



INSTITUT DE RECHERCHE DE LA MAISON FRANCO-JAPONAISE
THE RESEARCH INSTITUTE AT THE FRENCH JAPANESE HOUSE

日仏会館 研究センター

Libéralisme et socialisme. Quelle démocratie ?

Par

Alain RENAUT
Professeur à l'université de Paris IV

Conférence à la Maison Franco Japonaise
le 29 janvier 2009.

Working Paper n° 03 – Série Conférences

フランス外務省・国立科学研究センター 在外共同研究所

UMIFRE 19 / Unité Mixte Institut Français de Recherche à l'Étranger, CNRS-MAEE, n° 19

〒150-0013 東京都渋谷区恵比寿 3-9-25 日仏会館フランス事務所 / Maison Franco-Japonaise, 3-9-25, Ebisu, Shibuya-ku, Tokyo, 150-0013 Japon

TEL +81 (0) 3 5421 7641 / FAX +81 (0) 3 5421 7651 / <http://www.mfj.gr.jp/>

Libéralisme et socialisme. Quelle démocratie ?

Alain RENAUT (EHESS)

Je voudrais procéder de façon encore un peu expérimentale dans cette communication, qui porte sur un objet de réflexion et de recherche destiné, parmi d'autres, à prendre la forme d'un livre – mais ce livre est encore loin d'être élaboré, et c'est la raison pour laquelle mon intervention sur ce thème est « expérimentale » et constitue pour moi une étape précieuse sur la voie de ce livre.

L'objet de cette intervention, je l'avais indiqué dans mon bref texte de présentation : c'est de constater que, je ne peux ici que reprendre mes mots de présentation en les commentant, « de multiples débats continuent d'opposer les défenseurs de la démocratie », c'est-à-dire la plupart d'entre nous, qui nous accordons sur le principe de la souveraineté du peuple et sur la conviction que seul un peuple souverain (à l'intérieur, sur le mode de la démocratie, et à l'extérieur, sur le mode de l'indépendance) est un peuple libre. Nous sommes d'accord, en général, sur ce principe et sur cette conviction, mais nous débattons entre nous, très souvent et de façon assez vive, pour savoir par quoi, au-delà d'un régime de démocratie représentative et de l'indépendance, se mesure plus complètement la liberté d'un peuple libre : se mesure-t-elle en effet par la garantie apportée aux droits des individus qui le composent, ou par la façon dont les citoyens assument solidairement la charge de s'assurer réciproquement des conditions d'existence décentes – qu'il faut alors définir, quitte à susciter sur ce points de nouveaux débats ?

« Deux modèles se disputent ainsi, indiquait mon texte de présentation, notre conscience démocratique : celui du libéralisme politique, celui du socialisme – selon des intitulés relevant aussi bien de la philosophie politique (quand elle réfléchit d'un point de vue normatif à ces modèles, à leur cohérence et à leur potentiel) que de la politique elle-même, sous la forme de partis politiques se réclamant de l'un ou l'autre de ces deux modèles. C'est clair en France, au moins en apparence, à travers l'opposition entre un Parti socialiste qui refuse en général le libéralisme, le dénonce comme son adversaire, et s'oppose ainsi à un ou des partis se réclamant eux du libéralisme, aujourd'hui l'UMP, parti majoritaire depuis 2002. Il me semble, pour ce qu'en connais, que c'est clair aussi au Japon, au moins formellement, où un souci de documentation élémentaire m'a fait

apercevoir qu'il existe notamment un parti majoritaire depuis plusieurs décennies qui se réclame du libéralisme (Parti libéral démocrate) et un parti qui se réclame du socialisme, le Parti socialiste japonais, né en 1955 et qui a rassemblé plus de 30 % des voix avant de décliner presque continûment depuis 1963 jusqu'à aujourd'hui. C'est donc formellement encore plus clair qu'en France, dans la mesure où le clivage dominant s'est ici opéré longtemps en termes de libéralisme et de socialisme (alors qu'en France les libéraux, de droite ou de gauche, ont du mal à expliciter leur référence au libéralisme, j'essayerai de dire pourquoi), mais cette clarté formelle doit aussi correspondre à quelques complexités réelles – puisque j'ai appris que le parti socialiste japonais s'était construit en 1955 par fusion d'un parti socialiste de gauche et d'un parti socialiste de droite, ce qui supposait une référence au socialisme sensiblement différente de ce qu'elle est en France, où elle intervient presque exclusivement à gauche.

