

Le principe de différence, le socialisme et l'écologie

À paraître dans *Revue de philosophie économique*, 2025.

Dans quelle mesure l'œuvre de John Rawls est-elle une ressource utile pour penser un au-delà du capitalisme ? La thèse centrale de cet article est que pour des personnes qui jugent le capitalisme, dans toutes ses variantes existantes au moins¹, beaucoup trop inégalitaire et source d'une dégradation préoccupante de l'environnement, l'héritage de Rawls est quelque peu ambivalent. À la fois, son œuvre offre les ressources nécessaires pour une critique du capitalisme au nom de la justice sociale et de la justice intergénérationnelle. Et à la fois elle reste habitée par un résidu d'une logique maximisatrice d'efficacité qui peut être en tension avec l'égalitarisme socialiste, d'une part, et la protection de l'environnement d'autre part. L'ambition de cet article est d'identifier ce résidu, de comprendre son origine et d'amender le principe de différence rawlsien pour contourner cet écueil. Le pari, c'est qu'il est possible de rendre le cadre rawlsien encore plus attrayant² du point de vue de l'éco-socialisme, entendu comme l'aspiration à une société beaucoup plus égalitaire et solidaire, caractérisée par la socialisation des ressources, moyens de production et richesses produites, ainsi qu'une attention forte à la préservation de l'environnement naturel³.

Ce résidu problématique, on le trouve dans le principe de différence. Plusieurs formulations et conceptions de ce principe existent dans l'œuvre de Rawls. La plus largement admise est celle qui demande que les différences de richesse, et plus largement toutes les inégalités socio-économiques, soient *au plus grand bénéfice* des moins avantagés, que les perspectives en termes de biens premiers associées à la pire position sociale soient donc *maximisées*. À première vue, cette exigence peut sembler relever d'une sensibilité égalitariste. En effet, elle condamne davantage d'inégalités qu'un principe qui exigerait simplement des inégalités qu'elles *profitent* (de façon non maximale) aux plus désavantagés (Scanlon 2022, p. 239), ou encore que le principe de priorité, qui accepte des inégalités même si elles ne bénéficient pas aux plus désavantagés (Parfit 1996). J'aimerais toutefois faire valoir que le principe de différence, compris de la sorte, peut avoir des implications contre-intuitives et indésirables. En effet, cette formulation amène à considérer comme *moins justes* des sociétés plus égalitaires que la société idéale rawlsienne, alors même qu'elles pourraient sembler plus justes d'un point de vue socialiste. Qui plus est, comme nous le verrons, cette formulation

¹ Une forme non existante de capitalisme de marché susceptible d'échapper à la plupart des objections traditionnelles au capitalisme est la « démocratie des propriétaires » imaginée par Meade et Rawls. Voir Meade 1964 ; Rawls 2008[2001], p. 187-193 ; O'Neill & Williamson 2014). Rawls, pour sa part, semblait y voir plutôt une alternative au capitalisme qu'une variante du capitalisme, la propriété privée des moyens de production y étant tolérée à certaines conditions plutôt qu'essentielle (Edmundson 2017, p. 42-45).

² Il s'agit donc largement d'une critique interne, qui ne vise pas à remettre en question l'entière du paradigme rawlsien. Cela justifie que l'article s'attarde davantage sur ce qui est perçu comme un défaut de la théorie rawlsienne de la justice, sans rappeler tout ce qui fait son attrait et qui est mieux connu. Sur les nombreuses vertus du cadre rawlsien, voir notamment Van Parijs 1991 ; Audard 2019. J'y reviens également dans la section 4.

³ Le socialisme est évidemment un courant de pensée multiple, dont tous les courants ne convergent pas, mais la définition délibérément large proposée ici est compatible avec une diversité de visions. Voir notamment Roemer 1994 ; Wright 2006 ; Cohen 2009 ; Honneth 2017 ; Gilibert 2023. La même remarque vaut pour l'écologie, qui est un courant de pensée encore moins structuré autour d'œuvres canoniques. Voir notamment Gorz 1992 ; 1997 ; Caney 2005 ; Jackson 2009 ; Arnsperger 2023.

peut également avoir des implications contre-intuitives d'un point de vue écologique, en tension avec l'idéal de sobriété collective ou d'autolimitation.

Dans ce qui suit, je commence par distinguer différentes formulations du principe de différence chez Rawls et par reconstruire les raisons qui l'amènent à la formulation qu'il retient (section 1). J'explore ensuite une implication contre-intuitive du point de vue des inégalités (section 2), et une autre du point de vue écologique (section 3). J'examine ensuite la question de savoir si ces implications contre-intuitives et indésirables sont des raisons, pour les socialistes et les écologistes, d'abandonner le cadre rawlsien ou au contraire de l'adapter et le compléter, en plaidant pour la seconde option (section 4).

1. Principes de différence et niveau optimal d'inégalités

Dans *Théorie de la justice*, Rawls propose deux versions distinctes du principe de différence⁴. La première, la moins égalitariste, requiert simplement que les inégalités soient « à l'avantage de chacun » (Rawls 2009[1987], p. 91) de façon à « améliorer les attentes des membres les moins bien placés de la société » (*ibid.*, p. 106). Cela signifie qu'un petit bénéfice pour les moins avantagés peut suffire à justifier des inégalités importantes. La seconde version, par contraste, est plus exigeante : elle requiert que les inégalités soient *aussi avantageuses que possible (to the greatest benefit)* pour les moins avantagés (Rawls 1971, p. 83 ; 2009[1987], p. 115). On passe donc de l'idée d'une simple amélioration du sort des plus désavantagés à celle d'une amélioration *maximale* de celui-ci (Van Parijs 2002, p. 205).

À première vue, cela semble être un progrès d'un point de vue égalitariste. En effet, certaines inégalités que tolérerait la première version du principe de différence sont condamnées par la seconde : celles qui bénéficient certes aux moins avantagés, mais pas de façon maximale. Concrètement, cela veut dire que s'il existe une distribution moins inégalitaire qui est plus favorable aux moins avantagés (qui qu'ils soient), elle doit être préférée. Des inégalités, on ne garde que celles qui sont strictement nécessaires pour améliorer la pire position sociale.

Néanmoins, cette formulation implique aussi, de façon moins intuitive, que si une distribution *plus inégalitaire* est possible et que celle-ci améliorerait le sort des moins avantagés⁵, elle doit également être préférée. Au nom de l'efficacité, pourrait-on penser ? Non, dit Rawls, au nom de la justice ! En effet, affirme-t-il, une distribution qui bénéficie de façon non maximale aux moins avantagés peut être considérée comme « juste » (*just throughout*), mais pas « la plus juste » (*the best just arrangement*), ni « parfaitement juste » (*perfectly just*) (Rawls 1971, p. 78-79 ; 2009[1987], p. 110).

Qu'est-ce qui amène Rawls à une telle conclusion ? L'argument le plus connu en faveur du principe de différence est celui lié à l'expérience de pensée de la position originelle.

⁴ Mais trois formulations (et bon nombre d'interprétations) différentes. Voir Van Parijs 2002.

⁵ Je laisse ici de côté la question des inégalités qui n'affectent pas le sort des moins avantagés. Certaines formulations de Rawls suggèrent qu'elles sont admises (au nom du principe de Pareto), d'autres qu'elles ne le sont pas (voir Van Parijs 2002, p. 205-210). Je me concentre ici, pour renforcer mon argumentation, sur l'interprétation la plus égalitariste du principe de différence. En effet, si la critique égalitariste développée dans ce qui suit s'applique à cette interprétation, elle s'applique encore d'autant plus à l'interprétation la moins égalitariste.

