

Philosophie politique¹

Par

Daniel Weinstock

L'essor de la tradition analytique dans le monde philosophique anglo-américain a été accompagné, pendant de longues années, d'un déclin de la philosophie normative en général, et de la philosophie politique en particulier. C'est que, pendant longtemps, la philosophie analytique en tant que *méthode* privilégiant la rigueur dans l'argumentation, la précision dans l'utilisation des termes et la clarté dans l'exposition des thèses défendues ou attaquées, a été jumelée à un ensemble de positions *substantielles* portant sur les conditions de vérité des énoncés, ainsi que sur les constituants de base de la réalité selon lesquels tout jugement moral ou politique employant des prédicats tels que "bien" ou "juste" ne peut être que l'expression d'une réaction affective. Les émotions, fondements ultimes de nos jugements normatifs selon cette vision des choses, n'étant pas évaluables à l'aune de la raison, il en découle que toute discussion rationnelle du caractère juste ou injuste de telle ou telle loi, du bien-fondé de tel ou tel système de justice distributive, etc., est vaine. Le mépris que ressentirent les premiers praticiens de la philosophie analytique pour toute considération normative est superbement bien illustrée par le célèbre chapitre de *Langage, vérité et logique* de Ayer, dans lequel ce dernier relègue l'éthique au même rang que la religion, et les expédie toutes deux au ban de la raison. Il n'est pas étonnant, dans un tel contexte, que Peter Laslett ait pu annoncer, en 1956, que la philosophie politique était tout simplement morte, ou plus précisément, qu'elle devait se réduire à l'étude des écrits de ces illustres philosophes du passé ayant cru qu'il était possible de raisonner à propos du domaine des affaires humaines.

L'érosion des principaux piliers philosophiques du positivisme logique, amenée par les écrits de philosophes aussi différents que Quine, Davidson, Goodman et d'autres, eut pour conséquence que la philosophie analytique n'était plus aussi liée qu'elle l'avait été précédemment à

¹ Je tiens à remercier mes assistants de recherche, dont l'aide a été essentielle à la rédaction de ce texte: à

un ensemble de *thèses* philosophiques, mais davantage associée à une *méthode* qui pouvait, à première vue, s'appliquer aussi facilement aux questions normatives qu'aux domaines plus traditionnels de cette tradition (langage, esprit, etc.). C'est sans contredit la monumentale *Théorie de la justice*, du philosophe de Harvard John Rawls, qui redonna à la philosophie politique ses lettres de noblesse. Publié en 1971, le livre de Rawls continue à être l'un des ouvrages philosophiques les plus cités et les plus débattus du siècle. Il exerce encore à ce jour une influence énorme sur le cours des débats. Son ouvrage constitue une référence commune pour toute la philosophie politique subséquente. Nous ne pouvons pas faire mieux, dans notre survol des principales problématiques de la philosophie politique de tradition analytique, que de commencer par un bref rappel de sa principale ligne d'argumentation. Nous nous servirons par la suite des principaux débats amorcés par le livre de Rawls pour faire état des développements ultérieurs.

L'argument de la Théorie de la justice

Rawls part d'une intuition fort simple. Le choix des principes de justice sociale, qui gouverneront les institutions de base d'une société bien ordonnée, doit se faire à partir d'un point de vue qui en garantit le caractère équitable. Pour Rawls, cela veut dire que le choix des principes fondamentaux doit s'effectuer à partir d'une perspective impartiale qui neutralise, autant que faire se peut, l'impact démesuré des traits contingents qui caractérisent les individus et déterminent ce qu'ils peuvent espérer de la vie. Or ces traits sont moralement arbitraires, en ce sens que l'individu n'y est pour rien s'il se trouve à posséder l'un ou l'autre de ces traits. Il n'y a donc aucune raison morale pour que leur impact sur la vie des individus soit aussi important. Rawls incarne cette condition essentielle d'équité, déterminant le choix des principes de la justice sociale, dans la situation de choix hypothétique qu'il nomme "position originelle", sorte de remise à jour du contrat social, et dont la principale caractéristique est de faire en sorte que ses contractants hypothétiques se retrouvent derrière un "voile d'ignorance". On imagine que ces derniers ont à choisir des principes pour leur société sans par ailleurs connaître leur place dans l'échelle socio-économique, ni

l'attribution aléatoire des avantages et désavantages qu'ils héritent de la loterie naturelle. Le voile d'ignorance a pour fonction d'assurer que le choix des principes ne reflétera pas l'impact de ces traits considérés comme moralement arbitraires. Rawls nous convie donc à nous représenter comment des individus hypothétiques ainsi situés pourraient être amenés à choisir les principes qui gouverneront la distribution de biens sociaux premiers (il s'agit de ces libertés civiles et politiques, ainsi que de ces ressources matérielles dont nous avons de bonnes raisons de croire que tout individu rationnel désire posséder autant que possible, quelle que soit sa conception particulière du bien-vivre). Son hypothèse est qu'en l'absence de toute information sur leur place dans l'échelle socio-économique, ainsi que dans la distribution des avantages et des désavantages naturels, ces contractants hypothétiques voudront avant tout s'assurer que s'ils devaient, une fois le voile d'innocence levé, se retrouver au bas de l'échelle, ils seraient néanmoins en mesure de vivre une vie décente. Ils opteront pour la stratégie du *maximin*, c'est-à-dire de la maximisation du minimum social.

À première vue, il pourrait sembler que cette stratégie aura comme effet de donner lieu à un égalitarisme strict. En effet, celui qui est soucieux de maximiser les parts des moins bien lotis restera toujours sur sa faim face à tout partage inégal des ressources sociales. Il en va de même, a fortiori, pour ce qui regarde la distribution de ces biens sociaux premiers que sont les libertés civiles et politiques. Derrière le voile d'ignorance, personne n'aurait de raison pour préférer une situation dans laquelle certaines personnes jouiraient de plus de libertés que d'autres.

Mais un examen plus attentif montre que la situation est différente pour ce qui est des ressources matérielles. Car selon une hypothèse psychologique plausible, le fait de permettre un certain degré d'inégalité matérielle risque fort de faire en sorte que l'on produira, en retour, plus de ressources à distribuer que dans un régime d'égalité stricte. Ceux qui possèdent les moyens requis pour générer de la richesse seront en effet davantage motivés à produire s'ils peuvent, dans une certaine mesure, jouir du fruit de leurs activités, que s'ils ne peuvent pas plus en bénéficier que leurs concitoyens moins productifs. Étant donné cet aspect de la psychologie humaine, Rawls estime que ces partenaires hypothétiques choisiront dans la position originelle de permettre les

inégalités matérielles, en autant que ces inégalités bénéficient toujours les moins bien lotis de la société en question, et que les positions sociales permettant d'accéder aux plus grandes richesses soient attribuées en respectant le principe des chances égales.

Rawls en arrive, par conséquent, à deux principes qui serviront à gérer le fonctionnement des institutions de base d'une société juste: le premier attribue à chaque individu le domaine le plus étendu de liberté civiles et politiques qui soit compatible avec un égal domaine pour tous les autres; et le second assure que les inégalités matérielles ne seront tolérées que dans la mesure où elles bénéficient les personnes les moins bien loties, et en autant qu'elles soient rattachées à des positions sociales également ouvertes à tous selon le principe de l'égalité des chances. Le premier de ces deux principes est par ailleurs, selon Rawls, à placer dans une relation de priorité lexicale par rapport au second, en ce sens que la liberté ne saurait, dans une société juste, être limitée au nom d'un accroissement de richesses. Au-delà d'un certain seuil de développement économique, pense Rawls, tout gain en termes de richesses serait d'une utilité marginale moindre que celle qui aurait été sacrifiée en compromettant les droits et libertés. La priorité du principe garantissant la liberté la plus étendue, ainsi que la priorité accordée dans la justification des principes au consentement hypothétique des citoyens, font de la théorie de Rawls un paradigme du *libéralisme*.

