

climatiques à adopter. Il y a donc là une question à la fois philosophiquement complexe et pratiquement importante. Si nous ne pouvons pas développer ici une position complète, il importe en tout cas de bien comprendre ce dont on parle : qu'actualise-t-on dans le cadre des politiques climatiques et pourquoi ?

Par exemple, on peut actualiser la valeur d'une unité de consommation future en raison d'une hypothèse d'utilité marginale décroissante. Concrètement, si l'on estime que les générations futures seront plus riches que nous, consommer un bien aujourd'hui pourra générer plus de bien-être additionnel que le consommer dans le futur. On peut aussi actualiser l'importance du bien-être des personnes futures en raison de l'incertitude sur l'existence de personnes dans le futur. Concrètement, si l'on estime qu'il n'est malheureusement pas totalement impossible que l'humanité s'autodétruisse au cours des quelques années d'années à venir, il peut y avoir du sens de préférer d'allouer des biens aux générations actuelles plutôt que de se sacrifier au profit d'un futur incertain. On peut également vouloir actualiser l'importance du bien-être des personnes futures en raison d'une importance morale variable en fonction de l'éloignement temporel. Concrètement, on jugerait ici que les personnes futures, en raison de leur éloignement ou de leur inexistence actuelle, auraient simplement moins d'importance morale que les personnes actuelles, ce qui justifierait de privilégier le présent.

On le voit, il existe des différences significatives dans les objets d'actualisation et dans les raisons d'actualiser. Et toutes les combinaisons – nous en avons illustré trois – ne sont certainement pas compatibles avec l'idée essentielle d'impartialité intergénérationnelle. L'enjeu est donc de déterminer si une approche de la justice climatique peut se dire impartiale envers les différentes générations en jeu tout en acceptant certaines de ces formes d'actualisation.

Pour conclure, il est essentiel de comprendre que l'idée de justice climatique distributive a tout son sens. Nous avons montré que l'on ne peut se satisfaire d'une interprétation strictement rectificative, de type « pollueur-payeur ». Mais nous avons souligné aussi que l'idée de justice distributive est susceptible de nous conduire bien au-delà de l'intuition d'un droit d'émission égal de gaz à effet de serre par tête pour chaque être humain. Ceci s'explique par le fait qu'il y a peu de

sens à viser la justice distributive en se contentant de distribuer des droits climatiques égaux dans un monde où les situations sont massivement et injustement inégales à bien d'autres égards. Par ailleurs, nous avons souligné combien la dimension intergénérationnelle est centrale elle aussi, et pourquoi elle nous contraint à un arbitrage difficile entre efficacité de l'action précoce face à un danger majeur et justice dans la répartition de l'effort entre générations successives, dans un monde où la redistribution à rebours au profit de générations antérieures n'est pas possible.

► BROOME J., *Counting the Cost of Global Warming*, Winwick, The White Horse Press, 1993. – GARDINER S. et al. (dir.), *Climate Ethics: Essential Readings*, Oxford, Oxford University Press, 2010. – GODDARD O., *La justice climatique mondiale*, Paris, La Découverte, 2015. – GOSSETTES A., « Historical Emissions and Free-Riding », *Ethical Perspectives*, vol. 11, n° 1, 2004, p. 36-60. – GOSSETTES A., « What's Wrong with Trading Emission Rights? », dans J. Moss (dir.), *Climate Change and Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 89-106. – PAGE E., *Climate Change, Justice and Future Generations*, Cheltenham, Edward Elgar, 2006.

Axel GOSSETTES

→ Biais communs et justice distributive ; Environnement et justice sociale ; Inégalités socio-environnementales ; Justice intergénérationnelle ; Limitatisme ; Préférences temporelles

JUSTICE DISTRIBUTIVE (TYPOLOGIE THÉORIQUE)

Les théories de la justice distributive ont pour vocation de définir la nature et l'ampleur de ce que nous devons aux autres membres de notre société, de l'humanité, voire, selon certains, à l'ensemble des êtres sensibles. Une question ouverte est de savoir s'il faut en outre que leur contenu soit imposable par une autorité publique pour qu'il s'agisse d'obligations de justice plutôt que d'obligations morales tout court. Les théories de la justice – tel le libéralisme –, pour lesquelles la limitation du pouvoir de l'État sur les personnes est centrale, accordent une importance particulière à cette division du travail entre obligations de justice et obligations morales.

