

INSTITUT DE L'ENTREPRISE

"INJUSTICES, INÉGALITÉS ET DIFFÉRENCES"

par Alain WOLFELSPERGER

*Professeur à l'Institut d'Etudes Politiques
de Paris*

Exposé fait par Alain WOLFELSPERGER, professeur à l'Institut d'Etudes Politiques de Paris, dans le cadre de la IVème session de l'Université d'été de la Nouvelle Economie (Aix-en-Provence, septembre 1981). Comme les autres contributions, cet exposé sera reproduit dans les Actes de l'Université d'été, prochainement publiés sous les auspices de l'ALEPS (Association pour la Liberté et le Progrès Social - 35 avenue Mac Mahon - 75008 Paris).

INJUSTICE, INEGALITES ET DIFFERENCES

INTRODUCTION. -

Dans le second volume de son grand ouvrage : LAW, LEGISLATION AND LIBERTY, au sous-titre éloquent (Le mirage de la Justice sociale), F. HAYEK écrit que " *l'invocation de la justice sociale est aujourd'hui devenu l'argument le plus largement utilisé et le plus efficace dans le débat politique. Presque tous les appels à l'intervention de l'Etat en faveur de tel ou tel groupe sont faits en son nom et si l'on peut faire apparaître qu'une mesure est exigée par la justice sociale, l'opposition qu'elle rencontre s'affaiblira rapidement* " (p. 65). Cette affirmation catégorique soulève immédiatement une question. Est-il bien vrai que la notion de justice sociale soit explicitement au centre du débat politique ? Est-il bien vrai qu'elle soit invoquée constamment par les groupes qui cherchent à obtenir les faveurs de l'Etat ? Je n'en suis pas convaincu. Sans avoir procédé à une recherche sérieuse à ce sujet, je n'ai pas le souvenir d'avoir souvent entendu parler de justice sociale au cours des campagnes électorales que la France a connues dans

Ce texte a fait l'objet d'une communication à l'Université d'Eté de la " Nouvelle Economie ", Aix-en-Provence, septembre 1981.

la période récente. Le mot " justice " intervient bien de temps à autre dans le discours politique mais son apparition semble plus résulter d'une sorte d'automatisme de langage que du souci de se référer à une notion-clé ayant par elle-même une force convaincante irrésistible.

En passant de la scène politique à la scène intellectuelle, il suffit de parcourir les livres récents sur la répartition des revenus pour s'apercevoir que la justice sociale ne fait pas plus recette de ce côté - en tout cas chez les auteurs chez lesquels, selon Hayek, nous aurions le plus de chance de la voir mentionnée et étudiée - ceux de tendance socialiste. Un des paradoxes de la situation actuelle est, en effet, que, à quelques exceptions près (principalement dans les pays de langue anglaise), la réflexion récente sur la justice sociale ait été le fait d'auteurs de tendance libérale. Mais on sait que ceux-ci ne tiennent pas le haut du pavé.

Tel est le premier thème que j'examinerai ici : l'effacement progressif de la norme de justice comme critère d'appréciation de la hiérarchie sociale, la disparition de ce concept de toute une partie du discours contemporain sur la répartition. Mais si l'on se réfère de moins en moins à la justice, cela ne signifie évidemment pas que la distribution des revenus et des richesses dans la société est devenue indifférente à tout le monde. Au contraire. On n'a jamais peut-être publié autant de livres de réflexion générale et d'études statistiques sur ce sujet. La motivation de cet intérêt est loin d'être uniquement scientifique. Les controverses dans ce domaine ont un contenu idéologique et politique évident, comme le prouvent abondamment les usages faits de ces travaux à des fins de critique sociale. Mais la différence profonde entre la situation actuelle et celle décrite par Hayek c'est qu'il y est beaucoup moins question d'injustice (au singulier) que d'inégalités (au pluriel). Simple question de mot ? Certainement pas. C'est ce que je m'efforcerai de montrer, en second lieu, en étudiant les

raisons de cette substitution de termes qui fait de la dénonciation des inégalités et non de la revendication de justice la forme principale sous laquelle est posé aujourd'hui le problème de la répartition des revenus et des richesses.

Mais du fait que l'on parle maintenant d'inégalités ne résulte-t-il pas que l'égalité - et non la justice - est devenue la norme de référence obligée. L'anti-inégalitarisme ne se confond-il pas avec l'égalitarisme ? Les choses, en réalité, ne sont pas si simples. Ce n'est, en effet, pas un hasard si l'on est passé de la célébration d'une valeur positive (justice) à la critique d'une valeur négative (l'inégalité). Contrairement à ce qu'imaginent certains, l'égalitarisme n'est guère en vogue dans l'intelligentsia et chez les hommes politiques. Comment résoudre ce paradoxe (apparent ?) que la mode soit d'être à la fois contre les inégalités et contre l'égalité ? En distinguant les inégalités (mauvaises) et les différences (bonnes) et en se prononçant simultanément contre les premières et en faveur des secondes. Tel sera mon troisième thème de réflexion : le " droit à la différence " est la dernière " trouvaille " idéologique de notre époque. Quelle signification et quelle importance lui attribuer ?

2. L'effacement progressif de la norme de justice. -

Si l'on parle de moins en moins de justice, c'est qu'aucun des grands systèmes idéologiques de notre époque ne lui a jamais attribué une place centrale et que le mot fait vieillot et souffre (surtout en association avec l'adjectif " sociale ") de connotations un peu moralisatrices, paternalistes et " démocrates-chrétiennes ". Les esprits soucieux de réalisme ont tendance à n'y voir qu'une sorte d'attrape-

nigaud, soit camouflage grossier d'intérêts inavouables soit ramassis d'idées (ou plutôt de bons sentiments) sans contenu rigoureux. Il faut bien reconnaître que, de ce point de vue, nombre d'auteurs libéraux ont des positions proches des auteurs socialistes. Je résumerai d'abord les positions des uns et des autres. Restera à examiner le cas particulier du philosophe américain John Rawls à qui on doit une THEORIE DE LA JUSTICE en 700 pages (une traduction française est annoncée aux Editions du Seuil) qui a réussi à relancer, aux Etats-Unis, le débat intellectuel et politique sur le problème de la justice de la répartition. Je répondrai à la question de savoir dans quelle mesure il y a là une objection valable à la thèse que je soutiens.

