

QUELQUES SOUVENIRS DE JOHN RAWLS

SERGE-CHRISTOPHE KOŁM*

En 1963, j'ai été embauché par l'Université Harvard. Mes sujets de recherche comprenaient, outre l'économie publique (ce terme était alors un néologisme) et la théorie financière et monétaire, la théorie de la justice distributive – reliée à la première par son sujet et à la seconde par les propriétés formelles des distributions, qu'elles soient de revenu ou de probabilités. Sur ce dernier sujet, mes travaux comprenaient ce qui sera présenté au premier colloque sur l'économie publique tenu à Biarritz en 1966 sous le titre curieux de *La production optimale de justice sociale* (que l'on peut trouver dans *The Foundations of 20th Century Economics, Landmark Papers in General Equilibrium Theory, Social Choice and Welfare*, « édités » par Kenneth Arrow et Gérard Debreu)¹, et ce qui sera publié dans la monographie *Justice et Équité* dont la première édition date de 1971.

Peu après mon arrivée, Vassily Léontief me demanda de présenter, à une séance du séminaire qu'il organisait à son *Harvard Economic Research Center*, la question de la réalisation d'un idéal égalitaire qui respecte l'ef-

* Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

1. Mon auditeur le plus attentif à Biarritz a été Amartya Sen (Paul Samuelson, Richard Musgrave, Edmond Malinvaud, entre autres, étaient là aussi).

ficacité sociale, notamment par les comparaisons des inégalités. L'inégalité était celle des revenus ou des richesses. J'insistais sur le fait que, à mon sens, la solution devait être trouvée dans les sentiments éthiques de la société et non pas *in abstracto* par une série d'axiomes formels (Kenneth Arrow marquait les esprits) – ce que j'appelais le « choix social endogène ». Je mentionnais la solution du maximin – très discutée alors par les économistes au sujet d'une autre question, celle des choix dans l'incertain – en indiquant qu'elle est certainement trop extrême en général et pertinente seulement quand le plus bas niveau est particulièrement insuffisant. La traduction de l'impartialité du jugement par la symétrie des fonctions d'évaluation fut aussi discutée. Je suggérais, comme raison de ne pas être trop pessimiste au sujet de l'application de la méthode du choix social endogène, que les personnes sont peut-être moins en désaccord qu'elles ne le croient sur la justice distributive parce que certaines acceptent, pour comparer des distributions, des propriétés différentes, en n'étant pas convaincues par les autres, alors que ces propriétés sont mathématiquement équivalentes. Il s'agit du « principe des transferts », de la dominance des courbes de concentration ou de Lorenz, ou de ce qui sera appelé plus tard (peut-être par Joseph Stiglitz) la dominance stochastique de second ordre, dont la logique m'avait été montrée, une dizaine d'années auparavant, par mes professeurs d'économie, François Divisia, et de probabilités, Paul Lévy (à l'Ecole Polytechnique)². J'expliquais alors que j'appliquais cette même théorie à la fois aux inégalités et à la justice de la distribution des revenus, et au choix d'une personne face à des revenus futurs incertains. Ce dernier aspect était appliqué à la théorie de la sélection des portefeuilles à l'instigation de Raymond Barre qui venait d'être mon collègue d'enseignement à l'ENSAE en même temps que Claude Berge, mathématicien spécialiste de cette logique récemment décédé, et que Maurice Allais, spécialiste des choix dans l'incertain qui récuse la théorie de l'espérance mathématique de l'utilité comme le fera Rawls (ce qui opposera son éthique à celle de John Harsanyi)³ – ce travail sera l'ouvrage *Les Choix financiers et monétaires*, publié en 1966 chez Dunod. J'insistais cependant sur le danger de vouloir trop tirer de cette analogie formelle entre le risque et l'injustice. En effet, alors qu'une personne choisissant dans l'incertain est responsable d'un choix qui ne concerne qu'elle-même, un choix de justice est comp-

2. À propos de la découverte du théorème réciproque de celui de I. Schur par Ostrowski (*Journal de Mathématiques Pures et Appliquées* (1952)).