Une autre question centrale est de savoir s'il faut comprendre nos obligations de justice comme reposant sur celle de traiter l'ensemble

des êtres humains de manière impartiale ou plutôt comme définissant ce qu'un individu rationnel — au sens d'orienté vers la satisfaction de ses préférences — devrait être prêt à accepter dans le cadre d'une coopération sociale mutuellement bénéfique. Nous ne reviendrons que brièvement ci-dessous sur cette dernière approche néo-hobbesienne, même si elle joue un rôle central chez des auteurs comme David Gauthier et, dans une certaine mesure, John Rawls. Nous ne discuterons pas non plus de la question de savoir si les obligations de justice s'imposent aux institutions ou directement aux individus, et plus généralement de celle de savoir, une fois un objectif de justice défini, comment répartir la responsabilité de sa mise en œuvre entre les différentes institutions sociales (État, entreprises, universités, organisations religieuses, particuliers, etc.).

Chaque théorie de la justice propose un langage qui nous dit quelque chose de l'égalité, de la liberté, de l'efficacité. Il importe de dépasser les labels généraux et d'éviter de croire que seul l'utilitarisme se préoccuperait d'égalité, que seul le libéralisme se soucierait de liberté(s) ou que seul l'utilitarisme se focaliserait sur l'efficacité. Chaque théorie prend position sur chacune de ces dimensions. Chacune d'elles peut avoir des versions de gauche et de droite. Et chacune d'entre elles propose une méthode spécifique, que ce soit sous forme de distinctions-cléf ou de règles de priorité, permettant d'effectuer des arbitrages entre ces valeurs.

L'objectif de la présente entrée est donc de fournir quelques clés permettant d'identifier à quel type de théorie de la justice on a affaire et quels en sont les points nodaux. Nous insisterons sur trois caractéristiques : le principe, la métrique et le champ d'application. Une fois ces trois dimensions distinguées, nous serons en mesure d'en comprendre les combinaisons les plus communes (principe x avec métrique y appliqué à un champ z), de diagnostiquer les éléments précis qui rendent certaines combinaisons peu plausibles, et d'explorer de nouvelles combinaisons.

PRINCIPE

Commençons par le principe et considérons la distinction centrale entre une théorie agrégative (ex. : l'utilitarisme) et une théorie distributive (ex. : l'égalitarisme). Une théorie agrégative de la justice propose des politiques permettant de maximiser la quantité totale (ou moyenne) d'un x dans la société alors qu'une théorie distributive défend des politiques permettant une distribution juste de ce x dans cette même société. Si le x dénote par exemple « le bien-être », un utilitariste maximisera la quantité totale de bien-être dans la société de référence, fût-ce au prix d'inégalités importantes, alors qu'un égalitariste égalisera ce bien-être, fût-ce au prix d'un certain degré d'inefficacité. Nous supposons ici qu'une théorie non distributive peut être considérée comme une théorie de la justice autant qu'une théorie distributive, car elle prétend définir l'ampleur de ce que nous devons mutuellement comme citoyens ou êtres humains.

Une fois les deux types purs définis (utilitarisme vs. égalitarisme classique), il est possible de présenter une série d'alternatives comme des principes intermédiaires localisés entre ces deux pôles. Considérons d'abord l'intuition suffisantiste : la justice n'exige pas que chacun ait autant de x que son voisin, mais que chacun en ait « suffisamment », par exemple, pour couvrir ses besoins de base ou pour être en mesure de participer à la chose publique. On peut comprendre ce glissement soit comme une renonciation à toute préoccupation pour la position relative des personnes (centrale pour l'égalitariste classique), soit comme un plafonnement des ambitions égalitaristes à un seuil de suffisance. Au-delà de ce seuil, il y a, selon les variantes, soit aucune exigence supplémentaire de justice, soit une exigence strictement agrégative, soit un objectif distributif dont la métrique diffère de celle applicable sous le seuil de suffisance. Déterminer si une telle théorie est moins exigeante en termes de solidarité sociale dépend de la hauteur du seuil de suffisance, de la nature de la métrique sous ce seuil et du caractère combiné ou non avec d'autres exigences de justice au-delà du seuil de suffisance.

