

# A.I.R.E.

*Association pour l'Instauration d'un Revenu d'Existence*

## LE REVENU D'EXISTENCE EST-IL ACCEPTABLE ?

Un fondement philosophique réal-libertarien

Rencontre mensuelle de l'A.I.R.E.

Lycée Louis Le Grand, 123 rue St Jacques - 75005 Paris

14 octobre 2015

Caroline GUBET LAFAYE<sup>1</sup>

Membre du Comité Scientifique de l'A.I.R.E.

### INTRODUCTION

Afin d'assurer la pédagogie du revenu d'existence, Yoland Bresson avait pour habitude d'évoquer un jeu de cartes : « Supposons que nous jouions une partie de cartes, peu importe le jeu. Nous décidons que dorénavant, chaque joueur devrait être assuré d'avoir un as dans sa main. L'as est le revenu d'existence »<sup>2</sup>.

Nous développerons dans ce qui suit un argument visant à justifier philosophiquement la promotion du revenu d'existence.

Il est courant en philosophie morale de distinguer la liberté formelle – c'est-à-dire, au sens libertarien, le droit de faire ce que l'on désire avec ce dont on est le légitime propriétaire –, et la liberté réelle, c'est-à-dire les moyens de faire ce que l'on veut faire. Dans cette perspective, la justice sociale exige, non pas seulement d'assurer à chacun une pleine liberté formelle mais également de conférer à chacun la liberté réelle la plus grande possible. Déjà la conception rawlsienne de la justice, de 1971 jusqu'au *Libéralisme politique*, établit l'exigence de garantir la même liberté formelle pour tous – c'est-à-dire la pleine propriété de chacun par soi-même – ainsi que la liberté réelle la plus grande possible pour tous, autrement dit la maximisation de la valeur minimale de l'indice des biens premiers que sont les biens premiers naturels, les chances, les revenus, la richesse, le pouvoir, les bases sociales du respect de soi.

Dans une situation où l'on suppose que les dotations *internes* sont également distribuées, l'approche réal-libertarienne – que l'on trouve chez des auteurs comme John Rawls, Bruce Ackerman, Aymarta Sen, Ronald Dworkin, Charles Larmore, Brian Barry ou Philippe van

---

<sup>1</sup> CNRS, Centre Maurice Halbwachs, 48 Bd Jourdan, F-75014 Paris ; [caroline.guibetlafaye@ens.fr](mailto:caroline.guibetlafaye@ens.fr).

<sup>2</sup> Y. Bresson, *Une clémente économie*, page 188

Parijs<sup>1</sup> – prend spécifiquement en compte l'ensemble des *moyens externes*, affectant les capacités des personnes à poursuivre leur propre conception du bien, que ces biens externes soient ou non naturellement produits<sup>2</sup>. **Elle vise à garantir, à celui qui en a le moins, la liberté réelle la plus grande possible, autrement dit les moyens les plus étendus de faire de sa vie ce qu'il désire.**

Ainsi le principe de différence rawlsien<sup>3</sup> semble déjà recommander – sous la condition du respect des libertés fondamentales et de la juste égalité des chances – l'introduction d'un minimum inconditionnel, au niveau soutenable le plus élevé, en ce qui concerne la distribution de la richesse, du pouvoir, de la préservation du respect de soi<sup>4</sup>. Ce principe de justice consiste en un critère *maximin*<sup>5</sup> et concerne les biens jugés élémentaires, c'est-à-dire les libertés et les droits individuels, ainsi que certaines conditions de sécurité, d'estime de soi et de satisfaction des besoins matériels fondamentaux, qui devront être garantis à tous de manière égale. Précisément, ce principe tend à promouvoir un *minimum garanti*<sup>6</sup>.

Ceci répond également au principe égalitariste accordant une priorité absolue aux plus défavorisés, pour les biens fondamentaux.

S'attachant à la qualité de vie des individus de la naissance à la mort, le revenu d'existence devrait bénéficier d'un soutien justifié. En effet, **un système qui offre à chacun un traitement impartial et limite son souci d'accès aux conditions élémentaires d'une existence décente ne peut raisonnablement pas être rejeté, quand bien même il ne parviendrait pas à offrir d'autres avantages.**

Dans ce qui suit, nous allons interroger cette acceptabilité intuitivement évidente. Nous le ferons en privilégiant une approche réal-libertarienne. Nous montrerons que la défense de cette acceptabilité passe par la mobilisation des trois critères de liberté, d'égalité et d'efficacité, et constitue également une incitation paradoxale au travail. Nous accepterons qu'une acceptabilité unanime est impossible, mais que la force majeure du revenu d'existence est d'assumer une neutralité réelle face à la diversité des conceptions de la vie bonne.

## 1. QU'EST-CE QUE L'APPROCHE REAL-LIBERTARIENNE ?

L'approche réal-libertarienne – que nous allons définir – constitue le point de vue le plus approprié pour définir le principe du revenu d'existence. Cette approche vise à assurer à chacun les moyens de bénéficier de la plus grande liberté réelle possible, déplaçant par là

---

<sup>1</sup> Voir J. Rawls (1971, 1990), B. Ackerman (1980), A. Sen (1985, 1990c), R. Dworkin (1986, 1990), C. Larmore (1987), B. Barry (1989) et P. van Parijs (1995).

<sup>2</sup> Pour P. van Parijs (*Real Freedom for All*, p. 101) : « Les dotations externes comprennent alors tout objet externe utilisable, au sens le plus large, auquel les individus ont accès. Elles comportent des objets matériels tels que les usines, les collections de timbres, les maisons privées, les ponts publics, ou des objets immatériels comme les ouvertures de crèches et les programmes informatiques, le travail éthique et la technologie nucléaire, lesquels constituent des atouts matériels au même titre que les plages, les citrouilles et les perroquets ».

<sup>3</sup> « Les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois, (a) elles apportent aux plus désavantagés les meilleures perspectives et (b) elles soient attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, conformément à la juste (fair) égalité des chances. » (Rawls, 1971, p. 115)

<sup>4</sup> En effet Rawls souligne, dans la *Théorie de la justice*, qu'un impôt négatif sur le revenu pourrait faire partie des institutions redistributives d'une société équitable en système capitaliste (*Théorie de la justice*, p. 319) bien que lui-même ne l'intègre pas à sa propre conception de la structure institutionnelle d'une société juste.

<sup>5</sup> Consistant à maximiser la valeur minimale (critère de Wald).

<sup>6</sup> Un minimum social décent constitue en effet une étape vers une égalité socio-économique plus globale, dont l'équivalent, au plan international, consisterait à imposer un niveau de vie minimal décent d'existence. A terme, la justice suppose en effet une redistribution internationale et davantage d'égalité au sein de chaque pays.

l'attention de la question de la justice vers celle de la *liberté*<sup>1</sup>. En effet, une société bâtie sur les principes du réal-libertarisme est une société dont les membres sont tous formellement libres car elle offre une structure juridique où le droit à la propriété, incluant la propriété de soi-même par chacun, est bien défendu. Dans cette société, les chances – en d'autres termes, l'accès aux moyens de faire ce que l'on peut vouloir faire – sont distribuées selon le principe du *leximin*<sup>2</sup> : certains peuvent se voir offrir plus de chances que d'autres, à la condition expresse que ceci ne réduise pas celles de ceux qui en ont moins. Les institutions d'une société réal-libertarienne sont établies de telle sorte qu'elles offrent les plus grandes chances réelles possibles à ceux qui en ont le moins, à condition que la liberté formelle de chacun soit respectée<sup>3</sup>.

Néanmoins pour que j'aie la liberté de faire ce que je veux de ma vie – notamment de produire et de consommer ce que je désire comme je le désire –, il ne suffit pas d'avoir le *droit* de le faire, il faut encore en avoir le *pouvoir*, avoir accès à suffisamment de ressources pour pouvoir effectivement réaliser ce que je désire. Dès lors, il faut prendre en compte et faire une place à la *liberté réelle de mener sa vie à sa guise*, et pas seulement à la liberté formelle de le faire. Bien qu'il soit difficile de donner à chacun la liberté réelle de mener sa vie comme il l'entend – dans la mesure où les libertés mutuelles s'entre-empêchent – en revanche, il est possible de vouloir donner à tous la liberté réelle *la plus grande possible*<sup>4</sup>. **Ainsi donner à tous la liberté réelle la plus grande possible consiste d'abord à maximiser la liberté réelle de celui qui en a le moins et à abolir toutes les inégalités de liberté réelle**<sup>5</sup>.

Or l'exigence de donner à chacun les moyens d'une liberté réelle effective présuppose une *neutralité* à l'égard des conceptions de la vie bonne de chacun. Par là, elle respecte l'une des

---

<sup>1</sup> Ce passage de la problématique de la justice à celle de la liberté apparaît déjà lorsque l'on envisage la question de l'égalité des chances. La notion de liberté, telle qu'elle est mise en œuvre par Philippe van Parijs, « comprend ces trois éléments – la sécurité, la propriété de soi et les chances – par opposition à la liberté formelle qui comprend seulement les deux premières » (P. van Parijs, *Real Freedom for All*, p. 22-23), les chances constituant le troisième composant de la liberté réelle.