L'idée bien connue est que des personnes qui ignoreraient leur position sociale et leur conception du bien, auxquelles on demanderait de choisir un principe régulant les inégalités, choisiraient de maximiser les perspectives attachées à la pire position sociale (stratégie dite du maximin). Sous un voile d'ignorance, on pourrait naïvement s'attendre à ce que les gens choisissent une distribution égalitaire, mais ce n'est pas le cas chez Rawls, car les contractants ne sont pas des égalitaristes. Il stipule en effet que « les personnes placées dans la position originelle sont rationnelles » (Rawls 2009[1987], p. 174) et précise comme suit cette notion de rationalité dans la version originale du texte : « En choisissant entre les principes, chacun essaie du mieux qu'il peut de faire valoir ses intérêts. » (Rawls 1971, p. 142, passage supprimé dans la version française). Par ailleurs, Rawls étant ici influencé par la théorie des jeux, qui met en scène des agents cherchant à maximiser leurs gains, il ajoute que les personnes placées sous voile d'ignorance s'efforcent « d'acquérir pour elles-mêmes l'indice le plus élevé de biens sociaux premiers » et « essaient de faire un score absolu aussi élevé que possible. » (Rawls 2009[1987], p. 176)

Rawls précise bien que la métaphore du jeu ne s'applique pas pleinement, puisqu'il ne s'agit pas tant de gagner, de faire mieux que les autres, que de favoriser sa propre conception du bien de la façon la plus efficace possible. Néanmoins, le recours à la métaphore du jeu et au modèle de rationalité maximisatrice qui va avec n'est pas innocent dans ses implications. En effet, cela exclut certaines considérations – comme l'« équité comparative » (Temkin 2017) – de la procédure de détermination des principes de justice, favorisant les considérations agrégatives (quelle quantité de biens premiers) par rapport aux considérations distributives (qui reçoit quoi). Rawls précise ainsi que les contractants ne connaissent pas le sentiment d'envie, qui est « collectivement désavantageux » (*ibid.*, p. 175) et ne cherchent pas à « minimiser la différence entre leurs succès et ceux des autres. » (*ibid.*, p. 176). Autrement dit, ils ne se soucient pas d'égalité ou de justice ; juste de gains maximaux (ce que Rawls appelle, de façon pour le moins discutable, être « rationnel »). Et c'est ce qui explique qu'ils préféreront une société plus inégalitaire pour peu qu'elle offre de meilleures perspectives (en termes de biens premiers) aux moins avantagés.

Ce qu'il est important de préciser, c'est qu'il ne s'agit ici que d'un aspect – quelque peu singulier – de l'édifice rawlsien, qui prend place dans le contexte particulier d'une expérience de pensée. Considérée dans son ensemble, la théorie rawlsienne fait place à une vision bien plus large et riche de la rationalité, qui inclut à la fois le rationnel et le raisonnable, et qui est selon son propre jugement plus kantienne que hobbesienne (Rawls 2008[2001], p. 119, n. 2). D'ailleurs, lorsqu'il introduit la conception étroite de la rationalité propre à la théorie des jeux dans son expérience de pensée, il s'empresse de souligner ses limites, renvoyant notamment aux travaux d'Herbert Simon sur les limites de la rationalité maximisatrice (Rawls 2009[1987], p. 225, n. 14). Malgré tout, il ne semble pas percevoir les implications de son usage d'une conception étroite de la rationalité (qui n'est pourtant pas la sienne) dans la détermination des principes de justice. Confiant dans le fait que l'impartialité du voile d'ignorance « moralise » en quelque sorte la théorie des jeux, en obligeant à se préoccuper des moins avantagés, il en oublie de questionner le présupposé maximisateur qui est préservé dans son expérience de pensée.

Il existe cependant un autre argument menant au principe de différence et qui est indépendant de la théorie des jeux et de la position originelle. Il a été mis en évidence par

Brian Barry (1989 : 213-234). Cet argument part des considérations de Rawls sur l'égalité des chances et les limites de celle-ci du point de vue de l'équité. Dès lors que, pour Rawls, les différences naturelles de compétences et prédispositions sont aussi moralement arbitraires que l'environnement social dans lequel on est né, l'égalité des chances à talent égal reste moralement insatisfaisante. Les différences de réussite professionnelle, étant inextricables de prédispositions favorables, ne devraient pas, du point de vue de la justice, affecter les revenus dont disposent les personnes. Une personne née avec la capacité de développer des compétences qui sont fortement valorisées par le marché ne mérite pas, a priori, un meilleur niveau de vie qu'une personne moins talentueuse (ou moins chanceuse). Sans considérations d'efficacité, il semblerait donc que la justice recommande l'égalité des revenus. C'est toutefois là que les considérations d'efficacité – au sens de Pareto⁶ – entrent en jeu. Comme il est possible d'améliorer la situation de tous sans détériorer celle de quiconque (améliorations de Pareto), l'égalité stricte ne semble pas attrayante. Un principe qui laisserait de la place à ces améliorations de Pareto semble préférable à Rawls. De ce point de vue, comme de celui de la position originelle, on jugera donc qu'une société relativement égalitaire, dans laquelle les inégalités bénéficient aux moins avantagés, mais pas de façon maximale, est sous-optimale si en augmentant certaines inégalités on peut améliorer le sort de tous. Rawls semble malgré tout préférer une distribution plus égalitaire à une distribution Pareto optimale, c'est-à-dire une situation où il ne serait plus possible d'améliorer le sort de certains sans détériorer celui d'autres. En effet, il privilégie par endroits une interprétation de type maximin du principe de différence à une interprétation de type leximin⁷.

Cet « argument de Pareto » pour le principe de différence a le mérite de nous permettre de voir plus clairement encore qu'avec le voile d'ignorance comment Rawls cherche un équilibre entre deux sortes de considérations. D'une part, des considérations distributives, de justice ; d'autre part, des considérations agrégatives, d'efficacité. Ce qui est intrigant, toutefois, c'est que Rawls en arrive malgré tout à amalgamer quelque peu les deux. C'est le cas, me semble-t-il, lorsqu'il affirme qu'une distribution qui bénéficie de façon non maximale aux moins avantagés peut être considérée comme « juste », mais pas « la plus juste » ni « parfaitement juste ». Car cela implique que le critère de Pareto fasse partie de ce qui rend un ordre social juste.

Or, assimiler justice et principe de Pareto ne va pas de soi. Rawls ne semble pas envisager la possibilité que les moins bien lotis expriment une objection raisonnable à une amélioration parétienne. Comme le dit Barry, reconstruisant la pensée de Rawls, « si tout le monde profite d'une inégalité, il est irrationnel de ne pas préférer la situation avec l'inégalité à celle sans inégalité » (Barry 1989 : 227). Ne faut-il pas toutefois distinguer la question de la justice de celle de la rationalité, entendue ici encore dans ce sens très particulier qu'est la rationalité maximisatrice ? Cette approche de la rationalité mobilisée par Rawls dans la justification du principe de différence repose sur les présupposés suivants : 1) quand les

⁶ Des arguments intéressants pour ne pas définir l'efficacité comme la Pareto-optimalité sont avancés dans Le Grand 1990. Dans cet article, cependant, je m'en tiendrai essentiellement à l'usage le plus fréquent du terme, qui est bien l'efficacité au sens de Pareto. Et je parlerai d'efficacité *productive* pour désigner l'efficacité dans la production de biens matériels, qui est une vision plus étroite de l'efficacité, à laquelle Rawls n'accorde de l'importance que dans la mesure où elle permet une amélioration du point de vue des biens premiers, qui sont plus larges que les seuls biens matériels.

⁷ Sur la tension entre ces deux interprétations chez Rawls, voir Mongin 2020.

agents valorisent un bien, ils préfèrent toujours en avoir plus que moins, et 2) ils cherchent la plus grande satisfaction possible de leurs objectifs (plutôt qu'une satisfaction suffisante). En apparence, ces présupposés semblent minimalement présomptueux. Pourtant, ils sont empiriquement et normativement contestables. Empiriquement, ce modèle de rationalité semble détaché de la réalité, les comportements des agents incluant souvent une part de désintéressement (Sen 1977 ; Elster 2009a), une part d'irrationalité (Elster 2009b) et la recherche de résultats suffisants plutôt qu'optimaux (Simon 1995). Mais surtout, sur le plan normatif, on peut contester qu'il soit toujours irrationnel de préférer moins à plus.

Ainsi, imaginons qu'on épure la justification rawlsienne des principes de justice de tout emprunt à la théorie du choix rationnel⁸. À la place, on imagine des contractants qui discutent de différents principes de justice, parmi lesquels le principe de différence, le principe d'utilité et – par exemple – un principe d'égale rémunération à charge de travail égale. On ne voit pas bien en quoi il serait *irrationnel* de défendre ce dernier principe au nom de la justice. En revanche, on peut très bien imaginer des objections basées sur l'efficacité, au vu de certaines contraintes motivationnelles empiriques. Et il se pourrait tout à fait que le principe de différence soit adopté comme principe hybride, ou comme « règle de régulation » dans le langage proposé par G. A. Cohen (2008) précisément en raison de l'équilibre qu'il propose entre justice et efficacité.