Avec ces constats sur la fait qu'en France et au Japon le clivage entre libéralisme et socialisme recoupe peut-être autrement (je n'en sais rien de précis, à vrai dire, pour ce qui est du Japon) le clivage de la droite et de la gauche politique, je touche à l'un des enjeux de la réflexion que je vous propose – à savoir, comme annoncé dans mon texte de présentation, que se demander si les modèles libéral et socialiste sont aussi incompatibles qu'ils le semblent en général, c'est aussi interroger les vieux clivages entre gauche et droite, ou entre ce qu'on appelle souvent aussi progressisme et conservatisme. L'une des mes hypothèses de travail, dans la réflexion que je mène sur ce thème, ce serait en effet de parvenir à rendre plus dense et consistante la tentative de ce qu'on appelle parfois, en Europe, un socialisme libéral, mais qui, en tout cas en France, a beaucoup de difficulté à s'intégrer au patrimoine traditionnel de la gauche.

Voilà donc quelles sont mes interrogations, et quels sont aussi mes objectifs. Pour avancer un peu dans le développement de cette réflexion, je vous propose de partir, dans un premier temps, du clivage proprement politique entre droite et gauche, puis de voir comment redéfinir les rapports entre libéralisme et socialisme pourrait contribuer à les remodeler sensiblement – avec l'apparition éventuelle d'une gauche libérale.

Première étape, donc : la distinction politique de la droite et de la gauche. Comme nous le savons tous, cette distinction n'est pas éternelle : elle a une histoire, qui commence précisément en 1789 en France. Elle n'est pas non plus universelle : au-delà de la France, elle structure notamment la vie politique de certains pays comme l'Italie ou l'Espagne (je

ne prononce pas sur la question de savoir si elle est encore structurante au Japon), mais en revanche la distinction des démocrates et des républicains aux Etats-Unis, celle des conservateurs et des travaillistes au Royaume-Uni ou celle des conservateurs et des libéraux au Canada ne vient se superposer que partiellement à la distinction entre droite et gauche. Historique, non universelle, cette distinction est aussi relative : par exemple, un thème comme celui de la colonisation, originellement défendue en France « à gauche » par la IIIe République de Jules Ferry au nom de l'aide à apporter aux pays concernés, est apparu « de droite » dans les années 1960 lors des décolonisations. La question est cependant de savoir si tous ces paramètres variables font que la distinction est entièrement artificielle, voire dépassée. Il me semble que l'on ne saurait espérer produire de quelconques éléments de réponse sans doter d'abord la réflexion de certaines données indispensables, en particulier sur l'apparition et la densification de ce clivage.

L'apparition, je l'ai dit, est contingente. En France, en août 1789, une fois que les Etats généraux se furent proclamés Assemblée nationale, les défenseurs du veto royal s'installèrent à droite du président, tandis que les adversaires du veto, plaçant davantage la souveraineté dans les représentants du peuple et se déclarant « patriotes », occupèrent la gauche. L'usage demeura longtemps purement parlementaire, y compris après la Restauration. On considère en général qu'il faut situer dans le cours du XIXe siècle le processus de densification d'une division dont, au demeurant, il serait excessif de prétendre qu'elle n'était initialement, en 1789 même, que formelle : après tout, l'option prise autour de la question du veto royal correspondait à un choix entre la conservation d'un point essentiel à l'ancien dispositif du pouvoir royal et sa transformation ou son renouvellement. A tort ou à raison se trouvait ainsi fixé, autour du « conservatisme » et du « progressisme », un premier principe de clivage, nullement dépourvu de signification politique, qui, dans la réalité ou dans l'imaginaire, a contribué à structurer durablement, sous cette forme, le débat démocratique. D'une certaine façon, simplificatrice certes - mais la cartographie de notre univers politique s'est élaborée à partir de cette simplification : la gauche correspondit à la Révolution et à l'esprit des droits de l'homme, la droite à la Contre-révolution. En France et, par extension de cette catégorisation, au moins à une grande partie du monde.

