

Emmanuel Picavet

Universitete Paris 1 Pantheon-Sorbonne

OBSERVATIONS SUR LA CRITIQUE DE J. RAWLS PAR G.A. COHEN*

Observations on G.A. Cohen's Critical Reading of J. Rawls

Uwagi dotyczące krytycznej lektury J. Rawlsa przez G. A. Cohena

Słowa kluczowe: zasada różnicy, sprawiedliwość dystrybucyjna, równość, nierówności, sprawiedliwość społeczna.

Key words: difference principle, distributive justice, equality, inequalities, social justice.

Streszczenie

Według Cohena i zgodnie z nauką, jaką Cohen czerpie z Rawlsa, ogromne znaczenie ma to, że ludzie przyznają zasadom sprawiedliwości naczelne miejsce w swojej zbiorowości i do nich dostosowują swoje postępowanie. W ten sposób są w stanie ujawniać swój charakter jako równe i racjonalne jednostki posiadające status moralny. Dlatego też, jak Cohen uzasadnia w pracy pt. *Jeśli jesteś takim egalitarystą, to czemu jesteś taki... bogaty?*, powinni oni w swoim życiu gospodarczym kierować się zasadą różnicy Rawlsa, bo jedynie dzięki wypaczeniom w stosowaniu przez Rawlsa tej zasady służy ona uzasadnianiu głęboko zakorzenionych nierówności szans. Ocena tej krytyki jest uzasadniona, gdyż słusznie zwraca uwagę na znaczenie nadane utworzeniu społeczeństwa w kontekście tej dyskusji.

Abstract

According to Cohen and according to the lessons Cohen draws from Rawls, it is of paramount importance that people assign to principles of justice a central place in their collectivity and act accordingly. This way, human beings are able to express their nature as equal and rational persons who have a moral status. Therefore, Cohen argues in *If You're an Egalitarian, How Comes You're So Rich?*, they should let their economic life be guided by the Rawlsian difference principle and it is only through a distortion in the Rawlsian use of the principle that it serves as a justification for deep-rooted inequalities of opportunities. An assessment of this criticism is in order, paying due attention to the meaning to be given to the constitution of society in the context of this debate.

* Je remercie Fabien Tarrat et Speranta Dumitru, ainsi que Mr. Boisriveau, pour leurs remarques et questions lors de la session «G.A. Cohen» qui se tint dans le cadre du Congrès Marx à l'Université de Nanterre Paris-Ouest La Défense en 2010.

1. Introduction

G. A. Cohen, prématurément disparu en 2009, a laissé une empreinte profonde dans la philosophie sociale de notre temps: dans le renouveau des analyses inspirées par le socialisme et par certaines idées de Marx, dans les débats sur la justice et sur l'égalité en éthique sociale. En 2009 encore, invité du séminaire international «Analyses normatives contemporaines» (ANCO) à Paris, il présentait avec profondeur et subtilité les lignes de force de son dernier ouvrage sur la défense de l'égalité et de la justice. Il allait à l'essentiel; or, l'essentiel, c'était clairement, à ses yeux, la structure des arguments, leurs ressorts fondamentaux et leur articulation les uns aux autres dans des théories dont la construction était à examiner et à réexaminer avec le plus grand soin en songeant aux aspects pratiques des doctrines politiques, mais en accordant tout d'abord la plus grande attention à la théorie elle-même.

Dans ces observations ancrées dans les discussions de Cohen dans son important ouvrage traduit en français sous le titre *Si tu es pour l'égalité, pourquoi es-tu si riche?*, je m'intéresserai à ses vues sur la justice et de l'égalité en éthique sociale, et plus particulièrement à sa critique de la théorie de John Rawls, qui eut une grande importance dans le développement de ses propres conceptions. Je prendrai comme référence, notamment, le bref document qu'il avait distribué en janvier 1992, alors qu'il participait au colloque *Philosophie morale et politique* à Paris, rencontrant à cette occasion de nombreux interlocuteurs français et étrangers.

2. Rawls et Cohen: quelques observations

La conférence de 1992 avait comme thème: les incitations et le principe de différence (*Incentives and the Difference Principle*). C'était, à l'évidence, une intervention très réfléchie, mûrement pensée. Une sorte de duel, malgré l'absence de Rawls: le public était invité à partager une critique de la théorie de Rawls, une critique tout à fait décisive à ses yeux. Le rapport à l'œuvre de Rawls (promoteur du «principe de différence» dans sa *Théorie de la justice*) était en effet devenu décisif pour G. Cohen. Comme il l'explique dans *If You're an Egalitarian, How Comes You're So Rich?* (p. 117), J. Rawls a été, après Robert Nozick et Ronald Dworkin, l'un des contemporains avec lesquels Cohen a vraiment voulu confronter ses idées en profondeur¹.

¹ G.A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Comes You're So Rich?*, Cambridge, Mass. et Londres, Harvard University Press 2000, traduction française par F. Tarrit: *Si tu es pour l'égalité, pourquoi es-tu si riche?*, Hermann, Paris 2010.

En sens inverse, il faut remarquer que J. Rawls ne citait pas très volontiers G. Cohen. Dans *Libéralisme politique*, Rawls signale simplement qu'il suit Cohen (article *On the Currency of Egalitarian justice* de 1989), conjointement avec Kenneth Arrow et Norman Daniels, sur le point suivant: certaines préférences nous mettent hors de capacité de bien vivre et de coopérer normalement avec les autres; de plus, ces préférences sont telles qu'elles doivent être prises en main par ceux ou celles qui les ont; elles peuvent appeler, en particulier, un traitement psychiatrique (*Libéralisme politique*, cinquième conférence, note 15).

Par ailleurs, G. Cohen est remercié dans une note de l'article de 1989 sur le consensus par recoupement et le domaine du politique². Ici, Rawls signale que Cohen, à l'occasion de sa conférence sur le consensus par recoupement à Oxford en 1986, l'a aidé à comprendre qu'il y avait lieu de chercher à dissiper certains malentendus à l'endroit de son concept de «consensus par recoupement», ce que Rawls entreprenait justement de faire dans cet article célèbre. Sur quoi ces malentendus portaient-ils?