La critique libérale de la norme de justice est due principalement à Hayek dans l'ouvrage cité plus haut. Sa thèse peut se résumer brièvement. Pour lui, le mot " juste " n'a de signification qu'appliqué à une conduite ou un comportement humain, c'est-à-dire si nous pouvons tenir quelqu'un pour responsable de ce qui arrive. Un tremblement de terre n'est pas injuste (sauf si l'on croit qu'il a été voulu par un être surnaturel) pas plus qu'une disgrâce physique, une maladie, etc . Il y a là de simples faits qui, évidemment, peuvent être jugés bons ou mauvais, mauvais en l'occurrence, mais pas justes ou injustes. En revanche, tout ce qui provient directement de la volonté de l'homme, c'est-à-dire d'une intention consciente - celle d'un individu ou d'un groupe agissant en fonction d'une stratégie collectivement décidée (l'Etat, en particulier) - peut être qualifié légitimement de juste ou d'injuste, c'est-à-dire de conforme ou non à des règles dont nous reconnaissons explicitement le bien-fondé.

Considérons alors la répartition des revenus telle qu'elle s'observe dans une économie de marché largement concurrentielle. Il n'y a, en suivant Hayek, aucun sens à parler de justice ou d'injustice à son sujet.

La raison en est qu'elle est le produit non voulu d'une multitude de comportements individuels ainsi que du simple hasard (celui de la naissance, par exemple). Les mécanismes du marché sont ainsi à l'origine de la place de chacun dans la hiérarchie observée des revenus mais personne ne peut être tenu pour responsable de cette place. Il n'y a donc pas de raison de chercher à savoir si certaines règles de conduite individuelles ont - ou non - été respectées par certains du moment que c'est bien la loi du marché de concurrence qui s'est appliqué. Bien entendu, on peut juger la répartition des revenus plus ou moins satisfaisante selon qu'elle correspond à une allocation optimale des ressources ou qu'elle élimine plus ou moins totalement les cas de misère individuels, etc. Mais il s'agit de questions tout à fait différentes, n'ayant aucun rapport avec le problème de la justice au sens propre du terme.

Il est permis de ne pas être entièrement convaincu par la démonstration de Hayek. Admettons son point de départ, à savoir que l'idée de justice implique celle d'une conduite individuelle conforme à certaines règles et interrogeons-nous sur la répartition du capital à un moment donné dans la société. Il est vrai que, pour chaque individu, le taux de rémunération de son capital est indépendant du comportement intentionnel de tel ou tel agent puisqu'il résulte des forces du marché et donc de l'ensemble de tous les comportements économiques considérés simultanément. Mais peut-on en dire autant de la quantité de capital dont chacun dispose ? Imaginons que j'ai constitué l'essentiel de ma fortune à la suite d'une captation d'héritage, c'est-à-dire d'une conduite répréhensible parce qu'injuste de ma part. Ma possession n'en devient-elle pas injuste et, par voie de conséquence, la rémunération que j'en tire puisqu'elle est le produit d'un montant de capital injustement acquis par un taux d'intérêt auquel on peut continuer de penser avec Hayek que le concept de justice n'est pas applicable ?

On peut aller plus loin. Même si ma fortune a été acquise de

façon juste, par exemple, par suite d'un legs parfaitement volontaire, il peut très bien se faire que celui qui me l'a ainsi transmise ne l'ait pas lui-même constituée de façon conforme aux règles de justice. La légitimité ou la justice de la rémunération que j'en tire en est nécessairement affectée. On voit ainsi (et peut-être pourrait-on raisonner de la même manière pour les capitaux humains) que les caractéristiques individuelles d'une répartition à un moment donné peuvent très bien dépendre - même en économie de marché - d'une série de comportements spécifiques : tous ceux qui ont contribué à l'histoire des capitaux individuellement appropriés. Il n'est donc pas dénué de sens de parler de répartition juste ou injuste des revenus.

Tel est le sens de la contribution de R. Nozick (Anarchy, State and Utopia) au problème de la justice. Bien que parfaitement libéral, cet auteur ne juge pas contradictoire de parler de justice à propos de la répartition et de rendre ainsi légitime une intervention de l'Etat visant à corriger les abus passés par rapport à l'idéal de transmissions de biens parfaitement conformes aux règles de justice.

Une seconde objection peut être faite à l'analyse de Hayek. Ce dernier reconnaît que l'action de l'Etat est évaluable en termes de justice. N'en résulte-t-il pas que toute répartition influencée par l'intervention de l'Etat peut également être jugée dans les mêmes termes ? Lorsque, par exemple, le producteur de vin s'indigne de l'injustice de son sort, ne s'en prend-il pas, en réalité, à la conduite de l'Etat qui privilégierait plus, selon lui, le producteur de tel ou tel autre produit ? L'appel à la justice "sociale" est donc peut-être un appel à la justice de l'Etat dont on attend qu'il ne favorise pas l'un plus ou moins que l'autre. A partir du moment où l'Etat a commencé à ne pas traiter tout le monde de la même manière, il a donné naissance à une revendication de justice qui semble fondée dans son principe puisqu'elle revient à exiger que l'Etat respecte certaines normes (d'équité, en particulier) dans la distribution de ses " bienfaits ".

Il y a enfin une troisième objection possible à l'idée que la justice est un concept dénué de sens appliqué au résultat d'un processus spontané comme le marché.

A supposer que l'Etat n'y intervienne pas de façon discriminatoire, le fait même de vouloir vivre dans une société d'économie de marché peut être interprété comme le produit d'un choix institutionnel conscient de la part des individus qui composent cette société. Se pose alors légitimement le problème de savoir si ce choix est juste. Le concept de justice appliqué à la répartition retrouverait ainsi indirectement sa signification puisque la répartition est une des conséquences de cette décision fondamentale.

