

Revue Socialiste, n°14

« John Rawls ou la mauvaise conscience du socialisme français »

par Christian Arnsperger*

Il est souvent question de John Rawls dans la réflexion politique à gauche. Chez les socialistes, ses réflexions sur la justice sociale, à travers par exemple sa notion controversée d'équité, font souvent l'objet de vives critiques. Un an après sa mort le 24 novembre 2002, la Revue socialiste a souhaité revenir sur l'œuvre du philosophe américain. Christian Arnsperger, universitaire spécialiste de Rawls, tente ici de souligner les potentialités pour l'action que recèle une pensée souvent complexe.

John Rawls, un néolibéral ?

Le destin de la pensée de John Rawls (1921-2002) au cours des décennies à venir dépendra principalement d'une chose : sa capacité à étayer une critique sociale dont le besoin se fait à nouveau sentir dans certains milieux de gauche. Dans l'ambiance politique actuelle en France, cette déclaration peut faire sourire. En effet, bon nombre de socialistes semblent continuer de voir en Rawls l'un des grands suppôts

du « néolibéralisme ». Jean-Pierre Dupuy — qui fut l'un des principaux promoteurs de la Théorie de la justice de Rawls en France, et qui la fit paraître en 1987 aux Éditions du Seuil (1) — raconte que, participant à une consultation ministérielle sous le gouvernement Mitterrand et s'y référant à Rawls, se fit vertement critiquer (et fut quasiment mis à la porte !) sous prétexte qu'il introduisait là en sourdine un auteur « néolibéral » et, péché suprême, nord-américain...

Pourtant, dans les milieux philosophiques et politiques anglosaxons eux-mêmes, et dans les cercles académiques où Rawls est lu et étudié à partir de la perspective anglo-américaine, c'est souvent le diagnostic diamétralement inverse qui circule. Dans son hommage à Rawls dans *Le Monde* au lendemain de son décès, Philippe Van Parijs a ainsi pu le situer « à l'extrême gauche de l'échiquier politique américain (2) ». De même, dans son récent ouvrage sur l'égalité, Alex Callinicos écrit que « les principes [de justice] de Rawls impliquent un défi bien plus radical aux institutions sociales et économiques existantes que ce que leur auteur est en général prêt à concéder (3) ». Or, ni Van Parijs ni a fortiori Callinicos ne sauraient être soupçonnés de la moindre connivence avec un quelconque libéralisme économique conservateur. D'où peut donc bien venir la mauvaise foi de la gauche française, et surtout des milieux socia-

listes, à l'endroit du « vieux sage de Harvard » ? J'ai une hypothèse à soumettre à cet égard, que j'essaierai d'étayer dans les pages qui suivent : Rawls incarne, d'autant mieux qu'il est américain, la mauvaise conscience des socialistes français à propos de leur propre abandon des visées radicales qu'ils avaient jusqu'à il y a vingt ans (4). C'est une hypothèse qui, certes, ne sera pas de nature à réjouir tous les ténors des rangs socialistes, mais qu'il me faut malgré tout avancer dans toute sa dureté. Si Rawls est aussi méconnu politiquement malgré le potentiel de radicalisme que contient sa théorie, c'est en grande partie parce que le socialisme français semble avoir abdiqué assez largement ses propres visées de critique sociale radicale et d'universalisme moral, au profit d'un compromis plus que compromettant avec ce que Callinicos appelle les « institutions sociales et économiques existantes », et dont il dit que la pensée de Rawls peut les défier en profondeur. C'est sur ce « peut » que porte toute la difficulté, et c'est ce « peut » que refoule l'accusation de néolibéralisme adressée à Rawls.