La justification la plus importante des deux principes provient, comme nous venons de le voir, du contractualisme élaboré par Rawls. Mais il est important de voir que ce contractualisme fait partie d'un appareil justificatif plus vaste. En effet, la position originelle ne s'impose comme perspective de choix que parce qu'elle constitue une modélisation d'une intuition de départ concernant la justice sociale. Et les principes ainsi générés sont sujets à plusieurs étapes justificatives supplémentaires. Il s'agit en effet de voir si ces principes donnent lieu, une fois appliqués à des problèmes concrets, à des résultats qui correspondent largement avec nos jugements politiques et moraux les plus fiables, et si une société gouvernée par ces principes est plausible et réalisable, étant donné ce que les sciences sociales pertinentes nous apprennent des êtres humains et de la société. Rawls dira, empruntant une phrase à Nelson Goodman, que des

principes qui peuvent être justifiés de ces différentes manières font partie d'un *équilibre réflexif*, et sont de ce fait aussi justifiés que des principes de justice sociale peuvent l'être.

La théorie de Rawls constitue donc une contribution majeure à au moins trois niveaux différents. Premièrement, il nous propose une *méthode* de découverte et de justification de principes normatifs, celle de l'équilibre réflexif, qui cherche à se frayer un chemin entre un fondationnalisme rationaliste selon lequel de tels principes seraient soit évidents, soit déduits de principes évidents plus généraux, et un relativisme qui renverrait chaque ensemble de normes au contexte qui lui a donné naissance. Deuxièmement, il nous propose une liste des principaux droits individuels ainsi qu'un argument servant à justifier leur primat par rapport aux considérations relevant de l'ordre du bien-être. Et troisièmement, il fournit les éléments d'une théorie de la justice distributive social-démocrate qui permet de réconcilier, du moins en apparence, un égalitarisme économique modéré et l'individualisme moral. Comme le livre de Rawls a constitué le point de départ des principaux débats en philosophie politique depuis 1971, nous nous proposons de suivre ce découpage afin de rendre compte de ces derniers.

Questions de méthode

Comme nous l'avons vu, Rawls cherche à justifier ses principes de la justice sociale à l'aide d'une méthode éclectique qui permet des apports proprement philosophiques en même temps qu'un recours aux intuitions "bien pesées" et aux résultats des sciences sociales pertinentes.

Cette méthodologie a donné lieu à d'innombrables débats. À l'évidence, la méthode privilégiée de Rawls, même si elle a ses adeptes (Daniels, Nielsen), prête le flanc à de nombreuses objections. Nous ne pouvons bien sûr traiter ici que celles qui ont à leur tour donné lieu à des développements théoriques alternatifs importants.

La circularité: l'équilibre réflexif est une variante de la famille des théories *cohérentistes*. De manière générale, la justification cohérentiste cherche à établir le bien-fondé d'un jugement en faisant ressortir les liens logiques qu'il entretient avec d'autres jugements, théories, faits, etc. Certains philosophes ont cherché à montrer qu'une telle méthode fait problème dans le domaine

moral puisqu'elle présuppose cela même qu'il aurait fallu démontrer. Le partisan de l'équilibre réflexif part en effet des intuitions les plus stables et fiables de l'agent moral normalement constitué, et cherche à démontrer que tel ou tel ensemble de principes correspond le mieux à ces intuitions de départ. On ne cherche donc pas à convaincre un éventuel sceptique du bien-fondé d'un ensemble de préceptes, mais bien plutôt à rallier un agent hypothétique à des principes auxquels, selon ses intuitions les plus stables, il croit déjà tacitement. Il y a donc une circularité dans le processus de justification que propose l'équilibre réflexif qui, selon certains de ses détracteurs, nuit considérablement à sa force justificative.

Le principal artisan de cet argument anti-rawlsien a sans doute été David Gauthier. Ce dernier a développé, à travers des ouvrages déterminants, une méthode qui puise son inspiration principale dans les écrits de Thomas Hobbes. Il s'est également inspiré de la théorie des jeux pour élaborer ses outils théoriques les plus importants. Le pari de Gauthier consiste en ce que, partant d'un point de vue parfaitement amoral, il serait possible de démontrer qu'il est rationnel pour un agent cherchant à maximiser la satisfaction de ses intérêts, dans un contexte où tous les autres ont exactement la même motivation, d'accepter un certain nombre de principes moraux ayant pour fonction principale de contraindre la maximisation, et de développer les dispositions de caractère requises pour s'y conformer. Une telle méthode risque fort de justifier un ensemble de principes beaucoup plus modeste que ceux de Rawls. En particulier, il est difficile de voir en quoi de tels agents rationnels seraient disposés à accepter des principes qui les obligeraient à venir en aide à des personnes qui ne risquent aucunement de représenter pour eux des menaces. Mais au moins, prétend Gauthier, les principes dérivés de cette manière seront immunisés contre l'objection de circularité. Il ne s'agit pas, en quelque sorte, d'amener à la moralité un agent qui s'y trouve en quelque sorte déjà, mais plutôt de faire usage de la raison pour convaincre un agent amoral de la rationalité de la moralité.

L'individualisme abstrait. Une deuxième objection a trait au fait que la modélisation entreprise par Rawls, par le biais de la position originelle, de ce qui constitue à son avis des intuitions fortes à propos de la justice sociale, notamment l'intuition selon laquelle les principes de

justice sociale ne devraient pas refléter des faits moralement contingents tels que la richesse ou le handicap physique, met de l'avant une conception erronée de l'agent moral. Afin de représenter ces intuitions au sein d'une procédure de décision, Rawls est en effet amené à représenter un individu fantomatique, dépossédé de ses traits et de ses appartenances, et capable de se distancer de ce qui détermine dans la vie de tous les jours ses engagements les plus fondamentaux. Or, les agents moraux réels ne sont pas ainsi faits. Ils sont incapables de se livrer à une réflexion morale faisant ainsi abstraction de ces traits et de ces appartenances qui les constituent. Certains iront jusqu'à dire que Rawls exhorte les agents hypothétiques dans la position originelle de prendre leur distance à l'égard de ce qui constitue, en réalité, la condition de possibilité de toute réflexion morale. Il y aurait donc inadéquation entre la méthode de justification des principes et ces êtres auxquels les principes doivent éventuellement s'appliquer.

Cette critique a surtout été **formulée** par des penseurs que l'on a appelé "communautariens" (Sandel, MacIntyre, Walzer, Taylor, Bell). Ils estiment que le réalisme à propos de la psychologie morale humaine implique que la justification des principes de la justice ne se fasse pas de manière abstraite, *sub speciae aeternitatis*, mais plutôt à partir du contexte spécifique dans lequel se trouvent les agents humains auxquels les principes sont adressés. L'histoire, la tradition, les normes concrètes communes, bref, la *sittlichkeit* (pour reprendre un terme hégélien) des communautés humaines ne peuvent pas être mises de côté dans la justification de principes d'organisation sociale, car ce n'est qu'à partir d'elles que les êtres humains sont capables de délibérer moralement, et ce n'est que s'ils trouvent écho dans cette *sittlichkeit* que tout ensemble de normes pourra réellement s'ancrer dans une communauté humaine concrète.

Une telle conception du processus de justification pose bien sûr le problème du relativisme. Doit-on véritablement considérer les principes moraux et politiques comme simplement relatifs aux cultures et aux moeurs? Certains communautariens, notamment Taylor et MacIntyre, ont cherché à montrer que le relativisme n'est pas une implication nécessaire du communautarisme. Sans qu'il soit possible de justifier une théorie normative à partir d'un "point de vue de nulle part" parfaitement abstrait, il serait possible de démontrer qu'une théorie A est supérieure à une théorie B

si elle rend compte des mêmes phénomènes moraux que B, tout en permettant de résoudre certaines apories auxquelles cette dernière s'était heurtée.

L'universalisme. Une troisième famille d'objections vise en un sens la même cible que la critique communautarienne, à savoir son universalisme abstrait, mais situe le problème ailleurs que dans sa conception fautive du sujet, et en arrive à des conclusions assez différentes. Comme nous l'avons vu, la méthode de Rawls part des intuitions morales les plus stables et fiables de l'agent moral et construit un appareil théorique pour en rendre compte. Une telle approche suppose deux éléments: 1) premièrement, qu'il soit possible d'identifier parmi nos jugements moraux un certain sous-ensemble épistémiquement [néologisme technique délibéré?] plus fiable que les autres, et 2) deuxièmement, qu'il y aura parmi les individus un recoupement important entre les sous-ensembles de jugements fiables. En d'autres termes, Rawls suppose que ce qui nous divise sur les questions morales, c'est cette part d'irrationnel dont nous ne savons pas complètement nous défaire dans la vie de tous les jours. L'élimination des jugements et des intuitions causés par des facteurs de distorsion (émotion excessive, partisanerie, etc.) donnera lieu à une sorte d'unanimité morale autour d'un certain nombre de jugements particulièrement "bien pesés". Un ensemble de principes capable de rendre compte de ces intuitions remportera de ce fait l'adhésion de tout agent rationnel.

