

À propos de la loterie sociale engelhardtienne comme fondement des inégalités sociales

Hammadou YAYA*

Résumé

Cette réflexion porte sur l'efficacité de la loterie sociale engelhardtienne à pouvoir abolir les tares naturelles issues de la loterie naturelle. Paradoxalement, au lieu d'en découdre, elle instaure les inégalités sociales en partant des appartenances ethniques ou tribales, des affinités et des amitiés de toutes sortes. La liberté et la responsabilité humaines sont remises en cause face au déterminisme naturel des loteries engelhardtienne. Dès lors, doit-on tenir les personnes, victimes des loteries naturelle et sociale, pour responsables de leur vulnérabilité ? L'idée même de loterie n'annule-t-elle pas de fait la liberté et la responsabilité humaines au profit d'un déterminisme fatal ? Notre hypothèse s'attache à montrer que la vulnérabilité humaine engage notre responsabilité sans délai, voire même avant que nous nous engagions dans le choix et le processus de notre libération.

Mots-clés : loterie naturelle, loterie sociale, déterminisme, liberté, défavorisé, mystique bioéthique

Introduction

La question de la loterie naturelle et sociale dans l'éthique engelhardtienne se situe au cœur de la philosophie politique et sociale. En tant que pensée philosophique, elle s'intéresse aux préoccupations liées à la justice globale, à l'équité et à l'égalité entre les êtres humains. Cette volonté est exprimée dans la Déclaration Universelle des droits de l'Homme et des peuples, notamment en son article premier : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité ». Cette considération s'étend à toute l'espèce humaine lorsqu'il s'agit de l'égale répartition des ressources et allocations tant naturelles qu'artificielles. Mais Engelhardt estime que la nature et ses lois sont capricieuses. C'est ce qui explique sans doute les tares naturelles comme étant au fondement des inégalités

: « la loterie naturelle crée des inégalités et place certains dans une situation qui leur est préjudiciable ; pour autant, elle ne génère pas une obligation directe, pesant sur autrui, d'aider ceux qui en ont besoin » (Engelhardt, 2015, p. 519).

S'appuyant sur la théorie de la discrimination positive développée par John Rawls, Engelhardt laisse entendre que la loterie sociale constitue une solution à ces tares ou inégalités naturelles. La loterie sociale est ainsi remarquée dans l'action de l'État minimal qui vise à compenser ou à amoindrir l'abîme existant entre les groupes sociaux défavorisés et favorisés. Selon Engelhardt, la loterie sociale fait en sorte que la ressource ou richesse « est susceptible de varier d'un individu à l'autre, non seulement à cause des résultats de la loterie naturelle, mais encore du fait des actes d'autrui » (Engelhardt, 2015, p. 519). Dans l'effectivité, cette loterie sociale prétend abolir le gouffre

* Hammadou YAYA est doctorant à l'Université de Maroua au Cameroun.

DOI : [10.65130/tr3qf6d](https://doi.org/10.65130/tr3qf6d)

sociales et humaines. Engelhardt estime que existant entre les personnes favorisées et

celles qui sont désavantagées alors qu'elle compte sur l'amitié, sur l'affinité et donc l'irrationnel. L'évidence en est que tous les êtres humains ne bénéficient pas de la même affection et ne sont pas liés par l'amitié. Et par conséquent, ils ne pourront pas bénéficier des mêmes avantages que procure la loterie sociale. Le problème qui en découle est relatif aux inégalités sociales engendrées par la loterie sociale. Dès lors, pourquoi la loterie sociale engelhardtienne engendrerait-elle les inégalités sociales? Autrement dit, si l'idée même de la *loterie* constitue un déterminisme hasardeux ou fatal tant naturel que social, peut-on encore tenir l'être humain pour un être de liberté et responsabilité?

I. Les inégalités sociales fondées sur les loteries engelhardtiennes

Les inégalités sociales engelhardtiennes moralement pertinentes constituent une réponse humaine aux tares naturelles. Les tares humaines elles-mêmes issues de la loterie naturelle instaurent des différences tant humaines que sociales.

I.1. La loterie naturelle et les vulnérabilités humaines

Dans *Les fondements de la bioéthique*, Engelhardt justifie le choix pour lequel l'expression « loterie » est choisie. Il entend par « loterie », le caractère imprévisible des résultats qui ne correspond en rien à un prototype idéal. Il s'agit d'un sort, d'un hasard ou d'une quelconque prédestination plus ou moins fatale qu'un être humain assume malgré soi. C'est ainsi qu'il parle de deux types de loteries tout en les opposant : la loterie naturelle et la loterie sociale. À propos de la loterie naturelle, Engelhardt pense qu'elle se rapporte à « ces variations dans le sort de l'individu qui résultent du jeu des forces naturelles et non de l'action des personnes » (Engelhardt, 2015, p. 518). Le terme de « loterie naturelle » n'est pas qu'employé dans l'intention de définir une dotation des privilèges naturels, mais traduit aussi le fait que les individus sont exposés

aux coïncidences agressives de la nature. Engelhardt décrit ces coïncidences heureuses et malheureuses en ces termes :

Certains naissent en bonne santé et ont la chance de le rester pendant toute une longue vie, n'étant accablés ni de maladie grave ni de souffrances sévères. D'autres naissent affectés de sérieuses maladies, congénitales ou génétiques ; d'autres sont victimes de pathologies graves, invalidantes ou fatales alors qu'ils sont encore jeunes ; d'autres se retrouvent blessés ou mutilés. (Engelhardt, 2015, p. 518)

Notre auteur réalise que ces malheurs peuvent être classées et considérées comme relevant des lois naturelles et s'expliquent pour le mieux par la loterie naturelle. Concrètement, la loterie naturelle est conditionnée ou déterminée par le tirage au hasard d'un bon ou mauvais numéro expliquant, par exemple, la bonne santé ou la maladie des individus sans que des mérites ou des démérites n'y soient associés. C'est ce phénomène qu'Engelhardt rend explicite en ces termes :

Ceux qui tirent un bon numéro de la loterie naturelle n'auront pas besoin d'assistance médicale. Ils vivront une vie extraordinairement bien remplie et connaîtront une mort paisible et sans souffrance. Ceux qui tirent un mauvais numéro à la loterie naturelle auront besoin d'une assistance sanitaire pour que leurs souffrances soient atténuées et pour que leurs pathologies soient traitées et leurs fonctions restaurées, du moins lorsque cela va être possible. (Engelhardt, 2015, p. 518)

Il existe, en l'occurrence, une série de tirages défavorables révélant des problèmes mineurs jusqu'à des plus tragiques, qui nous conduit le plus souvent à nous interroger sur le sens de la vie. Ce tirage défavorable relevant des caprices de la nature, celle-ci devient le siège des inégalités humaines parce qu'elle produit les tares naturelles, desquelles découlent tant de souffrances et de détresse. Tout semble indiquer que la loterie naturelle révèle l'impuissance, la fragilité et la vulnérabilité humaine. La nature

qui nous abrite, nous protégeant contre ses aléas, est la même qui se présente sous le signe de l'hostilité, instaurant la discrimination et les inégalités de toutes sortes.