<sup>2</sup> Sachant que le *leximin* prend en compte les niveaux les plus bas au dessus du minimum de façon successive (les plus mal lotis d'abord, puis ceux qui sont juste au-dessus des plus mal lotis, ainsi de suite).

<sup>3</sup> Voir P. van Parijs, *Real Freedom for All*, § 1. 8. Soulignons que l'ensemble de ces principes dessine un idéal de société libre distincte de celui communément donné par les libertariens.

<sup>4</sup> Le second principe de Rawls exprime cette exigence. A. Sen en est le défenseur le plus résolu. Il propose en effet des notions permettant d'élaborer une conception de la justice en termes de liberté réelle (voir Sen, 1989, 1990a, 1990b). Sur l'interprétation du principe de différence dans une perspective réal-libertarienne, voir P. van Parijs, « Différence Principes », in S. Freeman, *The Cambridge Companion to John Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 200-240.

<sup>5</sup> P. van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, p. 188. Philippe van Parijs propose, par exemple, à titre de critère d'égalité des libertés la notion d'*absence d'inclusion* stricte d'un ensemble de choix possibles d'une personne dans celui d'une autre personne : « One person is less (really) free than another if the set of options (really) open to the former is a proper subset of the set of options (really) open to the latter » (voir *Real Freedom for All*, p. 72). Ainsi une personne est moins libre (au sens de la liberté réelle), si l'ensemble de choix ou de possibilités vraiment effectives (c'est-à-dire de possibilités qu'elle a une chance de pouvoir réaliser), dont elle dispose est un sous-ensemble de l'ensemble d'options dont dispose (réellement) une autre personne. En effet, ce sous-ensemble contient, strictement, moins d'éléments que le premier ensemble et présente donc moins d'options que celles ouvertes pour la première personne. Le nombre des éléments n'est pas égal dans les deux sous-ensembles. Ce critère est spécifiquement pertinent dans le cadre d'une distribution fortement égalitaire des dotations externes. On s'y trouve conduit, dans la mesure où *la métrique des opportunités achoppe sur la question des dotations internes*, laquelle est particulièrement inadéquate dans un contexte d'inégalité des talents. Ce critère peut, en outre, être sensiblement amélioré et rendu significativement plus exigeant, lorsque l'on interprète les options comme *des possibilités d'accès à une existence qui en vaut la peine* ou comme *des équipements pour une conception raisonnable de la vie bonne* – où « ce qui en vaut la peine » ou ce qui est « raisonnable » est déterminé par son existence actuellement soutenue par la société considérée.

conditions pour une large acceptabilité des projets individuels de vie. Ainsi le réal-libertarisme partage, avec les conceptions solidaristes de la justice aussi bien qu'avec le libéralisme dans sa forme commune, le postulat général de neutralité, d'égal respect, c'est-à-dire « l'opinion selon laquelle ce qui est considéré comme une société juste ne devrait pas être déterminé sur le fondement d'une quelconque conception particulière substantive de la vie bonne »<sup>1</sup>. **Ainsi la conception de la justice comme liberté réelle pour tous exige un égal respect des diverses conceptions morales qui coexistent dans la société.** Lorsque l'on donne à chacun les moyens de réaliser et de poursuivre sa propre conception du bien, aucun privilège spécial n'est donné à l'une des dimensions de la liberté au détriment d'une autre. Les personnes ayant des goûts différents ne sont pas traitées de façon discriminatoire.

Pourtant, le système économique actuel favorise à l'évidence une conception particulière de la vie bonne.

Assurer à chacun un revenu d'existence substantiel permettrait d'offrir aux individus un éventail de choix de vie possible beaucoup plus étendu, car chacun aurait besoin de moins de revenu, si tant est qu'il y en ait encore besoin, pour sa subsistance. « Le réal-libertarisme, ainsi caractérisé, commande l'introduction d'un revenu minimum au plus haut niveau soutenable possible compatible avec la liberté formelle et la diversité non dominée »<sup>2</sup>.

Dans cette perspective, le revenu d'existence fournirait à chacun les moyens de choisir la vie qu'il souhaite mener, de telle sorte que la maximisation de ce revenu offrirait la conception la plus pertinente de la justice comme liberté-réelle-pour-tous. Ainsi le revenu d'existence se présente comme le meilleur moyen de respecter la diversité des conceptions de la vie bonne<sup>3</sup>. Il est versé à tous les membres de la communauté, de telle sorte que **le droit à un revenu d'existence constitue un aspect de l'ensemble des droits et devoirs qui accompagnent la citoyenneté pleine et entière**, et répond par là à une exigence d'égal traitement. Ce revenu est distribué à chacun inconditionnellement, sans contrainte concernant ce qu'il peut acheter, mais aussi sans contrainte sur la façon dont chaque individu peut utiliser son temps. Dans cette mesure, la liberté réelle pour tous est une réponse à l'exigence de justice sociale, celle-ci consistant alors à *leximiner*<sup>4</sup> la liberté réelle, par une maximisation du revenu inconditionnel<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> P. van Parijs, *Real Freedom for All*, p. 28.

<sup>2</sup> La « diversité non dominée » revient à mettre en œuvre le test de non envie pour apprécier une allocation de ressources.

<sup>3</sup> Ce revenu d'existence devrait pouvoir être intégré à n'importe quelle conception de la vie bonne, en raison de sa neutralité dans la mesure où il ne favorise aucune conception du bien au détriment d'une autre. Toutefois on peut lui opposer des arguments éthiques et des arguments économiques d'inefficacité. Ainsi la neutralité qui est associée au principe d'un revenu d'existence ne constitue un argument décisif (en sa faveur) qu'à condition de répondre à l'objection éthique selon laquelle certains individus profitent, sans travailler, des revenus du travail. Certains philosophes, comme J. Elster, considèrent que l'allocation universelle est immorale car elle permet à certains de vivre du travail des autres (voir la réponse de Jon Elster à Van der Veen et Van Parijs dans *Theory and Society*, vol. 15, n° 5, 1986). La première réponse à cet argument est donnée par Thomas Paine en 1796. Dès lors que les hommes ont un certain nombre de droits, parmi lesquels le droit à la vie, à la liberté et à la propriété, se pose la question de savoir comment justifier que l'État perçoive un impôt. La réponse de Paine est qu'une partie des richesses qui existent dans la société n'est pas le produit du travail humain mais découle de l'utilisation de la terre qui, elle, appartient à tout le monde. Paine en déduit qu'il faut taxer la rente foncière et la répartir entre tous.

<sup>4</sup> C'est-à-dire à apprécier la situation considérée en fonction du niveau de liberté réelle du plus mal loti afin de l'améliorer. Le critère du *leximin* juge de la qualité d'une situation en prenant pour référence le niveau d'utilité de la personne la plus mal lotie.

<sup>5</sup> « Real-freedom-for-all is all there is to social justice » (P. van Parijs, *Real Freedom for All*, p. 136). Si cette thèse est en tant que telle indiscutable, ses conséquences, en revanche, peuvent l'être. Par exemple, on ne peut admettre

## 2. DEFENDRE LE REVENU MINIMUM INCONDITIONNEL

### 2.1 LIBERTE, EGALITE, EFFICACITE

L'approche défendue par le réal-libertarisme a le mérite d'intégrer l'importance qu'intuitivement nous accordons à la liberté aussi bien qu'à l'égalité et à l'efficacité.

Ainsi elle protège la liberté – y compris dans la dimension de ce que l'on nomme les « droits de l'homme » – contre les risques que ferait peser sur elle un souci exclusif de l'égalité ou de l'efficacité. **Elle fait une place essentielle à l'égalité, et en particulier au souci des plus pauvres**, de ceux qui ont le moins de moyens, puisqu'elle implique que seules sont justifiées les inégalités de liberté réelle qui profitent à ceux qui en sont les « victimes »<sup>1</sup>. Enfin, cette approche a le mérite de tenir compte des considérations d'efficacité, puisque l'ampleur des moyens qu'il est possible de conférer à tous dépend de l'efficacité productive de la société<sup>2</sup>.

En effet, il ne s'agit pas tant, dans cette perspective, de réaliser la maximisation immédiate de la part actuelle du plus démuné – contrairement à ce que préconiserait un égalitarisme simpliste – mais la maximisation de la part durablement attribuable aux plus démunis – c'est-à-dire le *maximin soutenable*. Or le *maximin* soutenable peut diverger notablement de l'égalité, du fait qu'il doit tenir compte, dans l'intérêt même des plus démunis, de l'effet positif que des inégalités peuvent avoir sur l'incitation à travailler, à se former, à épargner, à investir et, par là, sur la taille même du gâteau à partager. **La position réal-libertarienne semble donc plus défendable que la position égalitariste ou que la position utilitariste, qui**

---

une abolition du salaire minimum garanti, si le montant de l'allocation universelle ne permet pas de subvenir aux besoins élémentaires. Dès lors, il faut envisager une législation sur le salaire minimum, qui interdise que des emplois à temps complet soient proposés à un salaire inférieur à celui-là. Ainsi J.-M. Harribey soutient que l'allocation universelle est équitable mais au regard d'un critère lexicalement inférieur à un autre critère, comme celui du droit au travail (voir J.-M. Harribey, « Une allocation universelle garantirait-elle une meilleure justice sociale ? », in F. Charpentier (dir.), *Encyclopédie : Protection sociale, Quelle refondation ?*, Paris, Economica, Liaisons sociales, 2000, p. 1211-1221). Denis Clerc souligne, pour sa part, que Philippe van Parijs ne défend pas l'allocation universelle parce qu'elle permettrait de se prémunir contre la réduction inéluctable de l'emploi, mais parce qu'elle permet de supprimer les réglementations qui brident le marché et réduisent l'efficacité économique : « Avec un revenu d'existence, plus besoin de salaire minimum : le travail peut redevenir une marchandise comme les autres » (D. Clerc, « L'idée d'un revenu d'existence, une idée séduisante et... dangereuse », dans *Comprendre*, n° 4, 2003, PUF, p. 206).