Les principes de la justice sociale selon Rawls

Mais quelles sont les institutions que préconise la théorie de la justice de Rawls ? En fait, et les thuriféraires de la critique facile en seront sûrement étonnés, il n'y en a pas. Pour être plus précis, ce

que la théorie de Rawls propose est un ensemble de principes de justice, pas d'emblée un ensemble d'institutions : les principes de la justice sociale sont ce qui devra guider la construction des institutions justes, mais ils ne « sont » pas ces institutions. Précisément, il y a chez Rawls un flottement qui peut être fécond au plan critique mais qui peut aussi servir



d'alibi conservateur : en stricte rigueur, plusieurs montages institutionnels justes pourraient être échafaudés à partir des mêmes principes de justice. Quels sont ces principes ? Pour faire simple, disons que la théorie de Rawls est un long discours, sinueux et parfois soporifique, visant à justifier trois principes de justice (5). Premièrement, le principe d'égalité de liberté impose

que tous les citoyens jouissent des mêmes libertés de base (ou libertés civiques fondamentales) et que l'étendue de ces libertés égales soit la plus grande possible. Deuxièmement, le principe d'égalité équitable des chances prescrit que les chances d'occuper des postes à responsabilité et, plus généralement, des positions socialement valorisées, soient aussi élevées que possible, et que personne ne subisse de discrimination à qualification égale. Troisièmement, le principe de différence, ou principe de « maximisation du minimum », dit la chose suivante : prenons deux modèles de société A et B qui respectent tous les deux le principe d'égalité de liberté et le principe d'égalité équitable des chances ; supposons que ceux qui ont le moins de revenu dans le modèle A en ont davantage que ceux qui ont le moins de revenu dans le modèle B ; dans ce cas, la justice sociale impose de choisir le modèle de société A et de rejeter le modèle de société B. Ces trois principes doivent s'appliquer en ordre descendant, le premier ayant priorité sur le deuxième, lequel à son tour a priorité sur le troisième.

Ont-ils quelque chose d'intrinsèquement néolibéral ? Non. Certes, Rawls se veut le défenseur d'une pensée politique qu'il appelle lui-même « libérale », au sens nord-américain du mot. Il y a là une occasion de critique qui reste fréquente mais qui s'apparente aujourd'hui à de l'illé-

trisme : cet auteur — entend-on encore trop souvent — propose un « libéralisme politique » (6), donc il est forcément de droite, donc il est néolibéral, puisque de surcroît il est américain. Inutile de s'appesantir : un élu qui tient ce raisonnement inepte ne mérite franchement pas sa place ; qu'il aille consulter n'importe quel ouvrage sérieux de philosophie politique pour voir que la tradition libérale anglo-saxonne est tout sauf uniformément « néolibérale » (7), et qu'il se documente sur toute la tradition européenne du socialisme libéral (8).

Les trois principes ont en commun une attitude de base face à l'inégalité : dans une société juste, seules seront tolérées les inégalités qui profitent aux moins favorisés eux-mêmes. Existe-t-il de telles inégalités « bénéfiques » ? Telle sera la question la plus profonde qui se posera à la pensée de Rawls — une question qui ouvrira dans sa pensée un abîme, mais qui n'a strictement à voir avec un quelconque a priori « néolibéral ». Elle a tout à voir, en revanche, avec la façon dont les membres de la société se justifient à eux-mêmes les principes de la justice à travers lesquels ils vont façonner leurs institutions.

Le dispositif de justification des principes de la justice

Comment Rawls prétend-il nous convaincre que ces trois principes de la justice sont acceptables ? Comment entend-il les justifier à

nos yeux ? On touche ici au point le plus crucial, qui est presque toujours omis dans les critiques hâtives et qui est pourtant la seule clé pour une critique vraiment sérieuse de Rawls. L'une des manières dont Rawls a renouvelé la pensée politique contemporaine est le dispositif de justification particulier qu'il a su proposer. Revenant aux sources de la pensée libérale des Lumières, il puise chez Kant ce qu'il appelle une approche « constructiviste » (9), c'est-à-dire une approche consistant à construire les principes de la justice à partir d'un modèle de ce qu'est idéalement un citoyen-neteté pleine et entière ; on peut caractériser cette approche en trois étapes.

