

Liberté et bonheur : la question de la justice sociale

Le bonheur est-il affaire de politique ? (L'État doit-il s'occuper de notre bonheur ?)

"Que l'autorité se borne à être juste, nous nous chargerons d'être heureux" (Benjamin Constant)

L'État moderne, l'État laïque et démocratique, fondé sur le principe de la souveraineté du peuple, est légitime en tant qu'il est au service du bonheur du peuple. C'est le sens de la célèbre formule du révolutionnaire Saint-Just : *"Le bonheur est une idée neuve en Europe"*. Formule que l'on peut mettre en perspective avec celle de Marx à propos de la religion : *"La religion est l'opium du peuple"*. Marx veut dire que le malheur de l'homme en société, la misère de ses conditions matérielles d'existence, le pousse à se réfugier dans les paradis artificiels de la religion, fondée sur la promesse de la béatitude éternelle dans le Royaume de Dieu. La religion est une évasion du monde réel qui s'accompagne ici-bas d'une attitude de résignation et d'un discours conservateur à l'égard des conditions sociales. La promesse révolutionnaire, par contraste, est celle d'une action politique de transformation de la réalité sociale destinée à produire le bonheur sur Terre.

La critique libérale du bonheur comme idéal politique

Cet idéal est-il accessible ? Le socialisme pense détenir la clé du bonheur en concevant le projet d'abolir la propriété privée. *"Les communistes, écrit Marx, peuvent résumer leur théorie en une seule expression : abolition de la propriété privée."* La propriété privée est considérée non seulement comme la source de l'inégalité économique, et donc de la misère, mais aussi comme la cause du règne de l'égoïsme des intérêts. L'appropriation des moyens de production par l'État apparaît comme le moyen d'organiser l'économie de manière rationnelle, de pourvoir aux besoins de tous les hommes et d'abolir la lutte des classes. L'intervention de l'État se trouve ainsi justifiée en tant qu'elle met un terme au malheur des hommes en société, par l'éradication de la misère, d'une part, et d'autre part en forgeant une société unie, pacifique, solidaire et fraternelle. A cette conception révolutionnaire et optimiste, qui entend confier à l'État la mission de réaliser le bonheur du peuple, le libéralisme objecte que le bonheur est l'affaire de l'individu, non celle de la politique. Benjamin Constant s'oppose ainsi aux révolutionnaires nostalgiques de la Grèce antique, pour lesquels la liberté et la vie humaine peuvent être sacrifiées en vue de réaliser le bonheur du peuple. Dans l'idéal antique, en effet, le bonheur de l'individu ne pouvait être dissocié de celui de la Cité, et l'individu devait se concevoir comme un membre de la communauté, au service de celle-ci. Dans la logique individualiste des droits de l'homme, en revanche, l'État est au service des droits individuels, c'est-à-dire au service de la liberté individuelle. L'État doit donc prendre pour fin la liberté, non le bonheur : *"Que l'autorité se borne à être juste, écrit Benjamin Constant, nous nous chargerons d'être heureux"*. Le

libéralisme s'oppose principalement à ce qu'il appelle le "paternalisme" politique - la disposition du pouvoir politique à traiter les citoyens comme des enfants, en définissant à leur place ce qui est bon pour eux. C'est déjà le sens de l'argumentation développée par Locke dans la *Lettre sur la tolérance* (1689), lorsqu'il établit la nécessité de séparer l'État et les Églises : à l'État revient le soin de protéger les "biens civils" qui sont les conditions négatives du bonheur (la sécurité, la liberté, la propriété), à la conscience individuelle, ou aux Églises (sur la base d'une libre adhésion de l'individu) de prendre en charge la question du salut de l'âme, c'est-à-dire la question du sens de la vie et de la mort, la question de la vie bonne et heureuse.