3. Le choix de ces enseignants était dû au directeur de cette école, Edmond Malinvaud.

table envers les autres, la société, ou la morale (par exemple, j'ai le droit de tout miser sur un seul cheval, pas celui de tout distribuer à une seule personne). Ce séminaire s'acheva par une discussion animée, à lequel prirent notamment part Vassily Léontief, Richard Musgrave, Hendrik Houttaker, et – ils venaient en *car-pool* du MIT voisin – Paul Samuelson, Robert Solow, Franco Modigliani et deux étudiants, Joseph Stiglitz et Georges Akerlof.

A l'issue de ce séminaire, un participant vint me trouver, exprima son intérêt, et me dit qu'il était philosophe et travaillait aussi sur la théorie de la justice. Il s'ensuivit quelques discussions dans les *coffee-shops* de Harvard Square, puis à Lexington où nous nous trouvions être voisins (avec le bien meilleur café de Margaret)⁴. Ces rencontres me réservèrent quelques surprises.

La première découverte fut celle d'un « caractère intellectuel » fascinant. Alors que les séminaires en France étaient souvent agressifs, John Rawls était le plus affable des interlocuteurs. Il recevait toute critique avec approbation, en abondant dans son sens, mais vous vous rendiez le plus souvent compte, quelques phrases plus tard, que sa position n'avait en rien changé : en quelque sorte, une pensée de fer dans une parole de velours.

Ce qui me surprit le plus était la façon dont John Rawls considérait alors la justice. C'était pour lui le résultat d'un processus de réflexion analogue à celui des juges. Habitué à raisonner sur la justice distributive *more geometrico*, j'étais fort éloigné de la dialectique de cet esprit de finesse. J'ai appris à apprécier cette approche, surtout quand elle est systématisée, bien que je pense toujours que les principaux traits de la justice distributive s'obtiennent par déduction.

La suite des discussions ne me surprit pas moins, mais pour la raison opposée : John Rawls me paraissait enfoncer des portes ouvertes. Ce n'est que plus tard que j'en compris la raison, qui est qu'il se situait dans le cadre de la philosophie politique de langue anglaise de l'époque – qui était rien moins qu'analytique, pour ne pas dire rationnelle, en ce domaine – alors que mes référents, ce qui se disait en philosophie et dans la vie politique en France, et en économie, étaient tout autres.

4. Et, bien plus tard, en d'autres lieux, parfois étonnants, comme une pente de ski du Maine, une descente de l'Aiguille du Midi ou le porche de Saint-Etienne-du-Mont. Les sujets de discussion dépassaient largement le *shop-talk* et ont par exemple inclus la philosophie orientale et Condorcet, nos intérêts pour la voile et la montagne, et nos expériences de la Nouvelle-Guinée. Nous partagions aussi, de façon plus pertinente, une affection particulière pour le philosophe Isaiah Berlin.