De ce point de vue, toutefois, qualifier le principe de différence de principe de « justice », alors qu'il semble plausible d'y voir une combinaison d'une contrainte de justice (les inégalités doivent être justifiables du point de vue des moins avantagés) et d'une considération d'efficacité (faire place à des améliorations parétiennes) peut porter à confusion⁹. Certes, on pourrait répliquer que c'est juste une question de définition, que Rawls mobilise simplement un concept de justice qui inclut des considérations d'efficacité. C'est tout à fait vrai, mais cela n'empêche pas de questionner, philosophiquement, ce choix conceptuel – a fortiori s'il a un aspect contre-intuitif pour un certain nombre de personnes, ou s'il transforme une conception largement admise de la justice distributive comme étant focalisée sur ce qui est *dû* à chacun (Fleischacker 2004, p. 6-7), et non pas sur la quantité de biens (premiers) dont jouissent les personnes. Ce caractère contre-intuitif et inhabituel de la définition du juste par Rawls apparaît plus clairement, me semble-t-il, si on considère un cas concret.

2. Plus égalitaire mais moins juste ?

Le caractère contre-intuitif de la formulation maximisatrice du principe de différence, qui est celle que Rawls utilisera généralement dans ses écrits ultérieurs à *Théorie de la justice* (Van Parijs 2002, p. 204) apparaît plus nettement lorsqu'on compare deux sociétés hypothétiques, l'une organisée selon les principes rawlsiens, l'autre selon une partie de ceux-ci seulement, et dans un esprit plus égalitariste encore.

⁸ Après tout, lui-même a regretté a posteriori d'avoir suggéré une continuité forte entre sa théorie de la justice et la théorie du choix rationnel. Voir Rawls 2008[2001], p. 119, n. 2

⁹ C'est une des critiques célèbres adressées à Rawls par G. A. Cohen (2008). Voir Tarrit & Vandamme 2023, ch. 4.

Dans la première société, chacun jouit de libertés de base égales, d'une égalité équitable des chances, et les seules inégalités qui persistent sont nécessaires (au vu de la manière dont les personnes réagissent aux incitations économiques) à la maximisation des perspectives attachées à la position sociale la moins favorisée. Imaginons qu'il n'y a que cinq positions sociales, focalisons-nous parmi les biens premiers à distribuer sur les seuls revenus, pour les besoins de l'expérience¹⁰, et imaginons que la distribution de ces revenus est la suivante. En proposant un écart de 1/3 entre la position sociale la moins et la plus favorisée, je privilégie sciemment une interprétation égalitariste des implications des principes rawlsiens¹¹, pour ne pas donner l'impression d'en présenter une version caricaturale ou peu charitable.

Société 1

Position sociale	Revenu
Entrepreneuse ¹²	6000
Ingénieure	4000
Chercheuse	3000
Enseignante	2500
Ouvrière	2000

Imaginons maintenant une société qui satisfait elle aussi le principe d'égalité liberté et celui d'égalité équitable des chances, mais pas celui de différence, et où la distribution des revenus est la suivante. (On postule, dans une logique rawlsienne, que les revenus y sont plus faibles en raison des effets désincitatifs d'une fiscalité plus redistributive. Typiquement, l'esprit d'entreprise y est moins stimulé par la perspective de profits et les personnes ont moins d'incitations matérielles à faire des études longues, ce qui réduit la productivité globale¹³.)

Société 2

Position sociale	Revenu
Entrepreneuse	2300
Ingénieure	2100
Chercheuse	1900
Enseignante	1700
Ouvrière	1500

Le principe de différence, dans cette deuxième société, n'est pas réalisé, car en rémunérant davantage certaines professions, on pourrait créer davantage d'innovations, de richesses et relever, par le biais de prélèvements et transferts, les plus bas revenus. Dans des termes plus

¹⁰ En précisant d'emblée qu'une interprétation complète de Rawls ne peut absolument pas réduire les biens premiers au revenu. Il s'agit ici simplement d'isoler la variable revenu pour la clarté d'exposition, en présumant que les autres biens premiers restent identiques.

¹¹ Plausible, à mes yeux, si l'on tient compte de l'impact des inégalités de revenu entre parents sur l'égalité des chances des enfants (voir Barry 2005).

¹² Imaginons une personne qui aurait initié une activité économique particulièrement innovante et productive.

¹³ Je n'affirme pas que cette logique est inéluctable, mais je reconstruis la vision de Rawls, qui est assez mainstream en science économique, bien que ses fondements anthropologiques soient contestés par ailleurs.

proprement rawlsiens, on pourrait augmenter l'indice de biens premiers attachés à la position sociale la moins avantagée.

Sur cette base, il ne me paraît pas compliqué de produire l'argument selon lequel la Société 2 est organisée de façon moins efficace que la Société 1 : des améliorations parétiennes sont possibles. En revanche, pour les personnes qui ont des intuitions plus égalitaristes que Rawls, il paraît hautement contre-intuitif de soutenir que, toutes choses étant égales par ailleurs, la Société 2 est moins juste que la Société 1, ou que seule la Société 1 est « parfaitement juste ». Cela semble éloigner le concept de justice de ses usages les plus ordinaires – comme la plupart des personnes qui enseignent Rawls à des étudiants en font probablement l'expérience. Certes, les philosophes ont le droit de moduler les concepts à leur guise, mais cela n'empêche pas qu'il puisse y avoir des raisons de rejeter certaines évolutions conceptuelles. En l'occurrence, ce qui est plus grave qu'un usage un peu excentrique du concept de justice¹⁴, c'est que le langage rawlsien nous prive de la possibilité de critiquer les inégalités affectant la Société 1 *au nom de la justice*¹⁵.

Or, d'un point de vue socialiste, typiquement, il n'y aurait rien d'irrationnel ni d'injuste à préférer vivre dans une société un peu moins efficace, par souci d'égalité, de communauté (Cohen 2010) ou même de sobriété environnementale (j'y reviens dans la section suivante). Même les plus désavantagés par ce choix pourraient y souscrire, si telles sont leurs valeurs. Ce qui est dérangent, dans le cadre rawlsien, c'est qu'il ne fasse pas de place à de telles considérations, en raison de l'hypothèse de rationalité étroite qu'il mobilise passagèrement. Dans l'argument de la position originelle, parce qu'il exclut d'emblée les considérations d'ordre égalitariste¹⁶. Dans l'argument de Pareto, parce qu'il part du principe qu'une amélioration mutuellement avantageuse ne peut être raisonnablement rejetée.

La critique de Rawls formulée ici se distingue, me semble-t-il, d'une critique peu charitable qui lui est parfois adressée et qui consiste à lui attribuer, en partie en raison de formulations maladroites de sa part¹⁷, une hypothèse anthropologique de type hobbesien, réduisant la rationalité à son aspect instrumental-stratégique. Il me semble clair que l'hypothèse de rationalité stratégique qu'il pose dans son expérience de pensée de la position originelle est méthodologique et non anthropologique. Il n'affirme pas que les personnes réelles visent à maximiser leurs gains privés, puisqu'il postule par ailleurs la capacité des personnes à être raisonnables et à agir par sens de la justice. La critique porte plutôt ici sur certaines *implications* problématiques de cet usage méthodologique du choix

¹⁴ De façon tout à fait indépendante de la critique de Cohen, qu'il ne cite pas, l'historien de la philosophie politique D. D. Raphael, dans son livre sur l'histoire du concept de justice, écrit ceci : « Il est injuste de promouvoir l'inégalité, par exemple en donnant des bénéfices spéciaux aux plus talentueux. [...] Si tous les êtres humains vivaient à la hauteur des principes de justice, les personnes jouissant de talents spéciaux dévoueraient volontiers leurs talents au bien public sans attente d'une récompense particulière. En pratique, peu mettront de côté leur intérêt personnel naturel, et c'est pourquoi il est nécessaire, *pour des raisons économiques*, d'offrir la récompense. Mais nous ne devrions pas nous aveugler sur son caractère en appelant cela justice plutôt qu'utilité (*expediency*). » (Raphael 2001, p. 5)

¹⁵ Et pas seulement au nom d'un concept de justice distinct, qui s'appliquerait aux comportements individuels alors que celui de Rawls ne s'applique qu'à la structure de base ; également parce que la structure de base elle-même pourrait être plus juste.