Le libéralisme politique est une théorie des limites nécessaires de l'intervention de l'État dans la société et les affaires individuelles. Ses adversaires furent d'abord le fanatisme religieux et le despotisme politique, puis le socialisme. Le fanatisme religieux entend utiliser la force publique pour imposer une orthodoxie religieuse; le despotisme fait de la paix, c'est-à-dire de l'ordre et de la sécurité, la priorité politique; le socialisme a pour fin ultime la prospérité matérielle, l'égalité et la fraternité au sein d'une communauté unie. Dans toutes ces configurations, l'idéal du bonheur (la conception vraie du salut, la paix, la prospérité et la fraternité) prime sur l'idéal de la liberté. Le projet de faire le bonheur du peuple risque donc de conduire, estiment les libéraux, au sacrifice des libertés individuelles (liberté de conscience, de croire ou de ne pas croire, liberté d'action et propriété privée). L'idéal de l'État devrait être de garantir les libertés (les droits), non de faire le bonheur du peuple. Paradoxalement, il en résultera nécessairement le plus grand bonheur possible, puisque chacun disposera de la liberté de faire son bonheur comme il l'entend. Le libéralisme ne nie donc pas la contribution de l'État au bonheur du peuple, mais considère que celle-ci ne peut être que négative et indirecte : l'État doit éviter de gâcher la vie des gens en les privant de la liberté nécessaire à la réalisation du bonheur. C'est paradoxalement en se donnant pour but le bonheur collectif que l'État peut être conduit à en détruire les conditions de possibilité. En conséquence, la conception libérale de la justice (les droits de l'homme) n'intègre pas la justice sociale. La liberté est un droit naturel; l'État est juste en tant qu'il garantit l'égalité de liberté, la coexistence pacifique des libertés, quand bien même il en résulterait des inégalités économiques et des conflits sociaux.

L'État-providence (ou welfare state) : la conception libérale de la justice sociale

Le libéralisme est contesté en raison de son incapacité théorique à prendre en charge "la question sociale", c'est-à-dire le problème posé par les inégalités économiques et sociales générées par une société libérale fondée sur le principe de la propriété privée. Théoriquement, pour un libéral, ces inégalités sont justes dès lors que les libertés sont garanties. Une critique du libéralisme peut cependant être formulée à partir des principes mêmes du libéralisme, sur la base d'une distinction entre "liberté formelle" et "liberté réelle" (entre droits formels et droits réels). La liberté dont jouit un individu dans la misère n'est-

elle pas purement formelle ? Que vaut la liberté, que peut-on réellement faire de son droit à la liberté et à la propriété lorsqu'on n'est pas en mesure de nourrir et d'éduquer ses enfants, lorsqu'on est au chômage, gravement malade ou handicapé, ou bien sans domicile fixe ? Telle est le sens de la critique sociale du libéralisme, constamment renouvelée: sans pouvoir de travailler et de consommer, sans protection sociale, sans droits sociaux, la liberté n'a aucune signification concrète; elle n'est qu'un leurre, une illusion, un slogan idéologique destiné à protéger "la liberté du renard dans le poulailler", les intérêts des plus forts, des plus riches, des dominants, qui font de la liberté une valeur parce qu'ils ont les moyens d'en faire bon usage.

En réalité, la concrétisation du principe de la souveraineté du peuple dans le suffrage universel conduit nécessairement l'État à se soucier du bien-être des individus. Alexis de Tocqueville, un penseur libéral, l'annonce déjà (pour le déplorer) dans un texte prophétique de la première moitié du 19e siècle: au sein de la société démocratique, affirme-t-il, il est inévitable que l'État croisse, intervienne toujours davantage dans la vie sociale et prenne en charge le bien-être des individus au risque de les déresponsabiliser (critique libérale de l'assistanat) :

Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde : je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres. [...] Au-dessus de ceux-là s'élève **un pouvoir immense et tutélaire , qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux.** Il ressemblerait à la puissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril ; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance ; il aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. **Il travaille volontiers à leur bonheur ; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre** ; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages ; **que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre ?** (*De la démocratie en Amérique*, II, 1835-1840)