<sup>1</sup> Une politique sociale guidée par le principe de subsidiarité ne peut se nourrir de la seule solidarité chaude – conformément à la distinction proposée par P. Rosanvallon –, mais elle peut s'efforcer de préserver celle-ci autant qu'il est possible, en ne recourant à une solidarité tiède, ou franchement froide, que là où la solidarité chaude fait défaut ou bien s'avère insuffisante (voir P. van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, p. 229). En effet, seul le caractère obligatoire du prélèvement permet de donner à tous un droit inconditionnel à un revenu et ainsi de soustraire les plus démunis au bon vouloir des autres. Les transferts, assurant à tous les moyens d'existence ne constituent certes plus un vecteur privilégié de la pratique de la vertu, qu'il s'agisse de charité ou de générosité, à travers la mise en œuvre d'une solidarité chaude. Mais la dignité des plus pauvres, indissociable de leur liberté, ne peut dépendre des occasions données aux plus aisés d'exercer leur vertu. Par ailleurs, rien n'empêche ces derniers de faire plus que ce à quoi l'État les contraint.

<sup>2</sup> Un principe élémentaire et général d'efficacité concerne la comparaison, d'une part, d'un gain de bien-être global (qui résulte de la redistribution d'une quantité donnée de revenu d'une catégorie plus riche à une catégorie plus pauvre) et, d'autre part, d'une perte de bien-être global (qui résulte de la perte de revenus agrégée que ce transfert engendre). On peut (et on doit) prélever et redistribuer jusqu'au point où le coût marginal en bien-être d'un côté commence à excéder le gain marginal obtenu de l'autre côté.

**privilégient respectivement le souci exclusif d'égalité et le souci exclusif d'efficacité.**

L'exigence d'assurer la plus grande liberté réelle à tous suppose de respecter le principe de différence et de prendre en compte les biens sociaux premiers qu'il établit (la richesse et le revenu, les pouvoirs et les prérogatives, les bases sociales du respect de soi). L'expression concrète la plus adéquate de la liberté réelle consiste alors à assurer à chacun, de façon inconditionnelle, un niveau de vie donné. Ainsi le revenu d'existence est l'assurance d'une liberté pleine et entière pour chacun, puisque personne n'a plus à justifier ses revenus – dans la mesure où les contrôles sont abolis – et que chacun peut choisir la combinaison de travail/non travail qui lui convient, sans craindre de tomber dans la misère. Néanmoins envisager le paramètre du « niveau de vie » suppose que l'on ne tienne compte que de la dimension « revenu » envisagée par Rawls, c'est-à-dire de la liberté réelle de consommer<sup>1</sup>. Pourtant la vie ne se réduit pas à la consommation. Par conséquent, le *maximin* de liberté réelle ne saurait se réduire à un *maximin* de revenu potentiel.

La liberté réelle ne consiste pas seulement dans le droit et les moyens de choisir ce qu'on consomme mais aussi dans le droit et les moyens de choisir ce qu'on fait et avec qui on vit. Or l'exigence d'inconditionnalité, défendue par van Parijs, permet d'intégrer toutes les dimensions mentionnées par Rawls, tout en assurant à chacun un certain niveau de vie, par lequel il pourra jouir, par-delà la liberté réelle de consommer, de la liberté réelle de travailler et de celle de ne pas travailler<sup>2</sup>. Ainsi et dans la mesure où Rawls inscrit de façon prioritaire le respect de soi<sup>3</sup> sur la liste des avantages socio-économiques régis par le principe de différence, le revenu d'existence ne doit pas y porter atteinte. Or cette condition ne peut être respectée que si le revenu d'existence est attribué sous une forme qui ne stigmatise ni n'humilie les bénéficiaires<sup>4</sup>. Par conséquent, le souci du respect de soi reconnu à chacun porte en lui l'exigence d'inconditionnalité, c'est-à-dire qu'il s'en déduit la nécessité qu'aucun contrôle des ressources et qu'aucun contrôle de la vie privée (requis pour vérifier, par exemple, le statut d'isolé ou de cohabitant) ne soit mené<sup>5</sup>. S'il est à même d'intégrer ces exigences, le principe de

---

<sup>1</sup> Lorsque l'on suppose que les dotations internes sont également distribuées, le réal-libertarisme considère que le fond commun pertinent de dotations externes, qu'il s'agisse d'objets matériels ou d'objets immatériels, correspond à la richesse externe dont les personnes sont dotées. Dans ce cas de figure, la stratégie de Rawls consiste à modifier la liste des avantages socio-économiques, en ajoutant le loisir à la richesse et au revenu. Dworkin, en revanche, abandonne la dimension « revenu » et ne conserve que la richesse. Le réal-libertarisme, pour sa part, exige une égale distribution de leur valeur, laquelle revient à taxer les dons et les legs à 100% et à distribuer la recette sous la forme de revenu minimum uniforme. P. van Parijs convoque, à l'appui de cette thèse, les justifications données par Thomas Paine (1796, p. 620), par les penseurs socialistes, François Huet (1853), César De Paepe (voir Cunliffe, 1987), Edward Bellamy (1888, 1897), George D. H. Cole (1935, 1944) et Tibor Liska (1990). Voir P. van Parijs, *Real Freedom for All*, p. 262-263, note 22.

<sup>2</sup> Cette justification « rawlsienne » d'une allocation universelle est développée dans la section 8.7 de P. Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste ?*.

<sup>3</sup> Dont il considère qu'il « est peut-être le plus important des biens premiers » (J. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 93, p. 123, p. 479), c'est-à-dire les « bases sociales du respect de soi » nécessaires pour donner à la personne un sens ferme de sa propre valeur et la confiance en soi indispensable à la poursuite de ses fins (J. Rawls (1982), « Social Unity and Primary Goods », dans A. Sen et B. Williams (éd.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 166).

<sup>4</sup> Le respect de soi est décrit par Rawls dans la *Théorie de la justice* (section 6.7) comme le contraire de la honte.

<sup>5</sup> François Ost, par exemple, met en évidence les atteintes à la dignité induites par un système de revenu minimal garanti reposant sur de tels contrôles (voir F. Ost (1988), « La théorie de la justice et le droit à l'aide sociale », dans C. Audard, J.-P. Dupuy et R. Sève (éd.), *Individualisme et justice sociale. A propos de John Rawls*, Paris, Seuil, section 11.2). Concernant les modalités de l'aide sociale, un système de transferts régi par le principe de subsidiarité, par exemple, implique que l'instance supérieure n'intervienne qu'en cas de « carence », c'est-à-dire lorsque les individus ne parviennent pas à se procurer, par leurs propres efforts, le revenu qui leur est nécessaire

maximisation de la liberté réelle de tous, ainsi conçu, semble donc préférable, non seulement au principe de différence dont il constitue une reformulation, mais aussi à l'ensemble hiérarchisé que ce principe forme avec les deux autres principes proposés par Rawls : le principe d'égalité de liberté et le principe d'égalité des chances<sup>1</sup>.

Au final, le principe de maximisation de la liberté réelle de tous intègre, dans une formule simple, les trois ordres de préoccupations fondamentaux de l'économie du bien-être que sont le souci d'égalité (l'inégalité n'est tolérée que si elle profite aux plus démunis), le souci d'efficacité (puisque, toutes choses égales par ailleurs, une faible efficacité diminue la liberté réelle) et enfin le souci de liberté (car la liberté réelle présuppose la liberté formelle).

Le principe de la liberté réelle maximale pour tous permet donc de concilier l'importance que nous accordons intuitivement à la liberté, à l'égalité et à l'efficacité. Il exprime simplement le fait que **l'on peut attendre de la société qu'elle fournisse à chacun, au plus haut degré (soutenable) possible, les moyens objectifs de réaliser son bonheur, la société n'ayant toutefois pas pour but de faire le bonheur des individus**<sup>2</sup>.