Ainsi, John Rawls, avant tout, en voulait à l'utilitarisme. Or celui-ci était particulièrement absent en France. La philosophie en vogue l'aurait vomi si elle avait daigné en parler. Les professeurs de philosophie, quand ils le mentionnaient, ne le faisaient qu'à la fin de leur cours, en le présentant comme une bête curieuse, une excentricité anglaise, voire – avec quelques accents nietzschéens –, une philosophie de marchands quelque peu méprisable et en tout cas d'une extraordinaire superficialité. Les plus historiens nous expliquaient même que l'utilitarisme n'étaient en fait qu'une machine de guerre idéologique lancée par Bentham pour contrer, sur ce plan, les révolutions soutenue par la France ou faite par elle s'appuyant sur les libertés fondamentales des droits de base. Les philosophes anglais s'en seraient ensuite tenu là par paresse intellectuelle. D'autre part, les économistes pointus de l'époque se bouchaient le nez à la simple idée d'additionner des utilités qui devraient donc être cardinales alors qu'elles devraient représenter des bonheurs (Friedman et Savage, en présentant l'utilité cardinale de von Neumann-Morgenstern pour les choix risqués, en avaient dit « ce n'est pas pour l'éthique »). C'était toutefois une autre critique que Rawls adressait à l'utilitarisme, et elle ne me semblait pas dépourvue de contradiction. Il lui reprochait d'abord d'avoir une vue très intégrée de la société. Or son propre égalitarisme ne me paraissait pas beaucoup plus individualiste. Mais il lui reprochait aussi simplement de mettre l'accent sur « l'utilité » et sur l'état final de la société plutôt que sur les moyens des personnes. Or ni le libéralisme, ni l'idéal d'égalité des revenus, qui sont les deux grandes éthiques distributives réelles concurrentes, ne considèrent de telles « utilités » (le revenu est un moyen pour le consommateur). Je ne compris donc que plus tard que cette bizarre insistance anti-utilitariste de John Rawls n'était qu'une réaction contre l'idéologie dominante de son milieu intellectuel, les philosophes anglo-saxons. Et aussi que la principale raison de son influence a été son courage dans cette position. Cela n'aurait pu avoir lieu dans aucun autre milieu.

En effet, à la question de ce qu'il voulait mettre à la place de l'utilitarisme, sa réponse était rien moins qu'originale : essentiellement la priorité des droits de l'homme et du citoyen et un idéal égalitariste. Venant du « pays des droits de l'homme » où la priorité de ces libertés fondamentales est le fondement de la constitution – et me trouvant dans un pays qui n'était pas différent sur ce plan – il me semblait bizarre (et peu digne de la réflexion scientifique ou philosophique) de tellement insister pour préconiser exactement cela. En vérité, une conduite différente est passible de prison. Et même si l'idéal d'égalité des revenus et des conditions n'est pas celui de tout le monde, c'était depuis longtemps un idéal

bien partagé, celui de la gauche un peu poussée, et certainement pas une pensée nouvelle. Quant au fait que cette égalité puisse induire des désincitations qui conduisent à ce que tout le monde ait moins – la raison que John Rawls avait eu de venir à la conférence –, c'était un argument classique des politiciens libéraux (au sens français du terme) noté d'innombrables fois par les philosophes (dont Bentham), les économistes et les publicistes – les politiciens du parti républicain parlaient du "trickle down" de la richesses des riches sur le revenu des pauvres.

John Rawls, cependant, voulait trouver des bases plus solides aux principes de justice que de tels « intuitionnismes ». Il était naturel d'en chercher dans la pensée du Contrat Social. C'était fort original dans un milieu intellectuel où plus d'un siècle d'hégémonie de l'utilitarisme avait étouffé cette approche, mais certainement pas pour quelqu'un venant de France où cette idée était traditionnellement enseignée avec un certain respect. Cette présentation s'y réduisait cependant en fait à un exposé de la pensée de Rousseau. Cet auteur a toutefois l'avantage que l'accord unanime classique y glisse, plus loin, vers une fusion des préférences sociales des personnes, ce qui rejoint un autre sujet de nos discussions, celui du problème que l'on appelait parfois « l'unanimité par l'impartialité », à savoir le suivant. S'il y a un consensus suffisamment réfléchi sur une question éthique, nous étions prêts à l'endosser. Nous ne pourrions d'ailleurs pas l'éviter puisque nous participerions à ce consensus, par définition de celui-ci (je mentionnais Pascal : « nous sommes embarqués »). En matière de distribution, cependant, les intérêts des gens sont par définition opposés les uns aux autres. Le consensus ne peut donc exister qu'entre les jugements des gens nettoyés de leurs intérêts spécifiques, donc impartiaux en ce sens. Mais cette condition nécessaire est-elle suffisante ? Bien des penseurs ont parlé du « spectateur impartial ». Adam Smith a écrit tout un livre (*La Théorie des sentiments moraux*) pour expliquer quelque chose de plus spécifique, à savoir que chacun de nous a un spectateur impartial « en son sein ». Mais il a certainement pensé que tous ces « spectateurs » ont le même jugement, parce qu'ils sont impartiaux. Comme John Stuart Mill pense que l'impartialité implique l'utilitarisme. En fait, une vue partagée, explicite ou implicite, est que l'impartialité des jugements implique leur identité, donc qu'elle détermine ce jugement. Or c'est manifestement faux. Les fonctions d'évaluation peuvent être symétriques tout en étant différentes tant par leurs variables que par leur structure. Le libéral, l'égalitariste et l'utilitariste sont tous trois impartiaux à leur manière.