¹⁶ Ce qui affaiblit d'ailleurs sa défense du maximin contre le leximin et introduit une tension dans sa théorie. Voir Mongin 2020.

¹⁷ Comme le fait de présenter initialement sa théorie de la justice comme « une partie de la théorie du choix rationnel ». Voir Rawls 2008[2001], p. 119, n. 2.

rationnel que Rawls ne semble pas percevoir. En raison de son dialogue soutenu avec la théorie du choix rationnel d'une part, et l'utilitarisme d'autre part, il hérite d'un présupposé qu'on peut qualifier de maximisateur ou d'optimisateur, et qui consiste à considérer que des agents ou groupes, pour être rationnels, doivent toujours choisir l'option optimale, qui maximise la satisfaction de leurs objectifs.

Certes, d'un point de vue moral, ce n'est pas du tout la même chose de maximiser les profits personnels, la richesse collective ou les perspectives des moins favorisés. Néanmoins, il y a quelque chose de commun derrière ces trois maximes : le postulat selon lequel il serait soit irrationnel, soit indésirable de ne pas chercher un optimum¹⁸. Et cette logique, dont Rawls est demeuré captif dans certaines formulations est à la fois très prégnante dans l'économie néoclassique (voir notamment Sen 1977 ; Elster 2009a ; Arnsperger 2023) et dans les approches purement conséquentialistes de la moralité (voir Scheffler 1985 ; Slote 1989). Or, est-il forcément irrationnel ou indésirable de se contenter d'une situation satisfaisante mais non-optimale ? Ce n'est pas sûr, ni au niveau individuel, comme semble le reconnaître Rawls en faisant référence à H. Simon, ni au niveau collectif. De même qu'une personne peut s'estimer suffisamment satisfaite des biens premiers dont elle jouit sans viser un optimum, les membres d'une communauté politique pourraient considérer, sans irrationalité, que la communauté a atteint un niveau de prospérité suffisant, bien qu'il ne soit pas optimal. Les gens pourraient vraisemblablement vivre heureux et en harmonie dans des sociétés moins prospères que l'optimum rawlsien, même avec une espérance de vie un peu plus basse. Et ce choix non-optimisateur paraîtrait d'autant plus justifiable s'il est fait dans le but de préserver une autre valeur – comme l'égalité – à laquelle l'ensemble des membres de la société seraient attachés¹⁹.

Par ailleurs, il serait prématuré de conclure qu'une société profondément égalitaire ne peut pas être (suffisamment) prospère. Certes, nous n'avons pas à ce jour connaissance de sociétés qui soient parvenues à concilier une très forte égalité de revenus (comme les exemples stylisés ci-dessus) avec une prospérité économique comparable à celle qui prévaut bien souvent dans des sociétés plus inégalitaires²⁰. Néanmoins, si l'humanité parvenait à dépasser le stade « de prédation », selon la formule d'Albert Einstein (cité dans Cohen 2010, p. 58), peut-être pourrait-on envisager des sociétés plus égalitaires que l'idéal rawlsien et suffisamment prospères pour assurer à tous leurs membres un certain nombre de capacités et opportunités jugées fondamentales.

Cet idéal égalitariste fort est notamment cher à celles et ceux qui sont moins réticents que Rawls à se revendiquer du socialisme. Rawls n'excluait pas qu'une forme de socialisme libéral respectant les libertés de base, dont la liberté de choisir son emploi, soit la forme d'organisation la plus à même de réaliser ses principes de justice (Rawls 2009[1987] § 42-43 ;

¹⁸ Comme le dit Simon (1995, p. 48), l'hypothèse de rationalité maximisatrice est indépendante de toute hypothèse concernant l'égoïsme, même si les deux questions sont souvent indûment associées.

¹⁹ Une stratégie défensive, pour des socialistes rawlsiens, consisterait à élargir l'indice des biens premiers et y intégrer tout ce dont les socialistes se soucient : équité comparative ; contrôle sur les moyens de production ; participation sur le lieu de travail ; libération par rapport au travail aliéné. Cela irait toutefois à l'encontre de la volonté de Rawls de s'en tenir à une conception aussi fine que possible du bien humain.

²⁰ Il y a bien eu des pays, dans des périodes favorables comme les Trente glorieuses, qui sont parvenus à concilier croissance et politiques redistributives ambitieuses, mais avec des écarts de revenus malgré tout significatifs et très éloignés des idéaux socialistes.

2008[2001], pp. 188-191). Néanmoins, il ne se réclama jamais du socialisme et ne fit cette concession qu'à demi-mots (Edmundson 2017), sans doute un peu sceptique quant à l'efficacité d'un tel régime par rapport à son alternative : la démocratie des propriétaires, où la propriété des moyens de production reste en partie privée, mais où la propriété est dispersée largement et les inégalités contenues à la source (voir Meade 1964 ; O'Neill & Williamson 2014). Pour ceux qui, par rapport à Rawls, partent d'un a priori plus favorable encore en faveur de l'égalité et de la solidarité, et qui ne font pas une obsession de l'efficacité²¹, la version maximisatrice du principe de différence est inacceptable. Car même si une société socialiste devait s'avérer moins efficace que la société rawlsienne²², et si elle ne différait que sur ce point, cela ne la rendrait pas moins juste, ni nécessairement moins désirable. L'enjeu d'une reformulation du principe de différence, de ce point de vue, c'est donc de laisser la porte ouverte à l'existence de modes d'organisation peut-être moins prospères, moins efficaces, mais néanmoins plus justes aux yeux de certains.

Pour ce faire, il faudrait d'une part recatégoriser le principe de différence, et d'autre part le reformuler. Le recatégoriser, c'est suivre l'invitation de G. A. Cohen et considérer le principe de différence non comme un principe de justice, mais comme un arbitrage, une règle de régulation parmi d'autres (plus égalitaires) qui sont également acceptables. Cela permettrait à des socialistes d'éventuellement accepter le principe de différence comme compromis avec certaines contraintes de la réalité sociale, sans renoncer à lutter, *au nom de la justice*, contre les inégalités qu'il tolère.

Quant à la reformulation du principe de différence, elle pourrait prendre la forme suivante : *si certaines inégalités sont tolérées en vertu de leur caractère socialement bénéfique, elles doivent être acceptables du point de vue des moins favorisés*.

Le défaut de cette formulation est sans doute qu'elle rend le principe un peu plus flou, plus indéterminé qu'il ne l'était déjà. Or, certains pourraient penser que le principe de différence pêche déjà par l'ambiguïté de ses prescriptions concrètes et son ouverture à une diversité d'interprétations. Cela rendra assurément la reformulation proposée peu attrayante aux yeux des personnes à la recherche de principes aussi déterminés que possible, ou facilement applicables. Philosophiquement, toutefois, cela ne suffit pas à rejeter cette reformulation. En effet, le bénéfice qui résulte de cette indétermination partielle est de rendre le principe plus ouvert à une pluralité d'arbitrages moralement acceptables, ou « permis »²³, entre justice et efficacité. Or, un principe plus ouvert sera acceptable par une plus grande diversité de personnes, dans une plus grande diversité de contextes culturels, rendant plus

²¹ Ou qui l'entendent différemment. En effet, l'efficacité est toujours efficacité *par rapport à un but* (Le Grand 1990). Dans la perspective rawlsienne, le but est d'accroître la prospérité pour pouvoir maximiser l'indice de biens premiers. Mais on pourrait très bien imaginer une société dont le but serait de maximiser le temps de loisir, ou de minimiser le travail aliéné, c'est-à-dire réalisé pour accéder à un revenu et non pour la satisfaction intrinsèque qu'il génère. Voir van der Veen & Van Parijs 1986 ; Gorz 1997, p. 151. L'efficacité y revêtirait un sens différent.

²² Pour une tentative de concilier les principes du socialisme avec l'efficacité du marché, voir Roemer 1994. Roemer, néanmoins, reste dans le cadre de pensée d'une efficacité maximale, quitte à sacrifier beaucoup de justice. Il cherche à montrer qu'un socialisme de marché peut être tout aussi efficace tout en étant moins injuste que le capitalisme de marché (voir en particulier Roemer 1992). Cela se fait toutefois au prix de l'égalitarisme et du potentiel critique du socialisme. Voir Levine 1996. D'autres formes de socialisme, plus justes mais moins obsédées par l'efficacité, peuvent être imaginées.