## 2.2 UNE INCITATION PARADOXALE AU TRAVAIL

La conjonction hiérarchisée du principe d'égalité de liberté et du principe de différence ne se réduit cependant pas à exiger le revenu d'existence le plus élevé. La maximisation de la liberté réelle de tous, exigée par le second principe, ne s'entend pas en premier lieu comme une défense de l'État-providence, ou comme la revendication d'une maximisation du revenu minimum<sup>3</sup>, mais consiste plutôt en l'introduction et la maximisation du revenu d'existence. Il

---

et/ou lorsque les individus ne parviennent pas à assurer le bien-être de ceux qui les entourent. La situation de référence (le cas normal) est celui où aucune intervention n'est requise. Dès lors et puisque l'intervention des pouvoirs publics n'est pas systématique, elle est nécessairement *soumise à condition*. Ainsi l'aide sociale peut, par exemple, être subordonnée à l'exigence que le bénéficiaire cherche sérieusement du travail et/ou prenne adéquatement soin de ses proches (voir P. Rosanvallon, *La crise de l'État-providence*). Le fait que l'on assiste, à mesure que se distendent les liens entre les payeurs et les bénéficiaires, à un « refroidissement » graduel de la solidarité, s'exprimant dans les transferts sociaux que nous connaissons, est un thème central des critiques « conservatrices », dont l'État-providence est aujourd'hui l'objet (voir par exemple A. C. Zijderveld (1986), « The Ethos of the Welfare State », *International Sociology*, 1, 1986, p. 443-457). Néanmoins une entreprise de moralisation, qui ne s'adresse qu'aux plus démunis, n'est ni souhaitable ni juste. Un des écueils principaux de la défense du principe de subsidiarité, qui prend pour argument le mode de vie qu'il permet d'imposer, néglige le fait que notre société est une société pluraliste, dans laquelle n'existe aucun consensus sur ce qui constitue une vie « valable » ou une vie bonne. À l'inverse, l'attitude libérale, qui refuse d'imposer une conception particulière de ce qu'est une vie valable, accorde à chacun un égal respect et implique que l'on donne à chacun la plus grande liberté réelle de mener sa vie à sa guise, avec pour seule obligation de respecter la liberté semblablement concédée aux autres. Le fainéant et l'égoïste, dans cette perspective, ont droit au même revenu inconditionnel que les autres.

<sup>1</sup> Voir P. van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, p. 188. Voir aussi Van Parijs, 1990a, 1990d et 1991a.

<sup>2</sup> Cette position, qui est celle de la théorie réal-libertarienne et, plus généralement, du libéralisme est retenue par J. Rawls, qui l'oppose à l'utilitarisme (voir « Social Unity and Primary Goods »). Face à ces arguments, deux attitudes sont envisageables. Il est, d'une part, difficile de croire que les individus rejetteraient, pour eux-mêmes, des principes de ce type, en revanche on peut concevoir que certains refuseront que ces mesures bénéficient à d'autres personnes.

<sup>3</sup> Rawls récuse en effet que sa position puisse être réduite à une légitimation de l'État-providence tel qu'il est. La solution qu'il propose ne consiste toutefois pas à instaurer une allocation universelle, au plus haut niveau possible, mais à réaliser une « démocratie de propriétaires », dans laquelle « l'accent est mis sur une dispersion régulière dans le temps de la propriété du capital » (voir la fin de la préface de l'édition française de la *Théorie de la justice*, p.

s'agit alors de penser la possibilité et les conditions de réalisation d'un revenu inconditionnellement versé à chaque citoyen (ou à chaque résident permanent), qu'il ait ou non un emploi, qu'il souhaite ou non en avoir un, quel que soit son statut matrimonial et quelles que soient ses autres sources de revenus.

Une telle allocation revient à attribuer à chacun une *dotación matérielle, répartie sur la vie entière*. Par là, elle intègre la dimension « richesse », présente dans le principe de différence, ainsi que la question des chances d'accès aux différentes positions sociales liées à la fortune<sup>1</sup>. Le principe de la liberté réelle la plus grande possible pour tous – et par conséquent le revenu d'existence qui en est le corrélatif – semble pouvoir bénéficier d'une nécessaire acceptabilité au sein d'une très vaste diversité de conceptions de la vie bonne. En effet, ce principe répond aux trois critères, mis en évidence par Rawls, que sont l'efficacité des moyens, l'inclusivité et le principe de la plus forte vraisemblance<sup>2</sup>.

Néanmoins et afin de préciser la nature de cette allocation, il faut encore déterminer dans quelle mesure doivent être prises en compte *l'inégale répartition des biens premiers naturels*, la *substituabilité* entre propriété de biens privés et usage de biens publics, la primauté, sous certaines conditions, de la dimension du revenu sur les autres dimensions de la liberté réelle et la question de savoir **dans quelle mesure la liberté réelle d'individus n'appartenant pas à la catégorie des plus défavorisés doit être maximisée** (c'est-à-dire considérer la version *leximin* du principe de différence)<sup>3</sup>.

Le revenu d'existence, qu'il soit ou non complété par d'autres modèles conditionnels, est un modèle de transfert inconditionnel en quatre sens. C'est un revenu payé par le gouvernement à chaque membre, à part entière, de la société (1) même s'il ne veut pas travailler, (2) sans tenir compte du fait qu'il soit riche ou pauvre, (3) quelle que soit la personne avec qui il vit et (4) quel que soit le lieu où il vit<sup>4</sup>. Etant inconditionnel, ce revenu est quelque chose sur quoi la personne peut compter. Il constitue un fondement matériel sur lequel la vie peut être solidement bâtie et auquel tout autre revenu, que ce soit en argent liquide ou en nature, provenant du travail ou des économies, du marché ou de l'État, peut légitimement s'ajouter. Ainsi le revenu d'existence vise à égaliser (ou au moins à *maximiser*<sup>5</sup>) les chances des individus (ou leurs dotations) plutôt qu'à égaliser leurs revenus (le résultat). Dans cette mesure, il intègre et répond au souci d'égalité des chances précédemment envisagé. La place que le revenu d'existence confère à la liberté individuelle est telle qu'il *semble devoir nécessairement être admis et intégré à une large pluralité de projets rationnels de vie*. En effet, la condition d'absence de test sur les

---

13-14). À côté de la « démocratie de propriétaires », le « socialisme libéral » constitue, aux yeux de Rawls, un candidat plausible à la réalisation optimale de ses principes de justice. Le terme démocratie de propriétaires est de J. E. Meade, *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*, Londres, George Allen et Unwin, 1964. Il s'agit du titre du chapitre V.

<sup>1</sup> Rawls fait effectivement mention du revenu, parmi les avantages socio-économiques, c'est-à-dire parmi les dimensions de la liberté réelle dont la distribution est régie par le principe de différence. Il évoque aussi le pouvoir et les prérogatives attachées aux positions de responsabilité.

<sup>2</sup> Le critère de l'efficacité des moyens permet de sélectionner l'option qui réalise l'objectif de la meilleure manière. Le critère d'inclusivité sélectionne le projet qui comprend le plus de buts ou d'intérêt. Enfin le critère de la plus forte vraisemblance accorde une préférence à l'option qui comprend un plus grand nombre d'objectifs réalisables (voir J. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 452). Or le principe du revenu d'existence respecte ces trois critères.

<sup>3</sup> Toutes ces nuances et précisions, cependant, ne feront pas encore coïncider le cadre institutionnel requis par la position réal-libertarienne avec le cadre institutionnel que Rawls envisage comme réalisation de ses principes de justice.

<sup>4</sup> P. van Parijs, *Real Freedom for All*, p. 35.

<sup>5</sup> C'est-à-dire à maximiser les chances de ceux qui en ont le moins.



moyens donne au revenu minimum un avantage décisif, en termes de *leximisation* de la liberté réelle, permettant par là de défendre son intégration rationnelle au sein de conceptions individuelles de la vie bonne.

**Le revenu d'existence est préférable dans la mesure où toute allocation conditionnelle présente trois inconvénients.** Tout d'abord, par les *intrusions* qu'elle suppose dans la vie privée et la *stigmatisation* qu'elle implique, elle est humiliante pour ses bénéficiaires. Ensuite, elle laisse passer certains des plus démunis entre ses mailles, du fait de la complexité des contrôles. Enfin le coût de fonctionnement d'un système conditionnel s'avère prohibitif. Il est vrai que la complexité de l'actuel Revenu de Solidarité Active (RSA) constitue un problème sérieux car la population qu'il vise n'est pas toujours susceptible d'effectuer les démarches administratives requises.

Pour ces raisons, *le revenu d'existence vaut mieux, pour les démunis*, qu'un revenu garanti fondé sur un contrôle des ressources. En premier lieu, le taux de recours de l'allocation est systématiquement plus élevé avec un système universel qu'avec un contrôle des ressources. Deuxièmement, il n'y a rien d'humiliant à toucher une allocation accordée à chacun, *en sa qualité de citoyen*<sup>1</sup>. Enfin dans un système de revenu d'existence, le versement régulier et sûr de l'allocation ne s'interrompt pas lorsqu'on accepte un travail, contrairement aux dispositifs nécessitant un contrôle des ressources. Il supprime ainsi l'un des aspects de l'ornière du chômage<sup>2</sup>. Si le taux d'imposition implicite appliqué à la tranche des bas revenus est sensiblement inférieur à 100%, alors chacun conserve le montant total de son revenu d'existence, qu'il travaille ou non, qu'il soit riche ou pauvre. *Sa situation s'améliore nécessairement dès lors qu'il travaille*. Le revenu d'existence paraît donc préférable à un système de revenu minimum avec contrôle des ressources puisqu'il procure en réalité à ses bénéficiaires nets une incitation au travail<sup>3</sup>.

**L'abolition du contrôle des ressources est donc fondamentale**, lorsque l'on vise à préserver la liberté réelle de chacun. Lorsque l'on récuse le contrôle des ressources, la contrainte de travail doit être abandonnée. Ces deux inconditionnalités – l'absence de contrôle des ressources et l'absence de contrainte portant sur le travail – sont au cœur de la pertinence du revenu d'existence<sup>4</sup>.