Les critiques de l'universalisme de Rawls doutent que la raison soit à ce point univoque sur les questions morales. Les démocraties libérales modernes, qui mettent l'accent sur la liberté de conscience et d'expression, ont généré une pluralité de conceptions du bien-vivre qui sont incommensurables entre elles sans pour autant que l'une ou l'autre soit rationnellement supérieure. Il n'existe par conséquent aucun ensemble d'intuitions et de jugements moraux dont on serait en mesure de dire que LA raison humaine les rend incontournables, et qui pourrait servir de point de départ à la construction d'une théorie normative acceptable pour toute personne rationnelle.

Le principal artisan de cette critique, et celui qui en a tiré les conséquences théoriques les plus fécondes, est sans doute Rawls lui-même. En effet, les articles publiés par Rawls depuis 1985, ainsi que son deuxième livre, *Le libéralisme politique*, publié en 1993, témoignent d'une certaine appréciation des critiques communautariennes. Rawls reconnaît en effet que des individus

raisonnables peuvent, à cause de leurs appartenances communautaires très différentes ainsi que d'une foule d'autres facteurs, en arriver à des points de vue fort différents sur les grandes questions morales et politiques. Là où les communautariens se sont trompés, selon Rawls, c'est dans les conséquences normatives qu'ils ont voulu tirer de ce constat. En effet, il n'est pas question selon Rawls de fonder une conception de la justice sociale sur l'une ou l'autre des conceptions de la vie bonne que les individus peuvent raisonnablement se donner, puisqu'il existera nécessairement une pluralité de telles conceptions dans une société libre, et qu'il serait par conséquent injuste d'en favoriser une aux dépens des autres. Étant donné la multitude de visions morales légitimes qui peuvent exister dans une société pluraliste, il faut plutôt *court-circuiter* le recours aux conceptions morales controversées et privilégier une justification des principes libéraux qui serait en quelque sorte plus *superficielle*, en prenant appui, au sein d'une société qui fonctionne déjà comme une démocratie libérale, sur la culture politique commune, c'est-à-dire dans les documents constitutionnels fondateurs et dans l'histoire de leur interprétation. Rawls estime pouvoir établir un *consensus par recoupement* autour des principales valeurs de la démocratie libérale en évitant toute référence à des principes moraux et philosophiques litigieux, et en s'appuyant plutôt sur cette culture politique que partagent tous les citoyens malgré leurs différends plus profonds.

Cette stratégie justificative prête le flanc à de nombreuses objections. Premièrement, le conservatisme qu'on avait reproché à la première théorie de la justification de Rawls est encore plus patent. La méthode ne semble justifier les principes de la démocratie libérale qu'aux sociétés qui sont déjà à peu près des démocraties libérales! Elle ne permet donc aucunement de justifier une perspective critique sur les régimes despotiques. Deuxièmement, le recours à la culture politique tel que pratiqué par Rawls pose de nouveaux problèmes. D'abord, il est loin d'être clair que la culture politique d'une démocratie libérale soit suffisamment univoque et homogène pour justifier *une* théorie particulière de la justice, de même qu'il serait étonnant, surtout dans le contexte américain, que ce soit la théorie rawlsienne de la "justice comme équité" qui ait la meilleure chance d'être élue. D'autre part, les groupes systématiquement exclus d'une culture politique risquent fort d'être ceux dont les intérêts et points de vue auront le plus à être pris en compte par une théorie de la justice

adéquate; mais ce sont également ces groupes qui, en vertu de leur exclusion, seront les plus aliénés de la culture politique en question, et par conséquent, les moins susceptibles d'être ralliés à un consensus par recoupement.

La critique anti-universaliste de la première méthode contractualiste rawlsienne a également été mise de l'avant par les penseurs de la *démocratie délibérative*. À leur avis, dans un contexte où il n'est pas possible de faire appel à des normes morales acceptées par tous, seule la délibération entre citoyens (ou à tout le moins, entre leurs représentants élus) est en mesure de façonner le rapprochement conceptuel et moral requis pour qu'il puisse y avoir un accord de principe autour d'une conception de la justice. Les penseurs de cette mouvance (Cohen, Benhabib, Nino, Gutmann et Thompson,) ont cherché à définir les conditions qu'aurait à respecter une délibération démocratique afin de donner lieu à des résultats moralement recevables. Ils affirment tous qu'un processus démocratique qui n'aurait pas éliminé les facteurs de distorsion (tels que la plus grande force rhétorique ou économique de certains, les limites temporelles etc.), mais qui prétendrait néanmoins remettre certaines normes fondamentales en question, ayant trait notamment aux droits individuels, n'aurait aucune valeur morale en soi. Le principal défi de ce programme de recherche consiste à spécifier ces contraintes et ces conditions tout en retenant le caractère proprement *démocratique* de la théorie (c'est-à-dire veiller à ce que ce ne soient les contraintes plutôt que la délibération qui finissent par être opérantes dans les décisions les plus importantes).

Questions de droits

Le premier principe de la justice découlant de l'argumentation rawlsienne a pour objet la protection des principaux droits politiques et civiques. Ceux-ci ont trait à la liberté d'expression et d'association, ainsi qu'à la participation politique. Ce n'est pas tant leur contenu qui est original, mais bien plutôt la méthode de leur justification, ainsi que l'argument développé à partir de la position originelle pour la préséance de ces droits par rapport aux droits économiques, et selon lequel, à partir d'un certain seuil de développement économique, l'utilité marginale d'une quantité plus importante de ressources économiques décroît par rapport à l'importance pour l'individu de

ces droits et libertés politiques et civiques. Retenons également la vision que Rawls a des ajustements nécessaires qui devront être apportés aux droits politiques et civiques afin de les rendre pleinement compatibles les uns avec les autres, et afin d'assurer que les "lots" de droits octroyés à chaque individu seront d'égale importance, et qu'ils seront aussi importants que possible étant donné la contrainte de l'égalité.

Les différents droits auxquels Rawls fait référence ont chacun fait l'objet d'une littérature abondante. Le droit à la libre expression, à lui seul, a généré une littérature qui pourrait faire l'objet d'un article comme celui-ci. Mais l'originalité de Rawls ne tient pas à sa discussion du contenu de ces différents droits, mais avant tout à sa vision de leur justification, de leurs interrelations et de la priorité accordée aux droits politiques et civiques. Nous nous en tiendrons donc ici aux objections ayant trait au *système* de droits proposé par Rawls, plutôt qu'aux discussions portant sur des droits particuliers.

La thèse systématique la plus importante est celle qui tente de justifier la subordination des droits économiques face aux droits politiques et économiques selon un ordre de priorité *lexicale*. Cette thèse a fait l'objet d'une critique très importante, élaborée par le philosophe anglais H.L.A. Hart. N'oublions pas que la principale cible de la théorie de Rawls fut l'utilitarisme qui, dans sa volonté de maximiser le bien-être *général*, ne tient pas assez compte, selon Rawls, des différences *entre* les individus et qui, par conséquent, ne réserve pas une place suffisamment importante aux droits individuels. On peut dire en quelque sorte que la critique de Hart allègue qu'en dernière analyse la théorie de Rawls ne parvient pas à éviter l'écueil que les utilitaristes pensaient pouvoir contourner. Selon Hart, ce que le recours à la notion de "droit à" x ou y dissimule, c'est le fait que x et y représentent des valeurs recherchées par les êtres humains, mais qui demeurent essentiellement incommensurables. Le droit à la libre expression et le droit à la propriété privée, pour ne prendre que deux exemples, ne font qu'exprimer le fait que "libre expression" et "propriété" sont des valeurs dignes d'être recherchées par des agents. Or, ces valeurs sont souvent en conflit, que ce soit pour des raisons contingentes ou nécessaires. Le fait de dire qu'il existe un "droit" à l'un ou à l'autre ne fait que dissimuler leur incommensurabilité de manière cosmétique.

