelle la compétence politique – l'art de (se) gouverner – serait réservée à certains. Au contraire, soutient Fleurbaey, « toute décision doit être prise par ceux qu'elle concerne, et le pouvoir de décision doit être réparti en proportion des intérêts en jeu » (p. 92). Cette démocratisation de la vie politique et sociale se traduit essentiellement, dans *Capitalisme ou démocratie ?*, par une insistance sur la démocratisation des décisions économiques. Cette approche n'est pas sans rappeler tout un courant de pensée qui a cherché à définir, et à mettre en pratique parfois aussi, ce qu'on a pu appeler la « démocratie industrielle » (depuis le mouvement coopératif, jusqu'au socialisme libéral d'un André Philip en Belgique ou d'un Norberto Bobbio en Italie) ou encore sa réactualisation sous la forme de la société des parties prenantes ou des actionnaires (défendue notamment par Bruce

Ackerman et Anne Alstott dans *The Stakeholder Society*, Yale University Press, 1999). Cette idée qu'une prise en charge des décisions doit être laissée à ceux qui sont le plus directement concernés par les conséquences de la décision, manière de balancer les tendances tyranniques des majorités « démocratiques » et d'atténuer l'aspect purement électoral de nos démocraties qui joue au détriment de la participation active des citoyens, a été bien analysée d'un point de vue historique par Pierre Rosanvallon dans son entreprise d'une relecture historique de l'idéal démocratique en France et parfaitement explicitée d'un point de vue théorique par le philosophe Philip Pettit (*Republicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement* [1997], PUF, 2004) : l'auteur cite le premier mais ne semble pas mesurer la proximité de son approche avec les travaux du dernier. L'originalité de Fleurbaey est, encore une fois, d'insister sur l'importance qu'il y a à étendre ces *fonctionnements démocratiques* à la sphère économique. La justification de cette option fait l'objet du chapitre final (« Apprivoiser l'échange »).

- 7 Ce dernier chapitre montre en effet que l'échange est d'autant plus juste qu'il est un échange entre individus partageant un même contexte d'autonomie : c'est-à-dire une capacité de nouer des contrats en toute liberté. Si les économistes classiques considèrent qu'il ne faut pas, pour des raisons d'efficacité, intervenir sur les différents marchés où s'allouent des biens et services, certains ne rejettent pas l'idée qu'il puisse y avoir une forme de redistribution une fois les échanges accomplis, c'est-à-dire une fois l'allocation faite. Fleurbaey renverse cette proposition, renversement qui ne s'en tient pas aux seuls aménagements prévus par les juristes selon qui il convient de protéger la partie faible contractante : « [...] l'échange volontaire n'est complètement acceptable que lorsque la répartition des richesses est optimale, c'est-à-dire qu'il n'est acceptable qu'entre égaux » (p. 185). Si les entreprises demandent plus de flexibilité et de souplesse à leurs salariés, et la société en général plus de mobilité de la part des individus, une telle exigence, selon Fleurbaey, n'est possible qu'à condition d'égaliser la situation des acteurs sociaux, de leur donner aussi plus de prise sur le cours économique de leur existence en les associant aux décisions qui les concernent.
- 8 D'une manière générale, on ne peut que se réjouir de la parution de cet essai. Écrit dans un style clair et toujours fluide, le texte de Fleurbaey donne un bon aperçu des débats actuels sur la question de l'égalité et offre une perspective très stimulante en termes de justice sociale par son approche d'égalité d'autonomie. On aimerait que la position développée par Fleurbaey soit plus directement confrontée aux auteurs qui se rapprochent le plus de son schème égalitariste. La structure même de l'ouvrage n'est pas sans rappeler, en effet, l'approche néorépublicaine de Pettit s'intéressant, dans *Republicanisme*, d'abord à la question de la définition de la liberté comme non-domination (ici, l'égalité d'autonomie), pour évoquer ensuite les enjeux politiques et institutionnels (ici, l'approfondissement de la démocratie) et, enfin, la régulation des échanges dans le jeu de ce qu'il nomme, avec Geoffrey Brennan (*The Economy of Esteem. An Essay on Civil and Political Society*, OUP, 2004), l'économie de l'estime. Sur la portée générale du modèle de justice défendu on peut aussi soulever quelques réserves.
- 9 On peut se demander s'il est bien vrai que le statut de salarié est aussi peu enviable que l'indique Fleurbaey. La précarité est-elle attachée à la figure traditionnelle du salariat, protégé par le syndicat et par un droit du travail arraché de haute lutte, ou plutôt à la sortie, précisément, de cette figure, comme le suggèrent les travaux de Robert Castel notamment (*Les métamorphoses de la question sociale*, Gallimard, 1999 ; ou, plus récemment, *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?*, Seuil, 2003) ? En d'autres termes, si l'on voulait revenir