Il semble donc que tant du point de vue de la liberté réelle que du point de vue du souci d'égalité des chances, ou selon le principe de différence, le revenu d'existence est susceptible

---

<sup>1</sup> Ce qui n'est pas le cas avec les allocations destinées spécifiquement aux nécessiteux, aux indigents, à ceux dont on juge qu'ils sont incapables de se débrouiller seuls. Le revenu d'existence est moins stigmatisant, c'est pourquoi le taux de demandes d'allocations sera supérieur.

<sup>2</sup> Dans les systèmes de minimum garanti avec contrôle des ressources, il n'existe *pas d'augmentation significative des ressources entre le chômage et un travail faiblement rémunéré*. À l'échelon le plus bas dans la répartition des revenus, si chaque euro gagné est compensé, plus ou moins exactement, par la perte d'un euro d'allocations, on comprend la tendance à refuser un travail qui rapporte de tels revenus ou à ne pas chercher activement de tels emplois. Si, en outre, on prend en compte les coûts supplémentaires, induits par les frais de transport et la garde des enfants, par exemple, il se peut que, dans de telles circonstances, on ne puisse pas se permettre financièrement de travailler. Il est vrai qu'une législation sur le salaire minimum peut empêcher que des emplois à temps complet soient proposés à un salaire plus bas que le revenu garanti, auquel cas la remarque précédente ne vaut que pour le travail à temps partiel. Dans la mesure où dans les systèmes de minimum garanti avec contrôle des ressources, l'augmentation significative des ressources entre le chômage et un travail peu rémunéré est faible, ceux-ci présentent un intérêt moindre.

<sup>3</sup> Dans cette mesure, un revenu d'existence (comme c'est également le cas de l'impôt négatif) peut être compris et utilisé comme une allocation de travail ou une prime sur les revenus.

<sup>4</sup> La pertinence du revenu d'existence dépend, de manière décisive, de l'articulation de ces deux inconditionnalités. Celles-ci sont logiquement indépendantes mais intrinsèquement liées en tant que constituants d'une proposition solide.

d'entrer dans une large diversité de conceptions de la vie bonne<sup>1</sup>. Quels sont, *a contrario*, les arguments qui pourraient remettre en question cette acceptabilité, apparemment nécessaire et inéluctable ?

### 3. L'IMPOSSIBLE ACCEPTABILITE UNANIME

On peut objecter à l'encontre d'un revenu d'existence que la société, en conférant à chacun au plus haut degré soutenable possible les moyens objectifs de réaliser son bonheur, induit des effets de composition et des effets pervers de grande ampleur. En effet, l'exercice par chacun de sa liberté individuelle peut détruire la liberté réelle d'autrui. On ne peut non plus omettre le paramètre de la frustration relative<sup>2</sup>.

Bien qu'un système qui garantisse à chaque individu la non-agression et un traitement impartial, tout en limitant son souci d'accès aux conditions élémentaires d'une existence décente, ne puisse raisonnablement être rejeté – quand bien même il ne parviendrait pas à offrir d'autres avantages – en revanche, **on peut concevoir qu'un système qui exige que l'on renonce à des gains personnels, dans le seul but de procurer aux autres des avantages dépassant le minimum requis, puisse être raisonnablement rejeté**. En d'autres termes, *les plus favorisés* peuvent rejeter l'égalité et donc s'opposer à l'adoption d'un minimum garanti, alors que les plus défavorisés ne peuvent pas rejeter le revenu d'existence, qui a pour eux l'avantage de réaliser une plus grande égalité<sup>3</sup>.

On peut aussi considérer que *les individus les plus défavorisés* peuvent, tout aussi raisonnablement, rejeter le revenu d'existence en se référant au niveau de vie qu'il propose<sup>4</sup>. L'accepter reviendrait, pour eux, à renoncer à un système plus égalitaire, c'est-à-dire à des avantages dépassant le minimum, un tel renoncement étant justifié par l'objectif que les plus favorisés n'aient pas à supporter un sacrifice trop lourd<sup>5</sup>. Il semble donc que *le revenu d'existence ne puisse passer l'épreuve de la non-rejetabilité unanime*<sup>6</sup>.

La difficulté qu'affronte le principe du revenu d'existence est identique à celle que rencontre l'égalitarisme : ces deux principes ne peuvent satisfaire l'acceptabilité unanime, tant que subsisteront des différences dans l'attribution aux différentes parties des *avantages supérieurs au minimum*. Ils ne sont réalisables qu'au prix d'une instauration de contraintes sur les individus. T. Nagel, par exemple, reconnaît que, dans le cas de certains conflits d'intérêt, on ne peut trouver aucune solution légitime. Les parties sont alors conduites à imposer la solution

---

<sup>1</sup> Certains défendront également l'idée que le revenu d'existence constitue un instrument de lutte contre le chômage involontaire quoiqu'une analyse macro-économique solide fasse encore défaut pour le prouver.

<sup>2</sup> Voir R. Boudon, *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, 1977, pour la notion de « logique de la frustration relative ». Ses analyses empruntent à Tocqueville et Stouffer. Cette logique n'est pas sans rapport avec l'émergence de l'envie, telle que l'analysent R. Girard (1961), puis J.-P. Dupuy et P. Dumouchel (1979).

<sup>3</sup> On peut avancer, à l'encontre des principes proposés par Philippe van Parijs, que la liberté réelle maximum est certes garantie à tous mais que des inégalités subsistent.

<sup>4</sup> Dans la mesure où rien, dans la définition du revenu minimum que propose Philippe van Parijs, ne l'associe à la notion de besoins fondamentaux, ce revenu peut aussi bien rester en deçà ou excéder ce qui est nécessaire à une existence décente.

<sup>5</sup> De même que les plus favorisés refuseraient, pour leur part, de consentir à un sacrifice dont les bénéfices profiteraient uniquement aux plus défavorisés, les moins favorisés peuvent refuser tout sacrifice d'avantages supérieurs au minimum garanti, qui aurait pour seul objectif d'en faire bénéficier les plus favorisés. L'argument revient à privilégier le minimum garanti (si ce n'est le laisser-faire) comme étant la condition « normale » en fonction de laquelle doit être défini le sacrifice, mais cette position est insuffisamment égalitariste.

<sup>6</sup> Au même titre que l'égalitarisme.

qu'elles préfèrent personnellement, en utilisant le pouvoir qu'elles détiennent, et ce à l'encontre de l'opposition raisonnable de leur adversaire<sup>1</sup>.

De plus, dans la mesure où le droit au revenu d'existence ne doit pas être subordonné à la prestation de travail ou à la volonté de travailler, on peut lui objecter (en référence au principe d'équité) qu'il risque d'induire une déviation substantielle par rapport à une répartition équitable des charges et des bénéfices de la coopération, que la théorie de Rawls par exemple s'efforce de définir. Non seulement une situation inéquitable est engendrée mais cet argument est, en outre, susceptible d'alimenter des résistances individuelles et des rigidités psychologiques à l'encontre du revenu d'existence, s'opposant à son intégration au sein de conceptions individuelles du bien, dans la mesure où certains individus jugeraient que les charges de la coopération reposent davantage sur eux que sur d'autres. De surcroît, chacun pourrait choisir de n'assumer aucune charge, sans pour autant cesser de participer aux bénéfices.

Contre ce travers, Rawls souligne que « **les conditions équitables de la coopération spécifient une idée de réciprocité ou de mutualité** : tous ceux qui accomplissent leur part des charges conformément aux règles reconnues doivent retirer les bénéfices spécifiés par une norme publique et admise »<sup>2</sup>. Dans ce cadre, la répartition des tâches est juste car elle est implicitement définie par la maximisation de l'indice des biens premiers sociaux de ceux qui en ont le moins<sup>3</sup>. Néanmoins une dissociation entre le travail et le revenu est inévitable, dès lors que le loisir se trouve ajouté à la liste des avantages socio-économiques régis par le principe de différence<sup>4</sup>. Or, la prise en compte du loisir parmi ces avantages socio-

---

<sup>1</sup> T. Nagel, *Égalité et partialité*, p. 88.

<sup>2</sup> J. Rawls (1990), *Justice as Fairness : A Restatement* (inédit), Harvard University, Department of Philosophy, 146 p.

<sup>3</sup> Rawls n'établit toutefois pas de rapport de cause à conséquence entre le principe « à chacun selon ses capacités », d'une part, et la répartition des tâches, d'autre part.

<sup>4</sup> Ainsi le temps libre doit figurer parmi les biens premiers sociaux. Ce bien peut être simplement défini comme l'inverse du temps travaillé et être considéré, en référence aux fardeaux qu'implique la coopération sociale. Cette idée a été proposée, pour la première fois, par R. A. Musgrave, « *Maximin, Uncertainty, and the Leisure Trade-Off* », *Quarterly Journal of Economics*, 88, November 1974, p. 625-632. A cette proposition, Rawls répond que « si c'est nécessaire, la liste des biens primaires peut en principe être augmentée » (J. Rawls (1988), « *The Priority of Right and Ideas of the Good* », *Philosophy and Public Affairs*, 17, p. 257, note 7). Voir aussi Van Parijs, pour une défense des conclusions de l'argumentation ici présentée contre une telle stratégie (et d'autres). À la différence des deux autres biens de référence désignés par Rawls, le temps libre peut être mesuré et rendu commensurable au revenu et à la richesse d'une manière directe. Ainsi, on peut envisager de définir un taux d'échange du revenu contre un temps de travail donné, en référence au taux agrégé du système social considéré, la productivité, c'est-à-dire qui est lié au taux auquel la population, en général, transforme le temps de travail en revenu et en richesse. Bien que les détails en soient compliqués, cette tâche est assez évidemment utilisable.