Cela est par ailleurs aussi vrai pour les valeurs que la théorie de Rawls protège par le moyen de droits (libre expression, participation politique, etc.) que pour celles qu'il relègue à une protection moindre. Ayant rejeté la promesse de réconciliation entre valeurs offerte par l'utilitarisme Ayant discrédité l'ambition des utilitaristes de pouvoir réconcilier les valeurs, un libéral comme Rawls ne possède selon Hart aucun moyen d'ordonner ces valeurs afin de pouvoir opérer des choix rationnels lorsqu'elles entrent en conflit. De sorte que le simple fait de placer le mot "droit" devant certaines de ces valeurs ne règle le problème que de manière superficielle. En effet, Rawls ne nous fournit aucune règle permettant la réconciliation de valeurs faisant chacune l'objet d'un droit selon sa théorie. Et qui plus est, il est parfaitement possible d'envisager des compromis politiques dans lesquels une dimension du bien-être général est préférée à une extension illimitée d'un droit. Par exemple, nous pouvons facilement concevoir que le droit de pouvoir jouir librement de sa propriété privée soit limité pour des raisons environnementales, ou que le droit à la libre expression soit restreint de manière à ne pas protéger les propos haineux ou incitant à la violence.

En d'autres termes, Hart estime que même si nous acceptons que la liste des biens sociaux premiers établie par Rawls soit complète, nous n'avons aucun moyen, une fois l'utilitarisme rejeté, de placer ces valeurs en ordre d'importance relative de manière à pouvoir opérer des choix sociaux pleinement "rationnels".

Rawls répondit à cette importante critique de Hart dans un important article intitulé "Les libertés de base et leur priorité". Il estime pouvoir répondre à cette objection en faisant ressortir un élément de sa théorie qui était jusque là demeurée implicite. C'est qu'il y a, selon Rawls, au fondement de sa théorie un idéal politique implicite de la personne, et c'est cet idéal qui sert de critère permettant la mise en ordre de différentes valeurs. Selon cet idéal, l'agent humain a un intérêt d'ordre supérieur à ce que les arrangements sociaux auxquels il consent promeuvent ses deux pouvoirs moraux qui consistent à pouvoir vivre avec d'autres selon des termes raisonnables, et à posséder les moyens de concevoir librement une conception du bien qu'il cherchera à réaliser ou sinon à réviser. L'idéal cherche donc moins à fonder une politique qui assurera un certain niveau de bien-être que de fournir davantage aux agents les moyens de se façonner leur propre conception du

bien-être et de chercher à la mener à bien par leurs propres efforts. D'où la priorité des droits et libertés par rapport aux valeurs plus welfaristes.

Même si elle clarifie sensiblement la justification rawlsienne de la priorité des principaux droits et libertés civiques et politiques, cette réponse renforce également l'apparente circularité de l'appareil justificatif rawlsien. En effet, il s'agit de justifier la priorité en mettant de l'avant un idéal de l'agent humain qui ne peut que vouloir cette priorité. Mais comme nous l'avons vu précédemment, la méthode rawlsienne de l'équilibre réfléchi ne craint pas la circularité autant que d'autres méthodes de justification.

Le deuxième ensemble d'objections dont nous tenons à faire état a trait à la portée de la théorie libérale des droits. À qui cette théorie attribue-t-elle des droits? La réponse de Rawls est que les porteurs de droits sont des citoyens *individuels* d'un *État-nation* spécifique, dans leur rôle *public* plutôt que *privé*. Comme nous le verrons, chacun des aspects de cette attribution a donné lieu à d'importantes critiques.

Les droits et libertés définis par Rawls ont comme fonction morale de fournir aux individus les moyens dont ils ont besoin afin de se construire librement une conception de la vie bonne, de tenter de la mener à bien et de la réviser, le cas échéant. Mais les moyens prévus par Rawls pour remplir cette fonction sont-ils suffisants? Dans une série d'ouvrages et d'articles importants, le philosophe canadien Will Kymlicka répond à cette question par la négative. D'après lui, les libéraux comme Rawls et Dworkin négligent le fait que les agents individuels ne peuvent exercer les capacités désignées par l'idéal libéral de la personne, notamment la capacité de *choix*, s'ils ne sont pas situés dans un contexte social leur offrant un ensemble d'options de vie. Le choix ne peut pas s'effectuer dans le vide. Il exige que l'agent soit situé dans un *contexte de choix*. Ce sont surtout, selon Kymlicka, les cultures nationales qui servent de tels contextes.

Les membres de cultures fortement majoritaires peuvent prendre pour acquis que leur culture continuera à leur fournir un contexte de choix adéquat. Il en est autrement pour les membres de cultures minoritaires sujettes à des pressions assimilatrices exercées par les cultures majoritaires

avec lesquelles ils sont associés à l'intérieur d'États multinationaux. La fonction qui est accomplie, pour ainsi dire automatiquement par les cultures majoritaires pour leurs membres, exige pour les membres de cultures minoritaires que celles-ci soient protégées contre les menaces extérieures. L'égalité entre citoyens exige par conséquent que les États multinationaux accordent à cette fin des droits culturels collectifs aux cultures minoritaires. Si Kymlicka a raison, on devrait **donc** ajouter à la liste des droits individuels, communément admise par les théories libérales, des droits collectifs qui peuvent à première vue sembler contraire à l'esprit individualiste du libéralisme.

La théorie de Kymlicka a déjà généré une littérature critique importante. Nous retiendrons le problème suivant: si Kymlicka a bel et bien démontré qu'il n'existait aucune incompatibilité *a priori* entre libéralisme et droits collectifs, sa théorie donne néanmoins lieu à d'importants problèmes *a posteriori*. La difficulté principale de sa théorie tient au fait qu'il ne veut reconnaître des droits collectifs qu'aux minorités nationales. Or, la justification de l'attribution de droits collectifs ne concerne pas directement ou exclusivement les minorités nationales, mais bien plutôt les groupes qui contribuent à ce que les citoyens puissent exercer leur capacité de choix. C'est une hypothèse empirique qui permet à Kymlicka d'affirmer que les cultures nationales sont les seuls types de groupe capables de remplir cette fonction. Mais cette hypothèse semble fautive: en effet, certaines cultures nationales (que l'on pense à certaines nations autochtones de très petite taille et de développement institutionnel et économique très limité) ne semblent pas être autant en mesure de remplir cette fonction que certains groupes immigrants (que l'on pense aux impressionnants réseaux éducatifs et sociaux établis par les communautés immigrantes juives de la Diaspora). En contrepartie, certains groupes organisés autour de traits autres qu'ethno-culturels remplissent un rôle très important dans la capacité qu'ont les individus de pouvoir choisir et tenter de mener à bien une conception de la vie bonne (que l'on pense aux associations socio-politiques gaies, ou aux groupes organisés autour de certains traits psychophysiques, tels que la surdité). La fragilité de l'hypothèse empirique qui permet à Kymlicka de limiter la portée de sa théorie aux minorités nationales a une conséquence théorique fâcheuse. En effet, le fondement normatif de sa théorie désigne une multitude de groupes sociaux comme porteurs potentiels de droits collectifs. La

reconnaissance de droits collectifs à tous ces groupes est incompatible avec le minimum de cohésion sociale que requiert une société même hautement pluraliste. Mais l'attribution de droits collectifs à certains de ces groupes plutôt qu'à d'autres risque de donner lieu au type de discrimination que la théorie était censée éviter. Il y a peut-être donc des raisons contingentes plutôt que conceptuelles pour accepter la limitation traditionnelle des droits aux seuls individus.

Un argument de même nature a été mis de l'avant par un certain nombre de penseurs féministes et notamment par Susan Okin. Tout comme le libéralisme a tendance, comme l'a signalé Kymlicka, à ignorer qu'une théorie de la justice adéquate doit tenir compte de questions de justice *culturelle*, il ferme également les yeux aux injustices qui caractérisent souvent la sphère *privée* et particulièrement le domaine de la *famille*. C'est que la distinction entre ce qui relève du public et ce qui relève du privé a toujours été d'une grande importance pour le libéralisme. On pourrait aller jusqu'à dire que la fonction principale du libéralisme a été de mettre en place les conditions institutionnelles nécessaires pour que l'individu puisse disposer d'une sphère privée aussi vaste que possible à l'intérieur de laquelle il peut chercher à vivre selon sa conception de la vie bonne. L'État libéral ne serait autorisé à intervenir dans cette sphère privée que lorsque cette quête de la vie bonne cause préjudice à autrui.