J'ai proposé de trouver une solution dans le « partage moral du temps ». Chaque personne considérerait qu'elle est chaque personne de la société

successivement pendant la même durée, peut-être récurrente, peut-être par permutations successives des personnalités et situations. Ces personnes composées seraient alors en un sens identiques, et leurs jugements quant à la situation des personnes réelles, qu'elles deviennent successivement, sont nécessairement impartiaux. D'autre part, Harsanyi avait proposé, une dizaine d'années plus tôt (comme Vickrey bien avant), pour répondre à la remarque de Friedman et Savage que l'utilité de von Neumann-Morgenstern ne doit pas « être utilisée pour l'éthique », que chaque personne considère la distribution du revenu comme si elle avait des chances égales de recevoir chacun de ces revenus. Ce procédé rend les gens moins opposés quant à la distribution, mais ne résout pas le problème puisque, leurs préférences envers le risque différant à priori, leurs nouveaux jugements ne coïncident pas. Il y avait aussi eu la présentation de la comparaison entre le risque et l'inégalité, accompagnée, il est vrai, de l'accent mis sur le fait que les structures d'un jugement de justice et d'un choix individuel dans l'incertitude doivent à priori différer. John Rawls proposa d'abord, pour effacer la pluralité des opinions dans l'incertitude, de mettre comme alternatives, comme dans les périodes successives du partage moral du temps, non seulement ce que la personne a, mais aussi ce qu'elle est⁵. J'avais l'objection que cela ne résoudrait pas le problème puisqu'il faudrait bien des préférences quant au risque pour faire l'évaluation exacte et que, de plus, nos préférences quant à être différentes personnes diffèrent : qui aime la gloire préférera être Napoléon, et qui a un faible pour la sainteté préférera être Gandhi. La réponse en fut en même temps une à l'objection de désanalogie entre la justice et le choix risqué intéressé : il s'agit de bien plus que le seul revenu, et les éventualités de tout ensemble comportent, avec un risque suffisant, des possibilités tellement graves que qui que ce soit préférera la protection maximale, sera le plus prudent possible. Mais cette réponse me paraissait trop *ad hoc* : le problème étant la distribution entre les personnes réelles, il peut être justifié de demander de considérer que l'on ne sait pas laquelle on sera (ou qu'on les sera toutes successivement), mais imaginer plus d'incertitude que cela n'a pas de justification théorique et peut sembler arbitraire. La réponse à cette remarque fut que, de toute façon, il ne devrait pas s'agir d'une théorie déductive et axiomatique mais d'un élément pour aider à se former une opinion dans la formation du jugement d'ensemble. Cela m'a paru avoir un aspect d'une retraite vers l'intuitionnisme – même s'il est réfléchi plutôt que révélé.

5. Idée que Harsanyi reprendra plus de dix ans plus tard.

Nos discussions portèrent aussi parfois sur les libertés fondamentales – les droits de l'homme et du citoyen. Ma position était qu'il n'y a pas lieu de considérer les cas d'incompatibilités, de conflits entre ces droits, parce que ces oppositions peuvent toujours se ramener à des oppositions entre les moyens utilisés lors de l'usage de ces droits, et que l'allocation de ces moyens résulte de l'allocation générale des biens. Cette position est certes un peu trop théorique. Il faudrait par exemple préciser les droits de propriété de chaque élément de l'espace à chaque moment. Et il y a par exemple le conflit entre la libre expression et le droit à n'être pas diffamé – comme John me le fit remarquer. En tout cas, je ne réussis pas à le convaincre sur ce point, bien qu'il y attachât en fin de compte moins d'importance qu'au début.

