

# CONTROVERSES ACTUELLES AU SUJET DE LA JUSTICE (RE)DISTRIBUTIVE\*

LOREDANA HUZUM

Throughout this study we propose to debate the principal objections directed against social or (re)distributive justice, in the manner that they were put under discussion by the authors who systematically worked in this respect: Friedrich A. Hayek and Robert Nozick. However what interests us concerns, in fact, only the arguments that can be applied to the idea of redistribution itself while ignoring those formulated against a particular alternative of social justice (for example, that which supports the distribution of the goods and the social resources in accordance with the ideal of equality or that which calls upon the ideal of meritocracy or the concept of need). By analyzing these arguments, the conclusion of the study is that none of these ideas is decisive if one considers them as an argument opposed to the redistribution *per se*, although it functions if it regards a certain type of redistribution (particularly that based on the equality, but which undoubtedly is criticized with decisive arguments by the two authors already mentioned. Although there are serious reserves with regard to the fact that the argument of the personal freedom (the principal argument against social justice) really questions even the idea of redistribution, these authors themselves supported the need for a certain type of redistribution (undoubtedly a “minimal” redistribution but, in the end, still a redistribution).

## 1. QUELQUES PRÉCISIONS CONCERNANT LA JUSTICE (RE)DISTRIBUTIVE

À présent l'idée de justice de la distribution est une idée extrêmement controversée (comme elle l'a été, d'ailleurs, depuis toujours). On a formulé de nombreux et divers reproches à son adresse à partir de ceux de type économique jusqu'à ceux de type politique ou moral. Ses principaux critiques sont les philosophes ou les économistes que l'on appelle généralement des néo-libéraux ou des libertariens; en tant que protecteurs de celle-ci ils proviennent des rangées du libéralisme social (ou de la démocratie sociale selon une formule plus familière aux Européens). Je me propose dans cette étude d'esquisser quelques-unes des principales coordonnées argumentatives de cette dispute, en me concentrant en particulier sur le sujet des critiques développées par deux des auteurs de référence concernant ce thème – Fr. A. Hayek et R. Nozick – et des principaux arguments contraires par lesquels les adeptes actuels de la justice (re)distributive ont essayé de les neutraliser.

Mais plus précisément, qu'est-ce que c'est la justice ou la justice distributive? En fait, elle se réfère à « la correction des résultats (re)distributifs concernant le

\* La version roumaine de cette étude, *Dispute actuale în privința dreptății re(distributive)*, a paru dans « Symposium », t. III, n° 2(6), Iași, 2005, pp. 455–473.

bien-être des individus »<sup>1</sup> d'une société. Selon les remarques antérieures, ceux qui parlent de ce type de justice considèrent implicitement non seulement la nécessité de celle-ci (d'habitude, un impératif moral), mais aussi la réalité « l'essai de mettre d'accord le mécanisme général de la distribution d'une société avec certains principes de justice ».<sup>2</sup> Plus précisément, on considère que le bien-être ou les ressources d'une société<sup>3</sup> peuvent et doivent être distribués ou repartis ayant en vue certains critères ou principes reconnus ou argumentés comme étant justes (les considérations concernant ces critères ou principes étant différentes d'un auteur à l'autre ou d'une conception éthique à l'autre<sup>4</sup>). Par conséquent, la justice distributive consiste justement dans une telle répartition.

Le terme de justice distributive a une longue histoire philosophique remontant aux œuvres éthiques d'Aristote. Ainsi, dans *L'Éthique de Nicomaque*, le Stagirite distinguait trois types de justice, l'une étant celle distributive<sup>5</sup> qu'il définissait comme « le rapport à un mérite ». <sup>6</sup> Ainsi elle consiste en fait dans la distribution des biens conformément aux mérites de différentes personnes, aux récompenses de chacun selon son mérite. Dans la pratique, l'injustice distributive survient, comme Aristote soulignait, lorsque « celui qui commet l'injustice détient

<sup>1</sup> Luana M. Pop, « Justiție distributivă », en Luana M. Pop (coord.), *Dicționar de politici sociale*, Expert, București, 2002, p. 411.

<sup>2</sup> David Miller (coord.), *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, Humanitas, București, 2000, p. 175.

<sup>3</sup> Dans les discussions récentes au sujet de la justice distributive on distingue deux types de théories: celles qui soutiennent que c'est le bien-être (ou l'utilité) ce que l'on doit correctement (également) distribuer, et les théories qui se préoccupent de la correction de la distribution des ressources (par exemple, des revenus). À savoir, par exemple, Ronald Dworkin « What Is Equality? Part I: Equality of Welfare » et « What Is Equality? Part 2: Equality of Resources », les deux en *Philosophy and Public Affairs*, 10, 1981, pp. 185–246, 283–345, ou Amartya Sen, « Equality of What? » en Amartya Sen, *Choice, Welfare and Measurement*, MIT Press, Cambridge, 1982, pp. 353–369.

<sup>4</sup> Parmi les standards ou les critères de la justice distributive proposés par différents philosophes il y a les mérites, l'égalité, la nécessité, la capacité, le status, le travail, l'effort, les droits, la productivité, la liberté, l'utilité publique, l'offre et la demande, etc. En ce qui concerne les principes proposés comme fondement de la justice distributive, Julian Lamont distingue, par exemple, sept types: le courant strictement égalitaire, le principe de la différence (Rawls), des principes fondés sur des ressources, des principes liés au bien-être, des principes liés au mérite, des principes du courant libertaire et des principes féministes (Julian Lamont, « Distributive Justice », en Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, The Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2003, <http://plato.stanford.edu/entries/justice-distributive>). À cet égard voir aussi Adrian Miroiu, « Teorii contemporane ale dreptății sociale », dans: Adrian Miroiu (ed.), *Teorii ale dreptății sociale*, Alternative, București, 1996, pp. 10–16.

<sup>5</sup> Les deux autres sont la justice corrective (la gravité des sanctions judiciaires doit être proportionnelle à la gravité du préjudice et le degré de culpabilité de son responsable) et la justice comme réciprocité (les objets échangés entre deux personnes doivent avoir une valeur égale). À voir Aristote, *Ética Nicomahică*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1988, pp. 112–118.

<sup>6</sup> Aristote, *op. cit.*, p. 110.

une partie plus grande du bien distribué et celui traité injustement une partie plus petite que ses droits ».<sup>7</sup>

Dans les discussions philosophiques, économiques et politiques contemporaines, on utilise le terme de « justice distributive » en tant que synonyme de celui de « justice sociale » ou « justice économique ». Cependant ces deux termes ont une histoire beaucoup plus récente. Ainsi, le terme de « justice sociale » est apparu pour la première fois dans les débats politiques de la première moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle. Selon toutes probabilités, le premier auteur qui l'ait employé a été le prêtre sicilien Luigi Taparelli D'Azeglio en 1840. Le premier ouvrage qui emploie systématiquement ce terme est l'ouvrage *La Costituzione Civile Secondo la Giustizia Sociale* (1848) dont l'auteur est Antonio Rosmini-Serbatì. Mais celui auquel on doit la diffusion de l'utilisation de ce terme est John Stuart Mill, à cet égard l'ouvrage de référence étant *L'Utilitarisme*.<sup>8</sup>

Le terme de justice économique est encore plus récent, appartenant au XX<sup>ème</sup> siècle. En dernière analyse, il se rapporte à la justesse de la distribution des biens matériels dans une société.<sup>9</sup> Mais ce terme est plus étriqué que celui de justice distributive. Celle-ci vise non seulement la distribution des revenus ou des biens matériels (bien qu'à leur égard il y ait les revendications distributives les plus nombreuses, tout comme les critiques les plus nombreuses à leur adresse), mais aussi d'autres biens comme, par exemple, les opportunités.

Le terme de justice distributive n'est pas dépourvu d'équivoque (d'ailleurs comme l'on verra à la longue cette équivoque est l'une des objections qui visent ce terme). Habituellement, on définit la justice distributive en opposition avec la justice procédurale (dont le sens est celui de respecter les règles du jeu social, économique, politique, etc.). On sera toutefois surpris d'observer que les adeptes de certaines théories de la justice qui constituent des versions procédurales, eux aussi les présentent en tant que théories de la justice distributive (par exemple, c'est le cas de la théorie de la justice perçue comme justification (*justice as entitlement*), théorie proposée par Robert Nozick en opposition avec celle de la justice perçue comme équité (*justice as fairness*), théorie formulée par John Rawls. Cela s'explique par le fait que les théories procédurales de la justice y compris visent, au moins d'une manière indirecte, la distribution légitime, juste des biens d'une société (dans cette acception elles aussi étant des théories distributives). Les aspects qui les différencient des théories encadrées généralement dans cette catégorie sont les suivants: *i*) la distribution considérée légitime par les théories procédurales est le résultat des mécanismes de libre marché (à cet égard l'action de

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>8</sup> Trad. rom. John Stuart Mill, *Utilitarismul*, Alternative, București, 1994.

<sup>9</sup> En ce qui concerne la justice économique voir Marc Fleurbaey, « Economics and Economic Justice », dans: Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, The Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2004, <http://plato.stanford.edu/entries/economic-justice>.

l'État étant rejetée) et, en étroite liaison avec celle-ci *ii*) elle ne constitue pas une action délibérée, planifiée (mais aléatoire). Les théories désignées (et critiquées) d'habitude comme des théories de la justice distributive sont ainsi celles qui soutiennent que la distribution doit être faite par des actions (politiques) *délibérées* par *l'État*, la répartition la plus juste des biens et des ressources dans une société étant l'une des obligations morales de celui-ci. Ainsi, c'est à l'État et non pas seulement au marché que revient la tâche de faire justice sociale.