Il n'est néanmoins pas douteux que, sur cette appréhension matricielle des identités politiques, sont venus, au fil du XIXe siècle, se greffer bien d'autres éléments, qui ont à la fois enrichi et obscurci le clivage. Ces phénomènes de brouillage ont été d'une telle ampleur que la distinction de la droite et de la gauche est devenue aujourd'hui susceptible

d'une multiplicité d'interprétations, selon le fil conducteur que l'interprète choisit de suivre. Tout s'est déroulé comme si, peu à peu, la différenciation des deux camps ne cessant de se surdéterminer, plus rien d'évident n'avait fini par relever absolument de l'un plutôt que d'autre. Si ce n'est qu'au plan des « sensibilités » politiques, comme l'on dit significativement, la plupart des électeurs continuèrent de se représenter eux-mêmes comme « de gauche » ou « de droite ». Facilité par le jeu des alternances, voire, en France, par les périodes de « cohabitation » ou, ailleurs, par la pratique des « coalitions », le transfert progressif de la distinction au registre de la sensibilité était-il l'amorce de son dépassement ou de son dépérissement ?

Rien ne me semble assuré à cet égard, même chez ceux qui font le pari de gouverner « au centre », tant il est vrai que, faute d'une détermination plus forte, il ne saurait guère y avoir de « centre » ou, idéologiquement, de « centrisme » que par rapport à la distinction de la droite et de la gauche. En sorte qu'au moins méthodiquement la belle formule de Leibniz selon laquelle le sensible est « de l'intelligible confus » mérite sans doute, ici aussi, d'être prise au sérieux. La question se pose donc en ces termes : de quelle différence intelligible ce clivage, si difficile à effacer même chez ceux qui tentent de l'atténuer ou de le surmonter, peut-il être tenu pour l'expression confuse ?

La complexité de la question n'interdit pas de proposer, parmi la diversité des approches possibles, quelques grands points de repère. J'écarte, pour gagner du temps, les appréhensions les plus grossières, pour situer sur ce point l'essentiel : la gauche et la droite correspondent en fait à des options modernes en ceci qu'elles ont en commun la référence aux valeurs démocratiques qu'ont exprimées, depuis la fin du XVIII^e siècle, les Déclarations des droits de l'homme. Tout indique cependant que c'est à partir de ce patrimoine commun et des différentes façons possibles de le gérer que s'est mis en place le débat de la droite et de la gauche, tel qu'il a marqué et continue de marquer si profondément la modernité politique.

Pour ce qui est de la France, au-delà d'un consensus sur la défense des droits individuels de l'être humain envisagé simplement comme tel, le motif le plus durable de division est en fait intervenu à partir de 1848, quand a émergé, à travers le débat sur le droit au travail, la question du statut des droits substantiels, droits sociaux ou « droits de créance ». Cette question a engagé pour l'essentiel une opposition forte entre libéralisme politique et socialisme, qui apparaissent donc ici (historiquement et aussi conceptuellement) comme deux manières d'interpréter une politique inspirée par les droits de l'homme – et cela, parce qu'il s'est agi de savoir s'il fallait enrichir les droits de

l'homme proclamés à la fin du XVIIIe siècle par un nouveau droit ou par un droit d'un nouveau type : le droit au travail. Les libéraux sont ceux qui, à commencer alors, en 1848, par Tocqueville, ont récusé alors la possibilité d'inscrire le droit au travail dans la constitution en gestation, les socialistes sont ceux qui, à commencer, dans le même débat, par Louis Blanc, ont exigé une telle inscription. Je ne prétends pas pour autant que la distinction de la droite et de la gauche, si elle est cristallisée pour longtemps dans l'opposition entre libéralisme et socialisme, s'y réduise intégralement : reste qu'elle en participe assez largement pour que précisément la tentative de promouvoir un socialisme libéral ou un social-libéralisme, longtemps incarnée en France à son meilleur niveau par Michel Rocard ou Jacques Delors, se soit heurtée et continue de le faire à de vives résistances. Des résistances dont la force serait incompréhensible si, au moins pour une part et sans doute à tort, la dissociation du libéralisme et du socialisme n'apparaissait pas directement impliquée par le clivage de la droite et de la gauche. De ce point de vue, il peut être utile d'interroger l'apport précis de Tocqueville qui essaya longtemps de se situer le plus possible sur la crête entre droite et gauche, et qui donc fut en principe l'un des moins dogmatiquement crispés sur une attitude d'exclusion de l'autre camp : à considérer sous cet angle les cas de Tocqueville, nous devrions pouvoir faire ressortir avec moins de confusion que dans nos propres sensibilités les composantes essentielles de ce qui, même chez lui, s'identifie à une irréductibilité.