Le suffisantisme n'est pas la seule alternative. L'égalitarisme du maximin – à l'œuvre dans le « principe de différence » de Rawls – en est une autre. L'intuition de base est que ce qui compte, ce n'est ni que chacun ait autant de x que son voisin (égalitarisme classique), ni que chacun ait assez de x (suffisantisme), mais plutôt que l'on mette la quantité de x de la catégorie sociale qui en a le moins (égalitarisme du maximin). Une telle approche part du constat que, pour toute une série de politiques, la manière de découper le gâteau de richesses a aussi un impact sur sa taille. En effet, pour produire les richesses que l'on veut distribuer, l'on dépend de la bonne volonté des agents et l'on doit prendre en compte les questions d'incitations. On se trouve alors face au dilemme suivant : soit l'on vise une distribution égale du gâteau de x , même si cela implique qu'il sera plus petit, à tel point que le plus défavorisé pourrait se trouver dans une situation pire que dans la politique alternative ; soit l'on accepte une distribution plus inégale à condition que la plus petite part de ce plus grand gâteau soit plus grande que la plus petite part du gâteau plus égal. À titre d'illustration, faut-il insister à tout prix sur une progressivité forte de l'impôt – sachant qu'elle égalise mécaniquement les revenus nets – ou faut-il accepter une moindre progressivité – et donc de plus grandes inégalités de revenus – si le gain de recette fiscale conduit à une situation meilleure pour le plus défavorisé que dans un scénario à progressivité forte ?

L'égalitarisme du maximin – ou mieux, du « leximin », une version lexicographique plus élaborée de l'intuition maximinienne – reste habité d'une intention égalitariste : il n'accepte des écarts par rapport à l'objectif d'égalité que s'ils permettent d'améliorer le sort du plus défavorisé. Il reste en cela fidèle à une des justifications fondamentales de l'objectif d'égalisation : sa capacité à améliorer le sort du plus défavorisé. On soulignera en outre que l'égalitarisme du leximin (contrairement à l'égalitarisme classique ou maximinien) permet d'éviter le nivellement par le bas, entendu au sens strict comme une politique qui, en recherchant plus d'égalité, accepte une dégradation du sort d'au moins une personne sans améliorer celui d'aucune autre. Enfin, l'enjeu pratique pour les égalitaristes consiste aussi à identifier à quelles conditions exactes l'augmentation des inégalités est nécessaire à l'amélioration du sort du plus défavorisé et dans quels cas il

reste essentiel de s'en tenir à une préoccupation pour les inégalités comme telles plutôt que pour l'amélioration du sort du plus défavorisé.

Outre le suffisantisme et l'égalitarisme maximinien ou leximinien, mentionnons le prioritarisme. Cette doctrine prend comme point de départ un agrégativisme et y introduit un certain degré de préoccupation normative soit pour l'égalité soit pour le sort du plus défavorisé, en supplantant la valeur d'un x s'il est alloué au plus défavorisé. Nous deux choses. D'abord, le prioritarisme ne dépend pas de l'hypothèse factuelle (et plausible) selon laquelle une unité supplémentaire d'un bien aura tendance à générer plus de bien-être additionnel qu'elle est allouée à quelqu'un qui en a moins, plutôt qu'à quelqu'un qui en a déjà beaucoup (utilité marginale décroissante). Cette idée peut conduire à une prise en compte des inégalités même pour un utilitariste dont l'objectif exclusif serait la maximisation du bien-être total. Le prioritarisme va cependant plus loin car il dit qu'une augmentation de bien-être pour la catégorie la plus défavorisée *importe plus moralement* qu'une augmentation équivalente de bien-être au profit d'une autre catégorie. L'autre élément à souligner est que le prioritarisme ne se confond pas avec l'égalitarisme du maximin/leximin. Alors que le premier s'écarte de l'objectif strict de maximisation (du bien-être) en incluant une certaine préoccupation pour les inégalités ou le sort du plus défavorisé, le second ne s'écarte de l'objectif strict d'égalisation que si le gain d'efficacité bénéficie au plus défavorisé. Le degré auquel le prioritarisme fait droit aux préoccupations d'efficacité est donc bien plus important que dans le cas de l'égalitarisme maximinien ou leximinien.

MÉTRIQUE

L'autre dimension clef d'une théorie de la justice est sa métrique : quel est cet x que l'on veut maximiser, maximiner, leximiner, égaliser ou garantir en quantité suffisante à chacun ? Une série de métriques ont été proposées : le bien-être, les opportunités de bien-être, la liberté réelle, les biens premiers, les capacités de base... Au-delà des labels,

que peut-on dire de ces différentes métriques ? Essentiellement deux choses.