Deuxièmement on devrait faire une distinction entre les théories distributives de la justice sociale et celles de la redistribution. *Stricto sensu*, les théories distributives sont celles qui soutiennent qu'il n'y a qu'un seul mécanisme légitime de répartition des biens et des ressources d'une société, leur répartition étant accomplie dans un seul pas. C'était le cas de la théorie collectiviste (communiste) de la justice sociale qui n'accordait une telle tâche qu'à l'État. D'ailleurs, beaucoup de critiques de la justice sociale sont en fait des critiques de cette version. Les théories libertariennes, procédurales de la justice elles aussi font partie de cette catégorie, le distributeur exclusivement légitime étant considéré, cette fois-ci non pas l'État mais le libre marché.<sup>10</sup> Cependant la plupart des théories actuelles de la justice sociale ce sont des théories de la redistribution. À la différence de la théorie communiste, ces théories admettent le fait que, dans beaucoup de situations, le libre marché est un mécanisme légitime (bien qu'inégalitaire) de distribution, son abolition n'étant demandée sous aucune forme. Mais, en même temps, dans beaucoup de situations, à la différence des libertariens, on considère ses résultats distributifs injustes ou, au moins qu'il y ait des cas où les exigences de la justice ne puissent pas être satisfaites à travers elle. Ainsi, à part la distribution réalisée par le libre marché, on impose une intervention de l'État, une redistribution accomplie par l'État qui puisse corriger les iniquités engendrées ou non résolues par le marché. Dans ce cas, la justice sociale se réalise en deux pas, tous les deux étant nécessaires pour son accomplissement: la distribution initiale (proprement dite), réalisée par le marché et la redistribution supposée plus équitable, réalisée par l'État.

On confond souvent la justice redistributive avec l'une de ses versions, surtout avec l'égalitarisme économique. Elle est ainsi identifiée, par exemple, à la revendication de l'égalité économique perçue comme valeur ou vertu d'une société (pourtant, il est vrai que celle-ci est la revendication la plus fréquente faite d'habitude au nom de la justice distributive).<sup>11</sup> Ainsi, beaucoup de ses critiques

<sup>10</sup> On doit pourtant préciser que les néo-libéraux permettent aussi, en dehors du marché, l'existence des mécanismes délibérés de redistribution des biens ou des ressources d'une société, mécanismes qui ne sont pas gouvernementaux. Par exemple, on inclut dans cette catégorie les actes philanthropiques.

<sup>11</sup> D'ailleurs, certains auteurs rejettent l'idée selon laquelle les discussions au sujet de la justice (re)distributive sont à proprement parler des discussions sur la justice. La justice sociale serait en fait un thème plus indiqué à traiter dans l'horizon de l'égalité. La justice proprement dite ne peut être

sont, en fait des critiques sévères de l'égalitarisme économique, soit dans sa variante stricte, radicale ou « forte » (de type communiste ou collectiviste qui soutient que chaque personne devrait bénéficier du même niveau de biens ou de services matériels) soit dans sa variante la plus « faible », la variante actuelle (les adeptes de ce type d'égalitarisme défendant plutôt la nécessité de la réduction des inégalités matérielles de la société que l'égalité économique *stricto sensu*).<sup>12</sup> Cependant non pas tous les philosophes qui ont argumenté en faveur de la justice sociale soutiennent le fait qu'une distribution correcte des biens économiques est nécessairement synonyme d'une distribution égale (ou, inégale le plus que possible). Autrement dit, la justice redistributive n'est pas nécessairement liée à l'idéal de l'égalité économique. L'un de ses adeptes n'est pas contraint d'être en même temps un adepte de l'égalitarisme de ce type. En faveur de l'idée de justice redistributive on peut indiquer – et d'habitude on invoque aussi – d'autres fondements à part la nécessité (morale, économique, politique, etc.) afin de réaliser une égalité économique plus grande (ou même complète). On peut invoquer, par exemple, le fait que les personnes en faveur desquelles on devrait faire la redistribution ne sont pas responsables pour la situation malheureuse où elles se trouvent. On peut soutenir qu'il est correct de point de vue moral que l'État aide ceux qui se trouvent dans une telle situation mais aussi qu'il est blâmable du même point de vue (injuste) si l'État procédait d'une tout autre manière. Autrement dit, non pas tous les adeptes de l'idée de justice sociale demandent à l'Etat des politiques de redistribution au nom de l'égalité économique, mais tout simplement parce que, à cause de diverses autres raisons, il est correct que ces politiques soient promues, la situation contraire étant injuste.

Ainsi pas toutes les théories de la justice redistributive sont des théories de l'égalitarisme. Selon les observations récentes de Derek Parfit, à présent, à part ce type des théories il y a aussi des théories prioritariennes de la justice sociale (comme c'est le cas de la théorie de Rawls). À la différence des théories de l'égalitarisme qui se préoccupent de la distribution égale des biens considérés comme essentiels, les théories prioritariennes se préoccupent de la situation de ceux qui vivent d'une manière précaire dans une société. Les adeptes du prioritariennisme ne se préoccupent pas si certaines personnes mènent une vie plus précaire que d'autres, ils ne se préoccupent pas de relations établies entre des états actuels de bien-être de différentes personnes, mais ils s'intéressent si certaines catégories de personnes vivent plus mal qu'il serait possible, donc ils sont préoccupés des relations qui existent entre leur état actuel d'aisance et d'autres

qu'une justice procédurale, à savoir une question d'application et du respect des règles du jeu social (voir Mihail-Radu Solcan, *Arta răului cel mai mic. O introducere în filosofia politică*, All, București, 1998, p. 65).

<sup>12</sup> Voir, par exemple, Alex Callinicos, *Egalitatea. Sărăcie și inegalitate în economiile dezvoltate*, Antet, București, 2001.

états possibles. Conformément à une vision prioritarienne, les bénéficiaires de ceux qui vont très mal dans une société comptent davantage de point de vue de la justice, mais cela n'est pas dû à leurs relations avec les autres membres de la société, mais au niveau absolu de pauvreté où ils se trouvent.<sup>13</sup>

Cela étant dit, à présent on peut préciser davantage l'objectif de notre étude. Ce qui nous préoccupe ici ce sont les critiques adressées à l'idée de redistribution des biens (surtout économiques) d'une société. On ne va pas aborder les arguments formulés contre une version particulière de la justice sociale (par exemple, celle qui soutient la répartition des biens et des ressources conformément à l'idéal de l'égalité ou celle qui invoque l'idéal méritocratique ou le concept de nécessité), bien que les auteurs analysés ici (comme d'ailleurs d'autres auteurs aussi) aient apporté à leur tour de tels arguments. Autrement dit, on ne va analyser que les critiques qui peuvent être appliquées à l'idée de redistribution, sans tenir compte du critère ou du principe invoqué en sa faveur. On va aussi assumer le fait que les critiques adressées à l'égalitarisme économique (du moins dans sa variante radicale) sont plus que convaincantes et qu'aucune conception viable de la justice sociale ne puisse plus soutenir aujourd'hui d'une manière légitime un idéal pareil. Serait-ce qu'aucune conception de la justice de la redistribution ne puisse pas aspirer à la légitimité?

## 2. FRIEDRICH A. HAYEK CONTRE « LE MIRAGE DE LA JUSTICE SOCIALE »

On considère Friedrich A. Hayek comme l'un des critiques les plus inflexibles et durs de la justice sociale, remarque faite non sans fondements sérieux. Beaucoup de ses affirmations soutiennent en fait cette opinion. Ainsi, pour Hayek, « la justice sociale » n'est « rien qu'une expression dépourvue de contenu, employée d'une manière conventionnelle pour affirmer qu'une telle revendication soit justifiée en l'absence de tout fondement », une expression « compromise de point de vue intellectuel ».<sup>14</sup> Les prémisses et les prétentions désignées sous ce non « n'appartiennent pas seulement à la catégorie de l'erreur, mais aussi à celle du non-sens ».<sup>15</sup>

Pendant longtemps Hayek a insisté sur le fait que le terme de « justice sociale » lui-même est dépourvu de signification. Selon sa conception cela s'explique par le fait que l'on peut attribuer le caractère juste ou injuste seulement aux actions intentionnées – et, par conséquent, responsables – des personnes individuelles: « La

<sup>13</sup> Derek Parfit, « Equality or Priority? », dans: Matthew Clayton, Andrew Williams (eds.), *Some Questions for Egalitarians*, Macmillan, London, 2000, pp. 81–125.

<sup>14</sup> Friedrich A. Hayek, « Dreptatea socială ca atavism », dans: Adrian-Paul Iliescu (coord.), *Filosofia socială a lui F. A. Hayek*, Polirom, Iași, 2001, p. 42.