Le "despotisme" dont parle ici Tocqueville, employant le vocabulaire critique libéral, n'est ni celui de la monarchie absolue, ni celui des États totalitaires du 20e siècle. Il évoque une société libérale et individualiste, au sein de laquelle les individus, faibles et impuissants par eux-mêmes, sont nécessairement tentés de s'en remettre à l'État (un pouvoir "immense et tutélaire" mais "prévoyant et doux") pour régler leurs problèmes et prendre en charge leur bien-être. Le texte décrit et annonce l'inéluctable montée en puissance de l'État social protecteur (ou welfare state) au sein des sociétés libérales. Cette intervention de l'État au service du bien-être peut-elle être justifiée sur le plan théorique dans le cadre du libéralisme ? Ce qu'on a appelé "État-providence" ou "Welfare state" après la mise en place des systèmes de protection sociale en Europe au lendemain de la deuxième guerre mondiale,

se distingue du socialisme sur un point essentiel : le respect de la propriété privée. La redistribution des richesses par l'État s'adosse à une économie de marché performante, à une création de richesse qui repose sur la liberté d'entreprendre, la liberté du commerce et le respect de la propriété privée. Si l'on compare les États-providence occidentaux avec le système du communisme soviétique, il faut ajouter que les premiers conservent les libertés politiques, tandis que l'État communiste, caractérisé comme "totalitaire" par les libéraux, supprime ces libertés. Dans la réalité, donc, les démocraties libérales occidentales (en Europe, à tout le moins, mais aussi, dans une moindre mesure, aux États-Unis) ont opéré une sorte de synthèse entre libéralisme et justice sociale. Cette synthèse historique pose le problème de la synthèse théorique : comment peut-on penser la justice sociale du point de vue du libéralisme, c'est-à-dire du point de vue d'une doctrine qui fait de la propriété privée un droit inviolable ?

L'idéal libéral de justice sociale peut être fondé à partir des deux grandes morales modernes qui sacralisent la liberté individuelle : l'humanisme kantien ou républicain (l'idéal politique de la Révolution française) et l'utilitarisme anglo-saxon (Bentham et Mill). L'humanisme privilégie le langage du droit, il promeut les "droits de l'Homme"; l'utilitarisme, tradition dominante en Grande-Bretagne et aux États-Unis, privilégie le langage de l'intérêt, et ne dissocie jamais l'idéal de liberté et celui du bien-être.

La devise de la République française, liberté-égalité-fraternité, qui s'est imposée avec la Seconde République, en 1848, résulte précisément de la volonté de compléter les idéaux de la Révolution française (liberté individuelle et égalité devant la loi) par un idéal de solidarité ou de fraternité, de manière à réaliser la synthèse entre libéralisme et socialisme. En s'inscrivant dans la logique des droits de l'homme, et sous la pression du socialisme naissant, les républicains ont ainsi ajouté aux droits-libertés proclamés par la Déclaration de 1789 des "droits sociaux", sortes de créances des individus sur l'État, exigeant non plus la limitation de l'État mais son intervention. Les principaux droits sociaux sont le droit au travail (objet de la critique des libéraux en tant qu'il risque de conduire l'État à collectiviser les moyens de production), et surtout le droit à l'assistance et le droit à l'éducation. Il s'agissait bien d'ajouter une dimension de "fraternité" ou de solidarité au droit libéral sans mettre en question le droit de propriété, dont la suppression fut très tôt perçue comme étant susceptible de conduire à une forme nouvelle d'esclavage des individus vis-à-vis de l'État. Charles Renouvier, philosophe kantien, commente ainsi en 1848, dans son "Manuel républicain de l'homme et du citoyen" (destiné à l'instruction civique des écoliers), la nouvelle devise républicaine : *"la liberté et l'égalité réunies composeront une République parfaite grâce à la fraternité."* Renouvier adopte la justification libérale du droit de propriété privée (*"la propriété est le fruit du travail de l'homme"*), et met en garde contre le danger du collectivisme : *"Si ce fruit du travail de l'homme était à la République au lieu d'être à lui (si la République pouvait en disposer et en faire jouir qui bon lui semble) l'homme ne serait pas loin d'être l'esclave de la République."* Il présente cependant l'idéal de fraternité, concrétisé par les droits sociaux, comme destiné à prévenir l'injustice et le

risque inhérents au mauvais contrat social (initié par les riches) dénoncé par Rousseau : *"Une République qui ne reconnaîtrait pas le droit à l'assistance serait elle-même sans droit sur les citoyens privés du nécessaire."*