D'abord, il importe de déterminer si la métrique est subjective, c'est-à-dire si elle prend au sérieux les préférences formulables par chaque individu, qu'il s'agisse de maximiser, d'égaliser, etc., la satisfaction de ces préférences. À l'inverse, une métrique formulée en termes de « besoins de base », voire de « capacités de base » se veut plus « objectiviste », c'est-à-dire qu'elle tente d'identifier quels besoins ou capacités de base importent pour tout être humain. La difficulté est qu'une métrique qui ne se fonde pas sur les préférences formulées par les agents – fût-ce en excluant celles qui sont agressives ou mal intentionnées – risque de masquer l'imposition à tous d'une conception particulière de la vie bonne. C'est pour limiter ce risque qu'une approche objectiviste fondée sur les besoins se limitera souvent aux besoins ou capacités de base étant alors couplée à un principe suffisantiste.

Une autre dimension clef de la métrique d'une théorie de la justice consiste à savoir si elle tient les individus pour responsables des conséquences de certains de leurs choix. C'est la grande différence qui existe entre égaliser le bien-être ou égaliser les opportunités de bien-être par exemple. Dans le second cas, on laissera sans compensation les différences de bien-être résultant du fait que les individus aient saisi différemment les opportunités de bien-être qui s'offraient à eux. On peut renvoyer ici à la distinction entre choix et circonstances. Une théorie égalitariste mobilisant cette distinction va mettre en œuvre deux principes. D'une part, tout désavantage résultant pour une personne des circonstances sur lesquelles elle n'a pas de contrôle devrait être compensé par le reste de la société. On pense à des désavantages liés à des facteurs génétiques, au lieu ou à l'époque de naissance, à la situation socio-économique ou la qualité affective de la famille dans laquelle on est accueilli, etc. D'autre part, il y a un principe limitatif selon lequel tout désavantage résultant des choix *problématiques* d'une personne ne doit pas être compensé par le reste de la société. L'intuition sous-jacente est qu'il n'est pas souhaitable de faire payer les coûts de certains choix sur le reste de la société, soit en vue d'inciter leurs auteurs à ne pas effectuer de tels choix (efficacité), soit parce qu'on estime que ce serait une restriction inacceptable de la liberté d'autrui de systématiquement le forcer à payer pour ces choix problématiques.

Par exemple, appartient-il à la sécurité sociale de prendre en charge les coûts de soins de santé en cas d'accident de ski hors-piste ou de dératouage ? Dans ce type de cas, un égalitariste des opportunités de bien-être pourra par exemple proposer la mise en place d'une assurance obligatoire pour les skieurs hors-piste ou les personnes souhaitant se faire tatouer. Bien sûr, déterminer quels actes justifient des choix dont il ne faudrait pas faire porter le coût au reste de la société est délicat. La question est de savoir s'il faut pour autant abandonner l'idée d'une métrique sensible à la responsabilité pour retomber sur une métrique plus classique dite « des résultats ».

COMBINAISON

Une fois présentées les composantes « principe » et « métrique », il importe de penser avec précision leur combinaison. En voici trois illustrations. Premier exemple : si l'on peut être un égalitariste *classique* des opportunités de bien-être, on peut aussi vouloir défendre un *galitisme leximinien des opportunités de bien-être*. Dans ce dernier cas, nous ouvrons la porte à deux types d'inégalités. D'abord, nous autorisons des inégalités de bien-être dans la mesure où elles ne résultent pas d'inégalités d'opportunités de bien-être mais plutôt de la manière dont les personnes ont fait exercice de leurs opportunités. Ensuite, nous autorisons des inégalités d'opportunités de bien-être si des s'avèrent nécessaires – pour des raisons d'incitants – à l'amélioration des opportunités de bien-être du plus défavorisé. On peut justifier l'autorisation de ces deux types d'inégalités par des préoccupations d'efficacité. Mais on peut aussi y lire un tissage de différentes interventions de ce qu'une préoccupation pour la liberté exige : un égalitarisme classique peut être vu comme quelqu'un qui se préoccupe d'égaliser les moyens dont dispose chacun pour exercer sa liberté. Un galitisme leximinien pensera plutôt que ce qui importe est de maximiser la liberté réelle des moins bien lotis. Et l'adoption d'une métrique sensible à la responsabilité peut être lue – comme nous l'avons dit plus haut – comme une tentative de protéger notre liberté d'autrui par rapport à certains choix de nos concitoyens.