²³ Dans son article « Distributive justice » de 1967, Rawls dit des inégalités mutuellement avantageuses qu'elles sont « permises » ou « autorisées » (*allowed*), ce qui est différent de « justes ». Rawls 1999, p. 134.

plausible encore ce « consensus par recoupement » visé par Rawls (1993) lui-même. Un des problèmes du modèle réductionniste de rationalité que Rawls mobilise dans son expérience de pensée est qu'il tend à considérer qu'il n'y a qu'un choix qui peut être rationnel²⁴ – le choix optimal – alors même qu'une pluralité d'arbitrages rationnels et moralement acceptables sont imaginables lorsque des valeurs sont en conflit. Il s'agit donc de rendre la théorie rawlsienne, à cet égard, plus pluraliste.

Cela ne signifie pas pour autant que tous les arbitrages entre justice et efficacité soient moralement satisfaisants. La contribution essentielle de Rawls, sur ce point, n'est en réalité pas tant l'idée que les perspectives associées à la pire position sociale devraient être maximisées, mais plutôt l'idée selon laquelle cette question doit être examinée du point de vue des plus défavorisés. L'idée que ceux-ci devraient *idéalement* bénéficier d'un droit de veto dans la détermination des principes de justice (ou des règles de régulation de manière plus large) est extrêmement forte et convaincante, en ce qu'elle permet d'échapper à la tyrannie de la majorité, qui dans le monde réel ne se prive pas de sacrifier les plus bas revenus sur l'autel de la prospérité collective (Vandamme 2017). Dans une procédure idéale de décision, devraient être considérés comme moralement permis tous les arbitrages entre justice et efficacité qui sont acceptables du point de vue bien informé des moins favorisés. Selon les valeurs et préférences de ces derniers, qui sont culturellement et historiquement variables, cet arbitrage pourrait être plus ou moins égalitaire.

Bien entendu, on parle ici d'une procédure idéale de décision et de même qu'il est impossible d'institutionnaliser la position originelle, il n'est sans doute ni possible ni souhaitable de transposer institutionnellement ce droit de veto pour les plus désavantagés²⁵. C'est dans la réflexion normative des citoyens que ce droit de veto doit jouer : lorsque nous réfléchissons au meilleur arbitrage entre justice et efficacité, nous devons imaginer les objections potentielles des moins favorisés et leur donner une place prioritaire dans nos jugements.

3. Le principe de différence et l'écologie

L'implication contre-intuitive d'un point de vue écologique du principe de différence dans sa version maximisatrice surgit quant à elle lorsqu'on s'interroge sur le degré jusqu'auquel l'exploitation des ressources naturelles peut être justifiée du point de vue de la justice rawlsienne. Ici encore la logique maximisatrice peut avoir des implications problématiques. En effet, la rationalité maximisatrice (sans les contraintes de justice de Rawls) est sans doute l'une des sources de la crise environnementale à laquelle nous sommes confrontés. Elle est au cœur de la quête incessante de croissance économique entraînant une pollution toujours plus importante et un épuisement des ressources naturelles. Et bien que Rawls impose des contraintes de justice fortes limitant cette rationalité maximisatrice, sa

²⁴ Voir Simon 1995, p. 49 pour une critique distincte de cette visée d'optimum unique.

²⁵ Un droit de veto dans le monde réel permet à une personne seule (ou un groupe) de bloquer un processus législatif, ce qui risque de rendre les réformes du statu quo très difficiles, perpétuant les injustices existantes (Barry 1995, p. 107 ; Estlund 2008, p. 243-245). En revanche, on peut imaginer des approximations plus souples du droit de contestation des plus désavantagés telles que la justiciabilité des droits sociaux (Vandamme 2017) ou le renforcement des syndicats.

théorie gagnerait à se départir plus franchement encore de ce résidu maximisateur, comme nous allons le voir.

Il ne s'agit toutefois pas ici de faire un mauvais procès à Rawls. Ce qui rend sa théorie a priori attrayante pour les écologistes est qu'elle fut l'une des premières à prendre au sérieux, ne serait-ce que brièvement, la question de la justice entre les générations (Rawls 2009 [1971], pp. 324 sq.) et le fait qu'elle rejette l'idée d'une croissance infinie. Ce dernier point, Rawls l'a affirmé très clairement dans la reformulation de sa théorie de la justice : le principe de différence « n'exige pas une croissance économique continue sur plusieurs générations dans le but de maximiser à l'infini les attentes des plus défavorisés (évaluées en termes de revenu et de richesse) » (Rawls 2008[2001], p. 96 vs Brennan 2007). En ce qui concerne la justice intergénérationnelle, sa théorie exige plutôt une économie stable (ou un « état stationnaire », selon la formule de John-Stuart Mill qu'il invoque), sans croissance économique continue, après une phase d'accumulation qui se termine lorsque nous atteignons « un état de la société ayant une base matérielle suffisante pour établir des institutions efficaces et justes²⁶ dans le cadre desquelles les libertés de base peuvent toutes être réalisées » (Rawls 2009[1971], p. 329). La justification de ce processus en deux temps est qu'une fois que les bases matérielles favorables au développement d'institutions justes sont assurées²⁷, il est injuste d'exiger de chaque génération des efforts particuliers, voire des sacrifices, au profit des générations futures. Dans la même logique, les intérêts des générations futures ne peuvent être sacrifiés au bénéfice de la génération actuelle. Dans cette optique, la théorie ne justifierait en aucun cas la détérioration actuelle de la planète et de l'atmosphère, étant donné le coût énorme qu'elle fait porter sur les générations futures, un coût qui n'est certainement pas compensé par les progrès techniques et éducationnels.

Néanmoins, on peut se demander, d'un point de vue rawlsien, si cette interdiction de désavantager les générations futures est suffisante. Si, après la phase d'accumulation, il n'est plus nécessaire d'essayer d'améliorer le sort des générations futures, on pourrait penser que chaque génération a pour devoir de maximiser les perspectives associées à la pire position sociale *en son sein* (comme le défendent par exemple Gaspart et Gosseries (2007)) plutôt que d'épargner pour les générations futures. Cela semble tout à fait cohérent par rapport à la logique du principe de différence. Le problème, c'est que cette logique semble justifier une utilisation maximale – mais soutenable – des ressources naturelles. En effet, en imaginant que chaque génération présente et à venir dispose d'un stock virtuel de ressources utilisables, il paraît difficile, dans la perspective maximisatrice rawlsienne, de justifier une sous-utilisation des ressources si une utilisation accrue est susceptible d'améliorer le sort des plus défavorisés de la génération présente sans appauvrir comparativement la génération suivante.

Certes, le principe de différence parle des inégalités et non pas de l'usage des ressources naturelles. Mais puisque la théorie ne nous dit pas quel usage doit être fait de ces

²⁶ Notons au passage que les qualificatifs *efficace* et *juste* sont ici distingués, ce qui peut sembler étrange si l'on considère le principe de différence comme un principe de *justice*.

²⁷ Comme l'indique Gosseries (2004, pp. 217-221), Adam Przeworski et ses collègues (2000) ont observé qu'au-delà d'un certain seuil de revenu par habitant, les démocraties étaient beaucoup moins vulnérables aux coups d'État et autres renversements de régime. Cette stabilité institutionnelle, à laquelle on peut ajouter le plus grand sentiment de sécurité existentielle qu'offre également la libération par rapport aux besoins matériels primaires (Inglehart & Welzel 2005) rendent vraisemblablement plus plausible la poursuite de la justice sociale une fois ce seuil atteint.

ressources naturelles (mis à part le fait qu'il faut en léguer suffisamment aux générations futures), il semble assez logique, dans l'esprit maximinisateur, d'essayer d'en faire un usage aussi bénéfique que possible pour les humains. En effet, même si certaines formulations de Rawls contredisent cette interprétation, on comprend mal sur quelles bases elles reposent, dès lors que sa théorie ne contient aucun principe d'autolimitation ou de sobriété. La raison qu'il invoque pour ne pas appliquer le principe de différence à la justice entre générations est qu'il n'est pas possible d'améliorer le sort des générations défavorisées du passé (Rawls 1971, p. 327). Mais comme le fait remarquer Axel Gosseries (2004, p. 209), une interprétation de type *leximin* du principe de différence est tout à fait applicable à la justice entre générations et cohérente avec la théorie de Rawls. Si on ne peut améliorer le sort des membres des générations passées, on peut au moins chercher à améliorer celui des moins favorisés de notre génération (sans détériorer celui des générations futures).