C'est sans doute pour cette raison que les libéraux ont eu tendance à exclure la sphère familiale de la portée des normes de justice. Quelle que soit la frontière précise entre les domaines public et privé, il est certain, pourrait-on penser, que la famille appartiendra à ce dernier. Ainsi, John Rawls n'éprouvera aucune gêne à formuler l'hypothèse simplificatrice selon laquelle les individus hypothétiques de la position originelle représentent non pas des individus, mais des têtes de famille. Pour Rawls au moment de sa *Théorie de la justice*, le domaine de la justice libérale commence à la frontière de l'unité familiale. C'est justement ce truisme apparent que l'argument de Okin cherche à remettre en question. Cette exclusion de la sphère familiale des normes de la justice sociale rend possible une perpétuation des privilèges traditionnels des hommes, privilèges qui devraient normalement faire problème du point de vue d'une théorie de la justice qui chercherait à "neutraliser" l'impact de facteurs moralement arbitraires tels que le sexe. Notons deux problèmes

évidents qui surgissent de la sphère familiale lorsqu'on l'examine comme institution au moins partiellement publique. Premièrement, le travail non rémunéré qui a traditionnellement été accompli par les femmes (éducation des enfants, travaux ménagers, etc.) est tout aussi essentiel au fonctionnement de l'économie que le travail rémunéré généralement public et traditionnellement réservé aux hommes. Mais il n'est protégé par aucune loi, ni par aucune institution publique. Il s'agit là de toute évidence d'une injustice à laquelle une théorie de la justice devrait en principe être sensible. Deuxièmement, si la famille fait partie intégrante de la sphère privée, il s'ensuivrait que les femmes n'auraient à l'intérieur de la famille aucun droit qui les protégerait de la violence conjugale. Notons par exemple que le viol à l'intérieur du mariage continue dans plusieurs juridictions à être vu comme une impossibilité conceptuelle.

Dans ses écrits postérieurs à la *Théorie de la justice*, Rawls a par ailleurs tenu compte des objections d'Okin et les a intégré aux formulations subséquentes de sa théorie.

Finalement, certains auteurs considèrent qu'il est arbitraire de limiter la théorie à la simple sphère de l'état-nation. Leur raisonnement est analogue à celui que nous avons déjà relevé dans l'argumentation de certaines féministes. Le but de la théorie de la justice rawlsienne est de neutraliser l'impact que des facteurs moralement arbitraires sont susceptibles d'avoir sur les attentes de vie des individus. Or, l'appartenance nationale figure de manière prépondérante parmi les multiples facteurs qui peuvent avoir un impact déterminant sur ce que l'on peut raisonnablement espérer. Si Rawls insiste pour que talents, handicaps et situations socio-économiques soient placés derrière le voile d'ignorance, il devrait en toute cohérence faire de même pour l'appartenance nationale. Les premiers principes de la théorie de Rawls devraient en faire une théorie cosmopolitique. Elle devrait chercher à faire en sorte que les droits civiques, politiques et économiques des individus soient protégés par des institutions appropriées, sans restriction géographique. La division du monde en frontières étanches ne serait justifiée que si un tel mode d'organisation sociale à l'échelle planétaire était le mieux équipé pour atteindre cette fin. L'essor d'une éthique politique internationale non-utilitariste (les utilitaristes n'ayant eux non plus aucune

raison *a priori* de respecter les frontières nationales) chez des philosophes comme Brian Barry, Charles Beitz et Thomas Pogge est en grande mesure dû à cette extension de la théorie rawlsienne.

Il est intéressant de noter que dans un récent article consacré à la justice dans les relations internationales, Rawls lui-même n'a pas cru bon d'apporter cette modification à sa théorie.

Questions de distribution

Le deuxième principe de la justice défini par Rawls -- le célèbre "principe de différence -- nous introduit à la problématique de la justice distributive. En effet, une fois que la portée et l'étendue précises des différents droits politiques et civiques ont été déterminées, reste la question de savoir comment les richesses sociales devraient être distribuées. Les citoyens les plus fortunés ont-ils des obligations vis-à-vis de leurs concitoyens les plus démunis? L'égalité entre citoyens devrait-elle être un objectif pour une société juste? Comment comprendre cette exigence d'égalité?

La réponse de Rawls, nous l'avons vue, consiste à dire que d'un point de vue moral, nous ne méritons pas les talents et les autres avantages (ou les handicaps et les autres désavantages) susceptibles d'avoir un impact déterminant sur nos situations matérielles respectives, et que par conséquent, nous devrions les voir comme étant des ressources (et des fardeaux) collectifs. Une inégalité matérielle (résultant du fait que l'on fournisse des incitations aux personnes munies du meilleur esprit d'initiative, par exemple) n'est justifiée que dans la mesure où elle génère l'état social le plus favorable parmi tous les états sociaux possibles du point de vue des personnes les moins bienloties. La théorie de Rawls n'est donc pas à strictement parler *égalitariste*, dans la mesure où elle n'accorde aucune valeur indépendante à l'égalité matérielle. Mais elle est redistributive parce qu'elle admet très sérieusement qu'une répartition de ressources sociales entièrement générée par l'opération parfaite d'un marché libre puisse être néanmoins injuste et qu'une société qui se voudrait juste devrait par conséquent opérer une redistribution par rapport à cette répartition.

Peu de temps après la publication de la *Théorie de la justice*, un collègue de John Rawls à l'Université Harvard, Robert Nozick publia un livre critiquant de manière virulente sa théorie de la

justice distributive. Dans *Anarchie, État et Utopie*, Nozick remet en question l'idée même que l'État puisse avoir comme rôle légitime de distribuer des ressources. Cela présuppose en effet selon lui que les ressources sont comme des cadeaux tombés du ciel, qui n'appartiennent à personne en particulier et qui n'attendent qu'à être distribués aux individus qui en ont le plus besoin. En réalité, les ressources que se propose de redistribuer l'État, tel que le conçoivent des théories comme celle de Rawls, sont de l'avis de Nozick des ressources qui appartiennent déjà à des individus. À moins que les individus en question ne consentent à ce que leurs ressources soient prises en charge par l'État pour les besoins de leurs concitoyens, l'État ne peut s'emparer des ressources dont il a besoin pour mettre en place les différentes politiques de l'État-Providence qu'en violant les droits de ces individus. Les taxes et impôts qu'il prélève afin d'alimenter ces politiques sont une forme de travail forcé. En effet, l'État s'approprie une partie des fruits du travail de ses citoyens, qu'ils soient d'accord ou non, afin de les mettre au service d'autres citoyens moins fortunés.

Pour Nozick, toute tentative de répartir les ressources sociales selon un critère moral (ou autre) quelconque ne peut que donner lieu à de tels abus. En effet, de par leurs libres choix et par les transactions auxquelles ils décideront de se livrer, les individus seront amenés à bouleverser les répartitions répondant à un critère abstrait. L'État aura constamment à s'immiscer dans la vie et dans les choix de ses citoyens afin de ramener la répartition des richesses au critère en question. Le seul type de critère permettant d'évaluer une répartition des richesses qui ne serait pas vulnérable à ce genre d'objection serait, selon Nozick, résolument *historique*. Il s'agirait moins de déterminer si une répartition répond ou non à un critère mais bien plutôt de voir si les *processus* qui lui ont historiquement donné lieu répondent à un ou à des critères appropriés. Nozick propose par conséquent que l'on évalue les répartitions en fonction de deux principes. Le premier a trait aux transactions. Le critère approprié ici est celui de la *liberté*. Il faut tout simplement pouvoir s'assurer que les transferts de ressources sont effectués en l'absence de toute coercition. Le second a trait aux acquisitions originelles. L'important consiste ici à s'assurer que l'appropriation individuelle d'une ressource, qui précédemment était laissée sans propriétaire, n'empire pas la situation dans laquelle les autres auraient été si la chose en question était demeurée vacante.

À la base du différend entre Rawls et Nozick, il y a ce que l'on pourrait appeler la thèse de la "propriété de soi". D'inspiration vaguement lockéenne, cette thèse sous-tend de toute évidence les arguments de Nozick. Mes talents et mes capacités m'appartiennent. Par conséquent, j'ai droit aux fruits de l'exercice de ces talents et capacités. Pour Rawls, talents et capacités doivent d'un point de vue moral être considérés comme des ressources sociales. Leur distribution ne reflétant aucun mérite moral, il convient dans la formulation d'une théorie de la justice de les considérer comme n'appartenant *pas* à des individus particuliers.