On peut formuler autrement la même idée en posant la question suivante : un individu placé dans une situation où il aurait à choisir les institutions devant caractériser la société dans laquelle il est appelé à vivre se comporterait-il de façon conforme à la justice en donnant sa préférence à une économie de marché pur et au type de répartition qui en résulterait ? La réponse est difficile mais l'important ici est de voir qu'en acceptant de poser une telle question, on reconnaît que le concept de justice est applicable à une société et donc, en particulier, à la répartition qui est l'un de ses aspects les plus importants.

La critique socialiste de la norme de justice présente de curieuses analogies avec la critique libérale. Elle se développe d'abord sur le plan des principes, puis sur celui de la pratique politique.

En matière de principes, en premier lieu, il semble bien que Marx ait la même conception de la justice que Hayek. Ce mot n'a pas, pour lui, de signification appliquée à des faits que personne ne peut changer et dont, en conséquence, personne ne peut être tenu pour responsable. Dans "Salaire, prix et plus-value" il écrit très précisément : "*ce que vous tenez pour juste ou équitable (en matière de répartition) est en dehors de la question. La question, la voici : qu'est-ce qui est nécessaire et inévitable à l'intérieur d'un mode donné de production ?*". A chaque mode de production ne peut correspondre qu'une répartition et une seule. Le

déterminisme du mode de production est absolu. En régime capitaliste, chaque travailleur ne peut recevoir que l'équivalent de la valeur de sa force de travail. En régime socialiste, chaque travailleur ne pourra être rémunéré que d'après le montant de son travail. En régime communiste, chacun recevra exactement ce qui est nécessaire à ses besoins (il en sera inévitablement ainsi parce que l'abondance sera assurée ou que seuls les " vrais " besoins subsisteront). • Il n'y a donc pas de théorie marxiste de la justice, c'est-à-dire une théorie normative de la répartition idéale. Il n'y a qu'une théorie marxiste positive de la répartition nécessaire.

Il est évidemment facile de reprocher à Marx d'avoir oublié le rôle éventuel des syndicats en régime capitaliste pour faire passer le salaire au-dessus de la valeur de la force de travail et donc pour introduire un degré de liberté dans la formation des salaires. Marx, de plus et surtout, a négligé, comme Hayek, le fait que l'Etat peut intervenir largement dans la répartition des revenus. La stricte détermination des salaires par la nature du mode de production est donc fictive - ce qui redonne au concept de justice toute sa signification.

Mais quoiqu'il en soit, la raison profonde du refus socialiste de parler de justice à propos de la répartition doit être cherchée ailleurs que dans le respect pour une théorie abstraite. Cette motivation est avant tout politique. Ce que redoutent les révolutionnaires professionnels du mouvement ouvrier c'est que les travailleurs, à force de rêver de justice et d'agir politiquement et syndicalement en conséquence, n'en viennent à oublier leur mission historique : faire la révolution. Le réformisme redistributif, voilà l'ennemi ! Un ennemi qu'il faut combattre énergiquement, tant est grande la tentation des travailleurs d'oublier leurs " véritables " intérêts en cherchant à grapiller ici et là quelques misérables augmentations de salaires. Dans cette lutte de tous les instants, la critique de l'idée de justice sociale est évidemment fondamentale, même s'il est malheureusement inévitable de donner quelques gages à l'obstination

bornée des travailleurs à s'y référer envers et contre tout.

La même volonté désespérée de censurer la norme de justice s'observe avec encore plus d'intensité dans les pays socialistes. C'est qu'ici les " révolutionnaires professionnels " sont au pouvoir et qu'ils n'entendent pas être privés de sa paisible jouissance par des revendications intempestives fondées sur des concepts fumeux (liberté, justice, etc...). " A chacun selon son travail " est censé être le principe nécessaire (et non normatif) de rémunération. Mais, comme l'a souligné récemment P. Kendé dans un article de Commentaire (été 1980), il n'échappe à personne que les rémunérations, dans les pays de l'Est, sont en réalité le produit de décisions administratives qui pourraient être autrement qu'elles ne sont - plus " justes " par exemple ...

Malgré leurs efforts, on le voit, libéraux et socialistes ne sont pas parvenus à se débarrasser d'un concept aussi encombrant et dangereux que celui de justice. Mais il est peu niable qu'ils poursuivent leurs efforts en ce sens. L'idée de justice, il est vrai, quand on la creuse, est désespérante. La prise de conscience de sa complexité et de ses contradictions internes n'invite ni à la résignation conservatrice ni à la foi militante. Elle ne convient donc pas à ceux qui veulent soit justifier la société existante, soit se persuader de la possibilité d'une société idéale. C'est ainsi peut-être que l'on peut comprendre l'accueil fait à la théorie de la justice de Rawls. Il exprime à la fois l'inévitable " retour du refoulé " et la non moins immanquable application à le réduire à l'impuissance.

Une réhabilitation de la notion de justice ?

Le succès rencontré par l'œuvre de Rawls aux Etats-Unis semble, à première vue, une objection de taille à la thèse de l'effacement de la

norme de justice. On ne peut y échapper en le mettant sur le compte d'on ne sait quelle " naïveté idéaliste américaine " même s'il est vrai que la théorie de Rawls n'a encore que peu d'échos sur notre continent. Rien n'est plus symptomatique cependant que l'empressement avec lequel libéraux et socialistes ont cherché soit à la condamner sans appel, comme incompatible avec leur philosophie politique, soit à la " récupérer " au prix d'une relativisation complète de la place qu'y occupe la norme de justice. Dans les deux cas, c'est encore une fois la justice en tant que critère fondamental d'évaluation des sociétés que l'on s'efforce de faire oublier.

Rawls part de l'idée que la notion de justice est très liée à celle d'impartialité. Ceux qui aiment décréter du juste et de l'injuste prétendent toujours avoir réussi à surmonter leur intérêt particulier et s'être placés du point de vue de l'intérêt de tous. Pour donner un sens précis à cette exigence, Rawls propose une expérience conceptuelle intéressante. Elle consiste à imaginer une situation dans laquelle chacun ignorerait tout de sa position future dans la société, c'est-à-dire dans laquelle chacun serait dans l'incapacité absolue de prévoir sa place dans la hiérarchie sociale, notamment en termes de revenus.