On commence par se demander ce que requiert, aujourd'hui, ici et maintenant, une citoyenneté politique pleine et entière. Il s'agit, à la suite de Kant, de proposer une conception de ce que sont des citoyens libres et égaux. Rawls définit ces citoyens par deux aptitudes morales : d'une part, ils sont capables de savoir ce qui est bon pour eux, ce que sont leurs objectifs de vie, de réfléchir sur ces objectifs et, le cas échéant, de les modifier ; d'autre part, ils sont à même de développer un sens de la justice, de réfléchir sur ce que la justice exige d'eux, et de transmettre ce sens de la justice aux générations suivantes. Muni de ces deux aptitudes morales, chacun de nous est, selon Rawls, capable de se montrer impartial quand il s'agit de réfléchir sur

les principes de la justice qui devraient façonner nos institutions et nos comportements. On passe alors à la deuxième étape : celle de la procédure de recherche des principes. Dans quel « état d'esprit » des citoyens libres et égaux, donc capables d'impartialité politique, vont-ils se mettre afin de rechercher les meilleurs principes régulateurs ? La réponse de Rawls est, là encore, issue de sa lecture de Kant : ils vont se placer volontairement derrière un « voile d'ignorance » où ils vont s'abstraire provisoirement de leur identité culturelle, de leur position sociale, de leurs préférences, de leurs faiblesses et handicaps, et même de leur sexe. Il s'agit évidemment d'une procédure hypothétique, censée illustrer de façon graphique l'exigence forte qu'impose une citoyenneté libre et égale à tous les individus sans exception aucune — qu'ils soient hommes ou femmes, blancs ou noirs, pauvres ou riches, PDG ou artistes bohème, bien portants ou handicapés. Point extrêmement important : chacun des citoyens libres et égaux conserve intactes ses capacités de raisonnement, ainsi que ses connaissances sur les mécanismes sociaux et économiques en général ; il garde donc une série de savoirs généraux issus de ce que Rawls appelle « notre connaissance de la nature de l'homme et du fonctionnement des sociétés humaines ». On peut penser que bien rares sont ceux d'entre nous qui sont réellement

capables de se conformer à une telle exigence d'impartialité ; c'est vrai, et nous allons y revenir dans un moment, mais une chose est sûre : cette difficulté n'a rien à voir, en tant que telle, avec le « néolibéralisme » ! Passons enfin à la troisième étape : celle de la procédure de décision elle-même. Ici, Rawls fait une hypothèse psychologique plausible : face à l'extrême incertitude qui vient de leur ignorance totale de « qui ils sont », et face au danger, par conséquent, de se retrouver « dans la vraie société » dans une position très défavorable, chacun des citoyens libres et égaux va opter en son for intérieur pour des principes de justice qui l'assureront de la moins mauvaise existence possible au cas où il serait effectivement le moins favorisé dans la société. Et quels sont les principes le mieux à même de lui donner une telle assurance ? Ce sont précisément le principe d'égalité de liberté, le principe d'égalité équitable des chances et le principe de différence. La boucle est ainsi bouclée : au fur et à mesure qu'on construit une conception de la citoyenneté libre et égale, on utilise un dispositif d'impartialité pour en arriver au choix des trois principes. Il y a une chose très importante à comprendre ici : ces principes de la justice ne sont pas compatibles avec n'importe quelle notion de citoyenneté ; et à l'inverse, une conception différente de la citoyenneté — par exemple un refus de l'idée même d'impar-

tialité, une exigence moindre ou plus forte sur ce que le dispositif du « voile d'ignorance » nous force à oublier, ou une autre hypothèse sur la manière de faire les choix sous le voile d'ignorance — impliquerait le choix d'autres principes. Les principes de la justice que propose Rawls s'enracinent donc dans sa conception de l'impartialité, dans ses hypothèses sur ce que les citoyens « gardent en mémoire » quand ils recherchent les principes de la justice, et dans ses hypothèses sur l'attitude de ces citoyens envers l'incertitude que l'impartialité fait peser sur eux.