aux termes du débat tel qu'il s'est posé au milieu du Second Empire au moment de l'émergence du salariat, à l'intérieur même d'un camp républicain largement diminué, ne peut-on pas dire avec le banquier républicain Cernuschi (1821-1896), et contre la plupart des républicains de l'époque, que le salariat est précisément la tentative d'égaliser le rapport de force dans la négociation du contrat de travail et donc de rectifier des inégalités de pouvoir ainsi que cherche à le faire Fleurbaey à travers l'égalité d'autonomie ? Le contrat de salaire ne peut-il ainsi être compris comme un contrat d'assurance pour le travailleur, dont les clauses pourraient être réévaluées en faveur du travailleur à mesure que les syndicats seraient mieux organisés et plus puissants ? Du côté contemporain et libéral, on pourrait ajouter à cet argument républicain l'idée selon laquelle le fait d'être un salarié protégé, à la fois du risque et du souci de la gestion de l'entreprise, permet de se livrer plus librement à d'autres activités choisies. En somme, il y aurait une dérive perfectionniste à vouloir faire de chaque individu l'acteur décisionnaire de sa vie économique ; dans bien des cas s'en remettre volontairement à la gouverne de quelqu'un d'autre fait partie de nos libres choix d'existence et nous libère pour des activités que nous jugeons plus intéressantes ou plus importantes, parfois ce choix s'effectue plus naturellement quand nous jugeons la décision simplement hors de notre domaine de compétence. Par ailleurs, certaines contraintes que nous nous donnons renvoient à la stratégie décrite par John Elster dans *Ulysse et les sirènes* (1979) où transparait la nécessité de se lier les mains pour ne pas être tentés de suivre un chant maléfique. Bref, devons-nous *vouloir être* des gouvernants de notre vie dans tous ses aspects, ou devons-nous seulement vouloir *pouvoir être* des gouvernants de nos existences (économiques) ?

- 10 Ces questions ont le mérite d'être implicitement posées dans l'ouvrage de Guibet Lafaye puisqu'elle tente de comprendre comment l'éthique individuelle peut être sensible aux exigences de la justice sociale, en particulier quand celle-ci prend la forme d'une allocation universelle qui offre la possibilité de choisir de la manière la plus large possible ce que nous voulons faire de nos existences. Là encore, c'est au nom de l'individu, plus que du collectif, que l'auteur cherche à sauver l'idéal de justice sociale. L'enquête, avant d'en arriver à la mesure de l'allocation universelle, passe en revue un certain nombre de principes et critères de justice sociale, toujours avec le souci de mesurer leur capacité à être intégrés à l'éthique d'un individu particulier. Cette voie, très prometteuse, souffre toutefois du fait que les aspects plus proprement constructifs, assez élaborés chez Fleurbaey, sont ici plus timidement abordés.
- 11 La tâche du philosophe politique est, selon Guibet Lafaye, « de concevoir des institutions non seulement équitables mais également susceptibles de *susciter des dispositions solidaires* » (p. 13). Comment, et dans quelle mesure, des principes et critères de justice sociale peuvent-ils entraîner une adhésion individuelle et façonner une éthique solidaire chez l'individu ? Cette question forme le fil conducteur d'un ouvrage qui peut se lire aussi comme une introduction raffinée aux débats sur les contenus de la justice sociale égalitariste, tels qu'ils se sont déroulés depuis trente ans dans le monde philosophique anglo-saxon. Le parcours proposé par *Justice sociale et éthique individuelle*, dans lequel on rencontre les figures de John Rawls, Thomas Scanlon, Amartya Sen, Ronald Dworkin, John Roemer, Philippe Van Parijs et aussi Fleurbaey, que nous venons d'évoquer, se déploie à travers quatre études dont les liens subtils gagneraient à être plus franchement explicités par l'auteure. Le chapitre 1 s'attache à décrypter les problèmes que pose « l'institutionnalisation de la justice sociale » et ce qu'une telle institutionnalisation requiert, le chapitre 2 (« Biens premiers, chances,