<sup>15</sup> Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. II, Routledge & Kegan Paul, London, 1976, p. 78, mentionné par Laurentiu Ștefan-Scalat (coord.), *Dicționar de scrieri politice fundamentale*, Humanitas, București, 2000, p. 148.

justice, tout comme la liberté et la coercition, est un concept qui en raison de la clarté devrait être restreint au traitement délibéré appliqué aux personnes par d'autres personnes. Elle constitue un aspect de la détermination intentionnelle des conditions de la vie des personnes soumises à un tel contrôle.»<sup>16</sup> Lorsque la société ne représente pas une personne, il est absurde de parler de justice en tant qu'une vertu de la société, de parler de justice « sociale ».<sup>17</sup> D'une manière similaire les résultats distributifs du marché ne peuvent pas être évalués comme étant vraiment justes ou injustes (à une telle évaluation fait appel l'argument qui soutient la nécessité de l'intervention redistributive de l'État, vouée à corriger précisément ce que l'on considère être les résultats injustes, inéquitables auxquels mène le marché, lorsque le marché est un mécanisme impersonnel dont les résultats ne sont pas délibérés (ils n'ont pas été pensés ou décidés par quelqu'un), mais dépourvus d'intention et aléatoires (ils ne peuvent pas être prévus, étant générés par une complexité d'actions individuelles dépourvues d'intention, impossible d'être anticipées). Dans une analogie célèbre, Hayek a comparé les résultats du libre marché à ceux du climat. On ne peut pas prétendre la répartition de la chaleur du soleil entre les Îles Britanniques et l'Espagne comme une répartition « injuste » puisque personne ne l'a planifiée, tout comme on ne peut prétendre non plus que la répartition des biens réalisée par le marché est aussi injuste.

Selon Hayek, le seul sens où l'on puisse parler de justice ou d'injustice à l'égard des résultats allocatifs du marché est celui procédural. La seule raison correcte dont on puisse parler est celle qui envisage l'application/le respect des règles (lois) formelles, impartiales et universelles du jeu du marché. Dans le cas où tous les participants, sans aucune exception ont respecté ces règles, alors quelle que soit la distribution des biens et des ressources résultée elle est juste. Selon Hayek, « le résultat doit être considéré juste à condition que tous obéissent aux mêmes règles et personne ne trompe personne ».<sup>18</sup> Il ne s'agit de l'injustice/de l'incorrection que dans le cas où certaines personnes ou certains groupes se soustraient au respect de ces règles (ils essayent de tricher). Seulement dans cette situation on peut soutenir d'une manière légitime que la distribution résultée est

<sup>16</sup> Friedrich A. Hayek, *Constituția libertății*, Institutul European, Iași, 1998, p. 121.

<sup>17</sup> En remarquant qu'aucun philosophe n'a directement répondu à cette objection de Hayek mais que pourtant Hayek lui-même a souvent parlé de la justice sociale « correctement comprise », Michael Novak lui offre la réplique suivante: la justice peut être et elle est sociale en deux sens – d'une part, son accomplissement n'est pas le résultat des actions d'un seul individu, mais il suppose un effort collectif de la part des membres d'une communauté (même si les actions communes impliquées sont économiques, culturelles, politiques, religieuses, sportives, etc.) et, d'autre part, son but n'est pas le bien individuel, mais celui de la communauté. Autrement dit, la forme et son objet à la fois impliquent avant tout le bien des autres (Michael Novak, « Defining Social Justice », dans *First Things*, 108, December 2000, pp. 11–13).

<sup>18</sup> Friedrich A. Hayek, « Dreptatea socială ca atavism », éd. cit., p. 48.

injuste (illicite). Si tel est le cas, Hayek est autorisé à soutenir l'idée selon laquelle les interventions redistributives de l'État sont, en fait, injustes parce que dans ce cas il ne s'agit plus du respect, sans exception, des règles impartiales, appliquées également à tous. Au contraire, « les personnes ou les groupes qui invoquent le pouvoir du gouvernement afin de dévier le flux de biens en leur faveur trompent – quoi que l'on puisse faire en dehors du jeu du marché pour assurer une décence minimale à ceux dont le jeu ne fournit pas une chose pareille ».<sup>19</sup>

L'une des réponses à cet argument est venue de la part de Raymond Plant, réponse ainsi résumée par Norman Barry: « Bien que les résultats des processus de marché soient dépourvus d'intention, selon l'affirmation de Hayek, on peut les prévoir. En plus (...) la justice ne se réfère pas seulement à la manière du déroulement des choses, mais aussi à notre façon d'y *répondre*. Ainsi, bien qu'aucune règle de la justice ou de la correctitude procédurale ne soit transgressée tout au long des échanges de marché, si ces résultats de ces processus produisent une distribution du revenu qui impose à certains de sévères insuffisances, alors faire rien n'est pas seulement une injustice mais aussi un manque de générosité. Et quoique la société ne soit pas une personne ou un "dispatcher", elle possède un organisme – l'État – qui a le devoir moral de réduire les difficultés où cela est possible. Ce qui est sujet à caution ici n'est que la supposition que seul l'État puisse remplir de telles obligations. »<sup>20</sup>

Une autre réponse, cette fois-ci appartenant à Roland Kley est, en fait, la suivante: « En acceptant le fait que les résultats d'une distribution du marché ne constituent la responsabilité d'aucun individu, étant le produit d'un processus impersonnel la discussion sur le thème de la justice sociale a quand même du sens dans le cas où ces résultats se situent sous un niveau considéré comme acceptable pour les participants au jeu économique et social. Le fait même de présenter le marché en tant que procédure qui ne puisse pas être subordonnée au problème de la justice distributive on peut le considérer en fait comme un principe de la justice qui exige un schéma de distribution conformément à la valeur de l'activité ou du savoir-faire d'un individu sur le marché. Ce principe, comme un tout autre, on devrait l'apprécier sur des critères moraux. »<sup>21</sup>

Cependant, les arguments de Hayek contre la justice sociale ne s'arrêtent pas ici. Ainsi, un autre reproche essentiel qu'il apporte à l'idéal de la justice sociale est celui qui met en évidence l'incompatibilité avec la productivité économique élevée, issue du mécanisme de libre marché: « Dans notre société, le principal effet contraire à "la justice sociale" est qu'il empêche les personnes d'obtenir ce qu'elles pourraient obtenir – et cela parce que l'on enlève les moyens pour les

<sup>19</sup> Friedrich A. Hayek, *op. cit.*, p. 48.

<sup>20</sup> Norman Barry, *Bunăstarea*, Du Style, București, 1998, p. 130.

<sup>21</sup> Laurentiu Ștefan-Scalat (coord.), *Dicționar de scrieri politice fundamentale*, éd. cit., pp. 148–149.



investissements ultérieurs. Il s'agit donc de l'application d'un principe impropre pour une civilisation à grande productivité *parce que* les revenus sont partagés d'une manière inégale et, par cela, l'utilisation des ressources insuffisantes est dirigée et limitée aux régions où elles apportent le profit le plus grand. »<sup>22</sup>

Les principales modalités par lesquelles on peut répondre à ce type d'argument consistent dans l'attaque des prémisses « cachées » ou de ses suppositions. L'une de ces prémisses se rapporte à la productivité économique élevée, productivité qui représente le but exclusif ou, au moins, le plus important d'une société. L'argument de Hayek est convaincant à condition que rien d'autre ne compte vraiment pour la société sauf l'efficacité économique. Or, la réalité est loin de la vérité. L'efficacité économique n'est pas le seul objectif qui vaille la peine d'être poursuivi dans la société. Toujours importante – ou plus importante encore est l'équité ou la correctitude de ses institutions, des objectifs qui constituent, d'ailleurs, le fondement de l'idée de justice sociale. Selon l'opinion de tous (ou, du moins, de la majorité) une société qui n'accomplit que le critère de l'efficacité économique mais non pas aussi celui de la justice ne peut pas aspirer à la légitimité. La justice a la primauté sur l'efficacité. Cette prémisse est d'ailleurs la principale prémisse de l'essai actuel le plus important, celui de Rawls dont le but est d'offrir une théorie systématique de la justice distributive: « Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought. A theory however elegant and economical must be rejected or revised if it is untrue; likewise laws and institutions no matter how efficient and well-arranged must be reformed or abolished if they are unjust. »<sup>23</sup>

Une autre prémisse « cachée » de ce type d'argument, prémisse étroitement liée à celle mentionnée, remarquée par l'un des commentateurs les plus attentifs de Hayek, John Gray, est celle qui affirme que « the sheer productivity of unfettered markets would preclude any crisis of legitimacy of capitalist institutions ». <sup>24</sup> C'est seulement sur la base d'une telle supposition que Hayek a pu rejeter la nécessité ou même la signification de la justice sociale. Cependant, il ne prend pas en compte la possibilité d'apparition de problèmes économiques et sociaux graves (à savoir la pauvreté ou une ample polarisation sociale) – ce qui se passe souvent – problèmes que la productivité économique des mécanismes de libre marché ne compense pas et qui puissent de cette façon miner la confiance de la majorité des citoyens. <sup>25</sup> Il

<sup>22</sup> Friedrich A. Hayek, « Dreptatea socială ca atavism », éd. cit., p. 52.

<sup>23</sup> John Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2003, p. 3.

<sup>24</sup> John Gray, *Endgames*, Polity Press, Cambridge, 1997, p. 37, mentionné dans: Adrian-Paul Iliescu, « Contradicția lui Hayek », dans: Adrian-Paul Iliescu (coord.), *Filosofia socială a lui F.A. Hayek*, Polirom, Iași, 2001, p. 124.