Engelhardt fait remarquer que les résultats tragiques de la loterie naturelle sont en fait « des manifestations de la nature, ce sont des événements échappant à tout contrôle humain, contre lesquels personne ne peut rien et dont nul ne peut être tenu pour responsable » (Engelhardt, 2015, p. 519). Non seulement des manifestations physiques de la nature telles que les ouragans, les tempêtes, les tsunamis, les tremblements de terre, font souffrir quotidiennement et atrocement les vivants, elles instaurent une inégalité foncière dans la distribution des ressources et richesses naturelles. La loterie naturelle n'étant la faute de personne, la responsabilité d'y remédier n'appartiendrait non plus à personne : « Lorsque personne n'est à blâmer, on ne peut attribuer à quelqu'un en particulier la responsabilité de rendre la santé à ceux qui ont joué de malchance à la loterie naturelle, au motif que ce quelqu'un serait responsable du chômage subi » (Engelhardt, 2015, p. 519).

Engelhardt propose alors la théorie de la loterie sociale pour créer un réseau de solidarité autour des personnes victimes de tares naturelles. Cette théorie s'inscrit dans une perspective humaniste en ce qu'elle fait observer l'absence des vertus de sensibilité et de compassion qui désenchante les sociétés dites modernes. Au nom des principes bioéthiques de permission et de bienfaisance, l'auteur de référence fait observer :

Refuser d'accorder une telle aide est peut-être bien une preuve d'insensibilité ou de manque de sympathie ; mais c'est une autre affaire que d'établir qu'une telle aide est due à autrui, avec pour conséquence que l'État est, moralement parlant, autorisé à faire usage de sa puissance à des fins redistributives, comme s'il s'agissait de

recouvrir une dette auprès d'un débiteur. (Engelhardt, 2015, p. 519)

Engelhardt pense qu'il est possible de corriger les tares naturelles issues de la loterie naturelle grâce aux sentiments nobles, ceux de la sensibilité et la sympathie qui habitent l'humain.

I.2. La loterie sociale engelhardtienne comme réponse aux tares naturelles

S'agissant de la loterie sociale, Engelhardt affirme qu'elle s'oppose à la loterie naturelle, et qu'il faut entendre par loterie sociale, les « variations dans le sort de l'individu qui ne résultent pas du jeu des forces naturelles, mais de l'action des personnes. Le terme n'est pas employé afin de désigner la distribution des avantages sociaux » (Engelhardt, 2015, p. 518). Les conséquences de la loterie sociale, étant conditionnées par l'action des personnes, ne sont pas liées aux causes naturelles. La loterie sociale est complexe en raison de la liberté qui rend les actions imprévisibles. C'est ce qui explique le paradoxe de la loterie sociale puis que « ce dont les gens disposent est susceptible de varier d'un individu à l'autre, non seulement à cause des résultats de la loterie naturelle, mais encore du fait des actes d'autrui » (Engelhardt, 2015, p. 519). Dans sa complexité, cette loterie sociale est régie par un vaste réseau d'inclination, d'affinité et d'intérêts qui conditionnent l'assistance aux personnes vulnérables.

On peut voir la loterie sociale d'Engelhardt comme rejoignant la critique marxiste du capitalisme. Tout semble indiquer que le transfert ou l'échange des ressources tient compte de l'appartenance à un groupe ou à un réseau d'individus fondé sur l'affinité, l'amitié ou même des liens forts, ce qui conduit à favoriser les riches, qui deviennent de plus en plus riches, et à défavoriser les pauvres, qui ne font que devenir de plus en plus pauvres. Une interprétation possible de cette idée chez Engelhardt laisse entendre que la lutte des classes caractéristiques des

sociétés contemporaines reflète la reprise marxiste du capitalisme :

Dans ce cadre, les gens se transfèrent mutuellement des ressources, de sorte que ceux qui sont favorisés prospèrent et que ceux qui sont ignorés dépérissent. Certains vont devenir riches et d'autres pauvres ; ce ne sera pas du fait d'actions ou d'omissions malveillantes de qui que ce soit. C'est simplement qu'ils n'auront pas bénéficié de l'attachement, de l'amitié, des relations collégiales ou du secours des associations qui font que les fortunes s'accroissent et que les individus deviennent opulents. [...] Certains vont être avantagés ou désavantagés, devenir riches ou pauvres, tomber malades ou être affligés des pathologies du fait d'actes malveillants commis par autrui. (Engelhardt, 2015, p. 519-520)

Selon nous, l'inégalité et le manque d'équité ont un droit de cité dans ce système capitaliste où le principe de discrimination siège au fondement, non seulement de la répartition des ressources naturelles et d'autres biens, mais aussi de la redistribution des allocations. Cependant, certains individus ayant tiré un mauvais numéro à la loterie naturelle peuvent compenser leurs tares naturelles grâce à la position stratégique offerte par la loterie sociale. En ce sens, ils peuvent, par exemple s'offrir des soins coûteux dans des formations sanitaires de qualité, étudier ou envoyer leurs enfants dans des instituts prestigieux et renommés, voire même s'offrir des loisirs outre-mer. Malheureusement, ceux qui ont tiré un mauvais numéro à la loterie naturelle et qui ne bénéficient d'aucun avantage social se retrouvent dans une situation de précarité, de vulnérabilité et de fragilité. Ainsi, puisque les loteries naturelle et sociale instaurent déjà l'inégalité entre les personnes, la seule voie de recours, du point de vue de la justice sociale, repose sur l'équité entre les membres d'une même communauté. Or, force est de constater que, dans ce registre également, les riches et les pauvres, les favorisés et les défavorisés, les héritiers et les déshérités ne

jouissent pas des mêmes droits. Toutefois, Engelhardt pense que dans le champ juridique, il est possible d'envisager un cadre pouvant satisfaire les populations défavorisées et niveler les écarts sociaux. Il se propose ainsi de revisiter la topographie des théories politiques en matière de justice sociale; et c'est à partir des théories de la justice de John Rawls et de Robert Nozick qu'Engelhardt évaluera les modèles de justice.