Dans cette situation d'ignorance, que Rawls appelle la " position originelle ", l'individu est invité à se demander quel type de société il préférerait d'un point de vue strictement égoïste. Comme par la définition même de la position sociale originelle l'individu est contraint de tenir compte du fait qu'il peut être à la place de n'importe qui dans la société, il est obligé, tout en étant égoïste, d'adopter une attitude de parfaite impartialité. Les traits distinctifs du type de société choisi dans de telles circonstances seront donc, par définition, conformes à la justice.

Cette conception de la justice me paraît très forte. Mais plutôt que d'en discuter les mérites, considérons certaines de ses caractéristiques les plus intéressantes. En premier lieu, le concept de

justice n'est appliqué qu'aux institutions ayant des implications redistributives et non aux répartitions de revenus elles-mêmes (ce qui rappelle les idées de Hayek sur ce thème). En second lieu, ces institutions idéales sont définies par les individus eux-mêmes dans des conditions telles qu'ils ne peuvent être qu'unanimes à leur sujet. Si l'on tient compte, de plus, du fait que les libéraux - ceux de la grande tradition en tout cas - sont obsédés de morale, c'est-à-dire intimement convaincus que, pour reprendre les termes de Burke, " *les hommes ne se qualifient pour la liberté civile ... que dans la mesure où leur amour de la justice est au-dessus de leur cupidité* ", on comprend qu'il est assez naturel que certains aient voulu faire de la pensée de Rawls une théorie fondamentalement libérale, c'est-à-dire conforme aux principes qu'ont toujours retenus ceux qui n'ont jamais confondu le primat de la liberté individuelle avec celui de l'égoïsme, et le respect des droits avec la sacralisation du statu quo.

Une autre caractéristique de la position originelle autorise, cependant, une interprétation toute différente. Tous les individus y sont, en effet, dans une situation de parfaite égalité. C'est ce qui explique que du côté de la gauche américaine modérée (Dworkin, Taking Rights seriously) ou socialiste (Andur, " Rawls and his radical Critics : the problem of Equality ", Dissent, 1980) il s'est trouvé des auteurs pour approuver la théorie de Rawls comme fondamentalement égalitariste. Il y a eu aussi des auteurs socialistes rejetant Rawls pour son libéralisme et des auteurs libéraux critiquant le même Rawls pour son socialisme (implicite). Bref, sans qu'il soit nécessaire de multiplier les citations et les références, on voit que la pensée de Rawls est moins l'expression d'une véritable réhabilitation de la norme de justice appliquée aux répartitions observables que l'occasion de reprendre, sous une forme certes un peu modifiée, l'éternelle controverse du libéralisme et du socialisme au sujet des institutions. Malgré l'apparence et en dépit de certaines interprétations fautive de la part des économistes (au nom desquels j'ai le regret de

devoir me compter si l'on en juge par le passage que j'ai consacré à Rawls dans mon Economie des inégalités de revenus), la théorie de Rawls ne fournit pas de critère permettant de juger directement des répartitions et confirme bien la thèse que le concept de justice sociale, au sens habituel du terme, a fait son temps.

3. De la revendication de justice à la critique des inégalités. -

On pourrait évidemment défendre l'idée que c'est le progrès récent de notre information statistique sur les revenus qui est à la source de la substitution du thème des inégalités à celui de justice. Les indicateurs de répartition ne connaissent que des différences numériques, donc des inégalités, ils ne repèrent pas des " injustices ". Nous aurions ainsi été amenés à discuter de ce que nous connaissons aujourd'hui avec le plus de précision sans qu'il y ait eu de véritable transformation du fond du problème. Je ne crois pas, en fait, que le glissement progressif de la revendication de justice à la dénonciation des inégalités soit aussi innocent. Je lui vois trois effets (qui sont peut-être des motivations suffisantes) affectant la signification même du débat d'idées sur la répartition.

Il permet, en effet, en premier lieu de réconcilier superficiellement la demande spécifique de redistribution émanant des milieux sociaux les plus divers avec le refus doctrinal - mentionné plus haut - de traiter de la justice. Du côté socialiste, on pense : " Vous avez tort de mettre en cause isolément la répartition des revenus au nom de la justice, mais puisque nous ne pouvons malheureusement vous en empêcher, parlons plutôt d'inégalités. C'est apparemment " objectif " sans être compromettant et c'est, après tout, une arme supplémentaire particulièrement

attrayante dans la critique du " capitalisme ".

Il est, en effet, évident qu'il est plus facile de mettre en évidence un écart " scandaleux " entre les rémunérations de telle ou telle catégorie sociale que de démontrer l'ampleur de l' " exploitation " ou de l' " aliénation " subie en régime capitaliste, ou encore, comme l'aurait souhaité le parti communiste, l' " écart croissant entre les besoins et les moyens de les satisfaire ". Tous ces concepts traditionnels de la critique du capitalisme sont de caractère trop abstrait et, à la limite, métaphysique pour être d'un usage commode et efficace dans la controverse quotidienne. Une inégalité de telle valeur précise, voilà qui est clair et n'exige aucune explication supplémentaire. Le revers de la médaille est évidemment qu'on manipule moins aisément un indice d'inégalité que le concept de justice (ou d'exploitation, etc ..) et qu'on s'expose, en particulier, au risque que cet indice se mette à évoluer dans les sens les plus inattendus. Il est intéressant de remarquer, à cet égard, avec quelle fréquence on rencontre des affirmations catégoriques sur le maintien ou même l'accroissement des inégalités alors que les indicateurs les plus courants montrent qu'un mouvement de réduction des inégalités de revenus se poursuit assez régulièrement depuis de nombreuses années. Quant à ceux pour qui les pays de l'Est continuent de représenter un modèle, ils doivent aussi affronter certains faits peu agréables sur l'inégalité comparée des régimes socialistes et capitalistes, ceux-ci n'étant pas constamment et nettement plus égalitaires que ceux-là.