<sup>25</sup> Faute de mesures correctives ou compensatoires de la part du gouvernement, des problèmes pareils peuvent mener à de sérieux périls à l'adresse de la démocratie et de l'économie de marché, des périls

semble que Hayek suppose que le libre fonctionnement du marché et l'ordre spontané engendré par ce fonctionnement ne peut pas générer de problèmes pareils, au contraire, il s'agit d'une influence bénéfique ou, au moins, de problèmes marginaux, mineurs, de problèmes qui puissent influencer peu de personnes et qui puissent être résolus seulement à l'aide des mécanismes du marché, donc sans faire appel à l'intervention redistributive de l'État (le marché étant celui qui, au bout du compte, accomplit « la justice sociale »). Pourtant, Hayek n'a pas d'arguments convaincants concernant l'impossibilité de l'apparition de tels problèmes sociaux graves: « On peut argumenter, tout comme Hayek a minutieusement argumenté, qu'un ordre spontané donne aux individus de meilleures chances afin d'améliorer leur situation que celles dont ils disposent dans un ordre dirigiste préétabli. Mais il n'y a aucune preuve que l'ordre spontané – dans des conditions économiques et sociales (internes et internationales) spécifiques – ne puisse désavantager systématiquement, par des modalités diverses des groupes nombreux de personnes ou générer de graves problèmes globaux (qui ne puissent pas être annihilés par initiative individuelle). Or, si cette possibilité existe, le discours entier de Hayek concernant la suffisance des règles générales abstraites et la nécessité de confier les détails aux personnes intéressées se heurte à la nullité. L'argumentation que “tout ce que l'on peut et que l'on doit assurer est la suprématie de la loi et la liberté d'initiative” dérive sa plausibilité *prima facie* de la suggestion que les problèmes sociaux restants sont mineurs (concernent peu de personnes ou peuvent être résolus avec des moyens “normaux” du fonctionnement de libre marché); mais dès que l'on reconnaît que l'ordre spontané en fait n'exclut pas la possibilité de l'apparition de graves problèmes sociaux (problèmes qui visent beaucoup de personnes ou qui se régénèrent d'une manière systématique et qui ne disparaissent pas “spontanément”), alors cette argumentation perd sa force de conviction. »<sup>26</sup>

comme l'explosion de conflits, des tensions et des instabilités sociales majeures, l'apparition des anomalies sociales très graves, l'ascension de la démagogie et de l'extrémisme politique, etc. En discutant plutôt en principe qu'*in concreto*, les critiques de la redistribution (y compris Hayek) « oublient » de prendre aussi en compte de tels aspects qui peuvent constituer un fondement sérieux en sa faveur.

<sup>26</sup> Adrian-Paul Iliescu, *op. cit.*, p. 122. On doit dire que les économistes actuels ont attaqué inclusivement l'idée que le libre marché produit nécessairement une allocation efficace des ressources, idée qui reste au centre de cet argument de Hayek contre la justice sociale. A présent, on reconnaît en fait, d'une manière générale, l'existence des imperfections ou « des échecs du marché » (*market failures*) des situations dans lesquelles le marché puisse systématiquement produire des effets indésirables, souvent même de point de vue de l'efficacité économique, non seulement de celui de l'équité. L'une de celles-ci est celle de l'information imparfaite sur laquelle insiste à présent un économiste comme Joseph Stiglitz qui accuse expressément Hayek qu'il n'a pas prêté une attention suffisante à cet aspect. Plus précisément, il s'agit du fait qu'il y a une grande variété de situations dans lesquelles les acteurs qui agissent sur le libre marché ont une information asymétrique, c'est-à-dire certains possèdent plus d'informations que les autres (par exemple, dû au fait que l'information est trop coûteuse, trop technique, difficile à obtenir et/ou de qualité différente). Cette asymétrie de l'information diminue l'idée traditionnelle selon laquelle le marché agit toujours efficacement, en

Le principal argument par lequel Hayek essaie de miner « le mirage » intellectuel pour l'idée de justice sociale ou distributive, argument qui revient fréquemment dans tous ses ouvrages dédiés à ce sujet est cependant un argument politique. Je me réfère au célèbre argument conformément auquel la justice sociale est incompatible avec (représente un péril pour) la liberté individuelle et la voie de l'implémentation de l'idéal de la justice distributive est « une voie vers la servitude ». Voilà quelques-uns des énoncés de cette objection: « Lorsque l'on se réfère à une société composée de personnes libres, l'expression [de justice sociale] n'a aucun sens (est dépourvue de tout sens). »<sup>27</sup> « Une fois introduit, le principe de la justice distributive ne sera pas accompli jusqu'au moment où toute la société ne soit pas organisée conformément à ce principe. Cela donnerait naissance à un type de société qui, par tous ses éléments essentiels serait l'opposé d'une société libre – une société dans laquelle l'autorité serait celle qui déciderait sur les actions et les manières de procéder de l'individu. »<sup>28</sup>

La prémisse essentielle de ce reproche est qu'un consensus général à l'égard des besoins et des valeurs humains qui doivent être satisfaits par l'intermédiaire de la justice sociale n'existe pas et il ne peut pas exister. Il n'y a pas un code éthique complet ou un étalon universel de la justice, un critère précis d'organisation de la distribution sur lequel tous les membres d'une société puissent tomber d'accord de sorte qu'ils puissent considérer le résultat de la distribution plus juste et plus équilibré: « Il n'y a d'autre que des échelles partielles de valeurs qui, inévitablement diffèrent et souvent se contredisent. »<sup>29</sup> « Tout ce que l'on peut trouver ce sont des évaluations individuelles des cas particuliers perçus comme étant injustes. Personne n'a encore trouvé ni même une seule règle générale d'où l'on puisse déduire ce que signifie “juste de point de vue social”. »<sup>30</sup> Et même si l'on pouvait obtenir une conception de justice sociale universellement acceptée, il resterait encore

légitimant ainsi l'intervention de l'État (celle-ci étant aussi nécessaire vu le fait que les acteurs à déficit informationnel sont systématiquement désavantagés dans le jeu du marché, ce qui n'est pas équitable). Selon ce que Stiglitz écrit, « The new information economics substantiates Hayek's contention that central planning faces problems because it requires an impossible agglomeration of information. It agrees with Hayek that the virtue of markets is that they make use of the dispersed information held by different participants in the market. But information economics does not agree with Hayek's assertion that markets act efficiently. The fact that markets with imperfect information do not work perfectly provides a rationale for potential government actions. The older theory said that no government, no matter how well organized, could do better than markets. If that was true, then we had little need to inquire into the nature of government. The modern theory says that government might improve upon matters, but to ascertain whether or not this is the case requires a closer examination of how governments actually behave, or might behave under various rules. » (Joseph E. Stiglitz, « Information », dans *The Concise Encyclopedia of Economics*, The Library of Economics and Liberty, 2002, [www.econlib.org](http://www.econlib.org))

<sup>27</sup> Friedrich A. Hayek, *op. cit.*, p. 42.

<sup>28</sup> Friedrich A. Hayek, *Constituția libertății*, Institutul European, Iași, 1998, p. 121.

<sup>29</sup> Friedrich A. Hayek, *Drumul către servitute*, Humanitas, București, 1997, p. 74.

<sup>30</sup> Friedrich A. Hayek, « Dreptatea socială ca atavism », éd. cit., p. 43.

l'impossibilité d'obtenir un consensus concernant la manière dont les principes de cette conception devraient être appliqués dans les cas particuliers.

Si tel est le cas, cela veut absolument dire que l'État par son implication dans une sphère où il ne puisse pas exister un accord général réel entre les individus, « va certainement supprimer la liberté de l'individu ».<sup>31</sup> Ceux qui sont au pouvoir décideront d'une manière arbitraire, en son nom, quels besoins ou valeurs sont prioritaires de point de vue social, ce que la justice sociale implique, quels sont ses principes « universels », la manière concrète d'appliquer ces principes. Par conséquent, l'autoritarisme ou même le totalitarisme sera le résultat inévitable des essais de mettre en pratique l'idéal de la justice distributive. Cet idéal mène à un système politique dans lequel « la volonté de quelques personnes est celle qui décide qui et ce que l'on doit obtenir »,<sup>32</sup> dans lequel « l'autorité coercitive de l'État décidera d'une manière exclusive la personne et la nature de la possession ».<sup>33</sup>

Paradoxalement, Hayek reconnaît quand même la légitimité de l'assurance d'une sécurité matérielle minimale, sécurité qu'il considère comme une condition indispensable de la liberté réelle. Il affirme carrément qu'il n'y a aucune raison pour que l'État ne garantisse une sécurité limitée, à savoir la sécurité envers toute absence matérielle sérieuse, la certitude d'un niveau minimal de subsistance pour tous (donc, une sécurité que l'on puisse offrir à tous). On peut garantir une telle sécurité sans mettre en péril la liberté en général. En principe, il n'y a pas d'incompatibilité entre ces deux termes. Bien qu'il puisse apparaître des problèmes difficiles à l'égard du niveau précis que l'on devrait assurer, « il n'y a aucun doute qu'un certain minimum de nourriture, un abri et des habits, suffisamment pour maintenir la santé et la capacité de travailler, peut être assuré à qui que ce soit (...). Il n'y a aussi aucune raison pour que l'État n'aide les individus par des mesures de compensation des accidents qui puissent habituellement survenir, mais à l'encontre desquels, vu leur imprévisibilité peu de personnes peuvent prendre des mesures adéquates de prévention. Là où, en cas de maladie ou d'accident, ni le désir

<sup>31</sup> Friedrich A. Hayek, *Drumul către servitute*, éd. cit., p. 120.