Second exemple : peut-on être un suffisantiste des opportunités de bien-être ? En théorie oui. Cependant, ce qui motive en pratique le passage à un suffisantisme est d'offrir la garantie d'un socle ou d'une sécurité de base pour tous. Or, un suffisantisme des opportunités de bien-être ne garantirait pas à tous un niveau minimal de bien-être. En effet, ceux qui ne seraient pas en mesure de l'atteindre en raison de leurs choix problématiques seraient laissés sous le seuil de suffisance. Donc, le suffisantisme se combinerait non seulement plus facilement que l'égalitarisme classique avec une métrique plus « objective » mais aussi avec une métrique insensible à la responsabilité.

Troisième exemple : y a-t-il des raisons de penser qu'un utilitarisme des opportunités de bien-être, mobilisant la distinction choix-circumstance, n'aurait pas de sens ? Pas nécessairement. L'utilitarisme définit un objectif social qui impose des coûts nets à une partie d'entre nous. Il n'y a pas de raison de penser qu'une théorie agrégative soit incompatible avec l'idée de limiter les obligations de la société envers chacun d'entre nous en ayant recours à l'idée de responsabilité. Ceci a d'autant plus de sens si on lit dans le recours à l'idée de responsabilité une préoccupation pour l'efficacité, qui est centrale aussi dans l'idée même de maximisation du total du bien-être dans la société. Un utilitarisme des opportunités de bien-être va donc viser à maximiser le total de bien-être en ignorant les pertes de bien-être qui résulteraient de choix problématiques.

DOMAINES D'APPLICATION

Toute théorie inscrit en son sein des distinctions-cléf qui circoncrivent des domaines distincts auxquels s'appliquent des principes différenciés. Celle qui a tendance à être la plus unifiée est l'utilitarisme, ayant vocation, à partir d'un seul principe de « maximisation du bien-être total », à couvrir tant les exigences de justice que de moralité, dans l'ensemble des domaines, y compris le traitement des libertés fondamentales – du moins s'il s'agit d'un utilitariste classique plutôt qu'un libéral-utilitariste. D'autres théories sont plus éclairées, sans tentative d'expliquer à partir de principes communs les diffé-

rences applicables à différents domaines d'application. C'est le cas des principes applicables aux différentes « sphères de la justice » dans la théorie de Michael Walzer. Entre ces deux pôles, il y a une diversité de stratégies. Mentionnons-en quelques-unes.

Pour un libéralien, la distinction cléf sépare les ressources internes et externes. Les ressources internes de la personne (son corps, ses idées) sont couvertes par le principe de propriété de soi, par le droit exclusif de jouir des fruits de ses ressources internes et de déterminer les conditions de leur échange. Les ressources externes (le monde, avec ses ressources naturelles et culturelles héritées) sont couvertes par une diversité de principes selon que l'on est face à un libéralisme de droite ou de gauche. Les libéraux de gauche pensent que les ressources externes telles que les ressources naturelles appartiennent à tous et que leur valeur doit donc bénéficier à tous. Ils vont par conséquent y appliquer des principes égalitaristes, allant jusqu'à proposer une répartition inégale de la valeur des ressources externes – par exemple *via* des politiques fiscales dont l'assiette n'inclut pas les fruits du travail – visant à compenser les différences de ressources internes qui ne peuvent être réparties comme telles.

Les tenants de l'avantage mutuel vont quant à eux limiter au surplus coopératif le domaine matériel de ce qu'il faut se répartir. Ils pourront évidemment tenter de montrer que la coopération est telle, dans notre société, que nous ne sommes plus rien tout seuls. Le surplus coopératif, à savoir ce dont nous ne disposerions pas si nous n'étions pas dans une interaction sociale, exclut ce que certains théoriciens de la justice appellent « la manne céleste », à savoir les ressources disponibles indépendamment de la coopération sociale. L'enjeu est évidemment pour les tenants de l'avantage mutuel de montrer que la part occupée par cette « manne céleste » est mineure, et ce étant si l'on intègre l'idée selon laquelle le simple fait pour autrui de nous laisser avoir accès à cette manne, est lui-même un acte de coopération.

On notera que la théorie de Rawls définit elle aussi des domaines d'application différents en séparant par exemple le principe s'appliquant à la distribution des libertés fondamentales comme l'intégrité physique, la liberté d'expression ou d'assemblée, et le principe

s'appliquant à la distribution des autres biens premiers comme le revenu et le pouvoir. Ainsi, alors que Rawls propose un principe d'égalité classique dans le cas des libertés fondamentales, il propose une version complexe de l'égalitarisme du maximum (ou *leximin*) pour les autres biens premiers.