Dans une importante série d'articles, G.A. Cohen, dont les premiers écrits avaient tenté de donner une expression analytique aux principales thèses de Marx (projet qui inclut également l'économiste John Roemer et les philosophes Jon Elster et Philippe Van Parijs), démontre que les marxistes entretiennent à leur insu un rapport malaisé avec les thèses libertariennes de Nozick. En effet, la thèse de la propriété de soi qui sert de prémisse dans l'argument de Nozick selon lequel les pratiques redistributives de l'État-Providence reposent sur le prélèvement illégitime des impôts et des taxes, sert également de prémisse dans l'argument marxiste selon lequel le profit que le capitaliste retire du travail des ouvriers constitue de l'exploitation. En d'autres termes, le même principe qui permet apparemment, en partant de la "gauche", de condamner les rapports capitalistes, permet également de construire une argumentation "de droite" condamnant l'État-Providence.

Selon Cohen, **devant cette anomalie** les penseurs d'inspiration marxiste ne peuvent faire autrement que de rejeter la thèse de la propriété de soi. Ils rejoignent donc les redistributivistes d'inspiration libérale qui, ne serait-ce qu'implicitement, fondent leurs thèses sur le rejet de la thèse de la propriété de soi. Cela ne veut pas dire que Cohen avalise pour autant les critères spécifiques mis de l'avant par les redistributivistes libéraux. Comme nous le verrons, le simple rejet de la thèse de la propriété de soi laisse le champ ouvert à un grand nombre de critères redistributivistes différents. Il semble opportun d'examiner les options principales par le biais d'une recension historique.

On peut voir les théoriciens de la justice distributive comme visant tous une *certaine* forme d'égalité. Ils cherchent à égaliser une certaine valeur dans la société. Ils ne sont pas des égalitaristes

au sens strict, car aucun d'entre eux n'estime que pour arriver à une distribution égale de la valeur privilégiée, il faille assurer une égalité stricte des ressources matérielles. En fait, dans la plupart des cas, l'égalisation de cette valeur exige une certaine *inégalité* dans la distribution des ressources matérielles.

L'option théorique la plus tentante a longtemps été l'égalitarisme du *bien-être*. Le bien-être doit ici être compris dans l'acception utilitariste. Il s'agit d'une mesure d'états subjectifs. Mon bien-être est réalisé selon cette conception des choses quand j'*éprouve* du bonheur ou de la satisfaction. L'égalitariste cherchant à égaliser le bien-être voudra distribuer les ressources matérielles de manière à ce que les individus éprouvent subjectivement le même niveau de bien-être.

Cette forme d'égalitarisme, que l'on a appelé *welfariste*, a fait l'objet de nombreuses critiques. Les plus importantes ont été les suivantes: premièrement, le bien-être en tant qu'état subjectif de l'agent ne saurait être mesuré, et *a fortiori*, les niveaux de bien-être d'agents distincts ne peuvent être comparés. On parlera dans la tradition utilitariste du problème des comparaisons interpersonnelles d'utilité.

Les partisans de l'égalitarisme welfariste ont réagi à ce problème de deux manières: premièrement, en modérant l'exigence de comparabilité en n'insistant que sur la comparabilité selon un index ordinal plutôt que cardinal; et deuxièmement, en identifiant le bien-être non plus aux états subjectifs des agents, mais plutôt à la mesure dans laquelle leurs préférences sont satisfaites. Le bien-être est par conséquent identifié à des *états du monde* plutôt qu'à des *états subjectifs*.

Quoi qu'il en soit de ces modifications au welfarisme visant à pallier au problème de la comparabilité des niveaux de bien-être, cette forme d'égalitarisme se heurte à un problème beaucoup plus grave, que l'on pourrait appeler *problème des préférences dispendieuses*. Comme nous l'avons vu, le welfariste estime que les ressources matérielles devraient être distribuées de manière à ce que les gens se retrouvent avec des niveaux de bien-être à peu près équivalents. Mais la satisfaction de cette condition pourrait alors dans les faits donner lieu à des inégalités matérielles massives. En effet, il se peut tout simplement que les désirs et préférences de certaines personnes exigent, pour leur satisfaction, des ressources beaucoup plus importantes que ceux des autres. Et

l'on voit mal en quoi la justice devrait exiger que ces personnes se voient attribuer des ressources plus importantes simplement parce qu'elles ont des goûts plus dispendieux.

Tenant compte de cette objection, nous en arrivons à la conclusion qu'un égalitarisme acceptable doit tenir compte du principe moral selon lequel les individus doivent assumer la responsabilité de leurs préférences. La prise en compte de ce principe a donné lieu à *l'égalitarisme des ressources*. Cette vision de la justice distributive, qui a reçu sa formulation paradigmatique dans une importante série d'articles de Ronald Dworkin, prétend que si une société juste n'a pas à assurer que les individus éprouveront dans les faits des niveaux de bien-être comparables, elle a toutefois à garantir que les individus posséderont les *moyens* nécessaires pour mener leurs projets de vie à bien. Leur condition matérielle dépendra des choix qu'ils effectueront quant à l'utilisation de ces ressources. L'idée principale est que le bien-être des individus devrait varier en fonction de leurs *choix* librement entrepris. Ainsi, la personne dont les préférences sont dispendieuses choisira de dépenser un plus grand nombre de ses ressources pour satisfaire cette préférence et se retrouvera par conséquent peut-être plus démunie matériellement que la personne aux goûts plus modestes. L'inégalité résultante, qui faisait problème pour le welfariste, doit selon le partisan de l'égalité des ressources être tolérée comme résultant du libre choix individuel.

Si cette théorie permet de répondre au problème des préférences dispendieuses, il en soulève un autre, qui a notamment été signalé par le philosophe et économiste Amartya Sen, récent lauréat du Prix Nobel, ainsi que par Martha Nussbaum. Selon Sen, il n'y a aucune raison morale d'égaliser les ressources comme telles. Ce que l'égalitariste des ressources veut égaliser *à l'aide* des ressources, c'est la *capacité* qu'ont les gens de mener à bien leurs projets de vie. Or, les circonstances individuelles et sociales font souvent de sorte que différents individus traduiront différemment leurs ressources en capacité. Si ce sont les capacités que nous voulons véritablement égaliser, il faudra que notre distribution de ressources soit sensible à ces différences. Une simple égalisation des ressources risque donc selon Sen de donner lieu à des injustices.

Cohen estime pour sa part que les arguments opposés par Dworkin et Sen au welfarisme ne sont pas suffisants pour justifier le rejet du critère welfariste. On peut toujours selon Cohen

continuer à croire à l'importance du bien-être pour les fins de la redistribution tout en pensant que ce critère doit être sensible au problème des préférences dispendieuses. Il propose donc le critère d'un accès égal aux avantages (la notion d'avantage comprenant, pour Cohen, le bien-être mais n'étant pas entièrement réductible à lui). Selon Cohen, on peut très bien imaginer qu'une personne possédant un lot adéquat de ressources soit néanmoins en proie à des souffrances remédiables auxquelles l'égalitariste devrait être sensible. Qui plus est, l'objection basée sur la possibilité de goûts dispendieux doit être traitée avec précaution. En effet, il faut que l'égalitariste puisse distinguer les préférences dispendieuses qui sont le résultat d'un exercice de volonté, ou qui pourraient à tout le moins être éliminées par un tel exercice, de celles qui ne sont ni causées, ni rejetables, par un simple exercice de volonté. Suivant Cohen, l'égalitariste ne devrait pas refuser d'emblée que ces dernières puissent être prises en compte dans la redistribution, si son intention est de faire en sorte que la répartition des ressources reflète aussi fidèlement que possible les choix individuels tout en neutralisant l'impact des circonstances.