Dans un tel scénario, où chaque génération veillerait à un usage maximal soutenable de son stock de ressources afin de maximiser le minimum de biens premiers sociaux, si chaque génération agit de manière juste et maintient une consommation durable des ressources naturelles (c'est-à-dire un usage maximal de son stock mais qui ne dépasse pas celui-ci), il n'y a pas de problème – du point de vue anthropocentré de la justice, en tout cas. Cependant, cette interprétation des exigences du principe de différence à l'échelle intergénérationnelle est très risquée. En effet, elle maintiendrait l'humanité continuellement à la limite du développement non durable. Étant donné le risque que chaque génération surconsomme les ressources naturelles, puise au-delà du stock auquel elle a droit (sans substitut adéquat), l'exigence de maximisation, même avec une contrainte de soutenabilité, est dangereuse²⁸. La théorie de la justice rawlsienne, dans cette interprétation optimisatrice, même si elle ne défend pas un idéal de croissance continue, pourrait sembler aux yeux d'écologistes ne pas offrir suffisamment de place à la critique du consumérisme ni à un idéal de sobriété collective ou d'autolimitation (Gorz 1992), par exemple, qui protégeraient sans doute mieux l'humanité contre le désastre écologique. En d'autres termes, la théorie de Rawls ne préconise pas une croissance continue, mais l'état stationnaire préconisé et l'idéal de sobriété écologique qu'on pourrait vouloir lui associer sont quelque peu en tension avec la logique maximinimisatrice du principe de différence.

À nouveau donc, une théorie rawlsienne légèrement amendée, qui soulignerait l'importance de donner la priorité aux moins bien lotis sans exigence de maximisation (ou plus exactement de maximinimisation) pourrait être plus attrayante – cette fois aux yeux des écologistes critiques de la croissance économique. Le principe de différence reformulé de façon pluraliste serait par exemple compatible avec un modèle de société qui, plutôt que de viser un minimum social aussi élevé que possible, veillerait à la libération par rapport au travail et à l'augmentation du temps disponible pour d'autres activités librement choisies (Gorz 1997, p. 151) – un modèle de société nécessitant un usage beaucoup moins intensif des ressources naturelles et plus susceptible de réduire les émissions de CO₂ à un niveau durablement universalisable²⁹.

²⁸ Gosseries (2004, p. 227) suggère d'ailleurs que la prudence face à l'incertitude peut être une bonne raison (parmi d'autres) d'en dévier et d'épargner (en l'occurrence des ressources) pour les générations suivantes.

²⁹ Non pas parce que le loisir est en lui-même moins polluant que le travail, mais parce qu'une société qui maximiserait le temps de loisir engendrerait des revenus plus faibles qu'une société qui maximise le revenu

4. Améliorer ou abandonner le cadre rawlsien ?

Ce que la plupart des socialistes et des écologistes souhaitent, me semble-t-il, c'est la coexistence, dans le monde, de sociétés justes où les besoins de tous sont satisfaits – et ce de manière soutenable – et pas nécessairement des sociétés justes où l'indice de biens premiers associé à la position sociale la moins favorisée est *maximisé*. Il ne leur viendrait pas à l'idée de considérer comme moins juste un peuple qui déciderait de répartir en son sein les richesses produites collectivement de façon égalitaire et soutenable, mais sous-optimale du point de vue de l'efficacité. C'est une des raisons pour lesquelles certains aspects de l'approche rawlsienne peuvent les déranger.

À l'évidence, ce n'est pas la seule. Côté socialiste, on peut également reprocher à Rawls une critique insuffisante des motivations de marché, par exemple (voir Cohen 2010), ou encore une insuffisante attention à la question de la démocratie sur le lieu de travail (O'Neill 2008 ; Schweickart 2012)³⁰. Côté écologiste, on pourrait lui reprocher une approche trop anthropocentrée (Pritchard & Robinson 1981 ; Garner 2003) et une insuffisante attention aux questions climatiques et environnementales. Au croisement des deux, un abandon de la question de l'aliénation et de la critique du consumérisme au nom de la neutralité libérale (Arnsperger 2023). Et les reproches ne s'arrêtent sans doute pas là.

La question, dès lors, est la suivante : les socialistes et écologistes – ou les écosocialistes, qui mêlent ces deux idéaux – doivent-ils simplement rejeter le cadre rawlsien plutôt que de chercher à l'adapter ou à le compléter ? Tout en laissant ce choix à leur appréciation, j'aimerais souligner deux raisons pour lesquelles ce cadre peut rester attrayant – ou du moins difficilement contournable – malgré ses défauts.

La première raison est qu'aucune pensée politique socialiste ou écologiste ne peut faire l'impasse sur la question de la justice. Ce n'est assurément pas la seule question qui importe, mais elle est incontournable, que ce soit pour justifier la nécessité d'un dépassement du capitalisme, construire un modèle alternatif de société ou évaluer la transition la plus adéquate vers ce monde nouveau.

Or, pour qui se soucie de justice, les deux premiers principes de Rawls sont très difficiles à rejeter. Le principe d'égalité de base posé comme priorité offre une manière théoriquement astucieuse et politiquement fort utile de mieux protéger tout projet d'égalisation des revenus et de limitation de l'empreinte écologique contre leurs dérives autoritaires possibles. C'est le grand mérite du cadre de pensée rawlsien par rapport au cadre marxiste d'avoir pensé les conditions d'un au-delà du capitalisme qui soit respectueux des droits et libertés individuels³¹. Le principe d'égalité de base doit certes peut-être être quelque peu adapté au vu des enjeux environnementaux contemporains, par exemple par la reconnaissance du droit à un environnement de qualité comme une liberté fondamentale

moyen ou le revenu minimum. Or, des revenus plus faibles réduisent le potentiel de pollution, les activités les plus polluantes étant souvent coûteuses.

³⁰ Ce qui ne signifie pas que l'entreprise capitaliste classique soit le modèle défendu par Rawls (voir Blanc 2014 ; Ternier 2024), mais simplement qu'il n'a pas pleinement développé les implications de sa théorie pour la question de l'organisation interne des entreprises.

³¹ Non pas que le marxisme soit incompatible avec ces droits et libertés, mais au sens où il s'agit largement d'un impensé dans la transition marxiste du capitalisme au socialisme.

(Degiovanni 2021). Reste qu'il semble plus dangereux de renoncer à ce principe que de l'adapter.

Quant au principe d'égalité équitable des chances, il n'est certes pas suffisant, d'un point de vue socialiste en tout cas, étant bien moins exigeant que l'égale satisfaction des besoins que Marx (1972[1875]) envisageait pour la société communiste, ou que l'égalité radicale des opportunités défendue par des socialistes contemporains comme G. A. Cohen (2010) ou John Roemer (1998). Néanmoins, pris comme un principe de justice partiel, appelant à être complété, il semble difficilement attaquant. Peut-on raisonnablement rejeter l'idée que des personnes jouissant de compétences égales devraient idéalement avoir les mêmes opportunités d'accès aux diverses positions sociales ? Il semble qu'une telle interdiction de la discrimination arbitraire doive faire partie de toute conception plausible de la justice.

Par ailleurs, même si le principe de différence doit vraisemblablement être recatégorisé et reformulé pour devenir plus acceptable aux yeux des socialistes et des écologistes, la justification que Rawls en propose contient une idée assez révolutionnaire du point de vue de la justice : l'idée selon laquelle les différences de talent sont aussi moralement arbitraires que les différences de milieu social ou d'origine. Cette idée, dont certains estiment que Rawls n'a pas tiré toutes les conséquences (Cohen 2008 ; 2011 ; Roemer 2017 ; 2020) n'était certes pas entièrement nouvelle. Cette intuition semble en effet déjà présente chez Marx, lorsqu'il condamne le principe « à chacun selon sa contribution », qui caractérise la première phase du socialisme, en raison du fait qu'il « reconnaît tacitement l'inégalité des dons individuels et, par suite, de la capacité de rendement comme des privilèges naturels » (Marx 1972[1875], p. 16). Mais personne n'avait, avant Rawls, exposé si clairement cette idée, en montrant que la discrimination raciale et de genre ne sont que des exemples particuliers d'une injustice plus générale liée à l'arbitraire des circonstances (y compris les dons naturels) affectant les opportunités des personnes (Roemer 2020, p. 147). Or, il s'agit d'une idée extrêmement forte, qui offre un complément à la critique marxiste traditionnelle de l'exploitation³² : non content de produire de l'exploitation et de la domination en raison de l'accès inégal aux moyens de production, le capitalisme et les échanges marchands produisent des inégalités qui, loin de refléter les efforts ou le mérite de chacun, sont moralement injustifiées. De ce point de vue, Rawls offre donc un prolongement à une idée qui n'était qu'implicite chez Marx en raison de sa réticence à offrir une critique explicitement normative du capitalisme (Geras 1984).