Député dès 1839, Tocqueville, dont la conception de la démocratie s'inscrit au moins partiellement dans la postérité du libéralisme de Montesquieu, demande à siéger « à gauche ». Dans l'Assemblée constituante élue en mai 1848, Tocqueville siégea pourtant au centre droit. Nulle rigidité donc dans la perception toquevillienne de la distinction des deux camps, et cependant, en 1848, une prise de distance avec la version de la démocratie que lui semblait devoir induire, à gauche, la revendication des socialistes en faveur du droit au travail. Tocqueville exprima à cet égard sa conviction dans un discours demeuré justement célèbre, le 12 septembre 1848, où il fait apparaître, à l'occasion de ce débat entre libéraux et socialistes, un point de clivage entre droite et gauche sur le rôle de l'Etat : contre la gauche, il fait valoir les valeurs strictement libérales de la Déclaration des droits de l'homme de 1789 pour montrer comment, dans le domaine du travail, l'assistance de l'Etat ne saurait sans danger être considérée comme un droit. Pour donner du travail à chacun, explique-t-il, l'Etat devra se faire « le principal et, bientôt, l'unique entrepreneur de l'industrie », ce qui conduira au « communisme » ; à moins qu'il choisisse seulement de « veiller » à ce que tous les demandeurs de travail « en trouvent toujours chez les

particuliers », il devra du moins « se faire le grand et unique organisateur du travail », en quoi réside, estime Tocqueville, l'essence du « socialisme ». Dans les deux cas, Tocqueville impute donc à la gauche, qu'elle opte pour le socialisme ou le communisme, une propension à oublier le choix politique des Modernes et à réactiver l'esprit de l'Ancien Régime, convaincu que « la sagesse seule est dans l'Etat » - ce dont participerait à nouveau, chez les socialistes, la pente qui, en promouvant les droits sociaux, à « réglementer l'industrie », donc à « comprimer sans cesse les libertés individuelles ». A l'encontre de quoi il s'agirait, pour rester fidèle à la tradition de 1789, de voir dans l'assistance de l'Etat un devoir moral, et non pas une obligation juridique.

Le principe même de l'opposition d'une certaine droite et d'une certaine gauche était ainsi clairement dégagé : la priorité non négociable accordée aux droits-libertés participait d'une théorie des limites de l'Etat, conçu comme devant se borner à garantir aux citoyens le maximum de possibilités d'action compatibles avec l'existence d'une société ; le privilège accordé aux droits sociaux impliquait d'attribuer à l'Etat la capacité de fournir des services et d'accepter par conséquent l'accroissement de son pouvoir. Deux conceptions de la démocratie en résultaient, dont on peut tracer les lignes de fuite : l'une, si elle assumait pleinement la réduction de l'activité de l'Etat à la défense des droits-libertés, avait pour horizon l'Etat minimal dont le philosophe libertarien Robert Nozick ferait en 1974 la théorie ; l'autre, si elle faisait sienne, sans crans d'arrêt, la considération selon laquelle l'Etat doit intervenir par ses lois dans la vie sociale pour égaliser les conditions matérielles, ouvrait au moins sur la représentation d'un Etat-providence capable de contribuer, par des prestations positives, à la naissance de la « sécurité matérielle » garantie à chacun.

La division, inscrite aujourd'hui dans le discours des droits de l'homme, entre droits-libertés et droits-créances constitue donc un profond révélateur du clivage qui pouvait s'introduire, entre droite et gauche, dans l'idée démocratique. En ce sens, l'opposition droite/gauche, même envisagée dans ses formes les moins radicales, n'est pas une simple affaire de sensibilité, mais elle engage bel et bien des options de fond, relatives notamment à la relation à établir entre les deux types de droits humains. Etait-il fatal cependant qu'en exprimant à leurs manières de telles options, le libéralisme et le socialisme fussent conduits à se considérer comme antinomiques ? En philosophie politique, la version que John Rawls a fournie en 1971 d'un libéralisme politique incluant dans ses principes l'exigence de maximiser ou d'améliorer les minima sociaux devrait aujourd'hui laisser penser que non. A ce libéralisme social ou à ce social-libéralisme

devrait donc pouvoir correspondre, politiquement, un socialisme libéral : c'est à cette éventualité que je voudrais maintenant consacrer la fin de cette intervention.