Enfin, une différence notable avec les économistes est que John Rawls avait une vue plus large que seulement la distribution des biens ou revenus, incluant les dimensions sociologiques du pouvoir (autre que d'achat) et du statut. Cela posait de difficiles questions de mesure, et de synthèse si l'on voulait recourir à une maximisation. Après *La production optimale de justice sociale* et divers ouvrages d'économie publique et monétaire, j'ai écrit la monographie *Justice et Équité* dont la première édition date de 1971, et qui étudie d'une part la logique de l'égalité de la liberté, d'autre part notamment le leximin – dont le maximin est un cas particulier – dans une population où l'on peut suffisamment, dans le domaine pertinent, comparer par plus ou moins les satisfactions des personnes (ce sont les « préférences fondamentales »). John Rawls a proposé que cela pouvait être une solution au problème posé par la pluralité de ce qu'il appelait les biens primaires, et il a lui-même traduit en anglais des passages de cet ouvrage (en excellente traduction). Il était particulièrement louangeux quant à l'idée que l'intercomparabilité exprimée par « l'utilité fondamentale » pouvait révéler quelque chose sur la « nature humaine » (il l'a comparée à l'intercompréhension linguistique et à la structure profonde du langage). Une trace de ce travail se retrouve par exemple dans le titre et le contenu de son article repris comme *Social Unity and Primary Goods* dans *Utilitarianism and Beyond* « édité » par Sen et Williams. Je pense cependant que cette approbation est en partie un effet de sa gentillesse, parce que, bien que cet usage de l'utilité soit opposé à celui de l'utilitarisme, l'aspect assez eudémoniste de l'approche, et le simple usage d'un concept d'utilité (même si elle est « fondamentale ») n'aurait pas dû soulever son enthousiasme. En tout état de cause, la dernière phrase de *Justice et Équité* propose que cette solution par maximin (ou leximin) ne devrait pas être générale mais seulement valable quand les circonstances

s'y prêtent, notamment quand les plus misérables sont en-dessous de tout seuil décent.

Je n'ai voulu ici que rappeler quelques souvenirs. D'autres décriront l'impact de Rawls sur les *scholars* anglo-saxons qu'il « éveilla de leur sommeil dogmatique » utilitariste, et l'effet de cet éveil sur des propositions intéressantes et variées notamment de Dworkin, Barry, Daniels, Pettit, Arneson, Cohen, Sen, Roemer, Fleurbaey, Maniquet, Schokkaert, van de Gaer, van Parijs, et d'autres. On peut simplement regretter que l'on ait perdu un siècle et demi à cause de l'astuce politique de Bentham et de son influence sur les philosophes anglo-saxons, temps et effort qui auraient été gagnés si les points de départ avaient été, comme ils auraient dû l'être, les droits de base d'un côté et la théorie de la justice de Platon et Aristote de l'autre. Mais dénouer les nœuds des erreurs de l'esprit humain pour montrer les choses dans leur simplicité naturelle, n'est-ce pas le rôle de la philosophie ? C'est du moins ce qu'en disent tant la philosophie bouddhique que Wittgenstein. Dire « le roi est nu » peut donc être une tâche majeure : cela aura été celle, essentielle, de Rawls face à l'utilitarisme de son milieu intellectuel, la philosophie anglo-saxonne, la moins analytique de toutes dans ce domaine.