À propos du modèle rawlsien de la justice comme équité, Engelhardt soutient qu'il repose, comme point de départ, sur une méthode anhistorique « permettant de découvrir le modèle correct de distribution des ressources et donc, du moins on peut le supposer, des ressources dans le domaine de la santé ». En effet, Rawls estime que les droits sociaux des individus, sur le plan moral, sont prioritaires par rapport aux droits privés émanant du libéralisme. L'approche rawlsienne est intéressante dans sa prétention de découverte d'un modèle correct de distribution des allocations ou des biens premiers. L'auteur invite le lecteur à se projeter dans une situation illusoire conduisant à expliquer le processus d'un partage égal d'une île qui n'est, en réalité, la propriété de personne. Pour que ce partage s'effectue conformément à l'équité, il sera nécessaire, selon Rawls, de définir clairement la procédure de distribution. Celle-ci doit alors s'adosser aux droits fondamentaux des individus régissant un partage égal, fondé sur le principe selon lequel, antérieurement à toute distribution du lopin, sa possession est commune.

Cette situation originelle annule toutes dispositions avantageuses tant naturelles que sociales des individus. Elle instaure, par analogie, le pèlerinage durant lequel, la caravane fait fortune d'un escarpement qui n'appartenait à personne jusqu'alors; et qu'il faille le partager entre pèlerins. Le partage se fera de manière égale, sans tenir compte des sorts de la loterie naturelle et sociale, et encore moins de la volonté égoïste du choix

de l'opérateur du partage. Engelhardt considère que le partage est juste voire équitable si « nous pourrions décider qu'il lui échoira la parcelle de terre dont personne n'aura voulu, celle qui restera lorsque toutes les autres personnes auront choisi la leur » (Engelhardt, 2015, p. 533). Il est bien à noter que les lots doivent être égaux, à moins que cette inégalité profite ou procure des avantages à celui qui aura reçu le plus petit lot, aussi désirable soit-il. Il sera donc question de définir une procédure de partage qui établirait un droit commun aux ressources naturelles. À l'issue de cette procédure, Engelhardt, dans sa lecture de Rawls, souligne que « l'intérêt est mitigé par un voile d'ignorance destiné à contrecarrer les agissements allant contre l'intérêt d'autrui; de sorte, se réalise une situation juste en ce sens que chacun s'est taillé sa part » (Engelhardt, 2015, p. 534).

En effet, Rawls pense que les ressources contenues dans ce monde appartiennent à tous et que les individus placés dans une situation équitable, préféreraient une distribution égalitaire. Cette distribution repose sur trois notions à savoir :

1. Il existe une seule et unique conception normative de ce qui fait la spécificité d'un individu rationnel, à savoir qu'il doit manifester une aversion pour le risque, de sorte qu'il ne voudra pas s'exposer à l'éventualité d'être membre d'une classe exploitée (comme cela pourrait être le cas avec un modèle utilitariste où les biens sociaux premiers sont distribués de telle façon que se réalise le plus grand bien du plus grand nombre, mais où la réalisation d'un certains dommages affectant une petite minorité reste possible). Il doit aussi ne pas être envieux, de telle sorte qu'il sera d'accorder pour accepter des distributions égalitaires, dès lors qu'elles tournent à l'avantage de la classe la moins bien lotie (clause par laquelle tous ceux qui resteraient d'une distribution égalitaire se voient garantir de ne pas recevoir moins que ce qui aurait constitué leur lot si la distribution avait été de façon égalitaire).

2. Les contractants rationnels ont certains intérêts, exprimés par une théorie minimale (par une théorie fine) du bien ; elle permet de construire un ordre lexical des besoins sociaux premiers, au sein duquel la liberté a un rang plus élevé que les autres.

3. On peut se représenter les cocontractants rationnels comme prenant des décisions relatives à ce que sera leur situation future à partir d'une telle situation originelle où ils contractent dans l'ignorance de ce que seront les circonstances à venir dont la connaissance pourrait fausser leur choix, comme :

- a. Leur place dans la société ;
- b. Leurs atouts et leurs capacités naturelles ;
- c. Leur conception du bien, ce qui inclut le projet rationnel de vie qui sera le leur ;
- d. Leurs idiosyncrasies psychologiques ;
- e. Ce que la société à laquelle ils appartiendront aura de spécifique ;
- f. La génération qui sera la leur (Rawls, 1971, p. 168-169)

Rawls propose donc une obligation morale d'assister, à travers le dispositif du voile d'ignorance, ceux ou celles victimes des sorts de la loterie naturelle. De toute évidence, les résultats malchanceux sont considérés comme des aboutissements injustes. Dès lors, ceux ou celles étant placé(e)s sous le voile d'ignorance devront se sentir bénéficiaires de la sympathie sociale. C'est justement dans cette perspective qu'Engelhardt soutient qu'il est « possible, sans doute, de soutenir que la protection sociale en matière de santé est un droit fondamental » (Engelhardt, 2015, p. 535). Deux principes de justice sont élaborés par Rawls pour régir la distribution des biens premiers fondamentaux :

Premier principe

Chaque personne doit avoir un droit égal au système total le plus étendu de liberté de base égale pour tous, compatible avec un même système pour tous.

Second principe

Les inégalités économiques et sociales doivent être telles qu'elles soient :

- (a) Au plus grand bénéfice des plus défavorisés, dans la limite d'un juste principe d'épargne, et
- (b) Attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, conformément au principe de la juste (*fair*) égalité des chances. (Rawls, 1971, p. 341)

Si, chez Rawls, la distribution des allocations vise à corriger les désavantages sociaux et économiques, il faut relever que ce modèle de justice se présente comme une assistance. Dans ce cas, il va falloir déterminer laquelle de ces formes d'assistances est la plus urgente. La personne concernée ne comprendra pas que l'on ait agi en situation d'urgence et suivant une échelle de valeur, mais qu'elle a été abandonnée à elle-même.