Dans le cadre de l'utilitarisme fondé par Jérémy Bentham et John Stuart Mill, il n'est pas question à proprement parler de droits ni de justice sociale mais d'un idéal moral et politique fondé sur la seule considération des intérêts : "le plus grand bonheur du plus grand nombre". L'utilitarisme moral et politique peut se caractériser comme un "libéralisme du bonheur" : prenant le bien-être et la souffrance individuels comme critère, cette tradition de pensée, à l'origine du "welfarisme" ("welfare" signifie "bien-être") n'a en effet jamais systématiquement opposé libéralisme et socialisme. Elle ne s'inscrit pas dans la logique du droit et de la justice, mais dans celle de l'intérêt. Tout individu a des intérêts et a pour but non pas la liberté mais le bonheur (*"Le bonheur de chaque homme est sa seule fin réelle"*, Bentham). La finalité morale et politique est donc simple à définir : il s'agit de maximiser la satisfaction des intérêts ou le bien-être moyen de la société. Le bonheur étant un idéal individuel, cela implique le respect de la liberté individuelle - le pouvoir reconnu à l'individu de définir par lui-même ses intérêts. La démocratie est le meilleur système politique, puisque le suffrage universel permet à tous les individus de faire valoir également leurs intérêts (*"Chacun compte pour une unité, et personne pour plus d'une unité"*, écrit Bentham), tandis que le principe majoritaire garantit la reconnaissance par le pouvoir de l'intérêt du plus grand nombre. L'économie de marché est le meilleur système économique, puisque la liberté de travailler et d'entreprendre, le libre-échange et la loi de l'offre et de la demande permettent l'expression de tous les intérêts ainsi que la satisfaction du plus grand nombre tout en favorisant comme aucun autre système économique la croissance, c'est-à-dire l'augmentation de la production de richesses, condition de l'augmentation du bien-être matériel collectif. Dans la perspective de l'utilitarisme, cependant, il n'y a pas de contradiction théorique à admettre un devoir d'assistance de l'État destiné à apporter un filet de sécurité sociale aux plus démunis. C'est en vertu d'un même idéal, le bien-être, le plus grand bonheur du plus grand nombre, que l'on peut à la fois justifier la liberté économique, garante de la prospérité, et l'intervention de l'État destinée à compenser les effets de l'inégalité économique. Historiquement, les utilitaristes furent d'abord libéraux sur le plan économique, avant de prendre en charge la question sociale, sans qu'il leur soit nécessaire pour cela de mettre en cause leurs principes.

En pratique, ce sont les libertés politiques, en particulier le suffrage universel (principale revendication au 19^e siècle des républicains en France, et du radicalisme - le mouvement politique né de l'utilitarisme - en Angleterre) qui ont favorisé l'implication toujours plus grande de l'État dans la prise en charge des questions sociales. Le suffrage universel a permis au peuple d'arbitrer entre les droits-libertés et les droits sociaux, ou entre les diverses formules politiques (libérales ou sociales) permettant d'espérer la maximisation du bien-être.

La théorie de la justice de John Rawls (1971)

Ces solutions théoriques demeurent cependant insatisfaisantes. Du point de vue de la philosophie des droits de l'homme, il ne peut y avoir à proprement parler de symétrie entre les droits qui garantissent la liberté individuelle et les droits sociaux. Affirmer que la propriété privée est un droit inaliénable signifie que l'État ne peut en aucun cas y porter atteinte sans le consentement des individus (ce qu'on appelle "le consentement à l'impôt"). Affirmer le droit au travail devrait signifier que l'État a un devoir strict de fournir un emploi à chacun, ce qui est incompatible avec une économie de marché fondée sur le respect de la propriété privée. Il faut donc choisir entre donner la priorité aux droits-libertés ou aux droits sociaux, entre le libéralisme politique et le socialisme. Quant à l'argumentation utilitariste, elle ne fait nullement référence à l'idée de droits ou à des principes de justice qui s'appliqueraient également à tous les individus. Le principe du plus grand bonheur du plus grand nombre conduit inéluctablement à la tyrannie de la majorité : en démocratie c'est la conception majoritaire du bien-être qui l'emporte nécessairement, ce qui, dans certaines circonstances, peut s'opérer aux dépens des intérêts des minorités ou d'intérêts particuliers isolés. Dans certains États démocratiques du sud des États-Unis, par exemple, la majorité blanche a longtemps considéré que son bien-être passait par un système de ségrégation raciale. Une telle ségrégation n'est dans une certaine mesure pas incompatible avec le principe de l'égalité de considération des intérêts (l'abolition de l'esclavage et le suffrage universel garantissent que tous les intérêts peuvent s'exprimer); le problème est qu'il revient à la majorité de définir l'intérêt général, c'est-à-dire la conception du bonheur qui est celle du plus grand nombre.