Ils concernaient la «politique du consensus» en général, dont le consensus par recoupement au sens rawlsien est l'une des figures remarquables³. Le consensus pourrait apparaître comme une idée régulatrice, ce qui n'était pas dans l'intention de Rawls. Plus précisément, il pourrait sembler orienter le contenu précis donné à des principes premiers de la justice (tels que ceux proposés par Rawls lui-même dans sa *Théorie de la justice*). Cet aperçu est intéressant, parce que l'interprétation et la mise en œuvre des principes de justice, quels qu'ils puissent être, sont en effet des opérations essentielles et fortement liées aux contingences de la vie sociale, économique et politique. En particulier, on peut se poser le problème de l'ajustement aux prétentions servant les intérêts politiques et sociaux qui sont de fait dominants dans des sociétés inégalitaires.

La réponse rawlsienne consistait à souligner que l'orientation «politique» de sa théorie de la justice comme équité avait pu donner lieu à un malentendu important, justifiant donc une reprise philosophique sérieuse quant à son procédé d'exposition. Le fait que la théorie soit «politique» (au sens où elle met en œuvre le jugement moral dans des régions de l'existence qui sont politiques) n'empêche nullement de donner toute son indépendance à une «première étape» (de la théorie de la justice comme équité), qui serait celle de la détermination morale des principes de justice. A cette première étape, la «justice comme équité» doit être présentée comme une conception politique indépendante, qui articule les unes aux autres les grandes valeurs applicables au domaine particulier qu'est la

² J. Rawls, *The Domain of the Political and Overlapping Consensus*, "New York University Law Review" 64, p. 233–255.

³ Pour une relecture et une tentative de formalisation, voir: M. Benhenda, *A model of deliberation based on Rawls's political liberalism*, "Social Choice and Welfare" 2011, vol. 36, p. 121–178.

politique (pour être plus précis, la politique telle qu'elle se manifeste à l'échelon de la structure de base de la société). A une seconde étape seulement, on examine la question de la stabilité: est-ce que tel ensemble de principes de justice est à même de soutenir, au fil du temps, le fait même qu'on lui soit attaché? C'est alors une question qui relève de la dynamique des valeurs dans la société.

Chez Rawls, l'aspect «politique» de la théorie morale de la justice tenait à la reconnaissance du fait qu'il y a une spécificité des jugements concernant l'échelon politique de l'existence. Cet échelon est aussi celui de la structure de base, qui est l'objet convenant aux principes d'une théorie de la justice, ce qui est expressément contesté par Cohen, au nom du rôle essentiel des attitudes et des choix personnels dans la justice sociale et dans le tissu même de la structure sociale. Dans *If You're an Egalitarian...* Cohen rejetait à ce propos, dans le même mouvement, l'attitude typique de Rawls et les attitudes marxistes qui, elles aussi, tendent à atténuer la force de l'égalité en tant que norme proprement morale⁴.

Cette dimension de la théorie de Rawls s'est trouvée de plus en plus affirmée, d'ailleurs, au fil de son œuvre, au point de jouer un rôle central dans *Libéralisme politique* en 1993. Aux yeux de Rawls, il fallait reconnaître que certains principes d'action et d'organisation sont essentiellement liés à la dimension politique de l'existence; c'est d'ailleurs sur ce fondement qu'il devait, dans *Le Droit des Peuples*, écarter l'option du «cosmopolitisme moral», proposée par Charles Beitz et par Thomas Pogge, en raison du conflit entre cette approche et la reconnaissance des formes d'action et de responsabilité essentiellement liées à l'organisation étatique dans le monde politique tel qu'il est. Pour autant, Rawls prenait soin, évidemment, de ne pas paraître soutenir une approche machiavélique, dans laquelle les principes du jugement politique pourraient ne point avoir d'enracinement moral. Pour Rawls, il est bien clair que les jugements sur l'organisation sociale et politique sont, en dernier ressort, des jugements moraux.

Rawls n'ignorait rien des réticences que pouvait éveiller le soupçon d'une réduction machiavélique ou cynique de la question de la justice aux nécessités pragmatiques. Aucun auteur n'était plus porté que lui à dénoncer la faute consistant à inférer, de l'existence d'un niveau spécifique du politique, à une logique

⁴ La référence au christianisme est ambiguë de ce point de vue: certaines doctrines chrétiennes conduisent en effet à bien réaffirmer la force morale de l'égalité, mais le choix d'une approche purement religieuse peut donner lieu à une attitude fataliste comme celle que résume Cohen, non sans humour, à propos de ses propres perceptions personnelles du temps jadis: à cause de la rareté et des divisions de classes qui en résultent, l'égalité risque d'être impossible à réaliser par des moyens seulement religieux, relevant de la transformation de soi-même; à cause d'un âge d'abondance possible, l'égalité risque par ailleurs d'être inévitable à cause de la réduction concomitante des clivages sociaux (*If You're an Egalitarian...*, p. 2). Dans le même livre, Cohen insiste par ailleurs sur l'importance que Marx accordait à la transformation de soi-même et de la conscience, au temps de ses lettres à Arnold Ruge (op. cit., p. 66–67).

d'action ou d'organisation qui ne serait plus tributaire du jugement moral. En revanche, Rawls était notoirement peu soucieux (en tant que philosophe du moins) de l'incidence concrète des conditions économiques et sociales sur la mise en œuvre ou l'interprétation des principes de justice: dans ce registre, ce qui le préoccupait le plus était la neutralisation préventive de ce type d'impact, davantage que la dynamique conjointe des conditions socio-économiques et de l'interprétation des principes (alors que cette dynamique est au cœur des approches qui, à l'instar de celle de Richard Bellamy, cherchent à penser la constitution progressive des compromis sur les principes – sans négliger, au demeurant, la dimension éthique du processus). D'une certaine façon, il n'est pas étonnant que ce soit un auteur tel que G. Cohen, bien au fait des aspects profonds de l'incidence des conditions socio-économiques, qui ait poussé Rawls à préciser ses vues à cet égard.