Globalement, la limitation libérale du pouvoir de l'Etat est apparue très longtemps, « à gauche », et elle apparaît encore souvent, pour la gauche française, donc en France pour le socialisme, comme incompatible avec le projet de corriger les inégalités. De ce fait, le libéralisme, aussi bien politique qu'économique, a tendu à s'incarner durablement à droite. Cette situation a rendu extrêmement délicate la perspective, aujourd'hui, d'intégrer les parts de vérité respectives du socialisme et du libéralisme. En ce sens, s'il devait y avoir quelque chose de juste dans la position qui appelle à sortir du clivage ancien entre droite et gauche, ce serait sans doute dans la mesure où le socialisme réussirait à se débarrasser du poids que font peser sur lui les réflexes d'une certaine gauche trop confiante dans l'Etat : il pourrait alors plus aisément rejoindre un libéralisme politique (une théorie et une pratique des limites de l'Etat) lui-même débarrassé de l'image que lui a valu son ancrage artificiel à droite. Un grand pas serait alors fait vers une restructuration de notre conscience démocratique. Nous n'en sommes encore pas là, et je voudrais prendre encore quelques minutes à la fois pour dire pourquoi, en tout cas en France, nous n'en sommes encore par là et à quelles conditions nous pourrions nous rapprocher d'une telle restructuration.

Comme je l'ai déjà indiqué, en son sens le plus large, le socialisme, dont le terme apparaît, en anglais, puis en français, vers 1830, s'est affirmé comme ayant pour caractéristique de concevoir l'Etat, non pas seulement comme le protecteur des libertés, mais comme l'instrument d'une réduction des inégalités matérielles.

Je voudrais, pour préciser les choses, évoquer brièvement un écrit de Pierre Leroux, l'un des fondateurs de ce que, depuis le marxisme (qui s'est voulu un socialisme scientifique), on a appelé le socialisme utopique. En 1847, Leroux fait du « socialisme » le courant qui réunit, écrit-il, « tous les penseurs qui s'occupent de réforme sociale, tous ceux qui critiquent et réprouvent l'individualisme » et le triomphe des intérêts particuliers. Contre cet égoïsme social, « nous sommes socialistes sans doute, ajoute-t-il, si l'on veut entendre par socialiste la doctrine qui ne sacrifie aucun des termes de la formule Liberté, Fraternité, Egalité, Unité, mais qui les conciliera tous ». La définition ainsi donnée d'un socialisme que le marxisme allait lamener mérite qu'on y soit attentif.

De toute évidence, cette définition entend apporter un complément au triptyque républicain de la liberté, de l'égalité et de la fraternité. Bien avant Jaurès, Leroux vise en effet un accomplissement socialiste des exigences républicaines : sur ces exigences de liberté,

d'égalité et de fraternité, le socialisme lui apparaît devoir venir se greffer pour les articuler à partir d'une exigence supplémentaire. Cette exigence supplémentaire serait celle d'une société mieux assurée de son unité. Conviction qui procède de la critique de l'individualisme libéral : une « réforme sociale » allant dans le sens de la justice requiert en effet, explique Leroux, d'éviter toute réduction de la société à une coexistence d'intérêts particuliers indifférents les uns aux autres. La cause du progrès, parce qu'elle implique une répartition équitable, exigerait que chacun ne se soucie pas seulement de lui-même : « un pour tous, tous pour un », donc, et non plus « chacun pour soi ».