<sup>32</sup> Friedrich A. Hayek, *op. cit.*, p. 121

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 127, Milton Friedman et Rose Friedman ont aussi apporté le même argument mais dans une formulation différente, argument contre les mesures gouvernementales de réaliser « la distribution correcte pour tous », mesures qui, selon leur argumentation, réduisent la liberté individuelle. Tout comme dans le cas de Hayek la raison invoquée est celle que la définition « de la distribution correcte » faite d'une manière acceptable ou satisfaisante pour tous les membres de la communauté est impossible, ce qui signifie qu'il n'est possible que l'imposition coercitive d'une certaine définition (celle acceptée par ceux qui ont aussi le pouvoir de l'imposer): « "La correctitude", tout comme "la nécessité" est une notion strictement personnelle. Si tous doivent obtenir "une distribution correcte", une personne ou un groupe de personnes doivent décider sur la distribution correcte – et ils doivent être capables d'imposer leurs décisions, en prenant de ceux qui ont plus que leur partie "correcte" et donnant à ceux qui détiennent moins. » (Milton & Rose Friedman, *Liber să alegi. Un punct de vedere personal*, All, București, 1998, p. 109)

d'éviter de tels malheurs, ni les efforts de surmonter leurs conséquences ne sont d'habitude affaiblis par l'offre d'une assistance – en bref, là où il s'agit des risques authentiques, assurables, on peut tout à fait plaider en faveur de l'aide accordée par l'État à l'organisation d'une ample assistance sociale. »<sup>34</sup> Le surplus de sécurité assuré par l'État est aussi légitime lorsqu'il s'agit des victimes « des actes de la volonté divine » (les tremblements de terre ou les inondations par exemple) ou du chômage sur une grande échelle. Dans ce dernier cas, Hayek reconnaît que la solution des problèmes induits par lui « supposera beaucoup de planification », mais « dans le bon sens du mot ».<sup>35</sup>

D'autre part, Hayek affirme qu'il s'agit « d'un évident devoir moral de tous afin d'aider, dans le cadre de la communauté organisée, ceux qui sont incapables de s'aider tout seuls ». <sup>36</sup> Ainsi, l'assurance d'un minimum social n'est pas illégitime mais, à son avis, il s'agit plus encore d'un impératif moral. La nécessité de s'aider ou d'assister l'un l'autre dans les situations qui justifient cette action est « un devoir reconnu » des membres d'un petit groupe. Selon l'opinion de Hayek, le schéma du minimum social devrait précisément remplacer ce devoir, impossible d'accomplir dans le contexte des communautés actuelles, beaucoup plus nombreuses pour que ses membres connaissent les circonstances particulières de chacune, circonstances qui pourraient justifier l'aide ou l'assistance accordées aux autres.

Après tout il semble que Hayek ne blâme pas tous les types de planification et tous les types de justice sociale. Il paraît que seulement ce type de planification par lequel les communistes ont essayé de remplacer le marché soit incriminé. Il semble aussi qu'il ne s'agisse pas d'un sujet de la redistribution en effet, mais seulement de l'essai de l'État d'offrir une sécurité économique « dans un sens trop absolu », une sécurité « que l'on ne puisse offrir qu'à quelques personnes et cela seulement par la direction ou la suppression du marché ». <sup>37</sup> Cependant Hayek reconnaît l'existence des « pauvres justifiés » et – par conséquent – la nécessité de l'existence « des filets de certitude », des garanties ou des mesures de sécurité sociale que même « les protecteurs les plus conséquents de la liberté »<sup>38</sup> devraient

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 140–141.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>36</sup> Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. II, Routledge & Kegan Paul, London, 1976, p. 78, cité dans: Laurențiu Ștefan-Scalat (coord.), *op. cit.*, p. 149 (nous soulignons).

<sup>37</sup> Friedrich A. Hayek, *Drumul către servitute*, éd. cit., p. 140.

<sup>38</sup> On doit mentionner le fait que Hayek n'est pas le seul néolibéral qui pense ainsi. Par exemple, Milton Friedman lui aussi a offert une justification liée à l'obligation de l'État de promouvoir des mesures « d'apaisement de la pauvreté » et d'assurer un niveau minime de vie pour chacun des membres de la société, même si cette justification n'en appelle pas à l'idée de justice, mais il s'agit d'une justification économique qui soutienne qu'une pareille obligation soit bénéfique pour tous et probablement consentie par les contribuables à la fois. Tout comme Friedman écrit dans un fragment célèbre: « Je m'attriste lorsque je vois la pauvreté; je sens les bienfaits de son apaisement; mais je les

accepter comme légitimes. Celles-ci deviennent non-justifiées et non-justifiables au moment où elles se transforment dans un « instrument de distribution égalitaire », dans un « privilège » accordé arbitrairement à certaines personnes ou à certains groupes sociaux ou dans une menace adressée aux principes concurrentiels du marché et de la liberté individuelle.

### 3. LE DILEMME DE HAYEK ET « LA POSITION ORIGINALE » DE RAWLS

Bien qu'il ait reconnu la légitimité d'une redistribution minimale des revenus, Hayek a mis en question un problème essentiel aux adeptes de la justice sociale qui devaient y répondre: comment est-elle possible une conception de la justice distributive qui ne soit pas toutefois seulement une conception particulière – et arbitraire – du bien? En passant soit-il dit c'est une question à laquelle Hayek lui-même devrait répondre dans la mesure où il reconnaît comme devoir moral de l'État l'assurance d'un appui à certaines catégories de personnes. Car, en suivant justement les indications de Hayek, on pourrait se demander si la justification morale qu'il offre à l'assistance sociale n'est pas une justification purement individuelle, subjective. Cette justification n'est-elle pas offerte, comme une toute autre, seulement au nom d'une conception *particulière* et pas du tout universellement acceptable (au niveau d'une certaine société) sur ce qu'il y a ou il n'y a pas de justifié de point de vue moral? Accorder l'appui en raison des considérations morales invoquées par Hayek ne serait-il pas un acte toujours arbitraire puisque dans la discussion il ne s'agit que de conceptions morales particulières, d'idées individuelles du bien et pas du tout de principes moraux qui puissent constituer le sujet d'un accord réel entre tous les membres d'une société? Brièvement, Hayek n'impose-t-il pas en effet sa propre conception du bien lorsque celle-ci justifie de point de vue moral le devoir de l'État d'assurer un certain niveau de sécurité économique?

L'essai le plus systématique et le plus impressionnant en vue d'une solution au dilemme hayekien est celui proposé par John Rawls sous la forme « de la conception politique » de la justice ou de la justice en tant qu'équité (*justice as fairness*).<sup>39</sup> Tout comme Hayek Rawls a argumenté qu'il n'y a aucun espoir à

sens lorsque je paie aussi et lorsque quelqu'un d'autre paie, ce qui fait qu'une partie des bénéfices de l'action de charité des autres me revienne. Il est possible que tous nous voulions contribuer à l'apaisement de la pauvreté mais seulement *à condition* que tous nous soyons disposés à le faire. » (Milton Friedman, *Capitalism și libertate*, Editura Enciclopedică, București, 1995, p. 213) Pour une présentation des exposés critiques envers cette justification voir Norman Barry, *op. cit.*, pp. 99–101.

<sup>39</sup> Jusqu'à présent, on a traduit le terme en roumain de quatre façons différentes: la justice comme équité (Adrian Miroiu, *Teorii ale dreptății sociale*, éd. cit., pp. 270–274), la justice comme objectivité (Alan Montefiore, Valentin Mureșan, *Filosofia morală britanică*, București, Alternative, 1998), la justice comme impartialité (Ovidiu Caraiani, « Dreptatea ca imparțialitate – un ideal moral

l'égard de l'élaboration d'une doctrine morale « compréhensive » universellement acceptée que l'on puisse invoquer d'une manière non arbitraire en tant que support justificatif de certains principes de la justice sociale.<sup>40</sup> Malgré cela, il a aperçu une solution de sauvegarder celle-ci. Cette solution constitue précisément l'abandon du projet traditionnel de justification de la justice sociale par l'appel à une doctrine morale « compréhensive ». En échange, il essaie d'offrir à certains principes liés à la « basic structure of society, or more exactly, the way in which the major social institutions distribute fundamental rights and duties and determine the division of advantages from social cooperation »<sup>41</sup> une justification « politique et non pas métaphysique », à savoir une justification qui ne suppose pas et qui ne dépend pas, au moins selon l'opinion de Rawls, d'une de différentes conceptions particulières (contradictoires ou même conflictuelles) concernant les derniers valeurs et buts ou la nature du bien. La justification en cause ne résulte pas de l'action d'assumer au préalable des principes moraux supposés universellement valables d'où l'on déduit aussi les principes de la justice sociale, mais de l'existence des conditions qui puissent assurer l'impartialité de la procédure d'adoption des principes de la justice sociale, parmi ces conditions se trouvant aussi l'omission de différentes conceptions morales existantes dans le cadre de la société. Par conséquent, les principes justifiés de cette manière ne constituent plus, selon les arguments d'un hayekien, l'action d'imposer arbitrairement une certaine conception particulière du bien.<sup>42</sup>

Selon Rawls, deux principes peuvent être justifiés de cette façon, principes qui, dans l'énoncé final qu'il accorde, affirment: « Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all » et « Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) to the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle and (b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity. »<sup>43</sup>

sau politic? », dans: *Polis*, vol. 6, n° 1, 1999, « Liberalismul lui John Rawls », pp. 5–20) et la justice comme correctitude (Richard Rorty, « Prioritatea democrației în raport cu filosofia », dans: Richard Rorty, *Obiectivitate, relativism și adevăr. Eseuri filosofice I*, Univers, București, 2000, pp. 311–343).