Les débats sur la justice intergénérationnelle, la justice globale, et l'éthique animale sont aussi des débats sur le domaine temporel, spatial et personnel de la justice. A-t-on des obligations de justice envers les autres générations, y compris envers celles avec lesquelles nous ne coexistons pas, comme le proposent les théories « chronopolites » ? A-t-on des obligations de justice envers des personnes qui vivent sur d'autres territoires, comme le proposent les théories « cosmopolites » ? A-t-on enfin des obligations de justice envers les organismes vivants d'une autre espèce que la nôtre, comme le proposent les tenants de l'éthique animale ? Là aussi, les théories seront plus ou moins unifiées selon qu'elles tentent au moins de justifier pourquoi des principes différents s'appliqueraient à la justice intergénérationnelle ou à la justice globale en comparaison avec ceux qui s'appliquent à la justice domestique.

► ARNSPERGER C. & VAN PARIJS P., *Éthique économique et sociale*, Paris, La Découverte, 2003. — BARRY B., *Theories of Justice: A Treatise on Social Justice*, vol. 1, Berkeley, University of California Press, 1991. — DWORKIN R., *La Vertu souveraine*, Bruxelles, Bruylant, 2008. — FLEURBAEY M., *Théories économiques de la justice*, Paris, Economica, 1996. — GOSSETTES A., « Qu'est-ce que le suffisantisme ? », *Philosophiques*, vol. 38, n° 2, 2011, p. 465-492. — GOSSETTES A., « Libertarisme de gauche et hobbésisme de gauche », *Raisons politiques*, vol. 23, 2006, p. 47-67. — SPITZ J.-F., *Abrégé le hasard ? Responsabilité individuelle et justice sociale*, Paris, Vrin, 2008. — VAN PARIJS P., *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Seuil, 1991.

Axel GOSSETTES

→ Bien-être ; Capabilités ; Coopération ; Égalitarisme et besoins ; Égalité comme idéal de justice ; Justice distributive mondiale ; Justice intergénérationnelle ; Libéralisme ; Libertarisme ; *Luck egalitarianism* ; Prioritarisme ; Réciprocité ; avantage mutuel et impartialité ; Utilitarisme

JUSTICE DISTRIBUTIVE MONDIALE

La justice distributive est atteinte lorsque les biens économiques auxquels les individus ont droit sont répartis à juste titre. Au cours de l'histoire de la philosophie politique, la plupart des tentatives pour déterminer les principes de justice distributive ont ciblé la sphère domestique : elles ont concerné la distribution entre les habitants d'une cité, les citoyens d'un pays, les membres d'une société. Mais au fur et à mesure que la « mondialisation » des communications et des activités économiques a commencé à être perçue, conceptualisée et nommée, de moins en moins de gens percevaient le monde comme se réduisant à leur cité et devenait, au contraire, pour de plus en plus de gens, leur cité. Des militants de mouvements sociaux aux philosophes des tours d'ivoire, plusieurs ont commencé à prendre sérieusement en compte l'idée selon laquelle les exigences de la justice distributive doivent, d'abord et avant tout, être fixées à l'échelle mondiale, c'est-à-dire au niveau de l'humanité prise dans son ensemble. Pour ceux qui poursuivent cette piste, il semble naturel que toute conception de la justice considérée plausible en vue d'appréhender la distribution des ressources entre les membres d'une société particulière doit également fournir une caractérisation appropriée de la justice distributive mondiale (voir Barry, 1973, chap. 12, et Beitz, 1979, partie III, chez qui on retrouve quelques-unes des premières ébauches philosophiques de ces thèses). Or, ce point de vue, comme nous le verrons, s'avère très controversé.

Toute conception plausible de la justice distributive domestique exprime l'idée — c'est du moins ce que je tiendrai ici pour acquis — que les membres d'une société doivent se considérer les uns les autres comme des égaux et doivent, par conséquent, être en mesure de justifier toute inégalité dans l'attribution des droits que les institutions de leur société déterminent en invoquant des raisons que tous, et tant qu'égaux, peuvent accepter. Par conséquent, même si la justice distributive n'implique pas une stricte égalité de revenu ou de richesse, elle ne justifie généralement que deux types d'inégalités économiques : celles qu'on attribue à la responsabilité personnelle des individus, plutôt qu'à des contingences moralement arbitraires, et celles qui, sans découler des préférences ou des choix personnels, font les individus peuvent être tenus responsables, peuvent être