C'est sans doute la raison pour laquelle la critique la plus pertinente de l'utilitarisme est venue des États-Unis. En 1971, le philosophe américain John Rawls publie une "Théorie de la justice" qui fait depuis référence au plan international. Le projet explicite de John Rawls est de produire une théorie de la justice sociale qui s'inscrive dans la tradition de l'humanisme kantien et du libéralisme politique, sur la base d'une critique du socialisme, du libéralisme classique et de l'utilitarisme. Au "*libéralisme du bonheur*", qui caractérise l'utilitarisme (lequel n'est précisément pas une théorie de la justice), Rawls oppose le "*libéralisme de la liberté*", c'est-à-dire un libéralisme politique qui définisse - dans la tradition de la philosophie des droits naturels - des "*principes de justice*" que l'on puisse éventuellement opposer aux intérêts, fussent-ils majoritaires. La théorie est au fond assez simple, puisqu'elle peut se réduire à l'énoncé de deux principes de justice - le premier reprenant la conception classique de la justice libérale, le second énonçant les conditions de la justice sociale.

Le but est donc de produire une synthèse théorique entre libéralisme politique et justice sociale, une théorie de la justice qui fournisse des principes stables pour servir à la fois de critère du jugement politique, de guide pour les politiques publiques et de garde-fous vis-à-vis des dérives possibles du suffrage universel (contrairement à l'utilitarisme, qui peut tendre

à légitimer la démagogie, une théorie de la justice fournit les critères permettant éventuellement d'affirmer que des intérêts ou préférences exprimés par une majorité sont injustes.) Rawls s'inscrit à cet égard dans la tradition de Kant et des philosophes du droit naturel moderne (philosophie du contrat social et des droits de l'homme). "*Nous pensons que chaque membre de la société possède une inviolabilité fondée sur la justice, ou, comme disent certains, sur le droit naturel, qui a priorité sur tout, même sur le bien-être de tous les autres.*" (John Rawls). Comme les droits naturels, les principes de justice définis par Rawls sont à la fois indépendants du bien-être collectif et de la souveraineté du peuple. Comme Benjamin Constant dans sa critique de la théorie de la souveraineté illimitée, Rawls estime qu'il est possible de concevoir des principes de justice rationnels, objectifs, universels, destinés à unir les membres d'une société et à assurer la stabilité de celle-ci dans la durée. "*La justice est la vertu absolument première des Institutions sociales*" (Rawls).

Qu'est-ce qu'une société juste ? Par "société", il faut entendre ici un système de *coopération* (une organisation sociale du travail et des activités politique destinée à assurer la prospérité collective) qui s'articule à un système de *répartition* des biens et des ressources disponibles. Comme l'indique la racine du mot, la répartition s'opère en fonction d'une certaine conception du partage : "justice" signifie classiquement "donner ou rendre à chacun la part qui lui revient". On a vu que du point de vue du droit existant (ou droit positif), le juste, c'est le légal, "ce que dit la loi", celle-ci définissant les droits et les devoirs de chacun. La mise en évidence de l'inégalité des conditions matérielles d'existence fait d'emblée apparaître l'insuffisance d'une telle définition de la justice. Du point de vue de la théorie de la justice (de l'idéal politique de justice permettant éventuellement de critiquer le droit positif), le juste, ce n'est pas le légal, mais "l'égal", c'est-à-dire l'égalité. L'égalité, c'est là que commence la difficulté de penser l'idée de justice, peut toutefois se concevoir, comme l'avait vu Aristote de deux points de vue, qu'il nomme "égalité arithmétique" ou "numérique" (principe de la justice "commutative"), et "égalité géométrique" ou "proportionnelle" (principe de la justice "distributive"). Ce sont les deux critères possibles d'une répartition rationnelle. On est dans la justice "commutative" (au sens mathématique : on peut intervertir les parts sans rien changer) quand on applique le principe "à chacun la même part" (ex : le suffrage universel, fondé sur le principe un homme, une voix; l'égalité devant la loi, qui doit être la même pour tous; le partage du gâteau d'anniversaire). On est en revanche dans la justice distributive lorsqu'on prend pour critère l'égalité "proportionnelle", c'est-à-dire une égalité de rapports, ce qui suppose la présence de quatre termes différents ($A/B = C/D$). C'est le principe de justice que tente de mettre en oeuvre le professeur qui distribue des notes en fonction de la valeur des copies, ou le juge qui distribue les peines en les individualisant, c'est-à-dire en tenant compte du degré de responsabilité des individus et des circonstances particulières dans lesquelles ils ont agi. Dans ces cas de figure, être juste consiste à respecter une égalité de rapports (il faut que le rapport entre la note de A et la valeur de B, sa copie, soit le même que le rapport entre la note de C et la valeur de D, copie de C). Comme on voit à travers ces exemples, la justice distributive peut justifier une