Contrairement à la méthode anhistorique proposée par Rawls, Nozick adopte une approche inverse, à savoir une conception historique de la justice dans la distribution des biens. Dans la perspective de Nozick, ce qui est juste renvoie à ce que les individus ont décidé de faire pour et avec chacun. Chez lui, les droits établis de façon privée sont privilégiés par rapport aux droits socialement établis. Cette approche libertarienne de la justice est fondée sur le droit à la propriété privée ainsi que sur la morale et le respect mutuel. Suivant celle-ci, la compensation des tares naturelles et sociales ne relève pas des mesures émanant de la collectivité; elle constitue plutôt une affaire inter-individuelle.

Engelhardt rapporte que, chez Nozick, la justice repose sur les principes suivants : « juste acquisition, juste transfert, réparations pour les injustices passées en matière d'acquisition et de transfert » (Engelhardt, 2015, p. 537). Nozick énonce cependant un principe de justice en même temps général et formel : « de chacun comme ils choisissent; à chacun comme ils sont choisis » (Nozick, 1988, p. 200). Il estime regrettables les effets des loteries naturelle et sociale; il les juge injustes puisqu'ils sont le résultat de la violence, de la contrainte ou d'un abus. Dans cette perspective, Engelhardt

trouve chez Nozick une volonté montrant que :

[L]es résultats malheureux, par eux-mêmes, ne créent aucune obligation de justice. [...] aucune considération relative à l'équité ne justifie une obligation pesant sur les agents moraux et qui les pousserait à faire en sorte d'atténuer les résultats de la loterie naturelle lorsqu'elle concède à certains la santé et réserve aux autres des graves maladies. (Engelhardt, 2015, p. 537)

En outre, les tirages de la loterie sociale qui octroient la richesse aux uns et la misère aux autres constituent un résultat regrettable en raison de l'usage de la violence ou de l'abus qui en découle. Nozick pense qu'il n'y a aucun sens à imputer à la société un réseau d'obligations visant à compenser les effets des loteries naturelle ou sociale.

Il faut reconnaître que les différences entre ces deux modèles de justice ne concernent pas que les méthodes en matière de justice distributive, mais les théories de droit et principalement la conception du droit à la propriété. À propos de ce dernier, Rawls pense que chaque personne n'a droit à un bien que dans la mesure où ce bien profite à la classe ou aux personnes défavorisée(s). Ce droit doit être compatible avec le principe de la juste égalité. Pour Engelhardt, ce droit prescrit que « les fonctions et les positions sont ouvertes à tous, conformément au principe de la juste égalité de chacun et où chaque personne doit avoir un droit égal au système total le plus étendu de liberté fondamentale égale pour tous, compatible avec un même système pour tous » (Engelhardt, 2015, p. 537). Le principe de liberté apparaît chez Rawls comme une valeur. C'est pour cette raison que le consentement d'individus pris isolément dans ce processus de (re)distribution n'est pas pris en compte. Il vise par-là les biens premiers sociaux. Rawls entend défendre le droit à la propriété des personnes défavorisées. Si le principe d'autonomie garantit la liberté, il reste que les personnes en elles-mêmes peuvent être égales.

Cette orientation est également reprise par Engelhardt, qui s'inscrit lui-même dans la logique de Rawls visant les biens de santé. Ce système doit, en ce sens, « Assurer les meilleurs soins possibles à tous. Assurer les soins égaux à tous. Garantir la liberté de choix pour les prestataires de soins de santé et pour ceux qui en bénéficient. Maîtriser les coûts de la santé » (Engelhardt, 2015, p. 541).

En opposition à la perspective rawlsienne, Nozick (1988, p. 200) soutient que les individus sont *ipso facto* propriétaire des biens, conformément à sa formule : « les choses viennent au monde déjà attachées à des gens ayant des droits sur elles » (Nozick, 1988, p. 200). Ainsi, la liberté de posséder qui est en réalité le droit à la propriété s'oppose à l'idée de la justice distributive telle que déployée par Rawls. Si Rawls invite à la sympathie et à la compassion sociale, Nozick affirme que le besoin d'autrui ne doit en rien empiéter sur les droits qu'un propriétaire a sur ses biens personnels. La thèse défendue par Nozick clarifie la différence entre le fait d'avoir un droit et ce qui est considéré comme juste. Selon Engelhardt, cette différence découlerait de « la distinction posée par Nozick entre la liberté comme contrainte secondaire, qui est la condition même d'une communauté morale, et la liberté comme valeur parmi d'autres » (Engelhardt, 2015, p. 538).

S'appuyant sur le principe de respect mutuel, Nozick insiste sur le consentement effectif des personnes libres. À ce propos, Engelhardt, pense que « sa principale objection est qu'une posture à la Rawls met en évidence des principes de justice distributive que des individus rationnels ne devraient, dans le meilleur des cas, tenir pour normatifs, qu'à la condition que ces individus ne soient pas déjà propriétaires » (Engelhardt, 2015, p. 538). La position de Nozick se trouve ainsi confortée par Engelhardt qui fait de la liberté non une simple valeur, mais la condition même de l'auto-détermination des agents rationnels. D'ailleurs, c'est cette liberté individuelle qui permettrait aux

individus de renoncer ou d'accepter les différents projets formulés en vue de l'effectivité de la loterie sociale. D'où l'importance de tenir compte du consentement libre et éclairé des agents moraux, appelés à collaborer sans contrainte. Il s'agira pour l'agent moral de s'appuyer sur le droit à la propriété individuelle des biens pour en faire bon ou mauvais usage selon son gré.

Dans cette logique, la condition première de la communauté morale réside dans le respect de la propriété privée, consacrée par le principe de liberté. Ainsi, même si la justice distributive de Rawls venait à être appliquée, les individus, en vertu de leur liberté et de la responsabilité qu'ils se doivent d'assumer, peuvent toujours mettre fin à une telle transaction. Pour notre part, nous pensons que ces deux théories de la justice, au-delà de leur opposition apparente, participent du sens moral de notre être au monde. Une justice fondée sur le concept de liberté nous conduit inéluctablement à l'émergence d'une communauté morale.