La position rawlsienne est d'ailleurs complexe à saisir et cette complexité même ouvre certainement la voie à des tentatives justifiées de dépassement de sa théorie, dans une direction qui accorde un rôle plus central à la dimension des rapports socio-économiques concrets et évolutifs. L'un des enjeux difficiles dont sa théorie oblige à se saisir est précisément le problème de la stabilité. En longue période, celle-ci ne dépend-elle pas du consentement à des évolutions (régérées et justifiées, non pas hasardeuses) dans l'interprétation des principes de référence de l'organisation sociale et politique? Et pour aborder cette question, ne faut-il pas prendre en compte à titre essentiel l'incidence comparée des groupes sociaux dans l'élaboration des interprétations dominantes (celles qui ont gain de cause au moins temporairement), en rupture avec un modèle par trop naïf du consensus autour des principes fondamentaux de l'organisation sociale, économique et politique? De fait, il semblerait artificiel de considérer seulement, d'une manière statique, l'instant unique d'un accord sur des raisons, alors que les raisons sont mobilisées à propos d'un objet par essence évolutif, à savoir l'organisation politique, économique et sociale, laquelle est inévitablement marquée par des évolutions dans la mise en œuvre des principes (même lorsque ceux-ci restent inchangés dans leur formulation verbale).

Une autre difficulté tient à la réconciliation de la doctrine des «deux étapes» dans l'article de 1989 avec la thèse de la *Théorie de la justice*, d'après laquelle le fait que la société soit structurée par des principes de justice consensuels fait partie des aspects constitutifs de la «société bien ordonnée». Si l'on prend cette thèse au sérieux, au moment où les parties rationnelles réfléchissent à l'organisation de la «structure de base» de la société, elles doivent avoir en vue cette considération d'arrière-plan qu'est le lien entre l'ordre juste à rechercher et le consensus à établir dans la durée (un consensus sur les règles sociales qui concrétisent les principes et témoignent de la force qui leur est reconnue). Alors, il est assez difficile de soutenir que la stabilité concerne seulement une «seconde étape» indépendante de l'accord sur les principes de justice.

Cette tension illustre une difficulté propre à la théorie de Rawls: alors même qu'il s'agit d'une théorie dont l'objet est explicitement socio-économique autant que moral et politique, Rawls cherche à caractériser l'accord sur les principes de justice comme un accord purement moral. Mais est-il tout d'abord possible de se prononcer sur des principes organisateurs sans s'intéresser d'emblée, au moins quant aux aspects saillants, à l'organisation sociale et administrative capable de soutenir, dans la durée, l'effectivité d'un tel accord? L'approche rawlsienne de la «société bien ordonnée» incorpore d'emblée le consensus qui est à attendre dans la société, ce qui devrait conduire, semble-t-il, à faire remonter de la deuxième étape à la première étape certains aspects de la question de la stabilité.

Comme on va le voir, Cohen estimait que Rawls n'était pas demeuré fidèle jusqu'au bout à ce qu'il y avait de plus précieux dans son approche de la justice. Et pourtant, dans sa conférence de Paris en juin 1992, Cohen était aussi celui qui s'inscrivait en faux contre l'idée rawlsienne d'après laquelle, la justice étant véritablement la vertu première des institutions, si les lois et les institutions sont injustes, alors elles doivent simplement être abolies. Quelquefois, remarquait Cohen (non sans une pointe d'ironie sans doute), la justice au sens plein est hors d'atteinte et tout le monde se trouve mieux de ce que l'on opte pour quelque chose d'autre. Cela annonçait les développements ultérieurs dans les approches en termes de compromis pluraliste avec désaccord maintenu, chez d'autres auteurs. Par exemple, la version quelque peu laxiste du «principe de différence» attribuée à Rawls par Cohen constitue simplement, pour ce dernier, une maxime pour minimiser l'injustice lorsque les incitations sont, en quelque façon, incorrectes (c'est simplement une maxime pour obtenir «la meilleure injustice possible», ce qui ne doit pas être confondu avec un principe de justice au sens strict).

C'était l'objet de la comparaison avec les propos de J. Stuart Mill dans son *Economie politique* (II, 1, 4) sur la rémunération égale. Selon Mill, proportionner la rémunération au travail accompli est juste si, et seulement si, la magnitude du travail accompli est pleinement une affaire de choix. En revanche, c'est un principe injuste si le travail fourni dépend en réalité de différences naturelles de force ou de capacité, car on recommande alors de donner plus à ceux qui ont déjà été les mieux servis par la nature. Mill observait toutefois que c'était un principe capable de remporter un grand succès et de se montrer expédient, en tant que compromis avec «le type de caractère égoïste forgé par le standard actuel de la moralité et renforcé par les institutions sociales existantes». A moins que l'éducation ne soit entièrement régénérée, ce type de compromis peut s'avérer plus profitable que des tentatives visant des idéaux plus élevés.

La critique de Rawls que nous allons examiner maintenant plus en détail s'inscrit donc dans une configuration assez particulière. Cohen veut tout à la fois que l'on prenne vraiment les principes de justice au sérieux, ce pour quoi il faut lutter contre la tentation d'introduire la confusion avec des règles exprimant des

compromis expédients. Mais d'un autre côté, Cohen est prêt (bien davantage que Rawls, en fait) à admettre comme acceptables, dans une perspective pragmatique, de simples compromis, qui ne suscitent pas la communion autour d'une vision partagée de la justice.

3. Le problème des incitations et la théorie de la justice dans l'exposé de Paris (1992)

Ligne générale de l'argument de Cohen

Dans sa critique du traitement des incitations chez Rawls, ultérieurement développée dans certains essais du recueil *If You're an Egalitarian, How Comes You're So Rich?*⁵, il me semble que Cohen posait des questions fondamentales sur l'aptitude des principes à être soutenus et mis en œuvre, en rapport avec les dispositions personnelles. Cette critique était cruciale à ses yeux. Pourtant, je tâcherai de montrer que ses critiques, à l'examen, ne sont pas entièrement adaptées à l'entreprise philosophique qui est visée.

Le point de départ était le «principe de différence» que Rawls avait mobilisé dans sa formulation du second principe de la justice comme équité. Il s'agissait d'affirmer que les inégalités sont acceptables comme composantes de la société juste si elles sont nécessaires pour améliorer la situation des moins bien lotis; elles sont en revanche à rejeter comme injustes si elles contribuent à faire aux moins bien lotis une condition moins bonne que ne pourrait l'être, justement, la condition de ceux qui sont les moins bien lotis dans la société.