Ainsi conçu, le complément que le socialisme devait apporter au projet républicain fixait déjà le type de difficultés qu'une telle option allait affronter. Comment en effet ne pas sacrifier à cette exigence d'unité (qui prit aussi le nom de solidarité) le respect des libertés individuelles ? Tout le pari du socialisme qu'on s'est accoutumé, depuis la critique féroce qu'en fit Marx, à désigner comme « utopique » aura été de résister sur ce point aux dérives dans lesquelles s'est perdu le marxisme : y résister pour rendre compatibles la liberté, qui ne peut être défendue qu'à travers une protection des droits individuels (comme la tradition libérale en a affirmé le caractère non négociable), et une justice sociale qui présuppose un souci de l'unité du corps collectif. Une telle compatibilité exigeait-elle une sortie hors de la tradition libérale elle-même, comme le crut Leroux en situant l'avenir dans la rupture avec un « libéralisme impuissant » à surmonter la division individualiste du social ? Le souci « socialiste » de la justice sociale ne s'exposait-il pas ainsi à susciter une dégénérescence des libertés individuelles ?

L'histoire du « socialisme réel » issu de la Révolution russe et se réclamant du « socialisme scientifique » qu'a prétendu être le marxisme fournir un élément de réponse tragique à ces interrogations. Leroux, qui se méfiait déjà des effets pervers d'un « socialisme absolu », visait pour sa part un socialisme où le souci (anti-individualiste) de l'unité n'annulerait pas le respect des droits individuels. Ce publiciste porte ainsi la paternité d'une des premières formulations de ce qu'a tenté d'être, à l'écart du marxisme, un socialisme démocratique, et que l'on peut identifier aussi comme celle d'un socialisme libéral. La perspective ainsi esquissée s'est à vrai dire vite avérée délicate. Pour partie en raison du problème difficile qu'elle entendait résoudre. Mais surtout du fait que l'éclipse du socialisme originaire par le marxisme substitua à la problématique de la « réforme sociale » celle de la révolution prolétarienne.

Du réformisme au révolutionnarisme, le déplacement a correspondu, on le sait aujourd'hui, à une catastrophe politique, économique et sociale pour les pays qui ont

entrepris de le mettre en pratique. Nul n'en doute plus aujourd'hui, politiquement. Il est en revanche plus délicat de mesurer la catastrophe philosophique et intellectuelle ainsi induite : pour plusieurs générations, la discussion de l'individualisme libéral au nom d'une forme de « socialisme » a en fait été faussée par l'identification du « socialisme » au marxisme et à ses options au sein du socialisme.

Des options très particulières, déjà, à l'égard du respect des droits et libertés de l'individu : l'antilibéralisme constitutif du socialisme originel trouva ici de quoi maximiser les risques qu'il faisait encourir aux principes démocratiques.

Les options caractéristiques du marxisme étaient fort particulières aussi en matière de prise en charge des exigences de la justice sociale.

La victoire du marxisme, dans le cadre du mouvement ouvrier, sur les socialismes qui l'avaient précédé a en fait imprimé une forte distorsion à ce qu'aurait pu être, entre libéralisme et socialisme, le débat autour de la question de la justice sociale. A la place de ce débat qui n'aura jamais eu lieu, c'est au sein même du socialisme que le marxisme fit de la problématisation de l'exigence de justice sociale un point de clivage entre « révolutionnaires » et « réformistes ». Un clivage qui, de son point de vue, opposait le socialisme véritable et le pseudo-socialisme des « sociaux-démocrates » qui, trahissant leur camp le plus naturel, étaient supposés se faire complice de la société bourgeoise en se bornant à la réformer pour y introduire davantage de justice.

Le marxisme, en mettant entre parenthèses, contre la social-démocratie, la question de la justice sociale, opacifia ainsi durablement le débat politique. Ce fut particulièrement le cas en France, où son influence, par la médiation d'un Parti communiste longtemps puissant, s'exerça durablement et dans des proportions déconcertantes.

Certes, depuis lors, le socialisme a fait, même en France, son aggiornamento démocratique. Jamais pourtant il n'a réussi à thématiser avec netteté ce qui, une fois ses conceptions débarrassées des vieux démons, continue à les distinguer avec netteté des valeurs et des principes qui sont, ailleurs, ceux du libéralisme politique. C'est au demeurant la raison pour laquelle le discours socialiste, depuis qu'il ne peut plus puiser dans l'héritage du marxisme de quoi nourrir son identité distinctive d'avec le libéralisme politique, s'est empressé d'exploiter la naissance du courant néolibéral pour entretenir la confusion entre libéralisme et néolibéralisme.

Si le socialisme doit redevenir un concept rigoureux, un double travail de clarification s'impose à lui – je termine par l'indication des deux directions de ce travail.