II. Reprise critique des loteries engelhardtienne

Dans ce qui suit, d'une part, nous montrerons que l'expression *loterie* évoque un déterminisme fatal et d'autre part qu'elle est au fondement même des inégalités sociales.

II.1. Le déterminisme de la loterie engelhardtienne à l'épreuve des philosophies de la liberté et de la responsabilité

L'idée de la *loterie* établit que l'être humain est soumis au déterminisme qui remet en cause l'effectivité de sa liberté et de sa responsabilité. Penser que l'être humain subit les caprices de la nature du fait de son impuissance ou de son impossibilité à choisir, revient à dire, qu'il est agi par les lois de la nature. Une telle supposition conduit à l'affirmation d'une existence humaine non assumée, et par conséquent inauthentique.

Pourtant, la philosophie sartrienne montre qu'une telle considération est absurde. Elle est fondée sur des présupposés fatalistes de la vie faisant de l'existence humaine une donnée stagnante et figée contre quoi l'être humain n'y peut absolument rien. Sartre conçoit cependant que, rien de si déterminé ou figé ne conditionne l'existence humaine : « si vraiment l'existence précède l'essence, l'homme est responsable de ce qu'il est » (Sartre, 1946, p. 23). Pour lui, si l'être humain est accablé du fait des sorts de la loterie naturelle ou même s'il est victime des caprices humains, c'est simplement parce qu'il choisit comment s'y prendre. Sartre réalise que la démarche fondamentale de l'existentialisme consiste à « mettre tout homme en possession de ce qu'il est et de faire reposer sur lui la responsabilité totale de son existence » (Sartre, 1946, p. 23). Il ne s'agit pas, comme le fait Engelhardt, de recourir à des arguments stipulant l'intangibilité naturelle des sorts réservés aux humains pour construire le sens de la vie.

Le sens de la vie chez Sartre dépend de la possibilité du choix, de la liberté et de la responsabilité humaine. Cette liberté fait de l'être humain un être responsable de ce qu'il est face à l'adversité. La liberté humaine permet au Pour-soi sartrien de s'imposer afin de surmonter les tares naturelles. Affirmer avec Engelhardt que la loterie naturelle détermine les sorts des êtres humains réduit l'implication et la pertinence du potentiel humain dans l'organisation et la transformation de la nature qui nous abrite. C'est en lieu et place de cette responsabilité que l'être humain s'engage au quotidien à améliorer sa situation et sa condition de vie dans ce monde. Il est non seulement responsable de lui-même, mais responsable du monde dans la mesure où « quand nous disons que l'homme est responsable de lui-même, nous ne voulons pas dire que l'homme est responsable de sa stricte individualité, mais qu'il est responsable de tous les hommes » (Sartre, 1946, p. 23). Puisque la liberté de l'être humain le fait responsable de

lui-même et du monde, cette liberté ne se limite pas à se choisir exclusivement, mais à choisir tous les êtres humains.

Mais l'être humain est-il responsable uniquement des actes qui dépendent de lui ou doit-il aussi répondre de ceux qui ne relèvent pas de lui? En admettant que la loterie naturelle met l'individu dans une situation d'innocence originelle voire d'ignorance involontaire, peut-on toujours le tenir pour responsable de ce qui lui arrive dû aux phénomènes naturels hasardeux qui engagent son existence? Nous répondons, qu'en tout état de cause, l'être humain est responsable de son existence dans la lucidité de ses actes. En effet, une distinction s'établit entre l'ignorance volontaire et involontaire. Lorsque l'ignorance dépend de l'individu, il ne devrait pas la regarder comme une excuse de ses fautes. C'est à ce titre que la loterie sociale engelhardtienne se présente comme le moteur des inégalités humaines. En comptant plus sur les affinités, les amitiés et diverses appartenances, les êtres humains ont écarté les critères sociaux de vulnérabilité naturelle au détriment de l'appartenance sociologique. Némésios affirmait que cette attitude peut bien leur être imputée en raison de leur liberté absolue qui les engage dans cette voie :

[C]eux qui commettent de mauvaises actions, dans l'ivresse, ou dans le transport de la colère, sont considérés comme ayant agi volontairement, puisqu'ils étaient libres de ne pas s'en enivrer et de ne pas se mettre en fureur ; et que leur ignorance résulte de leur volonté. Ainsi, bien qu'ils aient agi dans un état d'ignorance, ils ne sont point regardés comme ayant agi par ignorance, parce que leur état dépendait de leur volonté. Ils encourent, pour cela, le blâme des gens sensés ; car ils n'auraient pas commis de fautes s'ils ne s'étaient pas abandonnés à l'ivresse, de la colère ou à celle du vin. Puis donc que leur ivresse est volontaire, leur action l'est aussi. (Némésios, 1844)

Les rouages de la loterie sociale imputent aux agents moraux un manque de

discernement moral (distinguer le bien d'avec le mal ou qui prend le mal pour du bien); ce qui ne signifie nullement qu'ils ont agi involontairement. À la vérité, cette ignorance pourrait résulter de la perversité humaine; et pour cela, elle pourrait être blâmée avec raison. L'hypothèse d'inconscient psychique ou même d'ignorance involontaire ne saurait soustraire l'individu à sa responsabilité. Même dans l'ignorance, la responsabilité est engagée. Hegel réalise que la responsabilité héroïque d'Œdipe est intrinsèquement liée au parricide et au mariage incestueux; raison pour laquelle, « il accepte toute la responsabilité de son forfait, se châtie lui-même comme parricide et comme coupable d'inceste, bien qu'ayant tué son père et partagé la couche de sa mère sans le savoir ni le vouloir » (Hegel, 1979, p. 247).

L'être humain doit s'efforcer d'accepter les conditions de son existence sans rechercher un bouc émissaire auquel déléguer la responsabilité de ses actes. Il croit avoir réussi lorsque ses actions sont positives. Cet être humain « ne s'impute que ce qu'il savait et qu'il a accompli intentionnellement en se hasardant sur ce savoir » (Hegel, 1979, p. 247). Dès lors qu'il refuse d'assumer ses actes du fait des loteries (naturelle ou sociale), l'agent moral serait dans la fuite de responsabilité. Le caractère héroïque « se réalise tout entier, avec toute son individualité, dans l'ensemble de son œuvre. [...] Ferme, total et entier, le caractère héroïque se refuse à diviser la faute, il ne veut rien savoir d'une opposition possible entre l'intuition subjective et l'acte objectif » (Hegel, 1979, p. 247). L'être humain doit pouvoir s'accepter aussi bien dans les circonstances favorables que dans les plus lugubres. La responsabilité humaine est encore plus authentique face à l'adversité. Les analyses engelhardtienne des loteries naturelles gagneraient davantage en inscrivant la liberté, non pas comme principe, mais comme valeur dynamique indissociable de la responsabilité.