<sup>40</sup> L'impossibilité de l'accomplissement d'un tel espoir et, l'adoption, en échange, de l'idée du pluralisme à l'égard des conceptions morales, religieuses ou philosophiques « compréhensives » raisonnables est, d'ailleurs, la prémisse essentielle d'où part d'une manière explicite l'autre ouvrage fondamental de Rawls, *Political liberalism*, dans lequel il développe sa conception sur la justification de la justice sociale. Selon les insinuations de Rawls, sa conception sur la justice n'est pas une conception compréhensive mais politique. Voir John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1996, pp. xv–xxxiii).

<sup>41</sup> John Rawls, *op. cit.*, p. 6.

<sup>42</sup> En ce qui concerne le rôle de la conception de Rawls dans la neutralisation du courant hayekien, voir aussi Adrian Baboi-Stroe, « Ce înseamnă ideea de “poziție originară” pentru gândirea politică liberală? », dans *Krisis*, Année I, numéro 1, mars 1995, pp. 41–46.

<sup>43</sup> John Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition*, éd. cit., p. 266

La justification de ces principes consiste, selon l'argumentation de Rawls, dans le fait que quelles que soient les personnes libres et raisonnables qui se trouvent dans une situation hypothétique, elles tomberaient d'accord afin d'établir à l'avance les principes d'une société juste qu'il nomme « position originaire » (*original position*), position conçue d'une manière capable de garantir le fait que les principes sont élus par consensus dans des conditions raisonnables d'équité ou d'impartialité (objectivité). Ainsi, parmi les traits essentiels de ceux qui se trouvent dans cette position il y a le fait que « no one knows his place in society, his class position or social status, nor does any one know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence, strength, and the like. *I shall even assume that the parties do not know their conceptions of the good or their special psychological propensities.* The principles of justice are chosen behind a veil of ignorance. This ensures that no one is advantaged or disadvantaged in the choice of principles by the outcome of natural chance or the contingency of social circumstances. Since all are similarly situated and no one is able to design principles to favor his particular condition, the principles of justice are the result of a fair agreement of bargain. For given the circumstances of the original position, the symmetry of everyone's relations to each other, this initial situation is fair between individuals as moral persons, that is, as rational beings with their own ends and capable, I shall assume, of a sense of justice. The original position is, one might say, the appropriate initial *status quo*, and thus the fundamental agreements reached in it are fair. »<sup>44</sup>

Ainsi, se trouvant derrière un tel « voile de l'ignorance », les participants à cette position choisiront, vu la stratégie « maximin » ou *maximum minimorum* (par laquelle chacun des participants se propose de maximiser sa part dans la situation qu'il se trouvera dans la position minimale, ou la moins avantageuse dans la société réelle) précisément ces principes (bien que Rawls laisse pourtant ouverte au débat la situation réelle des choses, c'est-à-dire si justement ces principes sont ceux qui constitueront l'objet de l'accord des participants à la position initiale). Tandis que le premier de ces principes serait élu vu le fait qu'aucun participant raisonnable ne risquerait d'être désavantagé dans la société réelle (dans les conditions des libertés fondamentales inégales), le choix du deuxième principe est dû à la nécessité des participants de se protéger, vu le fait qu'ils ne savent pas combien ils possèdent dans la société réelle par rapport aux autres, soit dans la situation dans laquelle ils seront « fortunés » (cas dans lequel ils voudront garder les avantages d'une pareille position), soit dans la situation dans laquelle ils seront « infortunés » (cas dans lequel ils voudront qu'ils ne soient pas les seuls responsables de la possibilité d'obtenir un avantage ou ils voudront que les fortunes des personnes riches ne soient pas dues aux personnes les moins riches).<sup>45</sup> On

<sup>44</sup> John Rawls, *op. cit.*, p. 11 (nous soulignons).

<sup>45</sup> Paradoxalement, Hayek lui-même nous proposait une expérimentation de pensée qui ressemble d'une manière frappante à la stratégie de Rawls de justifier les principes de la justice sociale (si la proposition de Hayek a influencé ou non Rawls, cela reste un possible sujet de débat). À



doit aussi mentionner le fait que dans la théorie de Rawls les principes de la justice suivent un ordre lexical, ce qui signifie que le premier principe ait priorité absolue sur le suivant. Autrement dit, lorsqu'il s'agit de situations conflictuelles, la liberté est toujours prioritaire, sa restriction ne pouvant pas être justifiée ou compensée par l'augmentation des avantages économiques ou sociaux: « the basic liberties can be restricted only for the sake of liberty. »<sup>46</sup>

Rawls suggère encore un argument en faveur de ces principes, hormis le fait qu'ils sont établis d'une manière équitable ou impartielle. Il s'agit du fait que ces principes s'accordent à nos convictions, jugements ou institutions moraux habituels les plus répandus et les plus fermes. D'ailleurs, pour Rawls l'une des conditions du caractère raisonnable d'une théorie morale est précisément celle qui rend compte et systématise de tels jugements ou intuitions présents dans une société. C'est sous-entendu, sans aucun doute, le fait que Rawls considère que sa théorie de la justice sociale accomplit cette exigence et que les principes de celle-ci « match our considered convictions of justice ».<sup>47</sup>

#### 4. ROBERT NOZICK: LA JUSTICE DE LA REDISTRIBUTION, L'IMPÉRATIF CATÉGORIQUE ET LES DROITS INDIVIDUELS

Cependant, l'argumentation de Rawls en faveur de la justice (re)distributive n'a pas convaincus tous. Robert Nozick est l'un de ceux qui font partie de cette

l'aide de cette expérimentation, Hayek essayait de justifier le fait que « la Bonne société » est celle dans laquelle il est possible que les chances de chaque personne sélectionnée au hasard soient plus grandes que possible, dans laquelle la position d'une personne est moins déterminée par la chance et plutôt par ses qualités individuelles. Ainsi, Hayek nous dit « que l'on devrait regarder comme l'ordre le plus désirable de la société celui que l'on choisirait si l'on savait que notre position initiale ne serait décidée que par hasard (pareil au fait d'être né dans une certaine famille). Puisque l'attraction qu'une chance pareille posséderait pour n'importe quel individu adulte dépendrait probablement des habiletés, des capacités et des goûts particuliers déjà acquis, un meilleur moyen de dire cela serait que la meilleure société serait celle dans laquelle on préférerait placer nos enfants si l'on savait que leur position dans la société serait décidée par une sélection aléatoire. Dans cette situation peu de personnes préféreraient un ordre strictement égalitaire. Malgré cela, tandis qu'une personne pourrait, par exemple, regarder le style de vie mené au passé par l'aristocratie féodale comme attractif, il choisirait une société dans laquelle il y a encore une classe pareille s'il recevait des assurances pour lui ou ses enfants, assurances liées à la qualité d'être membres de cette classe. S'il savait que cette position serait décidée par une sélection aléatoire, il déciderait probablement autrement et il aurait plus de chances de devenir un travailleur en agriculture. Il choisirait alors, avec beaucoup de probabilité précisément ce type de société industrielle qui n'offre pas à tous des plumes ravissantes, mais de meilleures perspectives pour la grande majorité. » (Friedrich A. Hayek, « Ordinea de piață sau catalaxia », dans *Polis*, Vol. 6, Nr. 2/1999, « Filosofia politică a lui F. A. Hayek », p. 25)

<sup>46</sup> John Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition*, éd. cit., p 266. Rawls établit aussi la priorité du principe de la justice (le second principe) sur le principe de l'efficacité et sur celui de maximisation de la somme des avantages, tout comme la priorité de l'équité des opportunités sur le principe de la différence (la condition du second principe de Rawls).

<sup>47</sup> John Rawls, *op. cit.*, p. 18.

catégorie. Dans un ouvrage presque aussi célèbre que celui intitulé *A Theory of Justice, Anarchy, State and Utopia*, considéré comme l'ouvrage de base de l'actuel courant libertaire, Nozick a soumis à une critique solide la théorie de Rawls en particulier et l'idée de justice redistributive en général. Paradoxalement, le principal reproche de Nozick est celui qui affirme que la justice sociale n'est pas justifiée et justifiable de point de vue moral (bien que, tout comme son prédécesseur Hayek, Nozick partage aussi la conviction que la justice sociale n'est justifiée de point de vue économique ou politique non plus). Et par rapport aux adeptes du néolibéralisme, à savoir, Hayek ou Friedman, Nozick est d'autant plus radical. Si, pourtant, ceux-ci reconnaissent la légitimité d'une redistribution « minimale » des revenus, pour Nozick, au moins dans l'ouvrage en question, aucune redistribution délibérée par l'État, quelque minimale qu'elle soit, n'est justifiée.