Il n'est pas étonnant qu'il y ait, dans ces conditions, de très fortes pressions pour éviter par divers moyens que le débat sur l'inégalité observée échappe au contrôle de ceux qui l'ont lancé un peu imprudemment mais je reviendrai sur ce point plus loin.

Une seconde raison de succès du thème des inégalités par

rapport à celui de la justice sociale est sans doute qu'il permet de n'avoir pas à préciser les raisons pour lesquelles on remet en cause les différences de revenus que l'on constate. Il est ainsi compatible avec les motivations les plus diverses et, notamment, les moins avouables.

Pour les uns, l'inégalité constatée serait une présomption d'injustice. Ainsi, c'est l'existence d'une différence de revenu qui devrait être justifiée, non sa contestation. Faire retomber la charge de la preuve de la justice d'une répartition sur les partisans du statu quo peut sembler une exigence naturelle. Mais l'exigence inverse (faire démontrer l'injustice d'une répartition par ceux qui la déclarent indamissible en première analyse) peut paraître tout aussi normale. On peut même penser avec Hayek qu'il est plus légitime de vouloir apporter la preuve qu'une inégalité est injuste que de démontrer qu'une inégalité est juste. Ce qui est injuste c'est ce qui ne respecte pas un certain nombre de règles se présentant sous forme d'interdits (par exemple, il ne faut pas qu'une possession ait été obtenue par la violence ou l'intimidation). Mais le respect de ces règles ne peut pas être établi définitivement car il faudrait, pour cela, connaître parfaitement tous les éléments en cause de la situation. On peut se demander, de plus, si une énumération exhaustive de ces règles est concevable et s'il ne faut pas faire une place à l'inattendu de certaines situations et des normes d'évaluation qu'on peut vouloir retenir. C'est pourquoi, dans tel ou tel cas particulier, on ne peut raisonnablement dire plus que, jusqu'à preuve du contraire, la différence de revenu n'est pas injuste - mais non pas, de manière imprudemment positive, qu'elle est juste. La distinction peut paraître subtile mais je la crois importante : ce dont on n'a pas réussi à démontrer l'injustice n'est pas nécessairement conforme à la justice pour un peu les mêmes raisons qui font qu'une proposition scientifique dont on n'a pas prouvé, après l'avoir soumise à des tests, qu'elle est fautive n'en est pas pourtant acceptable comme vraie. Ni le juste ni le

vrai ne se peuvent prouver contrairement à l'injuste et au faux. C'est pourquoi on peut estimer finalement que c'est à l'égalitariste de démontrer qu'une différence de revenu n'est pas juste plutôt qu'à son adversaire d'établir qu'elle est juste.

On peut, de toute manière, être d'accord sur l'idée que toute différence de revenu doit être, d'une certaine manière, mise en question. Mais lorsque l'éventuelle présomption d'injustice, en présence d'une inégalité déjà discutable en elle-même, est présentée comme n'admettant pas la preuve du contraire, la critique d'esprit égalitariste devient inadmissible. Telle est cependant l'attitude adoptée par L. Fabius dans La France inégale. Il ne consacre que huit lignes au rapport entre inégalité et injustice. Après avoir reconnu que le juste n'est pas nécessairement l'égal, il s'empresse de conclure une discussion qui lui paraît manifestement oiseuse par ces mots : *" mais le juste, d'un autre côté, ramène à l'égal. La justice consiste à rendre le faible moins démuné et le fort moins assuré. La justice n'équivaut pas à l'égalité mais elle ne peut trop s'en éloigner "* (p. 52). Pourquoi ? Dans quelle mesure ? On n'en saura rien. M. Fabius pense sans doute comme Barrès qu'il faut garder ses préjugés parce qu'ils nous tiennent chaud et qu'ils évitent d'avoir à se poser des questions dérangeantes. On dira sans doute que le livre de M. Fabius est un tract politique non une œuvre de réflexion philosophique et scientifique mais pourquoi alors a-t-il cru nécessaire d'y publier de pédantes annexes sur la théorie de la mesure et celle des jeux et de faire figurer tous ses titres universitaires sur la page de couverture ?

Pour d'autres auteurs et militants la remise en cause des inégalités n'est pas une manière indirecte de se référer à la justice mais plutôt d'affirmer le primat d'une autre valeur, totalement différente, - l'égalité. Mais comme la norme d'égalité - une fois qu'elle est clairement dissociée de celle de justice - évoque plutôt les notions d'identité, d'uniformité et d'homogénéité parfaite entre tous les individus et à tous égards, on

comprend que rares soient ceux qui osent afficher leur attachement à de telles valeurs. De nouveau, on aperçoit l'une des vertus de la critique des inégalités : permettre de n'avoir pas à déclarer ce pour quoi elles choquent.

On ne peut, ici, éviter de poser le problème de la place de l'envie dans la revendication anti-égalitariste. C'est sans doute l'un des mérites de la substitution du thème des inégalités à celui de la justice que de permettre à ce sentiment de s'exprimer discrètement sans entraîner de mauvaise conscience. Invoquer la justice m'impose plus ou moins d'être franc avec moi-même, m'en prendre aux inégalités me dispense totalement de ce léger souci. Or si l'envie est un vilain sentiment c'est aussi la chose du monde la mieux partagée. En dénoncer la présence dans la critique anti-inégalitariste est extrêmement banal mais exige de se poser deux questions : cette présence est-elle démontrable ? Dans l'affirmative, est-elle suffisante pour entraîner la perversité de toute remise en cause des inégalités ?

En ce qui concerne la première de ces deux questions, je crois essentiel de ne pas se contenter d'insinuations fondées sur la pure et simple plausibilité. Affirmer sans réelles preuves que tous ceux qui critiquent les inégalités sont des aigris, des jaloux, animés par le plus vulgaire ressentiment revient en effet à chercher à discréditer des hommes plutôt qu'à discuter des idées. C'est alors un procédé de polémique qu'on a trop de raison de reprocher à certains auteurs socialistes (notamment lorsqu'ils interprètent toute analyse sociale différente de la leur comme inspirée par l'intention malveillante de défendre les privilégiés contre les démunis) pour l'adopter soi-même sans quelque hésitation. Je crois pourtant qu'il existe des éléments de preuve à l'appui de l'idée que l'envie n'est pas étrangère à la force de la revendication anti-inégalitariste.