Outre le caractère incontournable de la question de la justice et de la contribution rawlsienne à l'élucidation de celle-ci, la seconde raison de préserver le cadre rawlsien est que le principe de différence met le doigt sur un arbitrage essentiel, auquel on ne peut pas échapper non plus : celui entre les considérations distributives et agrégatives, l'égalité et l'efficacité économique. On peut certes rêver d'un monde dans lequel les personnes seraient mues par un sens de la communauté ou de la solidarité si profond qu'elles contribueraient volontairement au travail nécessaire (Carens 1981 ; Gilibert 2023) et œuvrer à s'en rapprocher. Mais en attendant, une pensée politique crédible ne peut que s'emparer de cette

³² Roemer (2017, p. 305-306) pense même que la neutralisation des circonstances moralement arbitraires rend superflu le principe marxiste de non-exploitation. Pour un point de vue différent, voir Vrousalis 2023.

question qui était déjà posée très clairement dans les *Principes d'économie politique* de J.-S. Mill (1970[1848]) : que faire si l'égalisation des revenus induit des comportements socialement indésirables ? Faut-il poursuivre l'égalité à tout prix ou seulement lorsque les politiques égalisatrices bénéficient aux moins favorisés ? Le mérite de la théorie de Rawls est que contrairement à bien d'autres professions de foi égalitaristes abstraites³³, elle n'élude pas cette question et propose un arbitrage intéressant entre les exigences d'égalité et d'efficacité³⁴. Comme indiqué plus haut, ma suggestion serait de suivre ici G. A. Cohen et de considérer ceci non comme un principe de justice, mais comme un arbitrage, parmi d'autres également acceptables, entre deux valeurs qui sont parfois en conflit.

Au vu de ces raisons, il me semble excessif de se débarrasser purement et simplement de la théorie de la justice de Rawls, d'autant que la logique maximisatrice n'y est ni centrale ni indispensable. Il est certes légitime d'aborder le socialisme ou l'écologie par d'autres portes d'entrée que celle de la justice. Mais lorsque surgit – inévitablement – la question de la justice, c'est avec et au-delà de Rawls qu'il convient de penser, plutôt que contre lui. Car bien que son dialogue soutenu avec l'économie néo-classique et l'utilitarisme (voir Hawi 2016) l'ait sans doute rendu en partie captif de la logique maximisatrice, c'est bien un allié de l'éco-socialisme qu'on entrevoit derrière son soutien à l'économie stationnaire, sans croissance (Rawls 2008[2001], p. 96 et 218)³⁵, ou lorsqu'il écrit :

C'est une erreur de croire qu'une société juste et bonne devrait aller de pair avec un haut niveau de vie matériel. Ce dont les hommes ont besoin, c'est d'un travail ayant un sens, en association libre avec d'autres travailleurs, dans le cadre d'institutions de base justes. Une abondance de richesse n'est pas nécessaire pour réaliser cet objectif. De fait, au-delà d'un certain niveau, elle risque plutôt d'être un obstacle, au mieux une distraction sans signification, au pire une tentation de facilité et de vide. (Rawls 2009[1987], p. 331-332)

En réalité, sa théorie de la justice entre les générations contient déjà, mais de façon non entièrement développée, trop implicite, une vision beaucoup plus attrayante des rapports entre justice et efficacité. On y trouve en effet l'idée importante, déjà présente chez Mill, d'un infléchissement dans le temps de l'importance relative de l'efficacité productive par rapport à d'autres considérations comme la justice, la qualité des relations interpersonnelles ou l'épanouissement individuel hors du travail. Les gains d'efficacité productive et la croissance économique sont essentiels lorsqu'il s'agit d'échapper à la faim et à la misère, puis deviennent bien moins importants, voire superflus³⁶ une fois atteint un certain seuil de développement économique (voir également Arnsperger 2023, p. 59-64). Or, cette idée essentielle qui est bel et bien promue par Rawls demeure absente du principe de différence dans sa formulation standard³⁷, imprégnée qu'elle est de présupposés maximisateurs contestables.

³³ Je pense, à titre d'exemples, dans le contexte francophone, à des travaux comme ceux d'Étienne Balibar ou de Jacques Rancière qui, tout en défendant un égalitarisme fort, éludent quelque peu ces questions difficiles.

³⁴ L'argument de Pareto en faveur du principe de différence, reconstruit par Brian Barry (voir plus haut) me paraît nettement plus intéressant, à cet égard, que celui construit à partir de la position originelle.

³⁵ Qui contraste avec les lectures pro-croissance de son travail, comme Brennan 2007.

³⁶ Voire même indésirable dans le cas de la croissance du PIB, à distinguer des gains d'efficacité permettant, par exemple, de réduire le temps de travail nécessaire.

³⁷ Mais présente implicitement dans certaines formulations non maximisatrices du principe de différence, comme le souligne Andrew Williams (2011). On peut à tout le moins en conclure que le principe de différence est ambigu sur ce point et mérite d'être reformulé.

5. Conclusion

Pour celles et ceux qui croient qu'une société plus égalitaire et plus sobre d'un point de vue écologique serait préférable même si cela devait se faire au prix d'un certain degré de prospérité collective, la logique maximisatrice qui existe de façon résiduelle dans la théorie de la justice rawlsienne (et qui coexiste avec une logique non maximisatrice) est dérangeante. Alors qu'il reprochait à l'utilitarisme de réduire la justice à l'efficacité (Hawi 2016, p. 127-129), Rawls a eu le double tort de ne pas distinguer plus fermement encore qu'il ne le fait la justice de l'efficacité, et de ne pas remettre en question l'hypothèse selon laquelle l'efficacité, même contrainte par une exigence de justice, devrait être maximale. Ce faisant, il a exposé sa théorie a des implications ou interprétations contre-intuitives, comme lorsqu'il suggère qu'une société plus inégalitaire mais plus prospère peut être toutes choses égales par ailleurs plus juste qu'une société moins inégalitaire mais moins prospère, ou comme lorsqu'on étend la logique du principe de différence à la justice entre les générations et qu'on s'expose à une surexploitation des ressources naturelles.

Néanmoins, avec toutes ses imperfections, sa théorie de la justice reste incontournable dans la réflexion sur les contours d'une société juste ou sur les principes d'une transition écologique juste. Elle est incomplète et insatisfaisante à plusieurs égards, mais une pensée éco-socialiste aurait tort de s'en détourner complètement, car Rawls a effectué des percées décisives dans la réflexion sur la justice (y compris entre générations) et développé une sorte de nouvelle « lingua franca théorique » (Edmundson 2017, p. 12). Ne pas en tenir compte reviendrait à renoncer aux progrès cumulatifs qui font toute la force de la recherche scientifique, y compris en philosophie. Il me semble dès lors qu'on aurait tort de ne pas voir en Rawls un allié (certes trop timide) dans la lutte pour un mode d'organisation économique alternatif au capitalisme d'État providence et dans le rejet de l'idéologie de la croissance infinie³⁸.

Financement

Fonds Wetenschappelijk Onderzoek (FWO). Bourse n° 1283723N.

³⁸ Ce texte a fait l'objet de présentations à la Chaire Hoover d'éthique économique et sociale de l'UCLouvain, à la KU Leuven, ainsi qu'au colloque international « Héritages et usages de Rawls », en 2021. Je remercie l'ensemble des participants pour leurs remarques et suggestions, et en particulier Helder De Schutter, Jean-Sébastien Gharbi, Eszter Kollar, Maxime Lambrecht, Louis Larue, Théophile Pénigaud, Fabien Tarrit, Toon Vandeveld, Philippe Van Parijs, ainsi que les évaluateurs anonymes.