II.2. La loterie sociale engelhardtienne au fondement des inégalités sociales

Selon la logique engelhardtienne, la loterie sociale constitue une réponse aux tares causées par la loterie naturelle. Ce sont des actions humaines susceptibles de corriger les discriminations naturelles. La loterie sociale est donc une mesure de compensation d'un droit naturel inégal. Elle propose alors aux personnes défavorisées ou à celles qui auront tiré un mauvais numéro dans la loterie naturelle des privilèges pouvant compenser les tares naturelles. Pour que soit possible cette opération, Engelhardt pense que les personnes doivent pouvoir compter sur un important réseau d'affinité, d'amitié ou même sur les appartenances ethnique, clanique, régionaliste ou religieuse au titre de *communauté d'amis moraux*. Si la loterie sociale compte sur ces paramètres, il faut reconnaître qu'il y aura une catégorie de personnes qui bénéficieront de ces avantages alors que d'autres seront laissés pour compte.

Puisque les êtres humains s'attachent les uns aux autres en fonction de leurs inclinations, ceux qui auront des affinités se soutiendront, tandis la lutte ou l'antipathie des classes sociales éloignera les uns des autres. La dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel illustre cette lutte perpétuelle de classes visant soit à perpétuer l'hégémonie, soit à renverser l'autorité dominante.

La loterie sociale engelhardtienne, comme nous l'affirmions, semble élargir le fossé entre les classes sociales et, de fait, engendrer les inégalités humaines. Suivant les considérations faites par Karl Marx et Friedrich Engels, les sociétés modernes sont constituées de classes sociales antagonistes régies par des pouvoirs politiques. Ils entendent par « pouvoir politique, [...] le pouvoir organisé d'une classe pour l'oppression d'une autre » (Marx et Engels, 1975, p. 60). Donc, à travers la loterie sociale, ceux à qui il appartient de décider s'arrangent

pour qu'il soit impossible aux *damnés de la terre* de prospérer. Pis encore, le prolétaire subit son sort sans voix ni voie de recours puisque même les « droits de l'homme, distincts des droits du citoyen, ne sont rien d'autre que les droits du membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté » (Marx, 1844, p. 37). Il s'ensuit dans cette condition une situation les impuissants sont aliénés. On aura remarqué l'écart entre les couches sociales antagonistes, d'une part au regard des opportunités offertes, d'autre part au regard des sorts qui leur sont réservés et que l'on qualifierait à juste raison de *loterie*.

Vues sous cet angle, ces loteries sociales entretiennent les inégalités sociales et accroissent les pratiques violentes au sein des communautés. En plus de ces inégalités sociales, il y a aussi des exploitations de divers ordres dans des formes variées d'asservissement allant jusqu'à la condition de l'esclave. Hannah Arendt réalise que « la dégradation de l'esclave était un coup du sort » (Arendt, 1961, p. 95). Bien que les inégalités trouvent leurs fondements dans la nature ou le penchant égoïste de l'être humain, il faut reconnaître que l'action humaine issue de la loterie sociale en crée davantage. Ces inégalités sociales posent des questions de justice distributive. John Rawls aurait théorisé sa politique de la discrimination positive dans l'intérêt des personnes les plus vulnérables ne disposant ni des mêmes chances ni des mêmes ressources que les nantis. Sous l'inspiration de cette politique et vu l'hétérogénéité linguistique et tribale en Afrique, on parle de la politique des quotas connue au Cameroun sous l'appellation « équilibre régional ». Celle-ci vise, en effet, à ce que soient représentées les différentes régions du pays tant dans l'organigramme politico-administratif que dans les grandes écoles de prestige ou de formation professionnelle. Mais, à cause des aléas critères de la loterie sociale, tous les agents moraux dans leur région respective

n'ont pas d'égales chances d'accès à ces suprastructures. Cet « équilibre régional » est en réalité une pratique visant à équilibrer les différentes familles de la bourgeoisie locale au détriment de la basse et de la moyenne classe.

L'idée de loterie en elle-même nous a semblé restrictive de la liberté et de la responsabilité humaine. En plus, elle semble conditionner les pratiques humaines dans la limitation des tares liées aux caprices de la nature. Pour le respect et la sauvegarde de l'espèce humaine fragile, nous pensons que l'idée d'une bioéthique sotériologique serait pertinente.

III. Une mystique bioéthique pour le respect de la vulnérabilité humaine

La valeur de la personne humaine en tant qu'entité hylémorphique implique le respect de la vulnérabilité liée à son corps et l'idée d'une mystique bioéthique pouvant suppléer sa nature fragile.

III.1. Respect de la vulnérabilité humaine

Le respect de la vulnérabilité humaine trouve son fondement philosophique dans la personne. La vulnérabilité relève fondamentalement de la fragilité humaine qui nous convoque sans délai à un respect inconditionnel de la personne. Le respect pour lequel nous nous engageons est intrinsèquement lié à la nature de la personne, qui se distingue de celle des choses. La vulnérabilité de la personne en tant qu'être raisonnable et centre des valeurs implique le respect. Il s'agit, comme le note bien Emmanuel Kant (1987, p. 294), « des êtres raisonnables [...] appelés des personnes parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, autrement dit comme quelque chose qui ne peut être employé simplement comme moyen... ». Si nous estimons que la personne est victime des tares issues de la loterie naturelle, il est alors tout à fait responsable de lui porter secours. Cette responsabilité, qui se manifeste à travers la loterie sociale, ne devrait pas s'appuyer

exclusivement sur les affinités ou les appartenances, mais sur la valeur incommensurable des personnes. Si nous devons assister les personnes en vertu de nos penchants ou inclinations, nous ne pourrions pas aider ceux ou celles pour qui nous n'éprouvons aucune affection. Une chose est claire : en tant qu'humain, nous ne pouvons aimer ni affectionner tout le monde, mais uniquement ceux ou celles vers qui nous sommes portés.