Interrogeons-nous à nouveau : cette manière de justifier les principes a-t-elle quelque chose d'intrinsèquement néolibéral ? Non. Certes, les citoyens libres et égaux ne sont pas des gens en chair et en os ; ils représentent un idéal d'impartialité à atteindre, et peut-être extrêmement difficile à atteindre. Mais si cela devait être un signe de néolibéralisme larvé, que dire de l'idéal chrétien de sainteté ou de l'idéal bouddhiste de pleine compassion — seraient-ils également des symptômes « néolibéraux » ? ... On pourrait dire aussi que la manière de choisir des citoyens libres et égaux est en fin de compte assez égoïste : chacun a peur pour lui-même, chacun fait comme si son pire ennemi risquait de choisir à sa place sa position sociale dans la réalité, et tous tombent donc d'accord sur les trois principes. Il est vrai que ce raisonnement

peut être critiqué du point de vue moral et du point de vue de la rationalité, et il l'a été ; mais là encore, nulle trace a priori de néolibéralisme ! Simplement, dans la perspective même de Kant, chaque citoyen idéal essaie de raisonner de façon universelle, et selon Rawls ceci le pousse à n'accepter que des inégalités qui seront au plus grand bénéfice du moins favorisé (qu'il pourrait bien être lui-même). S'il y avait là un germe caché de néolibéralisme, nous serions obligés de dire la même chose à propos d'autres positions philosophiques à vocation universaliste, comme les sagesse antiques ou le socialisme de Karl Marx. Ce serait proprement absurde.

La question de l'inégalité acceptable

Une évidence s'impose donc sans aucune ambiguïté : celui qui voudrait dire que Rawls est intrinsèquement néolibéral devrait se lever tôt. Mieux vaut abandonner ce combat risible. S'il a encore lieu dans certains cercles politiques, il convient de s'en détourner une bonne fois pour toutes. Car il y a mieux à faire, bien mieux : il nous faut d'urgence reconstruire une critique sociale de gauche, et dans cette tâche un débat sérieux avec la pensée de Rawls peut nous donner des points d'ancrage. En effet, soyons honnêtes : si la théorie de Rawls se prête à une critique superficielle qui

va tellement à l'encontre de ses fondements mêmes, c'est que l'auteur n'est peut-être pas tout à fait innocent, ou qu'en tout cas, il n'a pas fait tout le nécessaire pour éviter l'accusation — soit parce que sa théorie est constitutivement ambiguë, soit parce qu'il n'a pas osé, personnellement, en tirer les conséquences les plus radicales qu'elle recelait. Je pense qu'il y a effectivement une ambiguïté profonde chez Rawls, ambiguïté qu'il a inscrite dans la structure même de sa théorie, et qui vient de ce qu'il a eu peur des implications les plus « à gauche » de sa propre pensée.

Où se situe le problème ? Essentiellement à l'articulation entre les deux idées-clé que nous avons vues : d'une part, l'idée selon laquelle les principes de la justice que nous devrions nous imposer sont ceux que des citoyens libres et égaux auraient choisis dans une position initiale d'impartialité ; et d'autre part, l'idée selon laquelle ces principes de la justice, tout en visant l'égalité la plus complète possible dans toutes les dimensions de l'existence (libertés, chances, ressources matérielles), acceptent les inégalités qui, fût-ce par des chemins détournés, profitent aux moins favorisés. Pour faire pleinement justice à Rawls, il faut reconnaître que ce sont bien les citoyens libres et égaux, et non vous et moi, ici et maintenant, qui ont à juger de ce qui pourra profiter aux plus défavorisés ; et il faut reconnaître, surtout, que ces

citoyens libres et égaux ne portent pas un jugement réformiste à partir de la société telle qu'elle est, aujourd'hui, ici et maintenant, mais qu'ils élaborent une vue d'ensemble sur un modèle de société qui pourrait être très éloigné de ce que nous connaissons actuellement.

Ainsi, savoir si une certaine inégalité profite aux plus défavorisés, ce n'est pas consulter la distribution des revenus en France en 2003 et se demander, par exemple, si une baisse d'impôts au profit de Madame X, la Française la plus riche du moment, augmenterait le revenu de Monsieur X qui est actuellement le Français le plus pauvre. Rawls est plus ambigu mais aussi, du coup, plus abstrait : il exige de savoir lequel, de deux modèles de société A et B — incluant toutes les institutions sociales, y compris le régime fiscal, le mode d'organisation de la production et des échanges, les pratiques de consommation, et ainsi de suite — assurera à son moins favorisé respectif (qui peut être Monsieur X dans le modèle A mais éventuellement Madame Y dans le modèle B) le niveau le plus élevé. Rawls exige donc que l'on évalue un système social et économique « d'en haut », à travers les possibilités d'existence les plus mauvaises qui s'y feront jour, et non qu'on évalue le système social actuel à partir de la situation du moment. On pourrait dire que c'est une théorie structurelle de la justice sociale, et non une théorie purement pragmatique.