Voici la ligne de l'argument et la thèse d'ensemble. Cohen croyait déceler une tension entre la défense du principe de différence et l'affirmation de Rawls d'après laquelle il faut tenir compte d'inégalités qui sont liées, en fait, à des structures incitatives particulières. Si les membres de la société étaient eux-mêmes attachés à la justice et donc (si l'on suit Rawls) au principe de différence, la société n'aurait en fait pas besoin de mettre en place de telles incitations destinées à favoriser les efforts de ceux qui contribuent le plus, avec talent, à la coopération sociale («motiver les producteurs talentueux», selon l'expression très ramassée de Cohen). Le principe de différence, une fois endossé intégralement comme le reste de la conception de la justice comme équité, ne devrait pas laisser sans altération le système de motivation des agents, s'étendant notamment à leur vie économique.

⁵ G.A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Comes You're So Rich ?*. En particulier les chaps. 8 *Justice, Incentives, and Selfishness* et 9 *Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice*.

Deux versions du principe de différence

Cohen distinguait une version stricte et une version assouplie du principe de différence. Dans une version stricte, on dira que les inégalités sont justes si elles sont nécessaires pour améliorer le sort des moins bien lotis, quoi qu'il en soit (*apart from...*) des intentions choisies par les personnes (en particulier, donc, même si les intentions de ces personnes sont excellentes du point de vue de l'éthique sociale). Dans une version assouplie, les inégalités sont justes si elles sont nécessaires pour améliorer le sort des moins bien lotis, le cas échéant à cause des intentions choisies par les personnes, par exemple, donc, parce que les membres de la société.

Pour marquer le contraste, Cohen donnait l'illustration suivante: si une certaine inégalité est requise (pour améliorer le sort des moins bien lotis) seulement sous l'hypothèse que les producteurs talentueux se comportent comme des «maximisateurs» auto-intéressés (des agents qui cherchent à promouvoir leur intérêt propre dans toute la mesure du possible) sur des marchés, alors cette inégalité est ratifiée par le principe assoupli, mais non pas par le principe dans sa variante stricte. Le contraste est également souligné à partir d'une tension interne à la théorie de Rawls, dont toutes les composantes n'indiqueraient pas la même orientation.

Ce que dit Rawls à propos de l'endossement intégral (*full compliance*), de la dignité des «mal lotis» et de la valeur de fraternité irait dans le sens de la version stricte. En revanche, son traitement des incitations dans l'organisation sociale irait dans le sens de la version assouplie. Rawls, admettait Cohen, ne défendait pas pour autant une conception de la justice l'identifiant à un *compromis* (ou équilibre) entre la poursuite de l'intérêt personnel (éventuellement égoïste) et le souci du bien-être des moins bien lotis. Le principe de différence assoupli pourrait correspondre à une telle vision des choses, mais alors il indiquerait seulement une sorte d'équilibre approximatif entre des préoccupations disparates (*an imperfect proxy for a just balance*); on ne pourrait en aucun cas y voir un principe de justice fondamental.

Selon Cohen, le principe dans sa version assouplie ne peut convenir qu'à des personnes qui ne s'*engagent* pas véritablement sur les principes qui gouvernent la société. Par contraste, le principe strict convient à une société telle que la société bien ordonnée décrite par Rawls: une société dans laquelle un certain *ethos*, une véritable «culture de la justice» sont très largement répandus et s'expriment dans les comportements, soutenant par là l'effectivité des principes eux-mêmes. Comme l'a fait observer R. J. Arneson, l'une des sources de la divergence entre les deux auteurs est l'insistance de Cohen sur le fait que les attitudes des personnes, en particulier leur engagement à poursuivre le bien commun, font partie

de la justice⁶; il n'en demeure pas moins que la théorie de Rawls donne bien de l'importance à l'endossement personnel des principes.

La doctrine de Rawls, infidèle à l'éthique rawlsienne?

Si l'on suit Cohen, ou plutôt si l'on se laisse reconduire à Rawls par Cohen, c'est un aspect important de la justice que l'aptitude des hommes à affirmer des principes de justice et à agir d'après ces principes. C'est de cette manière (s'il s'agit de principes correctement choisis) que les hommes expriment leur nature de personnes morales rationnelles et égales. Dès lors, affirme Cohen, ils devraient se laisser guider par le principe de différence dans leur vie économique. Ils devraient montrer qu'ils croient réellement que les inégalités sont injustes dès lors qu'elles ne sont pas strictement nécessaires – autrement dit, dès lors qu'elles ne sont pas impérativement requises pour rendre aussi bonne que possible la situation de ceux qui sont comparativement moins bien lotis, de quelque manière que l'on fasse effort soi-même pour réformer sa motivation⁷.

En d'autres termes, ils ne devraient pas consentir aux inégalités lorsque l'adoption de motivations appropriées prive d'utilité ces inégalités, au regard du but recherché. On peut toutefois être sceptique sur l'idée d'après laquelle cela devrait dissuader les individus de se comporter comme des «maximiseurs» (de leur propre niveau socio-économique) qui se contenteraient d'une correction imparfaite, par les autorités publiques, des inégalités qu'ils introduisent *eux-mêmes* par leurs motivations et par leur comportement. Aux yeux de Cohen, ce ne serait pas compatible avec la prémisse rawlsienne d'après laquelle «en s'abstenant d'exploiter les contingences naturelles et sociales, les personnes expriment leur respect les unes pour les autres dans la constitution même de leur société». Selon lui, ce qu'il y a de convaincant (mais mal respecté finalement) dans l'approche de Rawls, c'est le projet d'une annulation, au nom d'un idéal de la justice, des accidents des dotations naturelles et des contingences des circonstances sociales (comme le disait l'extrait de la *Théorie de la justice* que citait Cohen en français autant qu'en anglais: «une conception de la justice qui empêche d'utiliser les hasards des dons naturels et les contingences sociales comme des atouts dans la poursuite des avantages économiques et sociaux»).

Il est vrai que ce type de formulation très lâche, chez Rawls, donne lieu sans invraisemblance à l'idée maximaliste (qui ne déplaisait pas à Cohen) d'une

⁶ R. J. Arneson, *Justice is not Equality*, "Ratio", 21 (2008), p. 371–391. La comparaison des doctrines part essentiellement, chez R. Arneson, de l'ouvrage de Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2008).