Le premier de ces éléments tient au cadre géographique dans lequel

on se place pour calculer et contester les inégalités. Si c'était véritablement la compassion pour les plus défavorisés et non la jalousie à l'égard des plus riches qui animait ceux qui s'indignent de la dispersion excessive des revenus, il n'y a aucune raison (sauf une sorte d'égoïsme national moralement tout aussi contestable) pour qu'on ignore délibérément le sort des plus pauvres de cette planète dont on sait qu'ils ne vivent pas dans notre pays. Or la dispersion calculée à la base de la critique des inégalités est toujours limitée au cadre national comme l'est aussi, pour l'essentiel, la politique de redistribution envisagée pour la réduire. Pourtant s'il y a quelque chose de choquant dans l'inégalité constatée aujourd'hui, c'est tout autant le fait que certains aient eu la chance de naître dans l'un des dix pays les plus riches du monde que le fait que certains appartiennent à l'une des dix familles les plus fortunées de France. Malgré cela tout se passe comme si nos concitoyens s'indignaient infiniment plus du second que du premier. Comment ne pas interpréter cette sensibilité sélective à l'inégalité par une plus grande attention à ce qui peut me rapporter qu'à ce risque de me coûter et, par conséquent, par une motivation faite plus d'envie égoïste que de générosité altruiste ?

Un second élément de preuve de la présence d'envie chez ceux qui critiquent les inégalités est de caractère plus technique. Certains économistes, à l'aide de modèles mathématiques dits de " fiscalité optimale ", ont cherché à calculer les barèmes d'imposition sur le revenu qui résulteraient de la recherche d'objectifs sociaux variés - certains étant définis par le souci de privilégier systématiquement les plus défavorisés. Or, dans aucun des cas étudiés, on ne parvient - il s'en faut même de beaucoup - à des taux proches de 100 % pour les tranches de revenus les plus élevés. Une des caractéristiques de ces modèles étant l'absence de prise en compte de l'envie, on peut être tenté d'y voir la raison pour laquelle les taux d'imposition " idéaux " sont nettement moins redistributifs que ce à quoi on s'attendait et que beaucoup souhaitent. Ce n'est évidemment qu'une interprétation possible du résultat observé qui mériterait une vérification sérieuse.

Mais à supposer que l'envie joue un rôle important (ce qui ne veut, de toute manière, pas dire exclusif de toute autre motivation plus respectable) dans la critique des inégalités, faut-il en déduire que celle-ci perd toute raison d'être ? Rien n'est moins sûr. Il faut prendre, après tout, les hommes comme ils sont. C'est même une des idées-forces des libéraux, celle, en particulier, qu'ils utilisent pour justifier l'économie de marché comme instrument de canalisation de passions potentiellement destructives vers des fins socialement bénéfiques. On ne peut se contenter de condamner vertueusement (et assez hypocritement, en général) l'envie des autres. Il faut vivre avec et faire en sorte que ses inconvénients soient minimisés. On peut, à cet égard, se poser la question : *L'excès des différences des revenus entre les individus ne renforce-t-il pas ce sentiment trop naturel ?* ". Il est difficile d'y répondre avec assurance mais il n'est pas impossible qu'il y ait un argument sérieux pour la réduction des inégalités précisément parce que l'envie est un sentiment si général et potentiellement si dangereux. De même que l'affectation des ressources par le marché est, à certaines conditions, le moyen de mettre la cupidité individuelle au service de tous, leur redistribution, à certaines conditions, par l'Etat peut être un réducteur de tensions sociales dont chacun sera bénéficiaire.

Reste une troisième raison qui peut expliquer le passage de la revendication de justice à la dénonciation des inégalités. Elle tient au fait que, dès que l'on parle de justice il y a immédiatement conflit entre les diverses opinions que l'on peut avoir à son sujet. Tout travail sérieux d'élucidation de ce concept ne peut aboutir qu'à montrer que, même si un sens précis unique pouvait lui être donné, il y aurait encore à affronter l'obstacle de la compatibilité entre cet objectif et d'autres valeurs tout aussi respectables. Rien n'est plus symptomatique sur ce point que l'étude approfondie de Kolm, Justice et équité, et les réactions qu'elle a suscitées.

Inspiré par un égalitarisme résolu mais scrupuleusement attentif à toutes les difficultés que l'adhésion à la norme d'égalité peut entraîner, Kolm n'hésite pas à reconnaître que la justice qu'il appelle fondamentale peut être impossible ou inefficace, qu'elle peut ne pas être compatible avec une autre valeur comme l'équité, que, des compromis devant être acceptés, il faut se contenter d'une justice imparfaite et difficile à définir avec rigueur en pratique, etc. Bref, malgré toute la force de conviction de son auteur ce n'est pas dans " Justice et équité " que l'on trouvera de quoi échapper à ses interrogations et à ses doutes sur l'ambiguïté de la norme de justice. On comprend que certains puissent en déduire qu'il ne faut pas trop penser à la justice mais se contenter de repérer quelques inégalités et les déclarer inacceptables. La substitution du thème des inégalités à celui de la justice n'est peut-être pas loin d'avoir une fonction obscurantiste.

De nouveau le livre de Fabius nous en fournit, je crois, la preuve. Après avoir mentionné le livre de Kolm et la multitude des concepts qui y sont évoqués (efficacité, équité, égalité, justice), Fabius va-t-il faiblir et commencer à se poser des questions ? En aucune manière. Le militant en lui ne se laissera pas déconcerter par des arguties d'intellectuel. Pour Fabius il n'y a là qu'un " trop plein de mots " dont le principal effet est de " fournir une justification à tous les comportements possibles " (page 53) et de donner des arguments à ceux qui voudraient légitimer l'injustice, l'inégalité, etc. On voit la méthode qu'on a le regret de qualifier d'un peu stalinienne : les problèmes que posent Kolm, sont-ils de vrais problèmes que chaque société doit résoudre ? Fabius ne le nie pas mais il cherche à les écarter de son chemin parce qu'ils risquent d'avoir des conséquences politiques démobilisatrices. Il faut donc faire comme s'ils n'existaient pas et continuer à évoluer dans le monde douillettement manichéen du militant borné. Pour Fabius, Kolm commet le péché capital bien connu : désespérer Billancourt (à moins que ce ne soit

la rue d'Ulm) en faisant objectivement le jeu des conservateurs.