On me demande parfois, à l'étranger, « comment Rawls a été reçu en France ». Je réponds en général que n'étant pas utilitaristes, étant soumis à la priorité des droits de base par la loi, étant, pour une large part d'entre nous, hostiles à l'inégalité des revenus, ayant cependant aussi appris, par exemple dans *l'Île des Pingouins* d'Anatole France, que la richesse des riches peut être bonne pour les pauvres, mais ayant été convaincus qu'il faut d'abord aider ceux-ci tant par la morale religieuse de droite que par l'éthique politique de gauche, qu'avions-nous à recevoir ? De même, j'ai entendu dire, en France et ailleurs, que c'était un symptôme de la pauvreté du milieu philosophique français que Rawls n'y fût discuté que tardivement (un article de Raymond Boudon – un sociologue – a peut-être été le premier), et que son livre de 1971 ne fût traduit en français que quinze ans plus tard (à l'initiative de Jean-Pierre Dupuy, ancien économiste)⁶. J'ai plutôt une impression contraire. Pourquoi être intéressé par la critique de l'utilitarisme quand elle semble aller de soi, par la priorité des libertés fondamentales quand la Déclaration de 1789 est le préam-

6. Si mon essai *La production optimale de justice sociale* a existé en anglais dès 1965, la traduction de ma monographie *Justice et Équité* n'a été publiée que vingt-sept ans après sa parution (il est vrai que je suis responsable d'une bonne partie du retard).

bule de toutes les constitutions républicaines françaises, par l'idéal d'égalité quand c'est l'opinion de la moitié du pays, par les effets désincitatifs des impôts et des politiques redistributives quand c'est la tarte à la crème des publicistes libéraux, par le soin prioritaire des plus démunis quand c'est l'injonction de la charité chrétienne et des idéaux de gauche, par « l'équilibre réflexif » quand cela diffère peu de ce que Platon appelle dialectique dans *La République* ou même de la considération rationnelle banale, par la « position originelle » quand c'est une théorie douteuse, par l'"*overlapping consensus*" quand la recherche des plages d'accord général était la méthode explicite et la pratique (parfois géniale) du politicien Edgar Faure, par un « indice de biens primaires » incluant la dignité (*self-respect*) à côté du revenu, ce qui implique qu'on lui attribue un prix en violation des injonctions de Kant dont tout le monde se réclame, etc. ? Et pourtant, que cette énumération semble injuste ! John Stuart Mill achève un de ses livres par : "*As Montesquieu said* : « il ne s'agit pas de faire lire mais de faire penser »". Et, peu de choses pouvaient mieux jouer ce rôle que les questions de John Rawls.

Proposer des choses avec lesquelles tout le monde est d'accord a l'avantage qu'on peut les justifier par l'unanimité. Ainsi, hors fascismes et intégrismes, tout le monde est pour la priorité des droits de base. Quant aux jugements des gens sur la distribution, ils révèlent de multiples critères, y compris certains qui reviennent à l'utilitarisme, mais dans des domaines limités – quand on dit « je donne ceci à elle plutôt qu'à lui parce qu'elle en tire plus de satisfaction qu'il n'en obtiendrait ». – alors que l'utilitarisme classique se veut une règle universelle. Mais le gros de la distribution se fait dans un champ, comprenant par exemple la progressivité de l'impôt sur le revenu, où tout le monde pense que les capacités à tirer du plaisir du revenu n'a pas de pertinence. Personne ne pense que quelqu'un devrait payer plus ou moins d'impôt sur le revenu que quelqu'un d'autre parce qu'il est plus ou moins capable de jouir de ce revenu ou d'un euro de plus : cela est considéré comme une question privée et personnelle. Rawls adhère à cette conclusion, bien que pour une autre raison, à savoir que le revenu est un moyen à partir duquel les gens sont libres de leurs choix ; mais ceci n'implique pas ce manque de pertinence des niveaux de satisfaction. Surtout, l'idéal égalitariste de Rawls n'est pas unanimement partagé, et l'on a noté que sa dérivation à partir du concept de position originelle pouvait ne pas convaincre. Pis encore, de ce point de vue, la plupart des gens qui s'insurgent contre l'inégalité des revenus et voient leur égalité comme un idéal n'en ont pas la même conception que Rawls. Ils pensent, en effet, que quelqu'un qui travaille plus mérite