Dans l'ouvrage *A Theory of Justice* les investigations de Rawls partent aussi d'une autre prémisses fondamentale à part celle qui soutient que la justice est la première vertu d'une société. Cette prémisses est la suivante: « Each person possesses an inviolability founded on justice that even the welfare of society as a whole cannot override. For this reason justice denies that the loss of freedom for some is made right by a greater good shared by others. It does not allow that the sacrifices imposed on a few are outweighed by the larger sum of advantages enjoyed by many. »<sup>48</sup> Assumer cette prémisses comme étant une prémisses fondamentale au sujet des exigences de la justice sociale est un acte dû au fait que Rawls acquiesce que l'impératif moral établi par Kant – impératif qui affirme que l'on doit toujours traiter n'importe quelle personne comme un but et jamais comme un moyen – est vraiment un impératif catégorique. On ne permet la transgression de cet impératif sous aucun prétexte, soit-il aussi celui du bien-être social. Quelle que soit la doctrine de la justice sociale qui permet cette transgression, elle est illégitime. D'ailleurs, c'est cela le principal reproche que Rawls adresse à l'utilitarisme, la principale doctrine qu'il désire combattre. En permettant le sacrifice des buts d'une personne dans la mesure où cela augmentera la somme du bien-être (plus grand) des autres. Un autre argument que Rawls apporte en faveur de ses principes de la justice est le fait qu'ils correspondent aux exigences de cet impératif. Le principe de l'égalité liberté et sa priorité sur le principe de la différence, garantissent le fait que l'on ne peut amoindrir la liberté à personne sous aucune autre raison que la liberté elle-même. En respectant ces principes, le respect de soi de chaque personne (même celui des personnes moins fortunées ou avantagées) ne sera pas menacé et en même temps le respect réciproque que les hommes doivent les uns aux autres sera assuré. On garantit aussi que les espoirs de personne ne seront considérés moins importants par rapport aux autres, qu'aucun de ces espoirs ne sera sacrifié en faveur des autres et que, par conséquent personne ne sera traité en tant que moyen pour accomplir les buts d'autres.<sup>49</sup>

<sup>48</sup> John Rawls, *op. cit.*, p. 3.

<sup>49</sup> Pour cette argumentation de Rawls, voir surtout le paragraphe « Some main grounds for the two principles of justice », pp. 153–160.

Cependant le principal reproche que Nozick apporte à Rawls<sup>50</sup> est précisément celui qui affirme qu'au contraire sa théorie de la justice distributive – et, en effet, toute théorie de la justice distributive – mène, en pratique à la transgression de l'impératif catégorique de Kant. Pour Nozick, la théorie rawlsienne n'est qu'une version très sophistiquée de l'utilitarisme qu'il essaie de combattre vu qu'il ne prend pas en considération d'une manière adéquate les droits individuels et leur respect. Et cela s'explique par le fait que la théorie de la justice (re)distributive de Rawls y compris permet la transgression des droits des individus et de leur dignité humaine. Il s'agit plus précisément de la transgression des droits et de la dignité de ceux que le jeu social « enrichit » ou « favorise ». Ainsi, par l'intermédiaire de la redistribution on utilise ces personnes *sans* leur *consentement* comme des moyens pour améliorer la situation de ceux défavorisés ou pauvres.<sup>51</sup> Leur utilisation dans ce but semble légitime de point de vue d'une théorie de la redistribution de la justice sociale. Cependant les « riches » ne sont pas moins « justifiés » à la dignité et à leurs droits individuels que les pauvres. Dans l'édification de certaines théories de la justice sociale, les adeptes du courant de la redistribution « oublient », tout comme Rawls, de prendre en compte d'une manière adéquate la dignité et les droits de ceux qui se trouvent dans une position privilégiée dans la société, en permettant que ces droits puissent être sacrifiés en faveur des pauvres.

La position de Nozick est en fait celle qui affirme que « la redistribution est vraiment une question sérieuse qui implique la violation des droits des hommes ».<sup>52</sup> Il s'agit tout d'abord du droit à la liberté et du droit à la propriété (sur le travail ou sur eux-mêmes). Ainsi, pour Nozick, l'impôt obligatoire des revenus issus du travail, impôt nécessaire pour que la redistribution puisse avoir lieu – est « synonyme du travail forcé ».<sup>53</sup> Il n'y a aucune différence, par exemple, entre la contrainte d'un individu de travailler chaque semaine cinq heures de plus pour aider les pauvres et un système qui prend au même individu le revenu des cinq heures sous forme des impôts. Il n'est pas légitime qu'un homme soit obligé de travailler afin d'aider les pauvres tout comme il n'est légitime non plus qu'un

<sup>50</sup> Nozick apporte à Rawls plusieurs objections « ponctuelles » (voir Robert Nozick, *Anarchie, stat și utopie*, Humanitas, București, 1997, pp. 232–284) que l'on ne va pas discuter ici étant secondaires par rapport à l'argument analysé et, en même temps, moins importantes pour ce que cette étude se propose.

<sup>51</sup> Hayek lui aussi apportait une objection de ce type aux adeptes de la planification centralisée en vue de l'accomplissement de la justice sociale, objection qui puisse être cependant citée comme une objection contre la justice de la redistribution en fait: « Bien que l'objectif déclaré de la planification soit celui de ne plus se considérer l'homme comme un moyen parce qu'il serait impossible de prendre en compte les plaisirs, les ennuis individuels, en effet, l'individu deviendrait plus que jamais un simple moyen utilisé par les autorités au service des abstractions, à savoir “le bien-être social” ou “le bien de la communauté”. »

<sup>52</sup> R. Nozick, *Anarchie, stat și utopie*, éd. cit., p. 217.

<sup>53</sup> R. Nozick, *op. cit.*, p. 218.

système qui, poursuivant le même but prene une partie des revenus justifiés de la personne sous forme d'impôt.

Le droit des individus concernant la propriété sur leur travail est cependant affecté tout comme le droit à la propriété envers eux-mêmes. Voilà l'argument de Nozick: « L'appropriation des résultats du travail d'une autre personne est synonyme de l'appropriation de son temps et de son orientation afin de continuer différentes activités. Si les gens t'obligent à faire un certain travail ou un travail non payé pour une certaine période de temps, ils décident ce que tu dois faire et à quels buts ton travail doit servir indépendamment de tes décisions. Ce processus par lequel ils t'enlèvent cette décision les rend comme *propriétaires partiels* de toi, leur donne un droit de propriété sur toi.

Avoir un pareil contrôle partiel et un pouvoir de décision légitimement sur un animal ou sur un objet serait l'équivalent d'avoir un droit de propriété sur lui. »<sup>54</sup>

Tout comme Hayek, Nozick n'hésite pas à parler même d'une forme d'esclavage supposée par l'activité redistributive de l'État.

Selon l'opinion de Nozick, quel que soit l'essai de l'État de réaliser une justice redistributive supposée, il s'agit d'un essai dépourvu de légitimité. L'État minimal, à savoir un État « limité aux fonctions restreintes de la protection contre la force, le vol, la tromperie et de l'assurance du respect des contrats, etc est le seul qui puisse être justifié »,<sup>55</sup> étant même, selon la tentative de Nozick de nous convaincre, « le meilleur monde imaginable pour chacun d'entre nous ». <sup>56</sup> Et cela tout d'abord est dû au fait que – selon ce que Nozick nous dit dans le fragment final de son ouvrage – l'État minimal est le seul qui « nous traite en tant qu'individus inviolables qui ne puissent pas être utilisés dans certaines façons par les autres, comme des moyens, outils, instruments ou ressources; il nous traite comme des personnes qui aient des droits individuels, avec la dignité que cela nous confère. En nous traitant avec respect, en respectant nos droits, l'État nous donne la possibilité – d'une manière individuelle ou avec qui on choisit – de nous décider la vie et d'accomplir nos buts et la conception vis-à-vis de nous-mêmes dans la mesure du possible, aidés par la coopération volontaire des autres individus qui possèdent la même dignité. Comment un État ou un groupe d'individus *se permet* de faire davantage. Ou moins. »<sup>57</sup>

##### 5. HUGH LA FOLLETTE: LA FAUTE DU LIBERTARIANNISME

Selon mes connaissances, bien qu'il soit possible que j'aie tort, Rawls n'a pas répondu aux objections apportées par Nozick à sa conception sur la justice.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 221.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 356.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 394 (soulignement de Nozick).

Cependant il a répondu en détail lorsqu'il s'agissait d'autres reproches adressés à sa conception. Si Rawls n'a pas défendu la justice distributive des attaques libertariennes de Nozick, la situation est différente avec d'autres auteurs. L'un de ces auteurs qui attaque d'une manière frontale le libertariannisme défendu surtout par Nozick est Hugh LaFollette (qui y apporte la même objection, y compris à Hayek qu'il considère aussi un libertarien).<sup>58</sup>

La Follette concentre son attaque précisément sur l'analyse du principal argument que Nozick apporte contre la justice de la redistribution: tout principe de la redistribution n'est pas légitime parce qu'il suppose la restriction sans consentement de la liberté individuelle. Si Nozick pense qu'il suffit une restriction pareille afin de rejeter en grandes lignes n'importe quel principe de la redistribution, au contraire, LaFollette essaie de démontrer que la situation est différente. D'ailleurs, Nozick lui-même reconnaît qu'il y a certaines restrictions non consenties de la liberté qui, malgré cela, ne sont pas illégitimes. Il en résulte que le libertariannisme est au fond inconsistant. La même objection qu'il considère dévastatrice à l'adresse de la justice de la redistribution devrait avoir le même effet sur le libertariannisme à la fois.