En fait, Sen, Cohen et Dworkin tentent tous les trois de formuler une théorie de la justice distributive qui corresponde autant que faire se peut au principe selon lequel les situations matérielles des citoyens devraient refléter leurs *choix*, plutôt que leurs *circonstances* (les circonstances étant ces facteurs moralement arbitraires qui selon Rawls doivent être placés derrière le voile d'ignorance). Ils s'entendent donc sur le critère moral que doit satisfaire une théorie de la justice distributive. Leur désaccord repose plutôt sur la question de savoir quelles sont précisément les circonstances dont il faut tenir compte afin que la distribution reflète aussi fidèlement que possible les choix individuels. A cet égard, notons que la théorie de Sen est elle-même vulnérable à une objection. En effet, elle suppose qu'il est possible de définir un ensemble de capacités qu'il faut égaliser pour tous les agents, quelles que soient leurs valeurs et leurs conceptions du bien. Une forme d'aristotélisme sous-tend cette théorie: il y aurait un mode d'épanouissement qui constituerait le *telos* naturel de l'être humain. (Les fondements aristotéliens de la théorie ont par ailleurs été explicitement identifiés et formulés par Martha Nussbaum). Or, la pluralité des conceptions du bien a pour conséquence, entre autres, de rendre ce genre de théorie hautement suspecte. Les capacités

qui devront être exercées, afin que divers individus porteurs de conceptions différentes de la vie bonne puissent au même degré posséder les moyens requis pour poursuivre leurs projets de vie, varieront probablement beaucoup d'un individu à un autre. De sorte que l'égalitariste se retrouve confronté à un dilemme: car d'une part, il peut concéder qu'en raison de cette pluralité, les circonstances qui devront être mises de côté devront être hautement individualisées conformément aux conceptions particulières du bien. Nous nous retrouverions alors avec un problème de comparaison interpersonnelle analogue à celui des welfaristes! Il serait de toute évidence difficile, voire impossible, de traduire une telle théorie en politique publique. D'autre part, l'égalitariste peut aussi admettre que la distinction entre choix et circonstances ne pourra jamais vraiment être parfaitement incarnée dans une théorie qui se voudrait applicable dans un contexte de politique publique. Il aurait alors à mesurer les coûts moraux relatifs des différents compromis auxquels différentes théories auront à se livrer afin d'atteindre le niveau de généralité requis dans un contexte de politique publique.

Certaines positions récentes posent le problème de la redistribution sous un autre angle. Philippe van Parijs défend par exemple la légitimité d'une allocation universelle, ou revenu de citoyenneté, qui serait versée même à ceux qui peuvent travailler mais qui ne souhaitent pas le faire. À son avis, des considérations de neutralité libérale militent pour un tel système de distribution. En effet, si l'État libéral doit être neutre entre les conceptions du bien, il ne devrait pas *a fortiori* être biaisé contre les conceptions du bien qui n'incluent pas le travail rémunéré. De plus, dans la mesure où l'économie dépend du fait que les gouvernements puissent à l'occasion faire augmenter le taux de chômage, il faut considérer les chômeurs comme des personnes qui s'excluent volontairement de l'accès à une ressource sociale limitée. Ils ne sont donc pas, comme certains l'ont pensé, indignes de tout support de la part de l'État.

Au-delà du libéralisme?

La tradition de la philosophie politique a, dans une grande mesure, pris pour acquis les paramètres généraux du libéralisme. Pour une telle éthique sociale, le rôle principal du philosophe est de définir les droits et libertés dont l'État doit se porter garant. Les débats ont lieu à l'intérieur d'un consensus assez vaste autour de cette dernière affirmation. Des conflits parfois assez violents opposent des philosophes quant à la *nature* des droits dont l'État a la responsabilité (les droits économiques doivent-ils être inclus?), ainsi qu'à leur *portée* (à qui doit-on les octroyer?). Néanmoins, ces débats ont lieu sur un fond de consensus assez important.

Des voix discordantes se sont quand même faites entendre. Le mouvement principal d'opposition contre l'hégémonie libérale s'est dans un premier temps développé parmi un groupe de penseurs que l'on a appelé *communautariens*. À un niveau méta-théorique, ces philosophes (Sandel, Walzer, MacIntyre et, dans une moindre mesure, Taylor) se sont opposés au contractualisme hypothétique très abstrait à partir duquel Rawls ainsi que d'autres libéraux ont cru pouvoir justifier les normes du libéralisme. À un niveau plus pratique, ils ont voulu remettre en question la primauté des droits chez les libéraux. Ils ont reproché au libéralisme de ne pas porter suffisamment d'attention aux obligations des citoyens et à la recherche de biens collectifs qui ne peuvent pas toujours être exprimés en termes de bien individuel.

Malgré son impact sur le développement de la théorie libérale, force est de constater que le communautarisme n'a jamais vraiment donné lieu à un programme de recherche positif. Personne n'a à ce jour proposé une théorie de la justice communautarienne, ni de théorie pleinement articulée au sujet des vertus et des obligations du citoyen. Le communautarisme a consisté, pour une large part, en une sorte de correctif du libéralisme.

Quelque chose de l'esprit du communautarisme demeure cependant dans les deux programmes de recherche et de réflexion qui constituent à l'heure actuelle les principaux paradigmes théoriques alternatifs, soit le nationalisme et le républicanisme.

La recrudescence du nationalisme dans les républiques de l'ex-Union Soviétique, ainsi que son impact continu dans un grand nombre de pays multinationaux, a donné lieu ces dernières années à une abondante littérature qui s'est avant tout penchée sur la question de savoir s'il était

possible de définir une conception du nationalisme pouvant être immunisée en quelque sorte contre les abus et les excès qui, au vingtième siècle, ont été associés à cette idéologie. Selon un certain nombre de penseurs, David Miller et Yael Tamir notamment, non seulement le nationalisme est-il compatible avec une éthique sociale libérale et démocratique, mais la théorie de la démocratie libérale serait également incomplète si elle excluait *a priori* le nationalisme.

Des divergences de vue significatives existent entre les différents philosophes du nationalisme, mais nous pouvons néanmoins définir la *thèse nationaliste minimale* à laquelle ils adhèrent tous. Prenons comme point de départ la thèse libérale de la neutralité de l'État, selon laquelle l'État doit s'abstenir de promouvoir toute conception controversée. Le nationaliste s'oppose à cette doctrine. Il est selon lui légitime que l'État promeuve les intérêts de l'une ou l'autre des nations sur lesquelles il a juridiction. Il s'agira la plupart du temps bien sûr de la nation majoritaire, bien que cela ne soit vrai que pour des raisons contingentes plutôt que conceptuelles. Notons également que le caractère distinct de la position nationaliste n'est pas compatible avec une conception purement *territoriale* de l'appartenance nationale, selon laquelle tous les résidents du territoire traditionnellement identifié à la nation X font de ce fait partie de la nation X. La thèse nationaliste minimale prétendrait alors que la responsabilité de l'État est de promouvoir les intérêts de *tous* les résidents du territoire sur lequel il a juridiction. Une telle thèse serait trop proche du libéralisme pour que l'on puisse parler d'une position véritablement distincte.

Les nationalistes prétendent que toute démocratie libérale se doit d'assumer pleinement son nationalisme. En effet, le libéralisme est en apparence une doctrine à portée universelle. Elle ne nous donne aucune raison de préférer une législation centrée sur les intérêts de *nos* compatriotes, de *notre* culture nationale, etc. Or, force est de constater que les démocraties libérales pratiquent systématiquement un tel favoritisme. Leurs politiques d'immigration favorisent souvent les nouveaux arrivants qui présentent une certaine "compatibilité culturelle" avec les membres de la nation d'accueil; leurs politiques redistributives ne s'adressent qu'aux membres de la nation plutôt qu'aux membres de pays étrangers, même lorsque la situation matérielle de ces derniers est catastrophique; l'autorité de leurs institutions dérive au moins autant des récits mythiques puisés

dans l'histoire de la nation que des principes abstraits que ces institutions incarnent, etc. Un tel privilège accordé aux membres de la nation ne saurait se justifier dans une perspective purement libérale. La philosophie des démocraties libérales a donc besoin d'un apport du nationalisme afin d'éviter de sombrer dans l'incohérence.

Les écrits des penseurs nationalistes ont suscité de vives réactions. L'argument nationaliste que nous venons d'évoquer prête le flanc à plusieurs objections. Le simple fait que le nationalisme permette de rendre compte des comportements des démocraties libérales ne constitue pas en soi une justification du nationalisme. Il se pourrait tout simplement que les démocraties libérales ne soient pas toujours à la hauteur de leurs engagements moraux. La thèse nationaliste minimale doit donc se doter d'une justification morale indépendante. Et cette justification indépendante ne va pas de soi. Il est difficile de voir comment l'application de la thèse nationaliste minimale, dans le contexte de sociétés qui sont de plus en plus multiculturalistes, pourrait ne pas donner lieu à une discrimination bien peu attrayante. Le nationaliste doit faire face au dilemme suivant. Soit il peut définir la nation de manière *robuste*, c'est-à-dire de manière à exclure les individus ne partageant pas la même "souche" nationale - mais alors l'application de la thèse nationaliste risque d'entraîner le déni des droits des membres de groupes minoritaires. Soit il préfère adopter une conception plus *souple* de la nation, de manière à inclure aux côtés du groupe ethnique majoritaire les membres d'autres groupes culturels. Mais dans ce cas, il n'est plus tout à fait clair en quoi nous avons affaire à une forme de nationalisme.