C'est bien là ce qui fait à la fois son potentiel critique et sa faiblesse politique. En effet, Rawls dit de sa théorie qu'elle est une « utopie réaliste » ; en d'autres termes, il s'agit bien d'une théorie qui trace un large horizon, qui pointe vers un lieu au-delà de ce qui existe actuellement (ou-topos), mais en même temps les citoyens « libres et égaux » qui sont censés choisir les principes de la justice ne sont pas des extraterrestres : leurs aptitudes morales restent ancrées dans « ce que nous savons de la nature de l'homme et du fonctionnement des sociétés humaines ». Et c'est là, très exactement, que s'ouvre l'abîme. Car qui nous dit que « ce que nous savons de la nature de l'homme et du fonctionnement des sociétés humaines » ne se confond pas, tout simplement, avec ce que sont les êtres humains, ici et maintenant, et avec la manière dont notre société fonctionne, ici et maintenant ? Qui nous dit que les « citoyens libres et égaux » ne se confondent pas, en fin de compte, avec ce que nous sommes concrètement pour l'instant, à savoir des hommes et des femmes socialisés dans une société de marché, habitués à acheter et à vendre, forcés à poursuivre des objectifs rentables, à nous rendre « employables » ou à devenir employeurs, et ainsi de suite ? On verra mieux la difficulté en se concentrant sur le principe de différence. Ce principe dit notamment une chose : seules sont acceptables les inégalités de

revenu qui s'avèrent profiter à ceux qui ont les plus bas revenus — mais ces inégalités-là sont acceptables. « Inadmissible ! », aurait tonné un Marx ou un Engels, et même probablement un Fourier ou un Proudhon. « Si c'est l'égalité que nous recherchons, il faut réaliser l'égalité, et non l'inégalité ! » A quoi Rawls répond qu'au-delà d'un certain point, une réduction supplémentaire de l'inégalité des revenus (et a fortiori le passage d'une société A où les revenus restent privés à une société B où les revenus sont collectivisés et redistribués à parts égales) peut, en réalité, se faire au détriment des moins bien lotis. Et comment ? Tout simplement à cause de l'effet de désincitation qu'exercerait une trop forte égalité sur les plus productifs, les plus créatifs et les plus talentueux. Ainsi, dans une société où le taux marginal d'imposition serait de 25 %, l'investisseur gagnerait un brut de 100 et le salarié un net de 5 en salaire + 25 en recette fiscale = 30 ; mais dans une société où le taux marginal d'imposition serait de 30 %, et où l'on espérait ainsi pouvoir redistribuer pour que le salarié reçoive un supplément de 30 (de sorte qu'on viserait une distribution après impôts de 70 contre 35), il se peut que l'investisseur travaille moins, investisse à l'étranger si le modèle social d'ensemble le permet, et ne gagne « officiellement » que 70 ; du coup, le salarié ne pourrait plus recevoir en net que 5 de salaire + 21 de recette fiscale

= 26. Dans ce cas, une société à vocation « trop » égalitaire nuirait finalement au moins favorisé. Des « citoyens libres et égaux » choisiraient donc la société à moindre imposition au nom même du principe de différence (10). Mais pourquoi ? Parce que, d'après « ce qu'ils savent de la nature de l'homme et du fonctionnement des sociétés humaines », la réaction de désinvestissement de l'investisseur « trop » taxé semble une évidence anthropologique — l'effet de désincitation dû à des visées « trop » égalitaires apparaît comme un effet quasiment mécanique que les « citoyens libres et égaux » vont, selon Rawls, assimiler à un fait objectif de tout fonctionnement social. En tout cas, le degré de sensibilité des plus riches à l'impôt ne fait pas partie, chez Rawls et chez la grande majorité de ses interprètes, des aspects qui pourraient varier ou être soumis à la critique des citoyens. De sorte que rien n'immunise les principes de la justice contre une véritable catastrophe : celle qui peut survenir si les « citoyens libres et égaux », qui (ne l'oublions jamais) servent d'aune pour la justification des principes et pour la construction des institutions dérivant de ces principes, considèrent la mentalité capitaliste et les pratiques inhérentes à la logique marchande « sauvage » comme faisant partie de ce qu'il est normal d'attendre d'une société — ou, en tout cas, comme faisant partie de ce qu'un citoyen impartial ne