D'une part, un travail pour, tout au contraire, clarifier la distinction entre libéralisme politique et néo-libéralisme, de façon à identifier avec netteté l'adversaire.

D'autre part, un travail sur l'exigence de justice sociale, consistant à déterminer enfin si elle est ou non une valeur socialiste. A quoi il faut sans doute répondre pour partie négativement, pour partie positivement.

La réponse négative prend en compte l'histoire du socialisme : pendant plus d'un siècle, la gauche a été dominée par une version du socialisme privilégiant la conquête révolutionnaire plus ou moins lointaine du pouvoir sur la lutte immédiate contre les inégalités.

La réponse positive est prospective : après la fin du marxisme la question de la justice sociale redevient centrale pour le socialisme. Où le socialisme situe-t-il toutefois, s'il entend continuer d'exister comme tel, sa distinction sur ce point d'avec la tradition du libéralisme politique, notamment dans la configuration qu'a prise cette tradition depuis trente ans et, plus particulièrement, depuis l'œuvre de John Rawls ?

(ARRETER ICI, OU ALLER JUSQUA LA FIN, SELON LE TEMPS DISPONIBLE)

Pour qu'une telle distinction soit claire, il serait en fait à la charge du socialisme de se demander si ce qu'il y avait de plus original en lui ne résidait pas dans celle de ses traditions qu'il a longtemps hésité à promouvoir, du moins en France, à savoir la tradition social-démocrate.

A analyser l'offre politique des sociétés démocratiques, il semble qu'il faille considérer que le modèle démocratico-libéral s'y est en fait dédoublé : à l'écart du schéma nord-américain où, en droit, l'Etat libéral représente un pôle de neutralité, au-dessus des intérêts concurrents, l'Europe a inventé une nouvelle version du libéralisme, qui, depuis 1848, se nomme « social-démocratie ». L'adhésion à la démocratie représentative, au pluralisme des partis et des syndicats s'y associe à une revendication « sociale » en faveur d'une amélioration de la condition ouvrière. La social-démocratie s'est épanouie en Allemagne, en Autriche, mais aussi en Suède, en Norvège ou au Danemark, au point d'y engendrer, à travers une autre culture du socialisme qu'en France, une véritable forme de gouvernement. La chronologie du mouvement ouvrier explique ici la différence française.

En France, partis et syndicats se sont organisés longtemps après l'établissement du principe électoral. Parce que le suffrage universel, après 1848, porte Louis-Napoléon Bonaparte au pouvoir, une méfiance a marqué un mouvement social rendu plus réceptif à la critique marxiste de la démocratie représentative comme fiction dissimulant les réalités de l'exploitation capitaliste.

En Allemagne, en Autriche ou ailleurs, l'organisation des travailleurs s'est accomplie en revanche avant l'instauration du suffrage universel, ou en même temps que sa conquête. L'égalité des droits politiques pouvait donc ici, au même titre que la réduction des inégalités sociales, définir un objectif : l'attachement à la démocratie allait devenir partie intégrante d'un socialisme acceptant les principes du gouvernement représentatif et renonçant plus tôt au marxisme (Bad-Godesberg, 1960).

Là où les sociaux-démocrates conçurent l'accès au pouvoir, non par la violence révolutionnaire, mais par la conquête d'une majorité parlementaire, ils eurent l'occasion de réfléchir au sens du pluralisme. Au-delà de la concurrence entre partis politiques, il leur est apparu signifier aussi qu'il existe, dans toute société, une pluralité d'intérêts en conflit. Plutôt que d'exercer un pouvoir total, le parti majoritaire doit donc voir sa domination limitée par les intérêts de la minorité, avec laquelle il lui faut trouver un compromis. La pratique de coalitions participe ici d'un régime où la prise en compte des intérêts de l'adversaire limite le pouvoir de la majorité. Modèle selon lequel les partis sociaux-démocrates se donnent la possibilité, dans un contexte de crise, d'intégrer les positions en présence: parce que la culture dominante n'exige pas que le parti au pouvoir obtienne tout ce que son succès électoral donne le droit d'espérer, il devient plus facile de faire accepter aux salariés la modération des hausses de salaire qu'exigent les intérêts des entrepreneurs et d'offrir aux intérêts des salariés une compensation sous forme de prestations sociales ou d'allègements fiscaux.