⁷ Voir la formulation donnée dans *If You're an Egalitarian, How Comes You're So Rich?* (p. 126).

annulation de toute influence des contingences sur le destin social concret des personnes. C'est ce qui rend vraisemblable l'évocation par Cohen, dans *If You're an Egalitarian...* d'une «distorsion» dans le maniement rawlsien du principe de différence, dès lors que, chez Rawls, ce principe débouche sur des inégalités profondes concernant les perspectives dans la vie.

Mais on peut mettre en doute la critique à partir d'une réflexion sur ce que signifie l'expression significative: «dans la constitution même de leur société». Pour Rawls, cela indique un certain échelon de la réflexion et de l'endossement: celui qui concerne le cadre général dans lequel on vit en société (la «structure de base» de la société). Il ne s'agit pas directement de régir l'action individuelle dans des circonstances de la vie (ou des formes d'activité, des interactions) qui, justement, ne mettent pas directement en cause ce cadre général. Il s'agit bien seulement des actions et des formes d'endossement ou d'engagement qui concernent le cadre général de la société. Cette dichotomie est possible parce que chez Rawls, il y a bien un échelon réputé proprement politique et collectif de la réflexion morale; à cet échelon, on ne trouve pas, d'une manière indifférenciée, toutes les activités de la vie. Il paraît donc difficile d'attaquer de cette manière, d'un point de vue moral, la psychologie des agents que Cohen nomme *incentive seekers*: ceux qui exploitent à leur avantage la nature contingente de leurs talents et de leurs avantages divers dans la société (et, peut-on ajouter, leurs propres motivations psychologiques).

L'attitude méthodologique de Rawls

Quelle était au fond la position de Rawls? On peut dire qu'il traitait la justice comme une contrainte formelle, typique d'une sorte de cadre de vie digne dans lequel les individus peuvent faire ce qu'ils souhaitent en toute liberté. Il ne supposait pas les agents spécialement égoïstes; au nom d'un certain réalisme dans les hypothèses d'arrière-plan, il postulait seulement ce qui lui semblait évident, à savoir que l'altruisme des hommes est limité (autrement dit, dans certains cas, un comportement exclusivement auto-intéressé est possible)⁸. Et le fait que les

⁸ Dans *If You're an Egalitarian, How Comes You're So Rich ?* (p. 119), Cohen critique le naturalisme de l'approche de Rawls: à un degré considérable, les structures sociales conditionnent la structure de la motivation individuelle. En ce sens, il faut rejeter ce que Cohen appelait une hypothèse sur la nature humaine (*human-nature premise*), identifiée derrière la défense de l'inégalité fondée sur l'invocation de l'égoïsme des hommes. Il faut bien sûr insister sur le fait que Rawls, à la différence de Hobbes par exemple, ne se fonde pas sur des hypothèses d'égoïsme rigide dans le cas des hommes réels; seulement sur un dosage d'altruisme et de tendances auto-intéressées. Cohen se montre plus compréhensif pour ce qu'il dépeint comme la deuxième hypothèse-clé dans la défense de l'inégalité fondée sur l'égoïsme: l'hypothèse d'après laquelle si les hommes sont égoïstes, alors l'inégalité est impossible à réaliser ou à maintenir – *ibidem*, p. 118 sq.

hommes poursuivent ce qui les intéresse à la manière dont ils l'entendent, y compris dans le domaine économique, n'était pas constitué chez Rawls comme un objet d'appréciation morale se situant dans le champ de la «théorie de la justice» qu'il développait. Ce qui intéressait sa théorie, c'était l'identification par une procédure impartiale et l'acceptation individuelle d'un cadre juste dans lequel pussent prendre place les initiatives et les formes de vie personnelles.

On voit donc qu'il y avait un risque de malentendu important, tenant au statut moral à reconnaître à la motivation personnelle. Pour Cohen, la moralité de l'endossement d'une conception de la justice sociale devait se traduire par une manière de vivre tournée vers la réalisation de la finalité précise qui est visée dans le principe général qui est posé, à savoir, ici l'amélioration du sort des moins bien lotis. C'est ce qui rend pressant le problème des incitations car c'est à partir d'arguments relatifs aux incitations (pour certaines préférences possibles) que l'on prévoit que, dans certains cas, il faudra cesser d'améliorer le sort des moins bien lotis à un certain point, avant d'arriver à l'égalisation des conditions. Aux yeux de Cohen, si les personnes sont véritablement portées à s'engager sur le principe de différence, ce doit être parce qu'elles visent l'amélioration du sort des moins bien lotis, et dès lors, il n'y aura plus de «différence» du tout à prévoir dans les faits: on doit aller vers l'égalité. C'est seulement parce que l'on suppose que certaines personnes sont avant tout motivées par autre chose que ce qui est visé dans les principes de justice (à savoir certainement, leurs intérêts égoïstes), qu'il y aura une «différence» de traitement incorporée dans le fonctionnement de la société. Cette critique épouse, dans les grandes lignes, le mouvement qui sera celui de *If You're an Egalitarian...*: non, il ne faut plus mépriser autant qu'on le fit l'idée d'après laquelle il faut, pour vaincre l'inégalité, «une révolution dans les sentiments ou dans la motivation»⁹.

Or, il faut bien voir que, pour Rawls, il était important d'admettre (pour des raisons de *pluralisme* bâti dans la théorie) que les individus pussent rechercher leur bien comme ils l'entendaient, et non pas viser à la manière d'une fin une certaine finalité spéciale qui serait introduite par les autorités ou par l'organisation sociale. Par exemple, une finalité concernant l'équilibre harmonieux ou égalitaire dans la société. Cela n'empêche pas de se préoccuper de l'égalité, mais cette préoccupation se retrouve à un autre niveau, lorsque les individus se demandent si le sort qu'ils connaissent dans une société peut leur être expliqué comme une chose à laquelle ils donneraient leur assentiment dans des conditions d'égalité.

C'est bien pourquoi la théorie rawlsienne est profondément déontologique: il s'agit d'inviter à reconnaître des contraintes (ou des formes d'organisation collective) que chacun peut rationnellement endosser sous l'hypothèse qu'il se

⁹ Ibidem, p. 120.

préoccupe seulement de ce qui va lui arriver, pourvu qu'il se pose la question de l'endossement d'une manière qui reflète adéquatement l'égalité fondamentale des hommes et l'exigence d'impartialité qui convient à l'endossement de principes de justice destinés à être adoptés en commun.