différence de traitement qui pourrait apparaître comme une inégalité du point de vue de la justice commutative (égalité arithmétique). Si l'on considère par exemple - dans une entreprise ou dans une société - que les richesses disponibles doivent être réparties en fonction de la valeur de la contribution de chacun, on appliquera la justice distributive sous la forme du principe méritocratique "à chacun selon son mérite" (ce qui inclut la possibilité, comme on le voit dans le débat sur les revenus des patrons, de dénoncer le caractère "disproportionné" de certains revenus). Ce qui distingue un tel partage du partage effectué selon le principe de la justice commutative, c'est qu'il est impossible sans injustice d'invertir les parts distribuées aux uns et aux autres.

De la distinction des deux critères rationnels de la justice, il résulte d'une part que dans la répartition des "biens sociaux" (libertés, pouvoir d'achat, éducation, santé, etc.), il faut en permanence choisir de privilégier l'un ou l'autre principe, et, d'autre part, que l'inégalité économique peut être ou bien justifiée, ou bien condamnée, selon que l'on privilégie l'un ou l'autre. Le libéralisme classique est une théorie de la justice qui privilégie exclusivement un "bien social", la liberté, et qui propose de le répartir en appliquant le critère de la justice commutative. C'est le sens de l'article 1er de la Déclaration de 1789 : "*Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune*". A chacun les mêmes droits, affirme ce principe, il ne doit pas y avoir de privilèges et la loi doit être la même pour tous. Mais cette égalité stricte n'empêche pas "les distinctions sociales", c'est-à-dire les différences de conditions, notamment de conditions économiques, lesquelles n'obéissent pas à un principe de justice mais à la logique de l'utilité sociale (de l'efficacité) dans le cadre d'un système de coopération (division du travail) donné. John Rawls reprend, dans sa théorie de la justice, ce principe de la justice libérale, mais il le complète par la formulation d'un second principe de justice qui concerne la répartition des autres biens sociaux (principalement la richesse disponible).

Le premier principe s'énonce ainsi : "*Chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour tous les autres*". Le système des libertés de base correspond aux libertés fondamentales telles que les théories libérales et les démocraties libérales les ont établies depuis deux siècles : libertés politiques (droit de suffrage et d'accès à toutes les fonctions publiques ou politiques), liberté d'expression, de réunion, la liberté de conscience (idéologique, philosophique ou religieuse), le droit de propriété, la sécurité personnelle et les garanties judiciaires contre l'arbitraire, etc. Il n'y a aucune originalité à faire valoir quant au contenu. Le critère de justice mobilisé est celui de l'égalité arithmétique ou numérique : en matière de répartition des libertés (garanties par la loi), il doit y avoir une stricte égalité de traitement entre les individus. L'originalité de Rawls apparaît dans la formulation de son second principe de justice, qu'il nomme "*principe de différence*" - parce qu'il constitue le principe de justice qui légitime les différences de position sociale et de revenu dans une société qui, en tant que système de coopération cherchant l'efficacité, en produit nécessairement. Il s'agit donc d'un principe qui justifie les différences de traitement, ou les

