

Libéraux et communautariens

textes réunis et présentés par

ANDRÉ BERTEN

PABLO DA SILVEIRA

HERVÉ POURTOIS

Philosophie morale

puf

Note sur les traductions

Les références des textes sont indiquées dans le corpus. **Quant aux traductions,**

« Le libéralisme », « Sur la justice, le bien commun et la priorité de la liberté » et « Conditions d'une culture démocratique. A propos du débat entre libéraux et communautariens » ont été traduits par H. Pourtois, « Une théorie libérale du bien ? » et « La communauté libérale » par A. Berten, « **La république procédurale et le moi désengagé** » et « **Le patriotisme est-il une vertu ?** » par **D. Verpoorten**, « Le moi désengagé » par Ch. Arnspurger, « La critique communautarienne du libéralisme » par P. Destrée.

« Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », « Le libéralisme politique », « Les libertés de base et leur priorité », « Les limites du libéralisme. De l'éthique politique aux États-Unis aujourd'hui » ont été traduits par ailleurs.

L'ensemble des traductions ont été revues et harmonisées par A. Berten et H. Pourtois.

Remerciements

Cet ouvrage s'inscrit dans un programme de recherche développé au Centre de philosophie du droit de l'Université catholique de Louvain-la-Neuve. Ce programme a bénéficié d'un financement dans le cadre d'une Action de recherche concertée.

Nous remercions plus particulièrement Jacques Lenoble, Philippe Coppens et Philippe Van Parijs pour les nombreux commentaires et suggestions qu'ils nous ont prodigués et Monique Canto-Sperber qui, dès le début, a accueilli avec intérêt ce projet.

ISBN 2 13 048263 5

ISSN 1248-8836

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1997, mars

© Presses Universitaires de France, 1997
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

La république procédurale et le moi désengagé

MICHAEL SANDEL*

La philosophie politique semble parfois se tenir à l'écart du monde. Les principes sont une chose, la politique en est une autre. Même nos plus louables efforts pour rester à la hauteur de nos idéaux peuvent s'embourber dans le « fossé » qui sépare la théorie et la pratique¹.

Mais si la philosophie politique est d'une certaine manière irréalisable, elle est d'une autre manière incontournable. Car elle fait partie du monde depuis qu'il existe. Nos pratiques et nos institutions sont, en effet, des lieux d'incarnation de la théorie. S'engager dans une pratique politique est déjà le signe tangible d'une relation à la théorie². En dépit de toutes nos incertitudes, liées aux questions ultimes de la philosophie politique – comme la justice ou la valeur et la nature de la vie bonne –, au moins savons-nous que nous vivons toujours déjà une réponse à chaque instant.

Dans cet article, je tâcherai de découvrir la manière dont cette relation à la théorie est vécue aujourd'hui, dans l'Amérique contemporaine. Quelle philosophie politique sous-tend implicitement les pratiques et les institutions ? Comment se pose-t-elle comme philosophie ?

* M. Sandel (1984), *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, *Political Theory*, 12/1, p. 81-96.

1. On trouvera une excellente présentation de cette question dans le livre de Samuel Huntington (1981). Voir particulièrement sa discussion du fossé entre les idéaux et les institutions (10-12, 39-41, 61-84, 221-262).

2. Voir notamment les conceptions de la « pratique » avancées par Alasdair Mac Intyre et par Charles Taylor (Mac Intyre, 1981, 175-209 ; Taylor, 1971).

Et comment les tensions qui se manifestent en philosophie se reflètent-elles dans notre condition politique actuelle ?

On pourrait objecter qu'il est erroné de se mettre en quête d'une philosophie unique et que nous ne vivons pas « une réponse », mais plusieurs. Mais une multitude de réponses possibles est déjà, en soi, une espèce de réponse. Et la théorie politique qui met en exergue cette diversité est celle que je me propose d'explorer.

LE JUSTE ET LE BIEN

Nous commencerons par examiner une certaine conception de la morale et de la politique. Il s'agit d'une conception libérale, qui, à l'instar de la plupart des conceptions libérales, porte aux nues les valeurs de justice, d'équité et de droits individuels. Sa thèse centrale peut s'énoncer comme suit : une société juste ne cherche à promouvoir aucun projet particulier mais donne l'occasion à ses citoyens de poursuivre leurs objectifs propres, dans la mesure où ceux-ci sont compatibles avec une liberté égale pour tous ; par conséquent, cette société doit se guider sur des principes qui ne présupposent aucune idée du bien. La justification fondamentale de ces principes régulateurs n'est pas qu'ils maximisent le bien-être général, qu'ils cultivent la vertu ou qu'ils promeuvent le bien de quelque autre manière, mais plutôt qu'ils sont conformes au concept du *juste*, une catégorie morale qui se voit attribuer une préséance et une indépendance par rapport au bien.

Pour ce libéralisme, en d'autres termes, ce qui fait d'une société une société juste, ce n'est pas le *télos*, le but ou la fin qu'elle poursuit, mais précisément son refus de choisir à l'avance parmi des buts et des fins concurrentes. La société juste s'efforce par sa Constitution et ses lois de fournir à ses citoyens un cadre dans lequel ils sont libres de rechercher leurs propres valeurs et fins, tant que cette recherche n'empiète pas sur la liberté égale des autres citoyens.