Ainsi faire du temps libre un bien social premier permet de lui faire jouer un rôle dans les comparaisons interpersonnelles, par lesquelles les individus les moins avantagés sont identifiés, au sein d'un système social donné. Quoique leur revenu annuel ou le revenu au cours de leur vie soit plutôt bas, ceux qui choisissent de ne fournir que quelques heures de travail bien payé, chaque semaine, ne peuvent vraisemblablement pas être considérés comme étant moins avantagés que ceux qui travaillent davantage d'heures par semaine et sont, de surcroît, mal payés (voir J. Rawls, « *The Priority of Right and Ideas of the Good* », p. 257, note 7). De même, le temps libre peut être pris en compte, dans les comparaisons entre différents systèmes sociaux, à condition de lui conférer un rôle incitatif dans l'effort d'amélioration des positions relatives et/ou absolues de chacun au regard des biens de référence. Enfin, l'introduction du temps libre, dans l'indice des biens premiers sociaux, permet de faire une place au travail non payé, dont on sait qu'il est néanmoins socialement important. Ainsi en évaluant la position économique des parents, par exemple, on peut prendre en compte, non pas simplement les dépenses encourues par l'éducation des enfants, mais également le temps que les parents consacrent à ces activités. La possibilité de compter ce temps comme un travail dépend de facteurs contextuels. Si les taux de natalité sont suffisamment élevés (ou sont trop élevés), le fait d'élever ses enfants ne devrait vraisemblablement pas être considéré comme une contribution. En revanche, dans d'autres circonstances, on pourrait considérer qu'une

économiques est inéluctable, lorsque l'on aperçoit les conséquences de la distinction entre le *maximin* des biens premiers sociaux, énumérés par Rawls, et le *maximin* du seul pouvoir d'achat. Cet argument appelle donc de plus amples développements.

#### **4. UNE NEUTRALITE REELLE FACE AUX CONCEPTIONS DE LA VIE BONNE**

Dès lors qu'il s'agit de ne conférer aucun privilège à une conception du bien relativement à une autre, en particulier à la liberté réelle de travailler au détriment de la liberté réelle de ne pas travailler<sup>1</sup> – puisqu'il est apparu que le loisir devait figurer sur la liste des biens premiers – et lorsqu'il s'agit également de respecter le souci de ne pas traiter de façon discriminatoire des personnes avec des goûts différents, le revenu d'existence joue un rôle décisif. Dans le cadre qu'il définit, **les individus qui veulent gagner plus d'argent et ceux qui choisissent de gagner moins que leur part égale de travail jouissent de plus de liberté réelle de poursuivre leurs plans de vie** qu'au sein d'un système favorisant, par exemple, une stratégie de travail partagé<sup>2</sup>. Avec le revenu d'existence, un revenu plus élevé et un loisir plus important sont l'un et l'autre accessibles à tous (sans être nécessairement choisis par chaque personne)<sup>3</sup>. Dans un régime de revenu minimum inconditionnel, aucun privilège particulier n'est conféré à la liberté de s'enrichir aux dépens de la liberté de jouir de temps libre<sup>4</sup>.

La neutralité à l'égard des conceptions individuelles du bien se vérifie lorsque l'on considère les dotations qui sont à la base de la liberté réelle. Dans le cas de subsides provenant du salaire, l'iniquité est dissimulée car on admet spontanément que la force de travail associée, qui reçoit la subvention, produit l'ensemble du revenu réel qui est ensuite distribué, soit sous forme de salaire, soit sous forme de transfert. En revanche un travailleur embauché grâce à une subvention qui n'a d'autre fonction que de lui offrir un travail est un consommateur net

---

heure consacrée au soin des enfants est un fardeau relevant du domaine de la coopération sociale et une contribution à la reproduction de la société. Dans ce dernier cas, l'optimisation de la position de référence la plus basse pourrait exiger des mesures telles que des services subventionnés de soin de jour pour des familles nombreuses et pauvres.

<sup>1</sup> Le modèle proposé par Van Parijs rend en effet possible, de manière pluraliste, pour chacun des membres de nos sociétés, le mode de vie qu'il préfère, que ce soit un travail productif, un travail « communicationnel » ou social, des loisirs, c'est pourquoi il est spécifiquement pertinent dans le cadre qui nous occupe. Etant libéré de la nécessité de travailler, chacun pourrait se trouver librement une activité.

<sup>2</sup> A l'inverse, le partage du travail, parce qu'il se situe dans une tradition séculaire, peut se voir soutenu par un large mouvement social et présenter une crédibilité politique dont le revenu d'existence ne bénéficie pas aujourd'hui (voir P. Quirion, « Les justifications en faveur de l'allocation universelle : une présentation critique »).

<sup>3</sup> L'État doit seulement garantir la liberté de l'individu – incluant la possibilité de disposer d'un certain temps libre – comme condition nécessaire, mais non suffisante, de son développement spirituel. (J.-C. Merle, *Justice et progrès*, p. 222).

<sup>4</sup> La liberté réelle de chacun de gagner de l'argent ne doit pas être supérieure, dans un régime de subventions à l'emploi, à la liberté réelle de consacrer son temps à toute autre activité dans un régime de revenu d'existence. Par là il permet, comme le montre Alain Caillé (1992) par exemple, d'enlever au travail son hégémonie et de faire admettre la légitimité de *la multiplicité des buts de l'existence*. Les chômeurs ne souffrent en effet pas seulement de la faiblesse de leurs revenus, mais aussi « de l'exclusion sociale et symbolique qui résulte de la délégitimation radicale de tout ce qui ne ressortit pas exclusivement au registre de la fonctionnalité et de la performance » (A. Caillé (1992), « Vers de nouveaux fondements symboliques », *Transversales sciences culture* : « Garantir le revenu », Document n° 3, septembre, p. 24-34). Le fait de ne pas occuper un emploi est perçu comme la sanction de l'inefficacité plutôt que comme le *résultat d'un choix*. Or le revenu d'existence permettrait justement de choisir entre *travail et revenu* d'une part, *loisir et moindre revenu* d'autre part, sans passer pour un raté ou un parasite.

de biens. **Cette attribution de biens supplémentaires est injuste car elle défavorise des personnes qui ne diffèrent de celles qui travaillent que par leurs goûts.** On peut, en effet, admettre que les travailleurs doivent être adéquatement récompensés de leurs efforts, au sens où ils devraient recevoir un revenu supplémentaire, qui compense au moins l'effort qu'ils consacrent au travail. Or cette contrainte est prise en considération par le revenu d'existence. Celui-ci ne privilégie pas les travailleurs dans la redistribution des rentes de l'emploi.

Bien qu'il tende à égaliser les revenus de l'emploi, le revenu d'existence n'a pas pour objectif de donner à chacun un travail – à la différence d'une stratégie de partage du travail – mais établit des conditions telles que tous ceux qui veulent avoir un emploi en aient un<sup>1</sup>. Le réal-libertarisme ne défend que la *possibilité* d'avoir un emploi, préservant pour chacun la liberté réelle de travailler. Ce qui compte alors, ce n'est pas que les personnes devraient travailler mais qu'elles aient un *droit au travail*, au sens fort d'une chance réelle d'avoir un emploi. Que ce droit soit exercé ou non est le privilège de chacun mais il n'est, en aucune façon, remplacé ou supplanté par un droit au revenu. Le principe qui motive le revenu d'existence est d'instituer non pas seulement un droit à percevoir un revenu mais aussi un *accès à l'activité, rémunérée ou non*. Or on ne peut prendre en compte ces deux aspects – le droit à un revenu et l'accès à une activité – qu'en maintenant une redistribution de revenu indépendamment de l'activité exercée, qui s'étende au-delà de l'inactivité forcée jusqu'aux activités faiblement rémunérées, permettant par là d'« activer » de fait les allocations. Lorsqu'il s'agit d'assurer à tous un *accès à une activité rémunérée et sensée*, l'inconditionnalité du revenu d'existence constitue un avantage de taille<sup>2</sup>.