Pour que cet engagement visant à étendre les bénéfices de la loterie sociale à tous soit possible, nous devons transcender les barrières affectives, psychologiques, sociologiques, régionalistes, religieuses, etc., pour ne considérer que la personne en tant que centre des valeurs morales, spirituelles et intellectuelles. Il nous faut reconvertir le regard que nous portons sur autrui. Pourquoi et en vue de quoi se tourner vers autrui? Nous nous tournons vers autrui non seulement pour l'aimer dans une relation sympathique; mais le considérant comme une valeur intrinsèque. Il s'agira alors de tenir compte de l'accès au visage d'autrui qui, selon Lévinas, instaure une relation éthique :

C'est lorsque vous voyez un nez, les yeux, un front, un menton, et que vous pouvez les décrire, que vous vous tournez vers autrui comme vers un objet. La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne même pas remarquer la couleur de ses yeux ! Quand on observe la couleur des yeux, on n'est pas en relation sociale avec autrui. La relation avec le visage peut certes être dominée par la perception, mais ce qui est spécifiquement visage, c'est ce qui ne s'y réduit pas. (Lévinas, 1982, p. 79)

La relation à autrui est éthique et, par conséquent, elle commande le respect inconditionnel de l'autre. La relation à autrui, estime Lévinas, est d'emblée éthique puisque le « visage est ce qu'on ne peut tuer, ou du moins ce dont le sens consiste à dire : tu ne tueras point » (Lévinas, 1982, p. 79). Cet engagement éthique envers l'Autre devrait rendre plus humaine la loterie sociale, sinon,

du fait de l'antipathie naturelle, nous aimons dans la partialité et nous atrophions l'élan de vie chez l'Autre. Il s'agit de proposer une praxis philosophique capable de mettre la personne debout et de créer des conditions lui permettant de s'épanouir plutôt que de l'enfermer dans des monades. Si la loterie sociale engelhardtienne semble être au fondement des inégalités humaines, c'est simplement parce que les êtres humains ont une conception individualiste du bonheur. La praxis philosophique propre à lutter contre les tares sociales consisterait à désintéresser les actions humaines de l'égoïsme et du profit individuel. L'utilitariste John Stuart Mill pense que la moralité du bonheur proscrie l'individualisme exacerbé au profit d'un universalisme idéal incarné par l'Évangile :

[L]e bonheur que les utilitaristes ont adopté comme critérium de la moralité de la conduite n'est pas le bonheur personnel de l'agent, mais celui de tous les intéressés. Ainsi, entre son propre bonheur et celui des autres, l'utilitariste exige de l'individu qu'il soit aussi rigoureusement impartial qu'un spectateur désintéressé et bienveillant. Dans la règle d'or de Jésus de Nazareth, nous retrouvons tout l'esprit de la morale d'utilité. Faire ce que nous voudrions que l'on nous fit, aimer notre prochain comme nous-mêmes : voilà qui constitue la perception idéale de la moralité utilitariste. (Mill, 1988, p. 66)

Cette conception du bonheur pour tous laisse entrevoir quelques traits de l'éthique engelhardtienne propre à la communauté des *Amis moraux*, à savoir l'amour, la charité, etc. Ces traits ont une portée universelle, par opposition à l'interprétation postmoderne de l'amitié ou même de la solidarité propre à l'éthique du premier Engelhardt Jr. Si l'expérience noétique du second Engelhardt Jr. conduit effectivement à affirmer l'amour du prochain dans les différents stades du processus de la loterie sociale, cet amour devra s'excentrer de la communauté des *Amis moraux* vers la *Société des Étrangers moraux*. C'est dans cet élan qu'on devra

parvenir non seulement à l'amour du prochain, mais aussi à celui du lointain.

III.2. Vers une mystique bioéthique sotériologique

Est-il possible de parler de la mystique en bioéthique? Oui si nous entendons par là l'ensemble des forces et des motivations cachées, subordonnées et alliées aux interprétations du sens de la vie et de l'existence. La thèse judéo-chrétienne de la Bible peint la mystique du juste par la métaphore de l'arbre planté près d'un ruisseau, produisant les fruits en temps voulu et qui maintient toujours ses feuilles vertes. Le discours sur la mystique nous conduit au sein de la théologie et nous plonge dans la spiritualité de l'économie et de la politique. Si la bioéthique concerne l'être humain en tant qu'être historique, la condition humaine révèle une carence anthropologique vis-à-vis de la mystique religieuse (Bataille, 1993, p. 21). C'est la raison pour laquelle l'être humain est toujours orienté vers la mystique et nourrit son esprit de la noèse. C'est justement de cette expérience noétique que parle Engelhardt dans *The Foundations of Christian's Bioethics*. L'être humain a donc besoin de ce support capable de le projeter et de l'aider à persévérer dans son être.

La bioéthique s'articule à la théologie qui ambitionne de mettre l'être humain debout. La théologie qui traite de la mystique nourrit ainsi des réflexions bioéthiques à travers ses multiples interventions et contributions en éthique médicale. La contribution de l'éthique chrétienne consiste à proposer un élargissement du sens même de la vie. Elle se propose de dépasser la conception liminaire de la vie réduite à la naissance et à la mort, mais aussi de questionner le sens de la souffrance, du plaisir, et plus largement des relations humaines. La mystique biblique montre que le chemin de la vie passe par des relations de solidarité, de justice et d'amour. La vie est alors considérée comme cette grande traversée de libération des visages

lévinassiens pris en otage par la servitude et l'exclusion découlant de la loterie naturelle et sociale. Il y a donc un projet, celui de la libération qui établit, à l'encontre de la philosophie sartrienne, le déni de la liberté absolue de l'être humain : étant privés d'avantages et déterminés par les sorts des loteries naturelle et sociale, nous ne sommes pas libres.