Quels sont donc les aspects que Nozick reconnaît sans remarquer que ce fait mine y compris sa propre position? Il s'agit du fait qu'il y a certaines contraintes morales « collatérales » envers la liberté individuelle, contraintes issues précisément de notre cohabitation avec d'autres individus dans la société, contraintes qui sont légitimes bien qu'elles ne jouissent pas du consentement de tous. Du point de vue moral je suis légitimement contraint, même si je désapprouve cela – de ne pas commettre certaines actions qui léseraient les droits des autres (par exemple, je ne peux pas piller, usurper, violer ou tuer selon mon bon plaisir). Nozick lui-même serait d'accord aussi avec le fait qu'au XIX<sup>ème</sup> siècle la loi qui a obligé les propriétaires américains de mettre en liberté les esclaves a été une loi correcte du point de vue moral bien que ces propriétaires n'aient pas délibérément choisi de les rendre la liberté (beaucoup de ces propriétaires n'étant pas d'accord avec cette action, dont la conséquence était leur ruine du point de vue financier et social). Donc ce que reconnaît y compris l'adepte du libertariannisme est ce fait qu'il y a des cas où la limitation de la liberté individuelle sans consentement est tout de même légitime du point de vue moral. Malgré cela, sa thèse qui constitue le fondement du rejet de la justice de la redistribution affirme que la redistribution

<sup>58</sup> Chez nous, on considère d'habitude Hayek comme un néolibéral, seulement Nozick étant perçu en tant que libertarien. Cependant, aux États-Unis beaucoup d'auteurs désignent comme libéraux seulement ceux que nous, les Européens, désignerons plutôt comme des sociaux-démocrates ou des libéraux sociaux. Tous ce que nous désignons en tant que libéraux néoclassiques ou néolibéraux (Friedrich Hayek, Milton Friedman, Ludwig Von Mises, etc.), se distinguant des libertariens, on les considère tous auprès d'auteurs comme Robert Nozick, David Friedman, Ayn Rand ou Murray Rothbard, comme des représentants du libertariannisme.

permet ou demande la restriction non-consensuelle de la liberté individuelle et que l'on ne peut pas légitimement restreindre la liberté individuelle sans consentement. Cependant ces affirmations lui créent un problème évident: « the libertarian talks as if there can be no legitimate non-consensual limitations on freedom, yet his very theory involves just such limitations. Not only does this appear to be blatantly inconsistent, but even if he could avoid this inconsistency, there appears to be no principled way in which he can justify only his theory's non-consensual limitations on freedom. »<sup>59</sup>

Puisque le rejet libertarien des programmes gouvernementaux redistributifs repose précisément sur l'argument qu'ils sont injustes parce qu'ils permettent ou exigent des limitations non consensuelles de la liberté individuelle, il suit que cette objection soit au moins plus médiocre que ce que Nozick pense, sinon tout à fait dépourvue d'importance. Nozick lui-même doit accepter que la justice exige pourtant l'imposition de certaines limites non consensuelles de la liberté individuelle et, par conséquent, le simple fait qu'un certain principe redistributif permette ou exige de pareilles limitations n'est pas un fondement *suffisant* pour rejeter sa légitimité morale. En outre, lorsque les contraintes du libertariannisme elles-mêmes exigent de telles limitations, leur existence n'est pas un fondement convaincant afin de rejeter la redistribution gouvernementale au moins s'il s'agit d'un fondement pareil pour le rejet du libertariannisme à la fois. On prouve aussi, au bout de compte que la principale arme du libertariannisme arme dirigée contre la redistribution devient un inconvénient: «The once so-sharp sword is seen to have two sides. Instead of menacing the enemy, the sword only frustrates its wielder. As everyone knows, two-edged swords cut both ways. The libertarian is unable to support his conception of the minimal state. At least some redistribution of tax monies is justified.»<sup>60</sup>

La Follette rejette aussi les possibles réponses que l'adepte du libertariannisme puisse donner à son objection. Cependant je ne vais plus présenter ces rejets ici. En conclusion, on doit d'ailleurs dire que Nozick lui-même est devenu à la longue un critique de la conception sur la justice dans l'ouvrage *Anarchie, État et Utopie*, conception qualifiée par lui comme « tout à fait inadéquate »: « The libertarian position I once propounded now seems to me seriously inadequate, in part because it did not fully knit the humane considerations and joint cooperative activities it left room for more closely into its fabric. »<sup>61</sup> Plus précisément, le principal motif pour lequel Nozick a critiqué sa propre position est celui que cette conception ne prenait compte d'autres valeurs que la liberté individuelle. Il s'agit des valeurs ayant un

<sup>59</sup> Hugh LaFollette, « Why Libertarianism Is Mistaken », dans: John Arthur, William Shaw (eds), *Justice and Economic Distribution*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, New Jersey, 1979, p. 197.

<sup>60</sup> Hugh LaFollette, *op. cit.*, p. 199.

<sup>61</sup> Robert Nozick, *The Examined Life: Philosophical Meditations*, Simon & Schuster, New York, 1989, p. 268.

rôle symbolique essentiel pour la solidité de la société à savoir la valeur de la solidarité humaine nécessaire lorsqu'en discussion il s'agit de l'accomplissement des actions ou des mesures destinées à résoudre les problèmes sociaux d'intérêt collectif. Des actions pareilles faites au nom de toute la société on ne peut pas les confier Nozick a-t-il reconnu – seulement en vertu du bon plaisir des individus ou des institutions de la société civile, mais on doit demander une intervention gouvernementale. Les programmes et les politiques gouvernementaux de type redistributif ont été à leur tour légitimés par Nozick vu le fait qu'ils constituent l'expression des valeurs sociales symboliques, à savoir la solidarité humaine ou l'aide accordée aux personnes moins fortunées. Bien que, probablement, dans sa dernière interview accordée avant sa mort prématurée, Nozick ait rejeté l'idée selon laquelle ces révisions signifieraient l'abandon du libertariannisme, il a pourtant reconnu qu'il n'est plus un adepte aussi acharné de ce courant que celui de l'ouvrage *Anarchie, État et Utopia*.<sup>62</sup>

## 6. CONCLUSIONS

Dans cette étude j'ai soumis à l'analyse les principaux arguments contre l'idée de justice de la redistribution ainsi qu'ils ont été formulés par Friedrich A. Hayek et Robert Nozick, les auteurs de référence concernant ce sujet. On a prouvé, d'une manière convaincante, j'espère, qu'aucun de ces arguments n'est décisif si on le perçoit comme un argument contre la redistribution *per se*, bien qu'il « fonctionne » lorsqu'en discussion il y a certain type de redistribution (surtout celle strictement égalitaire – condamnée sans doute avec des arguments décisifs par Hayek et Nozick à la fois). Outre le fait qu'il y a des réserves sérieuses au fait que l'argument de la liberté individuelle (le principal argument apporté contre la justice sociale, soit-t-il en variante hayekienne ou dans celle de Nozick) met vraiment en cause l'idée même de redistribution, même les auteurs mentionnés ont soutenu la nécessité d'un certain type de redistribution (bien sûr une redistribution « minimale », mais, au bout de compte, toujours une redistribution). Ainsi, bien que pour beaucoup de personnes Hayek ait semblé – tout comme lui-même a suggéré dans assez d'occasions – rejeter l'idée même de (re)distribution, ses déclarations liées à la légitimité morale de l'assurance par l'État des revenus minimales pour « les pauvres justifiés » le contredisent.<sup>63</sup> En même temps un adepte

<sup>62</sup> Julian Sanchez, « Interview with Robert Nozick », dans *Laissez Faire Books*, July 26, 2001, [www.julian.sanchez.com/nozick.html](http://www.julian.sanchez.com/nozick.html)

<sup>63</sup> Il y a pourtant un sens dans lequel Hayek puisse prétendre conséquemment avoir rejeté « l'idée même » de justice de la redistribution ou de justice sociale. Il s'agit du fait que, bien qu'il reconnaisse qu'un niveau minimal de redistribution des revenus soit légitime, l'application du terme de « justice » liée à celle-ci n'est pas quand même légitime. Pour Hayek, la redistribution en question, quoiqu'il s'agisse d'un acte de moralité, n'est pas à proprement parler un acte de *justice* sociale vis-à-

« acharné » du libertariannisme comme c'est le cas de Nozick dans *Anarchie, État et Utopie*, lui aussi a reconnu au bout de compte la légitimité des politiques et des programmes redistributifs de l'État en faveur des pauvres.

Malgré cela, un autre aspect essentiel concernant la redistribution sociale des revenus peut rester – et il reste – par la suite sujet de discussions animées: la redistribution minimale est-t-elle la seule redistribution légitime acceptée y compris par les critiques fermes de la justice sociale, à savoir Hayek ou Nozick, ou les exigences de la moralité (de la justice) justifient plus que cela même si l'on reconnaît que les revendications radicales comme celles strictement égalitaires ne sont pas légitimes? Mais, dans cette étude, on ne s'est pas proposé de débattre une question pareille.

vis de ceux envers lesquels elle se dirige, il s'agit plutôt d'un acte de générosité. Dans ce cas, on ne devrait pas parler donc de la justice, mais plutôt de la générosité de la redistribution ou de la générosité sociale. Par conséquent, on peut considérer que le sens dans lequel Hayek rejette « l'idée même » de justice sociale est seulement celui de rejeter la légitimité de l'utilisation de ce *terme* dans les discussions liées à la redistribution. Cet argument de Hayek aussi est controversé à ce que nous avons vu.