une compensation pour cela (travail plus dur ou pénible, plus long, avec plus d'effort, ou avec plus d'effort de formation préalable). C'est dire que leur idéal est un revenu égal pour le même travail. Rawls ne partageait pas cette conception. Il pensait que la personne n'a aucun mérite à son travail, parce que l'énergie qu'elle peut y mettre ou ce qu'elle peut en endurer lui ont été inculqués par son milieu familial. Cette différence a une conséquence majeure. L'idéal égalitariste commun est bien satisfait par l'égalisation des revenus gagnés par un travail notional voisin du plus faible travail à temps plein effectif (par exemple 35 heures par semaine dans la France actuelle) – et les heures supplémentaires ne seraient pas imposées. En fait, cela serait même beaucoup plus égalisateur que quiconque n'en rêve. Les diverses positions politiques à ce sujet correspondent à un tel travail notional, au revenu égalisé, plus faible, de zéro pour les libéraux purs (au sens français) jusqu'au niveau mentionné. Le point est que ce mode de redistribution n'induit pas de désincitation (mais au contraire une incitation à travailler plus par « effet de revenu »), ni de gaspillage au sens de Pareto. L'information nécessaire pour une telle politique est plutôt plus facile à obtenir que ce n'est le cas pour les assiettes des impôts actuels. La conclusion est que Rawls était trop pessimiste quant aux effets de désincitation de la distribution. Il ne précisait d'ailleurs pas ces mécanismes (mais bien des économistes universitaires commettent la même erreur à la suite d'un article célèbre de Jim Mirrlees, aussi de 1971).

A la suite d'une discussion de cette question à Paris en 1986, John Rawls, tenant de façon caractéristique à son schéma d'origine, a proposé de l'améliorer en incluant le loisir dans les biens de base. L'idéal d'un égal loisir, donc d'un travail égal, pour un revenu égal, correspondrait bien au sentiment égalitariste commun noté plus haut. Mais ceci résulterait d'égalités des biens de base pris séparément et non plus de celle d'un indice de ces biens. De plus, cette égalité entraverait la liberté du travail, que d'aucuns comptent parmi les libertés de base. Après quelques échanges épisodiques, nous devions discuter de la solution de cette question à Caen en 1996, à l'occasion de la remise du seul doctorat *honoris causa* que Rawls ait accepté hors de ses institutions de travail (il en a refusé des dizaines). Mais ce voyage fut empêché par la seconde crise cardiaque d'une série qui finira par l'emporter.

Résumé

Ces lignes relatent, en résumé, la partie scientifique de près de quarante années de discussions avec John Rawls. Leur intérêt, si elles en ont un, peut provenir de trois contributions. D'une part, cette relation montre la genèse des concepts et de la pensée de John Rawls. D'autre part, elle implique une critique de ces concepts, en montrant la façon dont John Rawls faisait face à celle-ci. Enfin, cette description fait ressortir un aspect essentiel de l'histoire de la philosophie politique, la singularité de la pensée anglo-saxonne en ce domaine, face au reste du monde et notamment à la pensée développée en France. Rawls est d'abord le philosophe qui aura remis la philosophie politique anglo-saxonne sur le chemin de la normalité fondée sur la liberté et l'égalité après deux siècles de dogmatisme benthamien.

Mots-clés : justice, égalité, liberté, utilitarisme.

Abstract

These lines briefly relate the scientific part of nearly forty years of discussions with John Rawls. Their interest – if they have any – can rest in three contributions. First, this relation shows the genesis of John Rawls' concepts and thought. Second, it implies a criticism of these concepts and shows how Rawls faced it. Finally, this description exhibits an essential feature of the history of political philosophy, the idiosyncrasy of English-language thinking in this domain, in opposition to the rest of the world and in particular to the thought developed in France. Indeed, utilitarianism has only been the philosophy of English-language scholars. Rawls first is the philosopher who will have tried to put English-language political philosophy on the path of normality based on liberty and equality after two centuries of Benthamite dogmatism.

Key words : justice, equality, liberty, utilitarianism.

Classification JEL : B31, D63.