Le programme de recherche alternatif le plus développé est sans doute le *républicanisme*. Renvoyant aux écrits de la période hellénique ainsi que des théoriciens des Cités de la Renaissance, les philosophes républicains ont traditionnellement fondé leur philosophie politique sur l'importance d'une citoyenneté active, notamment d'une participation directe des citoyens dans le processus législatif. Le primat accordé par les républicains à la participation a pendant longtemps donné lieu à l'accusation d'anachronisme. En effet, on voit mal comment des sociétés de masse pourraient constituer les lieux d'une telle démocratie directe. Dans l'ouvrage qui a sans doute le plus contribué à la relance du républicanisme en philosophie politique, Philip Pettit conteste la

priorité accordée par les républicains du passé à la participation au processus démocratique. Une participation accrue des citoyens au processus législatif n'a, selon Pettit, tout au plus qu'une importance instrumentale. À son avis, le caractère distinct du républicanisme repose plutôt sur la conception de la liberté individuelle qu'il met de l'avant.

Depuis le célèbre essai d'Isaiah Berlin, pour ne pas dire depuis Benjamin Constant, la philosophie politique distingue une conception "négative" de la liberté, selon laquelle un individu est libre dans la mesure où aucun obstacle ne l'empêche de faire ce qu'il veut faire, et une conception "positive", selon laquelle il n'est libre que si ce qu'il veut faire est déterminé par sa raison plutôt que par ses passions. Berlin démontra que cette dernière conception se prête trop facilement à des dérives liberticides. En effet, il suffit d'affirmer que l'individu n'est pas le mieux placé pour savoir ce que la raison dicte, mais que d'autres instances, comme par exemple, le Parti ou le Leader en sont de meilleurs juges, pour que cette vision de la liberté se transforme en son contraire. Les philosophes politiques de la tradition analytique ont en grande mesure opté pour la conception négative, qui s'intègre par ailleurs très facilement aux autres thèses du libéralisme.

Le républicanisme de Pettit est bâti autour de l'idée qu'il existe une troisième conception de la liberté, qui a eu une importance historique dans le développement du républicanisme, mais qui aurait été évincée pour des raisons historiques contingentes au XVIIIe et au XIXe siècle. Cette conception, que l'on pourrait appeler "liberté comme non-domination", partage avec la conception négative l'idée que la liberté est en un sens fonction de l'absence d'obstacles. Mais elle interprète ce *desideratum* différemment. Pour un républicain, ma liberté dépend non seulement de l'absence d'obstacles, mais également de ce que personne ne soit en mesure de disposer d'elle de manière arbitraire. Selon Pettit, le partisan de la liberté négative considère que l'esclave, dont le maître décide de ne pas lui imposer de contraintes alors qu'il pourrait le faire, est libre alors que le républicain qui défend la liberté comme non-domination estime qu'il ne l'est pas.

Les républicains qui suivent Pettit estiment que cette conception de la liberté est supérieure, puisqu'elle est reliée de manière adéquate à la notion d'égalité sociale. (En effet, la liberté comme non-domination ne saurait exister dans une société dont les membres ont des *statuts* radicalement

différents). Ils considèrent qu'elle devrait donc servir de critère conséquentialiste permettant l'évaluation des institutions politiques. Selon ce critère, une institution serait justifiée dans la mesure où elle augmenterait la liberté comme non-domination des citoyens.

Moribonde dans la tradition analytique jusqu'au début des années 1970, la philosophie politique occupe maintenant une place privilégiée, tant par la quantité que par la qualité de la production intellectuelle qui en est issue. Nous ne pouvons qu'espérer que l'esquisse que nous venons de proposer donnera au lecteur l'envie d'approfondir ses connaissances dans ce domaine.

Daniel Weinstock
Département de philosophie
Université de Montréal

Bibliographie

- Bell, Daniel A. (1993), *Communitarianism and its Critics*, Oxford: Oxford University Press.
- Berlin, I. (1988). *Éloge de la liberté*. (trad. J. Lahane), Paris, Calmann-Lévy.
- Cohen, G.A. (1989). "On the Currency of Egalitarian Justice", in *Ethics*, 99.
- Daniels, Norman (1979). "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics", in *Journal of Philosophy*, 76.
- Dworkin, R. (1981), "Equality of Welfare" et "Equality of Resources", in *Philosophy and Public Affairs*.
- Gauthier, David (1986), *Morals by Agreement*, Oxford: Oxford University Press.
- Gutmann, Amy and Dennis Thompson (1996), *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kymlicka, W. (1992). "Le libéralisme et la politisation de la culture". In *Philosophiques*, vol. XIX, no.2.
- Kymlicka, Will (1995), *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (1997). "Le moi désengagé". (trad. Ch. Arnsperger), In Berten, A., Da Silveira, P. et Pourtois, H. (dirs publ.) (1997). *Libéraux et communautariens*. Paris P.U.F.
- Laslett, Peter, "Introduction", in P. Laslett (dir.), *Philosophy, Politics and Society*, 2nd Series, Oxford: Basil Blackwell, 1956.
- MacIntyre, A. C. (1997). *Après la vertu*. (trad. L. Bury), Paris, P.U.F..
- MacIntyre, A. C. (1997). "Le patriotisme est-il une vertu?" (trad. D. Verpoorten), In Berten, A., Da Silveira, P. et Pourtois, H. (dirs publ.) (1997). *Libéraux et communautariens*. Paris P.U.F..
- MacIntyre, A. C. (1993). *Quelle justice? Quelle rationalité?* (trad. M. Vignaux d'Hollande), Paris, P.U.F.
- Miller, David (1995), *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Nino, C.S. (1996), *The Constitution of Deliberative Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- Nozick, R. (1988). *Anarchie, État et utopie*. (trad. E. d'Auzac de Lamartine), Paris, P.U.F.
- Okin, Susan Moller (1989), *Justice, Gender and the Family*, New York: Basic Books
- Pettit, Philip (1997). *Republicanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Pogge, Thomas (1989) *Realizing Rawls*. Cornell: Cornell University Press.
- Rawls, J. (1995). *Le libéralisme politique*. (trad. C. Audard), Paris, P.U.F..
- Rawls, J. (1997). "Les libertés de base et leur priorité". (trad. A. Berten, H. Pourtois *et al.*), In Berten, A., Da Silveira, P. et Pourtois, H. (dirs publ.) (1997). *Libéraux et communautariens*. Paris P.U.F..
- Rawls, J. (1987). *Théorie de la justice*. (trad. C. Audard), Paris, Seuil.
- Sandel, Michael (1980), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, M. (1997). "La république procédurale et le moi désengagé". (trad. D. Verpoorten), In Berten, A., Da Silveira, P. et Pourtois, H. (dirs publ.) (1997). *Libéraux et communautariens*. Paris P.U.F..
- Sen, A. (1993). *Éthique et économie*. (trad. S. Marnat), Paris, P.U.F.
- Tamir, Yael (1993). *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, C. (1997). *La liberté des modernes*. (trad. P. de Lara), Paris, P.U.F..
- Taylor, C. (1994). *Le malaise de la modernité*. (trad. C. Melançon), Paris, Cerf.
- Taylor, C. (1997). "Quiproquos et malentendus: le débat communautariens-libéraux". (trad. A. Berten, H. Pourtois *et al.*), In Berten, A., Da Silveira, P. et Pourtois, H. (dirs publ.) (1997). *Libéraux et communautariens*. Paris P.U.F..
- Taylor, C. (1994). *Multiculturalisme: différence et démocratie*. (trad. D.-A. Canal), Paris, Aubier.
- Van Parijs, Philippe. (1991). *Qu'est-ce qu'une société juste?* Paris, Seuil.
- Van Parijs, Philippe. (1995), *Real Freedom for All*, Oxford: Oxford University Press.
- Walzer, M. (1997a). "La critique communautarienne du libéralisme". (trad. P. Destrée), In Berten, A., Da Silveira, P. et Pourtois, H. (dirs publ.) (1997). *Libéraux et communautariens*. Paris P.U.F..
- Walzer, M. (1997b). *Pluralisme et démocratie*. (trad.coll.), Paris, Seuil.

Walzer, M. (1997c). *Sphères de justice*. (trad. P. Engel), Paris, Seuil.