peut pas empêcher ou éviter. A la limite, si nous en venions à considérer l'être humain acquisitif, compétitif et accumulateur comme « la nature de l'homme » que nous ne pouvons évacuer même derrière le « voile d'ignorance », les présupposés du capitalisme néolibéral pourraient bien devenir la norme même de l'impartialité et de la citoyenneté pleine et entière !

La question socialiste du « réellement possible »

C'est dans ce risque de catastrophe que se loge ce que nous pourrions appeler le « péché d'ambiguïté » de Rawls : sans en avoir l'intention, il utilise des modes de pensée et des concepts qui peuvent bel et bien donner l'impression d'un libéralisme « mou », voire modérément conservateur — mais qui peuvent, pour la même raison, faire de la théorie de la justice un outil de justification a posteriori d'une économie de marché dérégulée et « sauvage » — au nom même de l'impartialité ! Quel que soit son potentiel égalitariste ou même « radical », la théorie de la justice de Rawls est intrinsèquement incapable d'éviter que ses principes régulateurs ne justifient des institutions néolibérales. C'est sur ce défaut-là, et non sur un quelconque néolibéralisme intrinsèque a priori, que le socialisme français devrait faire porter sa critique. En effet, déceler cette faiblesse

grave chez Rawls, c'est aussi s'obliger à y apporter un remède — c'est donc, inévitablement, s'obliger à reposer à nouveaux frais la question qui faisait la fierté du socialisme d'antan : qu'est-ce qu'un citoyen réellement critique, et jusqu'où doit aller la critique citoyenne des mentalités et des attitudes capitalistes-marchandes ? En effet, le tort des citoyens chez Rawls est qu'ils jugent, de façon soi-disant impartiale, qu'exiger davantage de solidarité des plus productifs ne fait pas partie du « réellement possible », et que les plus riches qui prétendent qu'ils ne leur est « réellement pas possible » de payer davantage d'impôts doivent être pris au mot. C'est, en fait, considérer les effets de socialisation du capitalisme comme des faits « naturels », c'est faire comme si l'égoïsme, l'angoisse et la violence générés par cette logique économique particulière étaient des traits « inévitables » de la nature humaine. Si le dispositif de justification de Rawls ne lui permet pas d'éviter cela, c'est parce qu'il lui manque une dimension : l'aptitude du citoyen non seulement à former et modifier sa conception du bien, non seulement à posséder un sens de la justice — l'une comme l'autre étant compatibles avec une socialisation capitaliste — mais également à adopter un recul critique radical à l'égard des présupposés les plus « profonds » du capitalisme marchand. Ce sont ces présupposés les plus

profonds, en effet, qui limitent d'emblée notre appréhension de ce qui nous paraît « réellement possible ». Il s'agit de présupposés sur la nature de la propriété, sur la nécessité de la concurrence, sur la positivité de l'acquisition de richesses, sur le côté inéluctable du travail marchandisé, sur le danger de se faire « berné » par autrui — et ne sont-ce pas précisément ces présupposés-là que la tradition socialiste a toujours cherché à subvertir, en tout cas à questionner durement ? Or, c'est cette capacité de recul critique radical que Rawls n'a jamais osé implanter explicitement dans sa théorie — un manque qui, sans nul doute, s'enracine dans son parti pris libéral modéré et dans ses origines nord-américaines, mais qui (encore une fois) n'a rien à voir avec un a priori « néolibéral ».