C'est à mon sens une limite de la critique de Cohen: le principe de différence a bien la signification d'une contrainte impartiale sur la poursuite en société des finalités personnelles, mais il ne s'agit pas d'un principe moralisateur relatif à la réforme de ces finalités. C'est un principe à endosser à la manière d'une contrainte impartiale librement et rationnellement consentie (comme lorsqu'on fonde son jugement sur la base de la procédure proposée du choix sous voile d'ignorance). Mais s'il est bien justifié par une argumentation impartiale, son rapport avec l'égalité est complexe¹⁰; par ailleurs, ce n'est pas un principe à adopter à la manière d'une réforme substantielle des choses que l'on poursuit dans la vie. Par exemple, si certaines personnes ont un tempérament égoïste, on peut éventuellement le regretter (et par ailleurs, comme l'explique Rawls, il faut exclure l'égoïsme du spectre des positions morales crédibles), mais ce n'est pas l'objet approprié des principes de la justice comme équité que de substituer à leur orientation habituelle, à la manière d'une conversion, une autre orientation. De ce point de vue, la critique de Cohen n'est pas vraiment acceptable, en tant que critique de Rawls tout au moins: tout se passe comme s'il se fondait sur une lecture téléologique d'un principe déontologique, en lui associant une finalité cachée que chacun devrait faire sienne dès lors qu'il accepte le principe. Je ne pense pas du tout que ce soit dans l'esprit de la doctrine de Rawls.

Il ne s'agissait pas non plus, pour Rawls, d'affirmer dogmatiquement que les hommes sont égoïstes; Rawls n'était pas Machiavel, ni Hobbes (on sait qu'il ne comptait d'ailleurs ni l'un ni l'autre parmi les sources de sa théorie) Il s'agissait seulement d'offrir un mode de justification pour certaines inégalités dès lors qu'on peut les associer à ce qui est véritablement le critère substantiel ultime pour Rawls, comme pour la plupart des libéraux véritables, ainsi que l'a souligné récemment Catherine Audard: le développement personnel, les occasions d'épanouissement dans la vie de chacun¹¹.

Rawls et le problème de Sidgwick

Rawls se situait, au fond, dans la lignée du problème magistralement posé par Sidgwick dans ses *Méthodes de l'éthique*, au livre IV (une œuvre que Rawls admirait beaucoup et dont il a préfacé une réédition): se peut-il qu'il soit morale-

¹⁰ Sur les rapports systématiques entre impartialité et impartialité, voir: C. Guibet Lafaye, *La justice comme composante de la vie bonne*, Presses de l'Université Laval, Québec 2006 (chap. 3).

¹¹ C. Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme?*, Gallimard (Folio), Paris 2009.

ment souhaitable, pour la société, de favoriser l'association entre un sort personnel enviable et, dans certains cas, des penchants peu admirables des hommes? Sidgwick ne l'excluait pas, en particulier pour que la société puisse tirer pleinement parti d'initiatives individuelles qui sont souvent dictées par l'intérêt personnel. C'était une manière, pour l'auteur utilitariste, de bien faire comprendre la différence qu'il creusait entre l'hédonisme psychologique et le type d'hédonisme universel qu'il identifiait et appliquait au moyen de procédures impartiales de formation du jugement.

C'était aussi une manière de souligner nettement que l'approbation et la mise en œuvre de certains principes d'éthique sociale (par exemple, l'utilitarisme) peuvent être découplées, à un degré considérable de la question de la réforme des finalités poursuivies par les individus. Ainsi, ce n'est pas parce que la société sera utilitariste dans ses formes d'organisation fondamentales (comme Sidgwick l'appelait de ses vœux) que l'on devra exclure par hypothèse l'existence d'individus talentueux et actifs, et pour autant passablement auto-intéressés quant à leurs motivations.

Même dans une théorie dite téléologique comme l'utilitarisme, il est donc possible d'admettre qu'un certain registre d'approbation éthique se situe à un autre niveau que celui de la conversion personnelle quant aux finalités dans la vie. Et il en va de même chez Rawls, bien sûr. Pour lui, la connaissance de certaines données anthropologiques très générales doit disposer les hommes à accepter un lien entre certaines inégalités et un ensemble de motivations profitables pour tous, pourvu que l'on sache en effet mettre les bénéfiques résultants au service de tous (donc, en particulier, des plus démunis, ce qui constitue pour lui le test d'acceptabilité).

On peut également remarquer que Rawls, à la suite de Sidgwick, oriente l'évaluation éthique des dispositifs sociaux dans la direction d'une prise en compte très marquée des dispositifs incitatifs. En sens contraire, Cohen est préoccupé par le lien direct entre les situations socio-économiques et les transferts qui pourraient avoir lieu. Par exemple, se référant à un article de 1989 de Joshua Cohen («Democratic Equality», paru dans *Ethics*), il estime qu'il ne faut pas se contenter de critiquer l'alliance du laissez-faire et d'un minimum social en raison du fait que ceux qui sont les moins bien lotis dans la société peuvent légitimement se dire qu'après tout, leur sort serait meilleur si des transferts se faisaient en leur faveur. Si l'on suit G.A. Cohen, il faut aller plus loin et développer exactement la même critique à propos du principe de différence dans sa version assouplie: dans une société régie par ce principe, les «mieux lotis» refusent tout simplement de se préoccuper de l'amélioration du sort des moins bien lotis, dès lors qu'ils n'y trouvent pas également leur avantage propre, compte tenu de la structure donnée des préférences et des motivations.

Ce pour quoi l'on serait loin, selon G.A. Cohen, de la traduction de l'idéal de «fraternité» mis en avant par Rawls à propos du principe de différence (sur le fondement de la détermination à ne pas souhaiter «un profit qui ne servirait pas en même temps les intérêts des autres» – ce qui traduit bien, chez Rawls, d'une inspiration que l'on serait tenté de dire «solidariste» si l'on ne craignait de «franciser» quelque peu sa pensée...). La vraie fraternité devrait plutôt passer par une réforme du point de vue sur les incitations, pour le rendre compatible avec les idéaux de dignité, de fraternité et de pleine réalisation de la nature morale des personnes. Selon le mot de Cohen: «les idéaux méritent qu'on s'en tienne à eux» (*The ideals are worth keeping*).