"discriminations" entre les individus égaux en droits (jouissant d'une égale liberté et de l'égalité devant la loi). Ce principe répond en quelque sorte à la question : à quelles conditions l'inégalité parmi les hommes est-elle justifiée ? Rawls le présente ainsi : "*les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon qu'à la fois : a) Elles soient attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous dans des conditions de juste égalité des chances. b) Elles doivent être au plus grand avantage des membres les plus défavorisés de la société.*" Le second principe, comme on voit, se dédouble : il comprend le principe de l'égalité des chances, et le principe dit de "maximin", c'est-à-dire de maximisation du minimum. Rawls ne se contente pas d'affirmer, comme le libéralisme classique, que les fonctions et positions sociales doivent être ouvertes à tous (absence de privilèges), mais aussi que la société, c'est-à-dire l'État au sein de la société, doit veiller à établir les conditions d'une réelle égalité des chances d'accéder à toutes les fonctions et positions sociales. L'institution d'un système public d'éducation est ainsi justifiée du point de vue même du libéralisme politique. Ce sont en outre les disciples de Rawls (Rawls lui-même étant plus réservé sur la question) qui ont milité, sur la base de ce principe, en faveur de l'*affirmative action*, ce qu'on appelle en France d'un terme bien choisi "discrimination positive". L'idée est que les politiques publiques doivent entreprendre de corriger les inégalités qui entravent l'égalité des chances afin qu'au final, les différences de condition économique et sociale apparaissent justifiées; pour ce faire, il est parfois nécessaire de neutraliser l'exigence de l'égalité de traitement pour introduire un traitement différencié qui inverse le sens des discriminations observées dans la société. Ronald Dworkin, un disciple de Rawls, justifie cette différenciation de traitement en distinguant entre le principe de l'égalité morale (l'égale dignité ou égale considération des individus) et les modalités d'action en apparence contradictoires qui permettent de le mettre en oeuvre (égalité de traitement et traitement différencié qui reste un "traitement en égal"). Ainsi par exemple, si l'on dispose d'un même médicament pour deux de ses enfants, donner le médicament à l'enfant malade plutôt qu'à celui en bonne santé est une discrimination (un traitement différencié) tout à fait justifiée.

Le point le plus original de la théorie de Rawls réside toutefois dans de deuxième aspect du "principe de différence", l'argument dit du "maximin", de la maximisation du minimum. L'égalité des chances même réelle n'empêcherait évidemment pas qu'il y ait, dans une société, des pauvres et des riches. Les libéraux justifient volontiers les inégalités économiques par le mérite : "à chacun selon son mérite, c'est-à-dire selon son talent et son travail". Si on avait l'assurance que l'égalité des chances était réelle, cette justification des inégalités par le mérite serait renforcée. Il existe cependant, estime Rawls, un problème plus profond que l'inégalité des chances, c'est que nous ne pouvons jamais être certain que nous méritons notre mérite. L'hypothèse du déterminisme n'est pas à exclure, et elle semble parfois tout à fait évidente. Pour devenir Lionel Messi ou Roger Federer, il faut sans doute beaucoup travailler, mais il faut également un don que ne posséderont jamais la plupart des joueurs de football et de tennis, quand bien même ils se tueraient au travail. Il en va de