En outre, plus est élevé le niveau de revenu inconditionnel de chacun, plus sont importants le pouvoir de consommer de chacun et la capacité de chacun d'obtenir un emploi ayant des attraits qui ne soient pas seulement financiers. En effet, plus la subvention reçue est élevée, plus il est facile de créer son propre emploi en devenant travailleur indépendant. Il est également plus facile de travailler à mi-temps ou d'accepter un salaire inférieur, pour obtenir un emploi qui présente des attraits non financiers<sup>3</sup>. Avec un revenu d'existence élevé, on peut

---

<sup>1</sup> Lorsque l'on confronte, du point de vue de l'emploi, la stratégie du travail partagé avec le revenu d'existence, dans la perspective de déterminer quelle théorie de la justice est la plus juste et la plus acceptable, par différentes conceptions de la vie bonne, le revenu d'existence semble plus satisfaisant. La stratégie du travail partagé, qui suppose une réduction obligatoire du temps de travail maximum, a de moins bons résultats que le revenu d'existence, dans la lutte contre le chômage aussi bien que du point de vue de la préservation de la liberté réelle de chacun. Elle se trouve en effet nécessairement confrontée au problème de la commensurabilité car, étant donné qu'il n'existe pas deux emplois identiques, il est difficile de donner un sens à une égale distribution des emplois. Or cette difficulté ne se pose pas lorsque l'on vise une égale distribution de la valeur des emplois (voir P. van Parijs, *Real Freedom for All*, p. 109). En outre, si les emplois sont distribués à tous, y compris aux chômeurs involontaires, la situation finale sera dramatiquement inférieure, en termes de liberté réelle, à celle défendue par la stratégie du revenu d'existence, dans laquelle un égal droit échangeable à un emploi est également distribué à tous. Le réal-libertarisme n'exige en effet pas tant une stricte égalité que le leximin.

<sup>2</sup> Elle rend en effet possible un *partage du pouvoir de négociation* pour que les personnes les moins avantagées aient les moyens, autant que faire se peut, de distinguer entre des travaux intéressants ou prometteurs, et des travaux dégradants. Ainsi, c'est sur la base d'une conception extensive de la justice sociale, qui donne au travail l'importance qu'il mérite, que l'on peut défendre le droit à un revenu d'existence inconditionnel.

<sup>3</sup> Ainsi et dans la mesure où le revenu d'existence garantit une certaine sécurité financière, on peut en attendre un foisonnement d'entreprises alternatives en tout genre. Beaucoup d'activités d'utilité sociale, trop peu rentables pour financer un salaire substantiel, pourraient devenir viables si le revenu d'existence venait en complément d'une rémunération modeste. Jean-Marc Ferry (1995), par exemple, parle d'un « secteur quaternaire », qui comprendrait par exemple des activités artistiques, sociales, pédagogiques, culturelles (J.-M. Ferry, *L'Allocation universelle. Pour un revenu de citoyenneté*, Paris, Cerf, 1995). Toutefois on peut également choisir de privilégier une aide plus directe à ce type d'activités.

raisonnablement prévoir que tous ceux qui veulent avoir un emploi salarié pourront l'obtenir (en faisant abstraction de la période de recherche d'emploi), que se soit comme travailleur salarié ou comme travailleur indépendant.

En défendant l'idée que la stratégie du revenu d'existence prépare adéquatement le *droit au travail*, van Parijs ne veut pas montrer qu'elle est la meilleure façon de prendre en compte la liberté réelle de chacun. Il s'agit plutôt de ne pas privilégier l'une des dimensions de la liberté au détriment d'une autre, et de permettre que des personnes ayant des goûts différents ne soient pas traitées de façon discriminatoire.

Réciproquement, force est d'admettre que **le modèle sous-jacent au revenu d'existence ne se comporte pas de manière neutre par rapport au choix de vie de chacun**, en dépit même des intentions de ses défenseurs<sup>1</sup>. Le financement est assuré par l'ensemble des travailleurs, qu'ils soient bien ou mal rémunérés. Par conséquent et dans la mesure où chaque travailleur le reçoit, les travailleurs paient deux fois et participent au financement de leur propre revenu d'existence aussi bien qu'à celui des autres. Il apparaît donc que, contre son intention déclarée, le revenu d'existence n'est pas neutre par rapport aux préférences relatives aux différents modes de vie, mais favorise le choix du loisir et pénalise celui du travail<sup>2</sup>. Cet argument ne pose pas seulement un problème d'ordre pragmatique, en ce sens que plus il dissuade de travailler, moins les contributions rentrent dans les caisses destinées à financer le revenu d'existence<sup>3</sup>. Il soulève également une interrogation éthique car il n'est en rien légitime de privilégier le choix de « Lazy », qui préfère le loisir, par rapport à celui de « Crazy »<sup>4</sup>.

À cette objection, soulignant que le revenu d'existence favorise une conception de la vie bonne tournée vers le loisir, on peut répondre que **les différences dans l'effort continuent de jouer un rôle dans la distribution des revenus**. Sans défendre une proportionnalité entre revenu et effort, le revenu d'existence établit une relation positive entre ces deux termes, en tenant compte de l'idée intuitive selon laquelle le revenu d'une personne doit être positivement affecté par son travail<sup>5</sup>.

Alors que l'idée d'une *proportionnalité stricte* entre le revenu et l'effort, quand bien même il s'agirait d'une exigence de justice également intuitive, est fondamentalement illusoire, l'hypothèse d'une *relation positive* entre ces deux termes trouve une place dans la défense d'un revenu d'existence, puisque celui-ci vise à égaliser (ou au moins à *maximiser*) les chances des

---

<sup>1</sup> Voir P. van Parijs, *Real Freedom for all*, p. 169.

<sup>2</sup> J.-C. Merle, *Justice et progrès*, p. 225.

<sup>3</sup> Cette difficulté n'est pas insurmontable car on peut supposer que suffisamment de gens continueront à travailler, dans la mesure où le surplus de revenu, par rapport au revenu minimum, constitue une motivation suffisante en dépit de sa pénalisation fiscale.

<sup>4</sup> Lorsque l'on se trouve dans une situation de pénurie d'offre d'emploi, ceux qui sont désireux de travailler moins peuvent tirer avantage de leur position, en cherchant à échanger leur contingent d'heures de travail contre paiement. Ne pourrait-on imaginer que les paresseux, qui ne désirent nullement travailler, vivent du revenu de la « location » de leur sphère d'activité à autrui, celle-ci étant distribuée initialement à chacun conformément au modèle qu'élabore J.-C. Merle ? Ainsi entendu, le revenu inconditionnel ne provient pas d'un droit exigible, comme le voudrait Van Parijs, mais d'un échange volontaire. En effet on peut fort bien concevoir que, tout en ayant le droit de travailler un nombre d'heures égal et à revenu horaire égal entre professions, certains individus veulent travailler plus, et d'autres moins, à revenu horaire égal. Si ceux qui travaillent moins longtemps peuvent chaque année réviser leur choix, ils ne sont pas lésés. Ils sont bien propriétaires d'une sphère égale de travail mais choisissent de ne pas l'exploiter complètement. Leur horaire ne doit pas descendre en deçà de ce que requiert leur subsistance. Enfin leur choix étant chaque année réversible, ils doivent retrouver, s'ils se décident à retravailler à temps complet, leur sphère de travail intacte, c'est-à-dire en état de fonctionnement (voir J.-C. Merle, *Justice et progrès*, p. 222).

<sup>5</sup> Voir P. van Parijs, *Real Freedom for All*, p. 135.

individus ou leurs dotations plutôt qu'à égaliser leurs résultats ou leurs revenus. De la sorte, il est admis que les différences dans l'effort ont un poids dans la distribution des revenus et jouent un rôle plus important que si les inégalités dans les chances étaient seules à l'œuvre. Ainsi l'exigence, motivée par un souci de justice, que des efforts différenciés induisent une rémunération différenciée (plutôt que le respect d'un principe de proportionnalité entre effort et revenu) trouve une place dans une société où existe le revenu d'existence.

Il convient de distinguer la *corrélation* de la *proportion*. « En fonction de » ne signifie pas nécessairement « en proportion de » l'effort productif<sup>1</sup>. Le principe évoqué ne demande pas que le produit net soit entièrement distribué en fonction de l'effort productif. En revanche, un effort de *compensation adéquat* est parfaitement compatible avec un revenu d'existence. On envisage alors une corrélation positive forte entre l'effort et la rémunération, tout en respectant l'exigence réal-libertarienne qui impose qu'une contribution soit reversée pour égaliser les chances de tous. L'égalisation des chances ne suffit-elle pas, n'est-elle pas plus que suffisante pour satisfaire la croyance intuitive selon laquelle le revenu doit être lié à l'effort, au moins au niveau de la société dans son ensemble<sup>2</sup> ?

Le principe de proportionnalité entre le revenu et l'effort perd toute plausibilité dans des situations où il existe des *inégalités arbitraires* dans les chances de pouvoir mener un effort productif. **Si un individu, par exemple, n'a pas de terre sur laquelle il puisse travailler, s'il est involontairement au chômage, il n'est évidemment pas légitime d'invoquer une proportionnalité entre le revenu et l'effort, pour lui refuser un revenu ou pour lui donner moins de revenu qu'à une personne à qui la chance de travailler a été donnée** et qui l'utilise exactement de la même façon que le ferait le premier, si cette même chance lui avait été donnée au départ. De même, et concernant strictement l'établissement d'un revenu d'existence, si les lois du marché œuvrent sans aucune égalité initiale des chances et avec une répartition héritée du passé, qui n'est pas plus juste que celle issue du droit du premier occupant, aucune équité ne peut être instaurée<sup>3</sup>.

Par conséquent, la proportionnalité entre le revenu et l'effort est fondamentalement insuffisante au titre de spécification de la justice distributive<sup>4</sup>. Elle doit être complétée par une *distribution juste des chances*, telle qu'elle a été caractérisée par le critère réal-libertarien ou par des critères apparentés. L'affirmation d'un nécessaire ajustement du revenu à l'effort, en lieu et place d'une *volonté d'égalisation des chances*, émane d'un privilège anti-libéral et discriminatoire, en *faveur d'une vie de labeur productif*. Certains, bien sûr, voudront récompenser l'effort ou le travail au-delà de ce qui est encouragé par l'égal respect des conceptions individuelles du bien,

---

<sup>1</sup> P. van Parijs, *Real Freedom for All*, p. 165.