Dans ce combat de libération, l'amour solidaire exige des individus une justice sociale susceptible de surmonter les dominations, les exclusions et les discriminations qui détruisent et mettent la vie en péril. La bioéthique contemporaine, dans le souci de sauver l'humanité de la vulnérabilité, des asymétries sociales et des discriminations de toutes sortes devra œuvrer à la réduction de l'appauvrissement induit dans les relations politiques, économiques, et culturelles. La mystique faisant corps avec les principes cardinaux de la bioéthique classique (l'autonomie, la bienfaisance, non-malfaisance et de justice) redit à l'humanité sa propre vulnérabilité. L'autonomie personnelle repose sur le postulat que l'être humain a une certaine liberté et un pouvoir de choisir ou de détermination son agir. De là, la personne présentant des handicaps liés à l'exercice de ces facultés est exposée soit à la vulnérabilité soit à l'exclusion. L'autonomie et la vulnérabilité deviennent ainsi des concepts indissociables. La vulnérabilité implique un respect passif, mais qui s'ouvre sur la bienfaisance interpellant à la prise de décision convenable par exemple dans le secteur de santé publique dans certains pays en voie de développement. Ainsi, Kipper et Clotet, pensent que « le principe de bienfaisance sera, pour une société en voie de développement, celui qui devra orienter les activités et les décisions du personnel [...] comme citoyens conscients de leur rôle et de leur responsabilité personnelle et sociale » (1998, p. 50).

La bioéthique requiert ou a besoin de la mystique bibliste dans sa visée universelle et

de transversalité culturelle. Mais cela ne signifie pas que d'autres mystiques présentes dans les autres religions se voulant universelles (l'islam et le bouddhisme) et traditionnelles n'ont pas une partition à jouer. La tentation des exégètes biblistes est de vouloir disqualifier les autres formes de mystique. Or, chaque société reconnaît dans sa croyance, sa culture et ses valeurs, la place qu'elle assigne à l'élément transcendant. Cette mystique ou spiritualité inspire donc une justice distributive capable d'un amour solidaire. La vulnérabilité humaine, qui se manifeste dans les carences ainsi que dans les besoins, devient le lieu de l'urgence et de la priorité bioéthique. La mystique des bioéthiques contextuelles participerait à la conquête du sens de la vie, perdu à travers diverses frustrations.

Conclusion

Les inégalités sociales se présentent à la bioéthique contemporaine comme un défi à surmonter dans la mesure où elles maintiennent les êtres humains dans la précarité et les privent du bonheur et de la vie bonne. À partir de la pensée engelhardtienne, il apparaît que ces inégalités sociales ont deux origines principales : la loterie naturelle et la loterie sociale. Si la loterie naturelle relève du tirage d'un bon ou d'un mauvais numéro conformément aux lois naturelles, la loterie sociale, quant à elle, témoigne de l'action des personnes visant à corriger les tares sociales. Elle constitue ainsi une forme de réponse apportée par l'individu aux sorts que lui réserve la nature. Or, les humains agissant dans leurs propres intérêts font preuve d'égoïsme dans la distribution des biens premiers fondamentaux. Ce qui pose le problème de la loterie sociale comme étant au fondement des inégalités sociales.

C'est donc à partir des modèles de justice distributive élaborés par John Rawls et Robert Nozick que la démarche engelhardtienne consiste à discerner quel modèle de justice peut efficacement produire une juste distribution des allocations et ressources. Il se dégage une opposition

apparente entre ces deux modèles de justice. Si Rawls croit que le principe de différence favorise les pauvres, la justice sera équité. Nozick élabore une approche privatiste des biens estimant que ceux-ci sont originellement rattachés à des individus. La justice chez Nozick est liée à la liberté des individus et à la propriété privée. Si bien que pour relever le défi lié à la vulnérabilité humaine, les individus à qui il revient d'agir doivent être informés et éclairés en vertu de leur liberté.

Toutefois, il faut reconnaître que l'idée de la loterie, qu'elle soit naturelle ou sociale, tend à limiter la liberté et la responsabilité humaine. En affirmant une forme d'impuissance humaine face au fatalisme naturel, cette conception contribue à renforcer les inégalités sociales au point de faire prospérer les bourgeois et d'appauvrir les prolétaires. Cette situation nécessite d'être surmontée. Le second Engelhardt Jr. évoque l'expérience noétique qui, selon nos intuitions, renvoie aux luttes de la théologie de la libération. Suivant les vœux de cette libération, l'option préférentielle de la bioéthique est le pauvre, le vulnérable qu'il faut protéger. Il faut le libérer de ce qui le retient captif : le libérer de sa souffrance, de sa précarité pour une vie bonne à travers une praxis philosophique.

Bibliographie

- ARENDT, H. (1961). *La condition de l'homme moderne*, Paris, Éditions Calmann-Lévy.
- BATAILLE, G. (1973). *Théorie de la religion*. Paris, Gallimard.
- ENGELHARDT Jr, T. H., (2015), *Les fondements de la bioéthique*, Coll. « Médecine & Sciences Humaines », Paris, Belles Lettres.
- HEGEL, F.(1979). *L'esthétique*, Paris, Flammarion.
- KANT, E.(1987). *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Gallimard.
- KIPPER, D.J. et JOAQUIM C. (1998). “Princípios da Beneficência e Não-maleficência” in Sérgio Ibiapina Ferreira Costa, Volnei Garrafa y Gabriel Oselka (dir.) *Iniciação à Bioética*. Publicação de Conselho Federal de Medicina, Brasília.
- LÉVINAS, E. (1982). *Éthique et Infini*, Paris, Fayard.
- MARX, K. & ENGELS, F. (1975). *Manifeste du parti communiste*, Pékin, Éditions en langues étrangères.
- MARX, K. (1844). *La question juive*, Paris, Éditions UGE, coll. 10/18.
- MILL, S.J. (1988). *L'utilitarisme*, Paris, Flammarion.
- NÉMÉSIOS, (vers 400 après Jésus-Christ), *De la nature de l'homme*, traduit du grec par Jean-Baptiste Thibault, Camari, 1844.
- NOZICK, R. (1988). *Anarchie, État et utopie*, Paris, PUF.
- RAWLS, J. (1971), *Théorie de la justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- ROUSSEAU, J.J. (1966). *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier-Flammarion.
- SARTRE, J.P. (1943). *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimad.
- SARTRE, J.P. (1946). *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Éditions Nagel.

Webographie

- FABRI DOS ANJOS, M. (1999), Bioéthique et inégalités sociales. *Théologiques*, 7(1), 19–34.
<https://doi.org/10.7202/024971ar>

Pour citer cet article : Yaya, H. (2026). À propos de la loterie sociale engelhardtienne comme fondement des inégalités sociales. *Nouveaux cahiers d'Ethos*, 3, 27–40.
<https://doi.org/10.65130/tr3qf6d>