La mauvaise conscience du socialisme français

On voit ainsi comment une prise au sérieux de la théorie de Rawls et de ses limites réelles, plutôt qu'une critique superficielle et trop hâtive, permet de revenir aux questions-sources du socialisme. Mais voilà : ce que bien des socialistes reprochent trop vite à Rawls, cet abandon des visées de gauche et ce soi-disant ancrage néolibéral, n'est-ce pas peut-être ce qu'ils savent avoir fait eux-mêmes, au fil des décennies écoulées ? Je dis bien : peut-être ; il ne m'appartient pas de juger (trop

hâtivement, à mon tour) les engagements et les vocations des uns ou des autres. Mais la crise actuelle du PS semble attester d'une remise en question profonde, et les numéros les plus récents de cette revue sur la reconstruction de la gauche et sur la militance le montrent également.

Le PS n'a-t-il pas, au fil du temps, d'élection en élection, trop concédé à la mentalité capitaliste marchande, au point de se voir détrôné au premier tour de 2002 par les partis de l'extrême-gauche ? N'a-t-il pas, à l'image de ces « citoyens libres et égaux » mais impuissants dans leur capacité critique, laissé filer progressivement certains « possibles réels » au nom du soi-disant réalisme face aux « lois » de l'économie — sans parler des « lois » de la géopolitique des grandes puissances ou des « lois » de la micropolitique politicienne ?

Ce que j'espère avoir pu montrer dans ces quelques pages, c'est que les milieux de gauche en France gagneraient certainement à user de Rawls comme d'un outil de travail et d'analyse, et non comme d'un repoussoir facile. Car il est aisé de se sentir encore « de gauche » quand on taxe Rawls de néolibéralisme ; ce l'est nettement moins quand on prend la juste mesure à la fois du potentiel de radicalité que contient sa théorie et des limites qu'il y a inscrites par manque de radicalité. Du coup, renoncer aux simplismes protecteurs, se forcer à critiquer Rawls là où il faut, et à la

juste hauteur de ce qu'il essaie de faire dans sa théorie de la justice, c'est réveiller les enjeux les plus radicaux, et les plus nourrissants, du socialisme lui-même. ■

**Christian Arnsperger est Chercheur au FNRS (Bruxelles) et à la Chaire Hoover d'éthique économique et sociale (Louvain-la-Neuve, Belgique). Il est notamment l'auteur, avec Philippe Van Parijs de Éthique économique et sociale, deuxième édition, La Découverte, 2003, Paris.*

(1) John Rawls, Théorie de la justice, traduit par Catherine Audard, Seuil, Paris, 1987.

(2) Philippe Van Parijs, « John Rawls, père fondateur de la pensée politique contemporaine », Le Monde du 27 novembre 2002, p. 33.

(3) Alex Callinicos, Equality, Polity Press, 2000, p. 52.

(4) Voir Jacques Moreau, Les Socialistes français et le mythe révolutionnaire, Hachette, nouvelle édition, Paris, 2003.

(5) Pour une introduction plus étoffée à ces principes, voir Christian Arnsperger et Philippe Van Parijs, Éthique économique et sociale, deuxième édition, La Découverte, 2003, Paris pp. 56-69.

(6) C'est le titre du second grand livre de Rawls, Libéralisme politique, traduit par Catherine Audard, PUF, Paris, 1995.

(7) Voir, par exemple, Nicolas Tenzer, Les Valeurs des modernes, Flammarion, Paris, 2003.

(8) Voir les deux ouvrages récents de Monique Canto-Sperber, Le Socialisme libéral, Éditions Esprit, Paris, 2003 et Les Règles de la liberté, Plon, Paris, 2003.

(9) Un ouvrage relativement récent a dévoilé la profondeur de la connaissance que possédait Rawls de la philosophie morale anglaise et allemande : John Rawls, Leçons sur l'histoire de la philosophie morale, traduit par Marc Saint-Upéry et Bertrand Guillaume, La Découverte, Paris, 2001.

(10) Ce mécanisme et ses implications dans la théorie de Rawls ont été discutés en détail par le socialiste Gerald A. Cohen, If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich ?, Harvard University Press, 2000.