<sup>2</sup> On peut adopter des attitudes opposées, quant au rapport entre l'effort et le bénéfice, selon que le contexte est celui d'une interaction coopérative (comme la participation des parents à l'organisation des soirées des écoles) ou celui d'une structure de base sociale, déterminant les droits des personnes et leurs chances réelles, en particulier de participer à de telles interactions. (P. van Parijs, *Real Freedom for All*, voir note 87 p. 281).

<sup>3</sup> Tel est le cas, par exemple, des métiers sociaux et communicationnels du secteur informel du quaternaire, dont parlent M. Ferry et P. Van Parijs, dont aucune instauration, dans les conditions actuelles du marché, n'est possible. Ces métiers mal payés ne peuvent apparaître, selon ces deux auteurs, que grâce à l'existence du revenu d'existence. Il n'existe en effet pas de demande solvable, c'est-à-dire de demande capable d'assurer, au minimum, la subsistance de ceux qui exercent ces métiers. On doit alors en conclure soit que l'intérêt des « demandeurs potentiels » est si faible qu'ils ne classent pas ces services parmi leurs préférences, ce qui, pourtant, ne semble pas être le cas, soit qu'ils ne disposent pas d'argent pour cela (voir J.-C. Merle, *Justice et progrès*, p. 225-226). En revanche le modèle proposé par J.-C. Merle permet l'apparition de ces nouveaux métiers et leur juste rémunération, s'ils sont réellement utiles socialement, puisque les demandeurs en deviennent solvables.

<sup>4</sup> P. van Parijs, *Real Freedom for All*, p. 169. Sur le rapport entre revenu et effort productif, entre effort et récompense, voir *Real Freedom for All*, p. 167 bas.

en raison de la valeur intrinsèque qu'ils lui attachent, parce qu'il constitue à leurs yeux un composant central de ce qu'ils considèrent comme une vie bonne.

Cependant dans des sociétés libérales et pluralistes, on ne peut admettre que la distribution du revenu favorise, au détriment d'autres, une conception particulière de la vertu ou de la perfection, de la vie bonne et de ce qui est juste ou injuste. En d'autres termes, **on ne peut utiliser l'argument selon lequel l'égalisation des chances ne satisfait pas la juste récompense de l'effort, pour dire que le revenu d'existence conduirait des individus à tirer des avantages injustes du travail d'autrui.**

## **CONCLUSION**

L'approche réal-libertarienne, dans la mesure où elle tient compte des dimensions de la liberté, de l'égalité et de l'efficacité, semble être la perspective la plus appropriée pour promouvoir l'instauration d'un revenu d'existence. Sans pouvoir prétendre à une acceptabilité unanime, celui-ci a le mérite de ne pas faire fond sur une approche déontologique des conceptions de la vie bonne et surtout de ne pas en promouvoir une (une vie de labeur ou une vie de loisir) au détriment d'une autre, contrairement au modèle économique qui est aujourd'hui le nôtre. S'ancrant sur une exigence d'inconditionnalité, le revenu d'existence promeut la diversité des conceptions du bien et respecte la vie privée sans stigmatiser ses bénéficiaires puisqu'il est alloué à chacun.



## RÉFÉRENCES

- Ackerman, Bruce, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1980.
- Barry, Brian, *Theories of Justice*, Heme Harvester-Wheatsheaf, 1989.
- Bellamy, Edward, (1888), *Looking Backward*, Boston, Houghton Mifflin, 1966.
- Bellamy, Edward, *Equality*, New York, Appleton & Co., 1897.
- Blais, François, Un revenu garanti pour tous. Introduction aux principes de l'allocation universelle, Montréal, Boréal, 2001.
- Boudon R., *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, 1977.
- Bresson Y., *Une clémente économie*, Paris, L'esprit frappeur, 2008.
- Caillé A. (1992), « Vers de nouveaux fondements symboliques », *Transversales sciences culture* : « Garantir le revenu », Document n° 3, septembre, p. 24-34.
- Clerc D., « L'idée d'un revenu d'existence, une idée séduisante et... dangereuse », dans *Comprendre*, n° 4, 2003, PUF.
- Cole, George D. H., *Principles of Economic Planning*, Londres, Macmillan, 1935.
- Cole, George D. H., *Money : its Present and Future*, Londres, Cassel & Co, 1944.
- Cunliffe, John, (1987), « A Mutualist Theory of Exploitation ? », in A. Reeve (éd.), *Modern Theories of Exploitation*, Londres, Sage, p. 53-67.
- Dupuy, Jean-Pierre, *Le sacrifice et l'envie*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.
- Dumouchel, Paul et J.-P. Dupuy, *L'enfer des choses*, Paris, Seuil, 1979.
- Dworkin, R., *A Matter of Principle*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986 ; trad. franç. *Une question de principe*, Paris, PUF, 1996.
- Dworkin, R., (1990), « Foundations of Liberal Equality », in G. B. Peterson (éd.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. XI, Salt Lake City, University of Utah Press, p. 1-119.
- Dworkin, R., *A Matter of Principle*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986 ; trad. franç. *Une question de principe*, Paris, PUF, 1996.
- Elkin, Stephen L. (dir.), (1997), *Citizen Competence and Democratic Institutions*, Pennsylvania State University Press.
- Elster Jon, *Theory and Society*, vol. 15, n° 5, 1986.
- Ferry J.-M., *L'Allocation universelle. Pour un revenu de citoyenneté*, Paris, Cerf, 1995.
- Girard, René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961.
- Goodin R., *Utilitarianism as a Public Philosophy*, Cambridge University Press, 1995.
- Harribey J.-M., « Une allocation universelle garantirait-elle une meilleure justice sociale ? », in F. Charpentier (dir.), *Encyclopédie : Protection sociale, Quelle refondation ?*, Paris, Economica, Liaisons sociales, 2000.
- Huet, François, *Le Règne social du christianisme*, Paris, Firmin Didot, et Bruxelles, Decq, 1853.
- Krebs, Angelika (dir.), *Basic Income ? A Symposium on Van Parijs*, Numéro spécial de *Analyse und Kritik*, Berlin, vol. 22, n°2, 2000.
- Larmore, Charles, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1987.
- Leleux, Claudine, *Travail ou revenu ? Pour un revenu inconditionnel*, Paris, Cerf, 1998.
- Meade J.E., *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*, Londres, George Allen et Unwin, 1964.
- Merle, Jean-Christophe, *Justice et progrès*, Paris, PUF, 1997.
- Musgrave R.A., « Maximin, Uncertainty, and the Leisure Trade-Off », *Quarterly Journal of Economics*, 88, November 1974, p. 625-632.
- Nagel, T., *Equality and Partiality*, New York, Oxford University Press, 1991 ; trad. franç., *Egalité et partialité*, Paris, PUF, 1991.

- Ost F. (1988), « La théorie de la justice et le droit à l'aide sociale », dans C. Audard, J.-P. Dupuy et R. Sève (éd.), *Individualisme et justice sociale. A propos de John Rawls*, Paris, Seuil.
- Paine, Thomas, (1796), « Agrarian Justice », in P. Foner (éd.), *The Life and Major Writings of Thomas Paine*,
- Quirion P. (1995), « Les justifications en faveur de l'allocation universelle : une présentation critique », *Revue française d'économie*, XI (2), printemps 1996.
- Rawls, J., *Theory of Justice*, Cambridge (Massachusetts), Belknap Press of Harvard University Press, 1971 ; trad. franç., *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.
- Rawls J. (1982), « Social Unity and Primary Goods », dans A. Sen et B. Williams (éd.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 166.
- Rawls J., « The Priority of Right and Ideas of the Good », *Philosophy and Public Affairs*, 17, 1988.
- Rawls J. (1990), *Justice as Fairness : A Restatement* (inédit), Harvard University, Department of Philosophy, 146 p.
- Sen A., (1985), *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North-Holland.
- Sen A., (1989), *The Territory of Justice*, Harvard University, Harvard Institute of Economic Research, Discussion Paper 1425.
- Sen A., (1990a), « Justice Means Versus Freedoms », *Philosophy and Public Affairs*, 19, p. 111-121.
- Sen A., (1990b), « Welfare, Freedom and Social Choice. A Reply », M. De Vroey (éd.), *Alternatives to Welfarism*, Numéro spécial de *Recherches économiques de Louvain*, 56, p. 451-486.
- Sen A., (1990c), *Inequality and Freedom*, Oxford, Oxford University Press ; New York, Russell Sage Foundation.
- Van Parijs P., « Difference Principles », in S. Freeman, *The Cambridge Companion to John Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 200-240.
- Van Parijs, P., *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, Paris, Seuil, 1991.
- Van Parijs, P., *Real Freedom for All. What (if anything) Can Justify Capitalism ?*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Zijderveld A.C., « The Ethos of the Welfare State », *International Sociology*, 1, 1986, p. 443-457.
- Numéro spécial de la revue *Theory and Society*, vol. 15, n° 5, 1986.