4. De la critique des inégalités à l'exaltation du droit à la différence. -

Comme le combat contre la notion de justice sociale engagé par Hayek, la lutte menée par certains contre l'égalitarisme pourrait passer pour sans objet. L'un des aspects les plus curieux de l'anti-inégalitarisme ambiant dans de nombreux milieux est qu'il se confond rarement avec l'égalitarisme. En dehors de quelques originaux, qui ose se dire égalitariste aujourd'hui ? Non seulement le courant marxiste orthodoxe a, à l'égard de la norme d'égalité, les mêmes réserves qu'à l'égard de celle de justice et pour les mêmes raisons mais les représentants de ce que j'appellerai le néo-socialisme qui cherche à se constituer à partir des idées d'autogestion, de décentralisation, d'autonomie, etc. manifestent aussi peu d'enthousiasme à l'égard de l'égalitarisme. Partout ce ne sont que dénégations indignées : " *Nous sommes contre les inégalités, mais nous nous méfions tout autant de l'égalité* ".

Le maître mot que l'on nous propose pour résoudre cette contradiction, c'est la différence. Écoutons Jacques Attali : " .. *la vraie distinction gauche/droite : la distinction sécurité/liberté. La gauche, c'est la liberté. La droite, c'est la sécurité. Aujourd'hui, c'est ça ! La liberté c'est le droit à la différence, c'est un tout autre discours que le discours sur le bouc émissaire, la réduction des injustices, les plus défavorisés, l'égalité ! L'égalité ce doit être le droit à la différence, l'égalité dans le droit à la diversité* " (in A. Harris et A. de Sédouy, Qui n'est pas de droite ? p. 366).

Il poursuit un peu plus loin, pour cela " *il y a un projet socialiste qui est très clair, qui est un projet de décentralisation et de liberté. Il*

est vrai qu'il reste à penser ." (p. 367). Passons sur le mystère d'un projet à la fois " très clair " et " qui reste à penser " et interrogeons-nous sur le sens de cette " égalité dans la différence " qui évoque la fameuse " indépendance dans l'interdépendance " d'amusante mémoire. S'agit-il seulement d'un de ces paradoxes frivoles pour briller dans les salons qui surabondent dans les écrits de cet auteur ? Je ne le pense pas car on retrouve la même idée chez un autre penseur néo-socialiste infiniment plus sérieux et, en général, raisonnable, Pierre Rosanvallon, lorsqu'il introduit la conception d'une " égalité/autonomie " aboutissant à un " espace économique différentiel " et à une " société plurielle " (Le capitalisme utopique, p. 235). Rosanvallon avoue assez clairement que la conception égalitariste (identité, homogénéité des pays et des individus) " *peut s'avérer utile pour fonder une lutte de réduction des inégalités, mais elle n'est pas crédible si elle se donne pour objet de réaliser l'égalité mondiale* " (p. 234). On peut citer aussi dans le même sens X. Greffe préconisant : " .. *la remise en cause (aussi bien) de l'inégalité et donc du système qui la secrète que d'un égalitarisme normalisateur* " et appelant de ses vœux " .. *une politique sociale ... admettant la diversité pour fondement* " (L'impôt des pauvres, nouvelle stratégie de la politique sociale, p. 319).

Il ressort clairement de ces textes que la critique des inégalités est surtout considérée comme un cheval de bataille provisoirement utile qui n'implique aucunement la recherche de l'égalité à long terme mais qui prépare, au contraire, à l'épanouissement de toutes les différences ... Il y a deux manières tentantes mais également insuffisantes de réagir à de tels propos. La première revient à hausser les épaules en pensant avec J. Fourastié et B. Bazil que " .. *admettre l'existence de différences tout en voulant contester celle des inégalités revient à jouer sur les mots, car la plupart des différences donnent lieu à des inégalités* " (Le jardin de mon voisin, p. 26), c'est-à-dire à des valorisations par rapport

à des normes. La seconde réaction pourrait être de se réjouir de ce signe d'évolution dans la pensée socialiste qui manifesterait ainsi sa plus grande sensibilité aux inconvénients évidents (pour la liberté, notamment) d'une recherche trop systématique de l'égalité entre les individus. Le flou actuel de cette réflexion ne résulterait que de la difficulté qu'il y a à reconnaître d'emblée, sur ce sujet, la pertinence de la critique libérale traditionnelle de l'idéologie socialiste.

Je ne crois pas cependant que ce nouveau culte de la différence soit ni insignifiant ni à orientation libérale.

Il n'est pas insignifiant d'abord parce que, en dépit des réserves naturelles de l'archéo-socialisme à son endroit (transparaissant, en particulier, dans le récent "Projet socialiste pour la France des années 1980" p. 111), cette pensée " différentialiste " peut prendre un contenu plus solide et digne d'intérêt qu'il n'y paraît à première vue et avoir, par conséquent, un impact non négligeable sur l'évolution de l'idéologie socialiste dans son ensemble. L'expression la plus claire de l'idée-force de cette pensée se trouve, en fait, chez un auteur américain, Michaël Walzer dont les Radical Principles récemment parus contiennent un important article sur ce sujet. Cette étude (partiellement traduite en français dans la publication de la Documentation française, Problèmes politiques et sociaux, n° 292, 3 septembre 1976) constitue une des meilleures défenses de l'anti-inégalitarisme que l'on puisse lire aujourd'hui. Walzer cherche à montrer, en effet, pourquoi il n'est pas contradictoire de vouloir réduire les inégalités de revenus de manière à favoriser l'épanouissement du droit à la différence en général lorsque l'on vit dans une société où l'argent est convertible en la plupart des moyens grâce auxquels les individus peuvent se distinguer les uns des autres. De ce fait les différences de revenus provoquent la concentration des avantages sociaux de toute nature sur les mêmes individus, ce qui interdit tout espoir de voir telle ou telle forme de différenciation

sociale compensée par une autre de telle sorte que personne ne se sente systématiquement dévalorisé par rapport à une minorité ou aux autres en général.