ressources, résultats ») cherche à comprendre quel genre d'égalité peut être placé au cœur de l'exigence de justice sociale ; le suivant retient le critère de « l'absence d'envie » (chap. 3), qui invite à penser une « liberté réelle » rendue possible par une « allocation universelle » (chap. 4). Cette dernière forme de redistribution est discutée, dans un dernier chapitre, afin d'en juger les effets en termes d'efficacité économique ; d'une manière plus générale ce chapitre 5 défend l'idée qu'une redistribution plus égalitaire n'affecte pas l'efficacité économique.

- 12 La question, à laquelle tous les libéraux égalitaires – c'est-à-dire les libéraux soucieux de réaliser certaines formes de justice sociale – ont tenté de répondre, est celle que leur (op)posait les libéraux non égalitaires, qu'on appelle parfois libertariens, pour qui la défense de la liberté doit se faire prioritairement sur la base de principes propriétaires et à l'exclusive de tout souci égalitariste (ainsi *Anarchie, État et utopie* de Nozick et une critique de la *Théorie de la justice* de Rawls) : comment concilier liberté individuelle et solidarité sans empiéter sur ce qui relève de la sphère propre des individus, la propriété d'eux-mêmes et, par extension, de leurs biens légitimement acquis ? Guibet Lafaye cherche à répondre à cette question en montrant qu'il peut y avoir une adhésion individuelle au programme de solidarité promu par certaines formes libérales égalitaires de justice sociale. Avant toute chose, les institutions chargées de porter la justice sociale dans une société donnée seront d'autant plus positivement perçues qu'elles « répondront et respecteront les *circonstances de l'impartialité* » (p. 14). En somme, ces institutions doivent reprendre les traits de la « position originelle » décrite par Scanlon. Mais qu'une institution paraisse impartiale ne veut pas dire qu'elle applique une stricte répartition égalitaire des ressources qu'une société décide de distribuer. L'impartialité ne définit pas le contenu de la justice sociale mais seulement les formes dans lesquelles ce contenu doit être décidé : elle « demeure silencieuse sur le *contenu* [...] des politiques susceptibles de contribuer à la réalisation de principes de justice sociale au sein de la communauté » (p. 18-19). Au fond, si l'impartialité requiert qu'on définisse les règles justes de la discussion des principes de justice, il n'en reste pas moins qu'on peut proposer une série de thèses ou d'arguments susceptibles d'alimenter cette discussion à venir. C'est ce que se propose de faire l'ouvrage de Guibet Lafaye.
- 13 Le premier chapitre passe au crible de l'analyse la question d'une éventuelle « constitutionnalisation » de l'égalité économique et cherche à mesurer les critères de faisabilité des principes de justice qu'on doit retenir. Le principe de faisabilité de premier rang – qui suppose une information parfaite – semble moins réaliste que celui de second rang – qui de son côté tient compte des imperfections de la réalité en matière d'information entre les acteurs –, il faut pourtant retenir le premier selon Guibet Lafaye. La justification en est la suivante : outre la faiblesse de l'état d'avancement de la recherche quant au principe de faisabilité de second rang, l'auteur note qu'« il semble que la tendance des individus à la coopération et à la franchise soit sous-estimée par la théorie de second rang, de sorte que l'évaluation de la faisabilité de second rang est probablement excessivement pessimiste. Pour ces raisons, la faisabilité au second rang constitue un domaine à part, se situant en aval de la définition des critères de justice » (p. 38). Reste qu'une fois ces principes précisés, il convient de revenir en détail sur *ce que* l'on doit « distribuer » dans une théorie de la justice distributive. C'est l'enjeu du chapitre 2 qui distingue « biens premiers, chances, ressources, résultats », répondant à la question classique ouverte par Sen dans son article paru en 1980 et intitulé « Equality of what ? », question à laquelle le « principe de différence » et la théorie des biens premiers proposés par Rawls