Inégalités et motivations

C'est un aspect essentiel de l'argumentation de Rawls que la vérification, par chacun, du fait qu'il n'est pas traité simplement comme un instrument pour les fins des autres dans la machine sociale: la dimension kantienne de la théorie revient à faire en sorte que la procédure de choix qui est décrite exprime exactement, par ses caractéristiques, cette exigence. D'une certaine façon, la critique de Cohen se saisit de la question des incitations d'une manière qui reprend cette exigence. Si les «moins bien lotis» peuvent se dire que le différentiel de traitement (par rapport à d'autres) provient de caractéristiques contingentes des autres – comme le fait que ceux-ci ont besoin de voir l'écart avec les autres se creuser pour être disposés à faire des efforts – alors, ces «moins bien lotis» peuvent se dire aussi que l'on exploite la situation à leurs dépens en raison des préférences des autres. Autrement dit, qu'il y a un différentiel de traitement avec autrui qui est simplement instrumental au regard de la satisfaction d'autrui. C'est un argument symétrique de celui des libertariens qui estiment qu'avec le principe de différence, les plus talentueux sont arbitrairement exploités par les moins avantagés.

Le contre-argument rawlsien est assez simple: non, ce n'est pas alors une exploitation instrumentale, puisque le jeu social va alors dans le sens de la personne la plus défavorisée: simplement, on oriente dans le sens qui convient les différences de talent. Symétriquement, les plus talentueux ne peuvent pas se plaindre non plus, puisque leurs réalisations ne prennent place que dans l'interaction avec les autres (et dans le prolongement d'une éducation et d'un parcours) dans la société.

Ce que montraient des auteurs comme Rawls et Kolm, c'est que le principe de différence (ou la «justice pratique» de Kolm) permet de rendre compte de certaines inégalités dans certains cas et sur la base du principe individualiste de la recherche des plus grandes opportunités pour chacun (chez Rawls, la recherche du panier de biens primaires le plus étendu possible). Mais (comme Cohen

a bien raison de le souligner), il n'y a pas d'évidence qui s'attache à un «besoin incitatif» qui prendrait la forme d'inégalités. Pourquoi, en effet, faudrait-il que les écarts se creusent pour que les motivations socialement productives et bénéfiques soient à l'œuvre? Il y a là en effet quelque chose qui n'est pas clair.

Si cela revient à dire que, pour travailler, les êtres humains ont besoin d'espérer se retrouver dans une situation meilleure que celle des autres (d'une manière qui se manifeste par exemple par de plus grandes possessions, l'usage ostensible de biens de luxe, etc.), alors il s'agit d'une hypothèse psychologique qui n'est pas nécessairement convaincante sous cette forme générale. Ce qui est nettement plus crédible, c'est l'argument d'après lequel des efforts spécifiques qui peuvent être profitables à la société sur une base très large (comme les efforts d'éducation et de formation, la prise de risque dans l'innovation, l'investissement supérieur à la norme dans le travail) doivent pouvoir s'appuyer sur une hiérarchie des récompenses sociales car, à défaut, il serait par trop tentant, pour un trop grand nombre de personnes, de choisir une vie de facilité.

Mais pour obtenir la meilleure défense du point de vue de Rawls, il faut faire observer que ses principes de justice constituent un cadre flexible, ouvert à l'interprétation et à la mise en œuvre dans des situations qui, en droit, sont contrastées. Dans la «situation originelle», d'un point de vue individualiste, il est dès lors parfaitement exact que l'on n'a pas de raison d'exclure que, compte tenu des préférences et des motivations largement répandues dans la société, il soit approprié, pour donner les meilleures opportunités à chacun, de consentir à une structure sociale inégalitaire ratifiée par le «principe de différence».

La critique de Cohen avait surtout partie liée avec une valorisation intrinsèque de l'égalisation des conditions économiques et sociales, qui n'est évidemment pas partagée par tous les auteurs (et pas par Rawls, en particulier). La critique qui en résulte est et massive et frappante, mais elle ne convaincra pas tout le monde, parce qu'elle s'appuie sur une certaine vision du monde, qui est loin d'être unanimement partagée. Peut-on aller un peu plus loin, et identifier des éléments de la critique de Cohen qui traduisent des préoccupations très larges, que peuvent avoir également en partage ceux qui sont moins égalitaristes que Cohen?

Je pense que la réponse est positive, principalement pour deux raisons. D'abord, il y a certainement un élément de «résignation» dans le principe de différence. Si l'on adopte ce principe comme un principe régulateur important de la vie sociale, on choisit tacitement de traiter les motivations comme des données, au lieu de chercher à les réorienter dans une direction plus égalitariste, plus solidaire peut-être. On choisit de s'adapter aux motivations, sans faire de leur éducation ou de leur réforme une finalité partagée.

Que penser de ce premier argument? Il peut être convaincant pour de nombreuses personnes parce que nous sommes nombreux à penser qu'une bonne édu-

cation et un climat social approprié peuvent être de nature à favoriser des efforts motivés de manière importante (1) par des incitations intrinsèques, liés à l'activité (la force de cette catégorie d'incitations pouvant être interprétée comme un signe positif quant à la bonne aptitude de la société à répartir adéquatement les rôles et à faire évoluer favorablement les conditions de travail et la reconnaissance du travail) et (2) par la valorisation sociale et personnelle de la contribution au bon développement économique, technologique, culturel et social. Or, les motivations individuelles ont leur importance dans une vie sociale satisfaisante.

Cela peut contribuer à atténuer les réserves que ne manque pas de susciter par ailleurs ce premier argument, surtout à partir d'une préoccupation de pluralisme: des réserves qui tiennent au fait que les préférences et les motivations sont ce qu'elles sont dans chaque société, et que c'est un élément important de la liberté politique que de les respecter telles qu'elles sont. Ce serait même, peut-être, postuler arbitrairement l'altruisme et orienter les institutions (de manière non impartiale) au bénéfice de certains, que d'admettre qu'au nom de la justice, les mieux lotis doivent simplement «rendre service» à ceux qui sont moins bien lotis. A ce propos, Cohen s'en prend à l'hypothèse de désintérêt mutuel de Rawls, taillée pour les besoins de la «situation originelle», qui ne devrait pas avoir vocation à être maintenue à propos de la société bien ordonnée effectivement régie par des principes de justice. Rawls, suppose Cohen, hésiterait entre un modèle communautaire et un modèle simplement fondé sur l'intérêt personnel (un modèle de «marchandage»), ce que traduiraient certaines impropriétés linguistiques, comme le fait de parler de «courte vue» (*short-sightedness*) à propos de la justice, comme si ce qui était en cause était la promotion clairvoyante de l'intérêt.