même, probablement, des talents de l'intelligence qui permettent de "faire les grandes écoles" et d'atteindre des postes de responsabilité élevés dans la société. Réciproquement, qui pourrait prétendre qu'un handicapé mental incapable de subvenir par lui-même à ses besoins "mérite" son sort. L'idéologie du mérite est donc l'archétype de la fausse théorie de la justice, d'autant qu'il faut bien convenir que l'égalité des chances ne pourra jamais être parfaite : les inégalités économiques et culturelles entre les familles déterminent pour une part la destinée des enfants; la société ne pourra jamais mobiliser suffisamment de ressources pour garantir une compensation parfaite de cette inégalité due au déterminisme familial. L'égalité sur la ligne de départ est un idéal qu'il faut viser, mais qu'on sait ne jamais pouvoir atteindre. D'où la nécessité de garantir un minimum de ressources aux individus les plus défavorisés d'une société, indépendamment de leur mérite réel ou supposé. Cet impératif doit selon Rawls être inclus dans une théorie libérale de la justice qui intègre l'exigence de justice sociale. Une société est juste, les inégalités économiques sont justes dans une société, si l'on peut estimer que la condition du plus démuné de ses membres est meilleure qu'elle ne serait dans tout autre société (système de coopération et de répartition). Cela n'implique pas une égale répartition des richesses. L'exemple du socialisme réel, qui voulait réaliser l'égalité des conditions au moyen de l'abolition de la propriété privée, montre qu'il est préférable de vivre parmi les pauvres d'une société libérale et prospère que dans un tel système. Cependant, le principe de maximisation du minimum (mobilisé par exemple dans les discussions à propos du salaire ou du revenu minimum garanti) justifie la critique d'un système dont l'attraction reposerait exclusivement sur la garantie des libertés et sur l'espérance de bonheur fondée sur la maximisation du maximum (une société capitaliste peu redistributive, dans laquelle l'ambition de devenir milliardaire serait ouverte à tous et accessible à certains). La mobilisation de ce critère peut aussi permettre de sortir les démocraties libérales de l'indifférence à l'égard des plus malheureux, qui sont, au sein d'une société prospère, minoritaires. Cette indifférence pourrait être justifiée du point de vue de l'utilitarisme pour lequel, on l'a vu, seul compte le "bonheur moyen", le plus grand bonheur du plus grand nombre, c'est-à-dire celui de la majorité. Bien entendu, et fort heureusement, une théorie de la justice ne règle pas tous les problèmes, et l'application des principes de justice est laissée à l'appréciation des politiques et des citoyens. Considérons par exemple les débats actuels autour de la loi El Khomri : l'assouplissement du code du travail peut être justifié par l'idée que les plus défavorisés qu'il faut aujourd'hui aider sont les chômeurs qui pourraient accéder à l'emploi grâce à la nouvelle "flexibilité"; les adversaires de la loi estiment qu'un tel assouplissement conduirait nécessairement à fragiliser les salariés en CDI, ce qui, en conséquence, tirerait les salaires à la baisse. Le jugement politique intègre donc bien d'autres éléments que les principes de justice, en l'occurrence, des arguments relatifs à l'économie politique et à la nature des rapports sociaux.

Le principe de différence, on le voit, sous ses deux aspects (égalité des chances et maximisation du minimum) ne condamne pas l'inégalité économique et sociale en tant que telle : il vise à fournir le critère permettant de distinguer entre inégalité juste et inégalité

injuste. Sur cette base, il est devenu possible de concevoir sans contradiction une politique de justice sociale sur la base d'une philosophie politique strictement libérale (défense inconditionnelle des libertés fondamentales, notamment du droit de propriété privée). Pour qu'il n'y ait absolument aucune contradiction possible entre les droits-liberté et le second principe (lequel justifie l'intervention et l'action de l'État), Rawls ajoute des règles de priorité à ses deux principes de justice. Ceux-ci doivent en effet être hiérarchisés selon deux règles de priorité. La priorité doit en premier lieu être donnée à la liberté sur le principe de différence (critique des inégalités) : "*la liberté ne peut être limitée qu'au nom de la liberté*" (et non pas par exemple au nom de la réduction des inégalités ou d'une conception déterminée du bonheur). La deuxième règle consiste à donner la priorité à l'aspect le plus libéral du second principe (égalité des chances) par rapport à l'exigence de maximiser la position minimale : "*la juste égalité des chances est prioritaire par rapport au principe de différence.*" En ce sens, Rawls s'inscrit bien dans la tradition du libéralisme qui donne plus de valeur à la liberté qu'à l'égalité ou au bonheur. Sa théorie intègre cependant la considération du bien-être et de la justice sociale, dans la mesure où l'inégalité économique et sociale n'apparaît justifiée par l'exigence de l'efficacité (production des richesses nécessaires au bien-être du plus grand nombre) qu'à deux conditions : que cette inégalité se fonde sur l'égalité des chances et qu'elle bénéficie en même temps au membre le plus défavorisé de la société. En termes kantien on pourrait dire que le respect du premier principe est pour l'État un devoir strict, tandis que la réalisation du second principe (égalité des chances et maximin) n'est qu'un idéal régulateur, un devoir large de l'État.