seraient une réponse trop insatisfaisante. Il s'agit donc de questionner non seulement la thèse de Rawls mais l'ensemble des réponses libérales égalitaires ou « solidaristes », comme le montre la note 2 du début du chapitre 2, sans se référer à des critiques « externes » qui remettraient en question le projet même d'une société juste fondée sur des ressorts égalitaristes (« Nous nous en tiendrons ici à l'examen des théories solidaristes, en négligeant les théories de la justice propriétaire, pour déterminer dans quelle mesure les principes de justice qu'elles proposent sont à même de recevoir l'assentiment et le soutien le plus large possible des membres de la communauté », p. 55).

- 14 Le chapitre 2 se présente ainsi comme un panorama complet des différentes théories de l'égalité au sein de la mouvance libérale égalitariste. La première partie de ce chapitre montre les difficultés auxquelles on se heurte face au concept de « chance » : lorsqu'on veut « égaliser les chances », on cherche en effet à neutraliser les éléments de l'existence d'un individu dont ce dernier ne serait pas responsable et qui grèveraient lourdement ses « chances » de conduire sa vie comme il l'entend. Reste que déterminer ce qui relève de la responsabilité de l'individu, la sphère du mérite individuel donnant lieu en définitive à des inégalités justes, ne va pas de soi. La distinction entre la « chance brute » – indépendante des choix individuels – et la « chance d'option » – directement issue des choix de l'individu –, si utile soit-elle dans sa formulation proposée par Dworkin, ne suffit pas à lever ces difficultés. Ainsi, qu'il s'agisse des richesses matérielles ou d'autres ressources encore, nous ne cessons de faire des « dons » à nos proches qui remettent en question l'égalité des chances. Empêcher ces « dons », si cela était possible, conduirait à promouvoir des principes de justice qui ruineraient la tendance altruiste présente au sein de nos sociétés, et, en ce sens, à rendre contradictoire l'ambition d'une justice à l'échelle de la société compatible avec la pénétration de principes solidaristes dans l'éthique individuelle, objectif, rappelons-le, que poursuit l'auteur.
- 15 L'approche de Rawls, qui ne fait reposer sa théorie sur aucun « usage de notions telles que le volontarisme ou la responsabilité comme imputabilité » (p. 131), n'est guère plus satisfaisante : l'idée que les « biens premiers » sont des ressources suffisantes pour que l'on puisse parler de chances également distribuées ne convainc pas. Il ne s'agit pas seulement de donner un certain nombre de biens aux individus, mais aussi de s'assurer qu'ils sauront et pourront en faire usage. Comme le signale Guibet Lafaye, « *la justice implique, à tout le moins, que tous les agents disposent d'un certain nombre de capacités fondamentales* » (p. 65). Lorsqu'un individu ne peut pas marcher en raison d'un handicap, une allocation ne suffit pas à lui rendre possible un certain nombre de déplacements jugés pourtant socialement nécessaires ou fondamentaux pour mener une vie digne, quels que soient les choix personnels de chacun en matière de vie bonne. En ce sens, ce ne sont pas seulement des « biens » qui peuvent être qualifiés de premiers (ou à distribuer en priorité), mais aussi des « capacités », soit la capacité de transformer ces biens en résultats. En somme, le handicap requiert non seulement une compensation ou un revenu mais des infrastructures – ou du matériel – rendant possible le déplacement de l'individu en question. C'est cette conclusion qui invite l'auteur à examiner, et à retenir, la proposition de Fleurbaey déjà commentée. Celle-ci en termes d'égal accès à l'autonomie va plus loin encore que l'approche par les capacités : elle ne se contente pas de mettre les individus en situation de *pouvoir* réaliser certaines actions, mais considère que certaines actions *doivent être* réalisées pour que ces individus soient réellement autonomes : certains « fonctionnements humains » (en anglais *functionings*, terme souvent préféré dans l'ouvrage parce qu'il évite de répéter