Ce n'est pas mon propos ici de discuter en détail des forces et des faiblesses de cette argumentation. Seul me retiendra l'un de ces éléments cruciaux : la définition d'une limite précise au domaine où l'argent peut exercer son pouvoir. Le souci de confiner l'argent dans un espace social aussi étroit que possible est ce qui rend ce projet différentialiste authentiquement socialiste. Mais c'est aussi ce qui le rapproche d'autres idéologies à première vue tout à fait opposées. Cette convergence doit retenir notre attention. Il est peut-être significatif, à cet égard, qu'après avoir écouté Jacques Attali leur expliquer son hostilité à l'égalitarisme et son enthousiasme pour les différences, Harris et Sédouy donnent la parole immédiatement après, dans leur livre, à l'idéologue de la Nouvelle Droite, Alain de Benoist et intitulent le chapitre qui lui est consacré : "*Alain de Benoist, la vraie droite contre l'égalitarisme, pour la différenciation*" ! Le rapprochement est troublant. Il ne s'agit pas d'une coïncidence superficielle, malicieusement arrangée par les auteurs du livre. La critique du pouvoir de l'argent de M. Walzer est, pour l'essentiel, la même que celle d'Alain de Benoist (dans " L'erreur du Libéralisme ", Eléments, mars 1979). La formule-clé du premier (soulignée par lui-même dans son article) " Abolir le pouvoir de l'argent en dehors de son propre domaine " correspond exactement celle du second : " Il faut remettre l'économie à sa place " (Eléments, mars 1979, p. 25). " Remettre l'économie à sa place " est aussi textuellement le titre d'un paragraphe du récent livre de Philippe Baccou et du Club de l'Horloge, Le grand tabou, l'économie et le mirage égalitaire où l'on retrouve conjointement une critique de l'égalitarisme et un appel " pour une société différenciée ".

On comprend ainsi ce qu'il y a de commun au néo-socialisme d'Attali,

Walzer et consorts et au néo-aristocratisme (ou élitisme) de la nouvelle Droite et du Club de l'Horloge : l'horreur de l'argent et de l'économie, le mépris du marchand, la glorification du saint et du héros (ou de leurs équivalents modernes, le militant autogestionnaire ou le haut fonctionnaire qui a le sens de l'Etat).

Ce n'est pas un hasard si le néo-socialiste Rosanvallon est cité avec approbation par le Club de l'Horloge dans Le grand tabou (pp. 197 - 198) pour sa critique de l'économisme, c'est-à-dire du rôle attribué aux échanges intéressés entre individus dans notre société. L'ennemi commun, le voilà désigné : c'est le marché. Par quoi le remplacer ? Du côté néo-socialiste comme du côté élitiste on répond d'abord : par la gratuité et le don ... Bien sûr, on peut toujours rêver un peu. Mais à part cela ? Au Club de l'Horloge, on avoue penser aussi à la " contrainte et à la persuasion " qu'on a tort de tenir pour " suspectes " (p. 198) et on affirme la nécessaire " *primauté du pouvoir politique à qui revient le rôle de préserver le pluralisme des valeurs et d'exprimer les objectifs globaux de la société* " (pp. 199-200).

C'est donc l'Etat que, de ce côté, on veut substituer au marché pour orienter l'évolution sociale. On aurait beaucoup de questions à poser à ce sujet et à celui de l'inquiétante métaphore organiciste de la société comme corps dont l'Etat serait la tête (Le grand tabou, p. 200), mais passons du côté néo-socialiste. Ce que Rosanvallon, par exemple, nous propose dans les dernières pages de son livre, en lieu et place du marché, c'est l'autogestion. Le troisième secteur associatif, la décentralisation, etc. Ce n'est certes pas l'Etat fort et " au-dessus des partis " dont rêve toujours la Droite mais comment éviter la politisation des institutions qu'on veut lui substituer, c'est-à-dire non pas leur étatisation mais leur récupération par les grandes forces politiques qui se disputent le pouvoir d'Etat ? Au nom de quel principe, d'ailleurs, pourrait-on s'y opposer ? Il n'y a pas de raisons que l'entreprise (autogérée), l'association ou la collectivité locale échappent à la fatalité du " tout est politique "

qui est l'une des idées-forces du socialisme qu'il soit " archéo " ou " néo ".

Le discours différentialiste aboutit donc à des conséquences qu'on ne peut guère trouver libérales au sens classique mais qui offrent aux intellectuels et aux fonctionnaires de belles occasions d'améliorer leur statut social. Le Club de l'Horloge est le plus franc à cet égard. Pour lui " *remettre l'économie à sa place ... c'est revaloriser les métiers non liés à la fonction de production : le juge, l'enseignant, le policier, le militaire* " (p. 200). Mais on peut être sûr aussi que, dans ces institutions non-étatiques dont le néo-socialisme souhaite la prolifération, c'est aux représentants des professions intellectuelles que reviendront naturellement les postes de responsabilité. Comment le leur refuser ? Ils parlent si bien. Ils savent tant de choses et ils sont si éloignés du monde vulgaire et corrupteur des relations marchandes ! Le pouvoir reviendra enfin à ceux qui le méritent et qui pourront, en toute quiétude, jouir de leur légitime " différence ".

Telle est, peut-être, la signification profonde du succès de l'idéologie différentialiste sur l'idéologie égalitariste. L'exaltation du droit à la différence associée à la critique du marché pourrait n'être que le dernier avatar de l'éternel discours revendicatif et justificateur de l'intelligentsia dans sa marche au pouvoir dans la société.

Alain WOLFELSPERGER