Références

- ARNSPERGER, C. 2023. *L'Existence écologique. Critique existentielle de la croissance et anthropologie de l'après-croissance*. Seuil.
- AUDARD, C. 2019. *La démocratie et la raison: Actualités de John Rawls*. Grasset.
- BARRY, B. 1989. *Theories of justice*. University of California Press.
- BARRY, B. 1995. *Justice as Impartiality*. Oxford University Press.
- BARRY, B. 2005. *Why social justice matters*. Polity.
- BLANC, S. 2014. « Expanding workers' 'moral space': A liberal critique of corporate capitalism », *Journal of Business Ethics*, 120(4), p. 473-488.
- BRENNAN, J. 2007. « Rawls' Paradox », *Constitutional Political Economy* 18, p. 287-299.
- CANEY, S. 2005. « Cosmopolitan justice, responsibility, and global climate change », *Leiden journal of international law*, 18(4), p. 747-775.
- COHEN, G. A. 2008. *Rescuing justice and equality*. Harvard University Press.
- COHEN, G. A. 2010. *Pourquoi pas le socialisme ?*, L'Herne.
- COHEN, G. A. 2011. *On the currency of egalitarian justice, and other essays in political philosophy*. Princeton University Press.
- DEGIOVANNI, C. 2021. « Priorité de la liberté et écologie », *Archives de Philosophie*, 84, p. 29-48.
- EDMUNDSON, W. A. 2017. *John Rawls: reticent socialist*. Cambridge University Press.
- ELSTER, J. 2009a. *Traité critique de l'homme économique. T1 : Le désintéressement*. Seuil.
- ELSTER, J. 2009b. *Traité critique de l'homme économique. T2 : L'irrationalité*. Seuil.
- ESTLUND, D. M. 2009. *Democratic authority: A philosophical framework*. Princeton University Press.
- FLEISCHACKER, S. 2004. *A short history of distributive justice*. Harvard University Press.
- GARNER, R. 2003. « Animals, politics and justice: Rawlsian liberalism and the plight of non-humans », *Environmental Politics*, 12(2), p. 3-22.
- GASPART, F., & GOSSERIES, A. 2007. « Are generational savings unjust? », *Politics, Philosophy & Economics*, 6(2), p. 193-217.
- GERAS, N. 1984. « The controversy about Marx and justice », *Philosophica*, 33(1), p. 33-86.
- GILABERT, P. 2023. *Human Dignity and Social Justice*. Oxford University Press.
- GORZ, A. 1992. « L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation », *Actuel Marx*, 12, p. 15-29.
- GORZ, A. 1997. *Misères du présent. Richesse du possible*. Galilée.
- GOSSERIES, A. 2004. *Penser la justice entre les générations. De l'affaire Perruche à la réforme des retraites*. Aubier.
- HAWI, R. 2016. *John Rawls. Itinéraire d'un libéral américain vers l'égalité sociale*. Classiques Garnier.
- HONNETH A. 2017. *L'idée du socialisme. Un essai d'actualisation*. Gallimard.
- INGLEHART, R. & WELZEL, C. 2005. *Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Human Development Sequence*. Cambridge University Press.
- JACKSON, T. 2009. *Prosperity without growth: Economics for a finite planet*. Routledge.
- LE GRAND, J. 1990. « Equity Versus Efficiency: The Elusive Trade-Off », *Ethics*, 100(3), p. 554-568.

- LEVINE, A. 1996. « Saving socialism and/or abandoning it », dans J. E. ROEMER (dir.), *Equal shares: Making market socialism work*. Verso, p. 244-82.
- MARX, K. 1972 [1875]. *Critique du programme de Gotha*. Éditions en langues étrangères.
- MEADE, J. 2012 [1964]. *Equality, efficiency, and the ownership of property*. Routledge.
- MILL, J. S. 1970 [1848]. *Principles of Political Economy* (ed. D. WINCH). Pelican Classics.
- MONGIN, P. 2020. « Un problème interne à la Théorie de la justice: comment concilier les différents arguments de Rawls pour le principe de différence? », *Les Études philosophiques*, 4, p. 29-41.
- O'NEILL, M. 2008. « Three Rawlsian routes towards economic democracy », *Revue de philosophie économique*, 9(1), p. 29-55.
- O'NEILL, M., & Williamson, T. (dir.). 2012. *Property-owning democracy: Rawls and beyond*. Wiley.
- PARFIT, D. 1996. « Égalité ou priorité? », *Revue française de science politique*, 46(2), p. 280-320.
- PRITCHARD, M. S., & ROBISON, W. L. 1981. « Justice and the Treatment of Animals: a Critique of Rawls », *Environmental Ethics*, 3(1), p. 55-61.
- PRZEWORSKI, A., ALVAREZ, M. E., CHEIBUB, J. A., & LIMONGI, F. 2000. *Democracy and development: Political institutions and well-being in the world, 1950-1990*. Cambridge University Press.
- RAPHAEL, D. D. 2001. *Concepts of justice*. Clarendon Press.
- RAWLS, J. 1971. *A theory of justice*. Harvard University Press.
- RAWLS, J. 2009 [1987]. *Théorie de la justice*. Points.
- RAWLS, J. 1999. *Collected Papers* (éd. S. Freeman). Harvard University Press.
- RAWLS, J. 2008 [2001]. *La justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice*. La Découverte.
- ROEMER, J. E. 1992. « The morality and efficiency of market socialism », *Ethics*, 102(3), p. 448-464.
- ROEMER, J. E. 1994. *A Future for socialism*. Verso.
- ROEMER, J. E. 1998. *Equality of Opportunity*. Harvard University Press.
- ROEMER, J. E. 2017. « Socialism revised », *Philosophy & Public Affairs*, 45(3), p. 261-315.
- ROEMER, J. E. 2020. « What Egalitarianism Requires: An Interview with John E. Roemer », *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, 13(2), p. 127-176.
- SCANLON, T. M. 2022. *Pourquoi s'opposer à l'inégalité ?* Agone.
- SCHEFFLER, S. 1985. « Agent-Centred Restrictions, Rationality, and the Virtues », *Mind*, 94(375), p. 409-419.
- SCHWEICKART, D. 2012. « Property-Owning Democracy or Economic Democracy? » In O'NEILL, M., & WILLIAMSON, T. (dir.), *Property-owning democracy: Rawls and beyond*. Wiley, p. 201-222.
- SEN, A. K. 1977. « Rational fools: A critique of the behavioral foundations of economic theory », *Philosophy & Public Affairs*, 6(4), p. 317-344.
- SIMON, H. A. 1995. « Rationality in political behavior », *Political psychology*, p. 45-61.
- SLOTE, M. 1989. *Beyond optimizing: A study of rational choice*. Harvard University Press.
- TARRIT, F., & VANDAMME, P. É. 2023. *G.A. Cohen. Sauver l'égalité*. Michalon.

- TEMKIN, L. 2017. « Equality as comparative fairness », *Journal of Applied Philosophy*, 34(1), p. 43-60.
- TERNIER, C. (2024). « Propriété et gestion des entreprises chez Rawls. L'ébauche rawlsienne des entreprises sous la démocratie de propriétaires et sous le socialisme démocratique », *Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de philosophie*, 63(1), p. 119-138.
- VANDAMME, P. É. 2017. « Democracy and the Right to Income », *Astrolabio: revista internacional de filosofia*, 19, p. 162-183.
- VAN DER VEEN, R. J., & VAN PARIJS, P. 1986. « A capitalist road to communism », *Theory and Society*, 15(5), p. 635-655.
- VAN PARIJS, P. 1991. *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*. Seuil.
- VAN PARIJS, P. 2002. « Difference principles ». In S. FREEMAN (dir.), *The Cambridge Companion to John Rawls*, Cambridge University Press, p. 200-240.
- VROUSALIS, N. 2023. *Exploitation as domination: What makes capitalism unjust*. Oxford University Press.
- WILLIAMS, A. 2011. « Linguistic protectionism and wealth maximization ». In A. GOSSEY & Y. VANDERBORGHT (dir.), *Arguing about justice. Essays for Philippe Van Parijs*. Presses universitaires de Louvain, p. 395-402.
- WRIGHT, E. O. 2006. « Compass points. Towards a socialist alternative », *New Left Review*, 41, p. 93-124.