des périphrases un peu longues pour préciser que les *accomplissements* sont les accomplissements primaires ou ceux qui sont jugés primordiaux dans un contexte donné) sont nécessaires pour mener une existence authentiquement humaine. Rappelons, en quelques mots, le commentaire que fait Guibet Lafaye de l'approche de Fleurbaey.

- 16 Il s'agit de promouvoir non plus une égalité des chances ou des ressources, mais ce qu'on pourrait appeler une « égalité des résultats primaires » (les capacités seraient à l'exacte frontière de ces domaines). Cette égalité des résultats primaires n'est pas un plaidoyer pour une égalité brute des résultats, et ce serait donc une erreur de lui adresser les critiques que s'attirent généralement les partisans d'une égalité des résultats comprise comme égalité matérielle entre les individus. De la même manière que les égalitaristes de la chance considèrent qu'il y a un certain nombre de biens dont on doit pouvoir jouir pour mener une existence libre et digne, on envisage, dans la perspective des *functionnings*, certains résultats humains fondamentaux qui sont jugés nécessaires pour l'accomplissement d'une vie bonne (quelle qu'elle soit) : « *functionnings* », « accomplissements ou réalisations sociales fondamentales » sont autant d'expressions qui désignent ces résultats ou ces actions fondamentales. Ainsi les *functionnings* sont un ensemble d'accomplissements sociaux jugés pertinents et qui n'excluent pas le fait que des domaines relèvent de la pure décision individuelle. Bref, ils mettent l'accent sur l'« épanouissement des fonctions humaines normales » (p. 134). Une telle approche permet de souligner que la société ne doit pas seulement distribuer des biens mais aussi des habiletés, des capacités à se diriger dans l'existence, et plus encore qu'elle doit offrir des situations, des contextes où nous mettons effectivement en œuvre ces habiletés. Reste une difficulté majeure : comment dresser la liste de ces « accomplissements sociaux fondamentaux » ? Qui décidera des habiletés ou des capacités qu'un homme doit posséder pour être jugé « libre » ? Une telle conception doit donc se prémunir d'une tendance perfectionniste voire paternaliste.
- 17 Une manière de tenir à distance une telle tendance consiste à maintenir la frontière entre ce qu'on peut appeler une sphère personnelle des accomplissements et une sphère des accomplissements sociaux, la seconde pouvant être regardée comme un outil pour servir la première. Cette solution permet une articulation plus étroite entre un « souci de solidarité » et « un respect de la liberté individuelle et de l'autonomie » en imposant, « peut-être, par là un certain devoir d'indépendance » (p. 135). Ce « devoir d'indépendance » cesse d'être perfectionniste si on le conçoit comme un moyen de favoriser une diversité des trajectoires personnelles sans que cette diversité soit source de sentiments d'injustice des uns par rapport aux autres.
- 18 On cherchera donc à maximiser la situation des plus défavorisés ou des plus démunis, mais, cette fois, en termes de *functionnings* et non de « biens » : « Le principe d'égalité des accomplissements primaires tient compte de dotations finales – contrairement à toute approche ressourciste – en vue d'assurer l'équité de leur distribution » (p. 153). Cette équité est précisément explorée de façon plus approfondie dans le chapitre 3 qui évalue le critère d'« absence d'envie », un critère qui « requiert qu'aucun individu ne préfère à la combinaison de biens, qui lui est allouée, c'est-à-dire à sa propre consommation, la combinaison de biens qui est allouée à, au moins, un autre individu » (p. 156).
- 19 On comprend que dans le projet d'interroger la manière dont l'éthique individuelle peut enregistrer et vouloir promouvoir des principes de justice