Il y a un second argument à partir duquel on peut rendre manifeste l'importance de la critique de Cohen et ce qu'il y a de convaincant dans le message général qu'elle exprime (même si, pour me répéter, je ne suis pas convaincu par ailleurs de sa valeur en tant qu'objection technique à la position de Rawls à partir des prémisses de ce dernier). Cet argument est le suivant: en consacrant publiquement un principe tel que le «principe de différence», on risque de figer des différences dans les opportunités qui n'ont pas de raison de demeurer figées. Développons un peu ce point, en revenant d'abord à Rawls lui-même.

Selon cet auteur, les inégalités admissibles ne relèvent pas de l'inégalité des chances, en principe: au contraire, d'après le second principe de la justice comme équité, les différentes positions sociales doivent être accessibles à tous (sans discrimination, donc) et sur une base de juste égalité des chances. Les inégalités ne concernent que les positions sociales elles-mêmes. Dans le type de société libre que Rawls appelle de ses vœux, les individus peuvent évidemment chercher à améliorer leur sort. Dans la *Théorie de la justice*, il y a bien une inégalité des «chances dans la vie», mais pour les parties fictives placées sous le voile d'igno-

rance. Cela ne correspond pas à des inégalités de naissance, inscrites dans la filiation. Et pas davantage à des inégalités décidées d'une manière peu réversible à un moment arbitraire de la vie, comme dans une méritocratie rigide fondée sur des idées absurdes relatives à une «sélection des meilleurs» à tel ou tel âge.

Cela étant, dans une société où l'on consacrerait publiquement le «principe de différence», et en l'absence d'une recherche activiste et généreuse de la juste égalité des chances, ce principe risquerait de ratifier des structures sociales telles que des différences très claires d'avantages dans la vie liées au fait d'entreprendre (ou de faire entreprendre à ses enfants) des études ayant un coût élevé. L'existence même de positions sociales inégales a des chances de favoriser des efforts familiaux importants pour pérenniser la jouissance des positions les plus favorisées, en particulier par l'entremise de dispositifs éducatifs qui sont de fait discriminatoires, comportant un coût financier important ou d'autres mécanismes de sélection arbitraire plus ou moins contrôlables sur la base d'avantages sociaux antérieurement acquis.

4. Conclusion

Je ne pense pas que l'on puisse soutenir que la critique du principe de différence chez Cohen atteigne véritablement l'usage qui est fait de ce principe dans la *Théorie de la justice* de Rawls. J'ai essayé de montrer que le point de vue de Rawls résiste beaucoup plus à cette tentative que Cohen ne l'avait cru.

Pour autant, ce n'est pas dénier l'intérêt de la critique. Elle est significative en elle-même et pour d'autres raisons. D'une part, elle exprime un antagonisme profond avec les priorités théoriques qu'illustre l'exposé de la *Théorie de la justice*. Clairement, pour Cohen, la théorie de la justice doit être capable de remettre en cause les clivages dominants dans la société au sujet de ce qui est personnel (ou privé), et de ce qui est collectif ou doit faire l'objet de la sollicitude de chacun. Ce n'est pas le cas chez Rawls et, de fait, de nombreux lecteurs sont gênés par la perspective d'une théorie qui viserait seulement à justifier un cadre impersonnel des activités dictées par des conceptions de la vie tout à fait quelconques. Aux yeux de beaucoup – et je pense que Cohen en faisait partie – la théorie de Rawls est trop intégralement pluraliste pour le projet même d'une théorie morale de la justice. La part faite à la justice comme vertu personnelle peut sembler trop limitée.

D'autre part, la critique de Cohen repose implicitement sur des prémisses tout à fait différentes de celles de Rawls et il en va certainement du choix d'une vision du monde ou d'une autre. Pour Rawls, les repères normatifs ultimes sont donnés par le bien des individus (de quelque façon qu'ils se le représentent) et par l'expression de leur nature d'êtres rationnels et autonomes; l'égalité est par

ailleurs un repère important pour comprendre comment contraindre, d'une manière qui témoigne de la rationalité, la poursuite par chacun de ce qu'il juge bon. Il s'agit d'une théorie individualiste. Chez Cohen, l'égalité est plus clairement une finalité en soi. La critique, à partir de là, se résout en une sorte d'antagonisme et en plusieurs malentendus.

Pour conclure sur une note positive, il faut souligner que la critique de Cohen a l'intérêt de rappeler à quel point il est difficile de traiter des préférences à la manière de données quelconques, auxquelles devraient s'ajuster des incitations extrinsèques adroitement choisies. C'est le point de vue le plus habituel en théorie économique, mais il ne convient qu'à l'analyse de situations étroitement spécifiées, dans lesquelles on possède des indices suffisants pour identifier les préférences en présence. Chez Rawls, parallèlement, il y avait une sorte de «boîte noire» dans la théorie: les préférences ou les projets des personnes concernent leur propre vision de la poursuite de leur propre bien et, de cela, la théorie de la justice sociale n'a pas à se préoccuper, sauf pour ce qui regarde (1) le rapport avec l'acceptation d'un cadre social impersonnel, impartial et juste et (2) l'acceptation par les individus de contraintes raisonnables, qui les conduisent à aménager certains aspects de leurs intentions ou de leurs plans de vie.

Plus substantiellement que Rawls, Cohen admet l'influence directe des valeurs morales endossées (en y incluant celles qui concernent l'ordre social juste) sur la détermination individuelle des motivations et des intentions (et donc des préférences au sens des économistes). De ce point de vue, la critique de Cohen peut conduire à des doctrines de la justice sociale procédant à partir d'hypothèses substantielles concernant les sentiments moraux des personnes (que la psychologie et la sociologie des valeurs étudient d'ailleurs d'une manière de plus en plus systématique).