sociale, le critère d'« absence d'envie » puisse occuper une place de choix, (au même titre que l'égalité des accomplissements primaires) puisqu'il est précisément une manière de considérer la légitimité de l'architecture sociale de la distribution à partir des points de vue individuels. Ce critère peut être raffiné sous la forme du critère de diversité non dominée, à la manière de ce que propose le philosophe Van Parijs, qui, avec Fleurbaey, est la principale source d'inspiration de Guibet Lafaye. Cette diversité non dominée ne « requiert le transfert de ressources externes de la personne A vers la personne B, que pour autant que n'existe aucune personne qui ne préfère la dotation globale de B à celle de A » (p. 221, note 245). Ainsi, si une personne A accomplit un travail pénible et mal rémunéré, et B un travail agréable et rémunéré à la même hauteur que celui de A, on pourra justifier le transfert de ressources de B vers A jusqu'au point où aucune des deux situations ne puisse être préférée à l'autre par aucun membre de la société, et ce seulement si, au départ, aucun membre de cette même société ne trouvait la situation de A préférable à celle de B (l'exemple que j'ai ici choisi semble remplir cette condition). Le chapitre détaille et fait une synthèse remarquable des débats qui ont pu s'instaurer, connexes aux débats sur l'égalité, sur la question de ces différences susceptibles de susciter l'envie (et qui, pour cette raison, peuvent être dites « inégalités »). Les ressources internes (talents), les ressources externes, les choix mêmes que nous effectuons, tout cela doit-il pour autant être mis sur le même plan ? C'est bien sûr la diversité des talents qui rencontre la plus grande résistance en matière de redistribution. Comment accepter, individuellement, que nos talents et efforts soient l'objet d'une « envie » légitime et que, à ce titre, un devoir de solidarité s'impose ? La sortie par le haut de ce questionnement est envisagée à la fin du chapitre.

- 20 En effet, comme le signale la note 286 du chapitre 3, « une solution consisterait néanmoins à définir l'absence d'envie et la diversité non dominée par-delà les "situations" – définies par les dotations externes et internes – des individus » (p. 234). La note n'en dit pas plus, mais on peut supposer que son prolongement direct réside dans l'annonce du chapitre suivant : « Autrement dit, il ne peut y avoir de compensation équitable, pour des différences de talents et dans une perspective susceptible de satisfaire le critère de non-envie, qu'à condition que soit instauré un revenu d'existence [...], grâce auquel l'ensemble des revenus n'est pas exclusivement conditionné par le travail salarié » (p. 235), et donc, pourrions-nous ajouter, par les « talents » des uns ou des autres valorisés sur le marché du travail.
- 21 Si l'on comprend bien pourquoi l'égalité d'autonomie (appelons désormais comme cela l'égalisation des *functionnings*) de même qu'une diversité non dominée sont, pour une société juste, des éléments clés qui peuvent être valorisés et sans doute acceptés par les individus au point de vue de leur éthique individuelle, reste à convaincre que le revenu d'existence ou allocation universelle est l'outil le plus favorable pour promouvoir l'égalité d'autonomie et satisfaire le critère de non-envie. C'est là une entreprise redoutable qui, malheureusement, ne convainc que partiellement dans le chapitre 4 (« Liberté réelle et allocation universelle »), avant-dernier de l'ouvrage.
- 22 On l'aura compris, les débats contemporains sur l'égalité, lancés par la *Théorie de la justice* de Rawls, consiste à étudier la question de l'égalité pour comprendre comment elle peut servir un projet de libération de l'individu : soit permettre à l'individu d'accéder à une liberté réelle – thème repris dans l'ouvrage de Van Parijs *Real Freedom for All. What (if anything) Can Justify Capitalism ?* (Oxford University Press, 1995). La question de l'égalité invite donc à réfléchir sur les

moyens nécessaires à la réalisation des projets de chacun des membres d'une société. Sans entrer dans le détail de ses justifications, nous pouvons retenir que l'allocation universelle semble permettre une liberté effective : en particulier une liberté qui laisse le choix entre le travail et le non-travail et donne la possibilité d'avoir dans les mains un véritable pouvoir de négociation (p. 261, note 75) quant à l'entrée et la sortie libres du marché du travail, condition nécessaire pour mener des activités non pas dictées par le marché mais par les préférences individuelles. L'ambition de Guibet Lafaye n'est pas mince puisqu'on pourrait la résumer comme la volonté de répondre à l'idéal d'égalité d'autonomie par l'outil de l'allocation universelle. Il s'agit de réaliser l'entreprise de Fleuerbaey grâce à la réflexion sur l'allocation universelle menée par Van Parijs, alors même que Fleuerbaey se montre des plus circonspects à l'égard de cette mesure (voir *Capitalisme ou démocratie ?* p. 73-75, en particulier la conclusion : « [L']allocation universelle n'apporterait pas par elle-même de révolution dans la mécanique redistributive », p. 75). C'est à ce point qu'affleurent les principales difficultés.

- 23 En effet, dans la perspective de Van Parijs, « il ne fait pas partie de l'allocation universelle qu'elle doit suffire pour satisfaire aux besoins fondamentaux des bénéficiaires » (p. 284, citation extraite de P. Van Parijs, « L'allocation universelle : une idée simple et forte pour le XXI^e siècle », *Comprendre, Les inégalités*, 2003, n° 4). Ainsi le montant, envisagé par Van Parijs, d'une telle allocation ne dépasserait pas 200 euros. On ne voit pas alors comment un réel pouvoir de négociation et d'arbitrage individuel pourrait être mis en place. La réponse de Guibet Lafaye consiste au contraire à dire que les besoins fondamentaux doivent être couverts, mais elle ne s'aventure pas pour autant à chiffrer le montant. Elle ajoute qu'une telle allocation ne devrait pas se substituer à d'autres allocations données pour des besoins individuels ou sociaux spécifiques (handicap, famille, etc.). On voit mal, alors, comment l'allocation universelle pourrait être le moteur d'une adhésion individuelle au principe d'égalité d'autonomie ou au critère d'absence d'envie : soit elle est trop peu intégrée au projet d'égalité d'autonomie pour s'attirer les faveurs des individus, soit elle paraît peu réalisable, ce qui conduit au même effet. Que l'on reste dans la perspective de Van Parijs ou que l'on retienne l'amendement proposé par Guibet Lafaye, la démonstration reste en retrait de l'enjeu général de l'ouvrage : la recherche d'une acceptation individuelle des principes de justice sociale. La question qu'on aimerait voir traitée serait donc la suivante : comment pourrait-on défendre un niveau *efficace* de l'allocation universelle *au regard du projet d'une égalité d'autonomie* ? Le dernier chapitre prend le problème à l'envers puisqu'il se demande plutôt comment le projet d'une croissance économique (terme qui est synonyme d'efficacité) peut être compatible avec celui de l'instauration d'une allocation universelle. La question ainsi posée, la réponse de Van Parijs semble difficilement contournable.
- 24 L'auteure parvient pourtant en partie à le contourner, notamment en montrant que les sources de financement de l'allocation peuvent être variées et en réaffirmant qu'un tel financement n'inciterait pas les agents à diminuer leur participation à l'effort productif. Plusieurs formes de transferts sont en effet envisagées : une redistribution des salaires, une compensation des inégalités capital/travail. Reste que l'échelle d'application des mesures redistributives égalitaristes ne manque pas, à nouveau, de heurter le programme d'une pénétration des principes de justice sociale dans la sphère de l'éthique individuelle : en effet, ces mesures de redistribution doivent être appliquées sur « la plus vaste échelle géographique possible, afin d'éviter les effets négatifs de la concurrence fiscale entre les États » (p. 339), si bien qu'« [a]ucune tentative d'instauration d'un système économique plus égalitaire ne peut se limiter à un

pays particulier ou à des groupes de pays, car elle doit tenir compte de l'ampleur des inégalités mondiales et du contexte de globalisation » (p. 339).

- 25 Les nombreuses interrogations suscitées par les thèses défendues dans l'ouvrage doivent se lire comme un hommage à la richesse des idées qui y sont présentées et discutées.
- 26 Pour conclure, j'aimerais avancer quelques arguments pour expliquer en quoi il me paraît très important de lire ces deux ouvrages, et de les lire *l'un dans chaque main*. En premier lieu, ils introduisent merveilleusement aux débats sur l'égalité, très vifs et peu connus en France, et qui font le cœur de la philosophie politique normative contemporaine (qu'elle soit belge, britannique, états-unienne, canadienne, néerlandaise, suédoise, etc.). De plus, ils ne se contentent pas d'être des introductions à ces débats (et à ce titre l'ouvrage de Guibet Lafaye offre une foison d'analyses) mais ils se veulent aussi des contributeurs nets de la discussion, si bien qu'on entre de plain-pied dans le vif de ces sujets. Enfin, ce qui justifie de les lire en les rapprochant, ils se répondent. L'un comme l'autre partagent une certaine réticence à l'égard des égalitaristes de la chance ou des ressources, l'un comme l'autre cherchent à privilégier une forme d'accès à des *manières d'agir*, des accomplissements, jugés fondamentaux pour pouvoir éprouver une liberté *réelle*. Mais ils se séparent sur la manière de réaliser cet idéal de justice sociale. Fleurbaey privilégie la solution de l'extension démocratique, à la sphère économique notamment ; Guibet Lafaye envisage la mise en place d'une allocation universelle : dans l'un et l'autre cas, c'est une prise plus grande sur son existence par l'individu que ces auteurs cherchent à encourager. On aurait envie, pour conclure, de leur demander ce qu'ils pensent l'un et l'autre de leurs solutions respectives. En particulier, on voudrait savoir si la raison pour laquelle Fleurbaey n'envisage pas comme sérieuse, dans son ouvrage, la solution du revenu d'existence ou de l'allocation universelle est précisément celle que nous avons repérée comme une insuffisance de la thèse défendue par Guibet Lafaye : à savoir que l'allocation universelle ne saurait être à la hauteur, à bien des sens du terme, de l'idéal d'égalité d'accès à l'autonomie. Parallèlement on aimerait savoir si Guibet Lafaye a des idées sur la manière dont une allocation universelle d'un montant bien plus élevé pourrait être envisagée et s'il ne faudrait pas, pour en envisager l'efficacité au point de vue de l'idéal d'égal accès à l'autonomie, imaginer que pour une période précédant l'âge adulte, elle soit traduite en institutions publiques favorisant l'apprentissage de l'autonomie. Au fond c'est à une synthèse des deux approches qu'on aimerait assister. En attendant, le lecteur, je le répète, aura un grand plaisir à découvrir la richesse de l'état actuel de la réflexion de ces deux philosophes.