L'idéal que je viens de décrire peut se résumer dans l'expression « le juste précède le bien ». Cela peut être entendu en deux sens. La priorité du juste sur le bien signifie :

- 1 / les droits individuels ne peuvent être sacrifiés au nom du bien général (ce qui l'oppose donc à l'utilitarisme) ;
- 2 / les principes de justice qui spécifient ces droits individuels ne peuvent postuler aucune conception particulière de la vie bonne (ce qui l'oppose aux conceptions téléologiques en général).

Ce libéralisme, dont l'élaboration revient principalement à Rawls, et dont les fondements philosophiques sont hérités de Kant¹, est admis par la majeure partie de la philosophie morale et politique contemporaine. Mais, moins qu'à la généalogie de cette doctrine, je m'intéresserai ici à trois éléments frappants qui me paraissent la caractériser.

Premièrement, cette conception exerce une séduction philosophique puissante. Deuxièmement, malgré sa force philosophique, l'affirmation de la priorité du juste sur le bien mène, en fin de compte, à une impasse. Et troisièmement, malgré cet échec philosophique, la conception libérale reste celle dont nous vivons. Elle constitue pour nous, Américains de la fin du XX^e siècle, un horizon de référence, la théorie qui imprègne le plus profondément les principales pratiques et institutions de notre vie politique. Dégager ce qui grève cette philosophie peut nous aider à porter un jugement sur notre condition politique actuelle. Ainsi, nous porterons successivement notre attention sur son pouvoir philosophique, sur son échec philosophique et enfin, et quoique brièvement, sur sa difficile concrétisation dans le monde.

Mais avant de passer ces points en revue, il vaut la peine d'indiquer un thème central, qui les relie. Il s'agit d'une certaine conception de la personne, de ce que signifie être un agent moral. Comme toutes les théories politiques, la théorie libérale dont je parle ne se réduit pas à un ensemble de principes régulateurs. Elle est aussi porteuse d'une vision du monde et de la manière de s'y mouvoir. Au cœur de cette

1. Rawls (1971) ; Kant (1785, 1781-1787, 1788, 1793). D'autres versions récentes de la thèse de la priorité du droit sur le bien peuvent être trouvées in Nozick (1974), Dworkin (1977), Ackerman (1980).

éthique, on trouve une conception de la personne qui à la fois l'inspire et la met en échec. Ainsi que je vais tenter de le montrer, ce qui rend cette éthique à la fois si contraignante, mais aussi finalement si fragile, est la promesse et l'impossibilité d'un sujet libre d'engagements.

FONDEMENTS KANTIENS

L'éthique libérale pose la priorité du juste et recherche des principes de justice qui ne postulent aucune conception particulière du bien¹. C'est ce que Kant entend par la suprématie de la loi morale et ce que Rawls veut dire quand il écrit que «la justice est la première vertu des institutions sociales» (Rawls, 1971, 3). La justice est davantage qu'une valeur parmi d'autres. Elle fournit le cadre qui *régule* le jeu des valeurs et des fins rivales. Dès lors, il est normal qu'elle trouve sa vertu contraignante ailleurs que dans ces fins. Mais il n'est pas évident de trouver une origine à cet impératif moral.

Les théories de la justice, donc l'éthique, ont coutume de rattacher leurs affirmations à l'une ou l'autre conception existante des buts et des fins humaines. Cette subordination de l'éthique à des fins déterminées se marque chez Aristote qui considère que la valeur d'une *polis* est fixée par le bien qu'elle vise. Dans la même veine mais au XIX^e siècle cette fois, J. S. Mill, qui pourtant qualifiait la justice de «partie principale et infiniment contraignante de la morale», faisait de la justice un instrument au service de fins utilitaires (Mill, 1849, 485 ; 1893, 465).

L'éthique kantienne rejette cette doctrine. En général, les désirs et les fins varient selon les individus. Par conséquent tout principe qui dérive d'eux ne peut qu'être contingent. Or, il faut à la loi morale un fondement *catégorique* et inconditionnel et non pas un fondement

1. Cette section, ainsi que les deux suivantes, résumant des arguments qui ont été développés plus largement dans Sandel (1982).

contingent. Même un désir aussi universel que le bonheur ne peut en tenir lieu. Les gens ne sont pas d'accord sur ce qu'est le bonheur. Conférer à une conception déterminée une valeur régulatrice reviendrait à dicter à certains une idée qui n'est pas la leur et à nier leur liberté de choisir leur *propre* conception. Quoi qu'il en soit, régler notre conduite sur des désirs et des inclinations, façonnés par la nature ou les circonstances, revient en réalité à ne pas se gouverner du tout par soi-même. C'est plutôt refuser la liberté, capituler devant des déterminations hétéronomes.

Selon Kant, le droit «provient entièrement du concept de *liberté* dans les rapports extérieurs des hommes les uns aux autres et n'a rien à voir avec la fin qu'ont naturellement tous les hommes (la visée du parvenir au bonheur), ni avec le précepte concernant les moyens pour y parvenir» (Kant, 1793, 270). Défini de la sorte, le juste doit avoir un fondement antérieur à toutes les fins empiriques. Je ne suis libre de poursuivre mes propres fins d'une manière compatible avec une liberté identique pour tous que lorsque je suis guidé par des principes qui ne postulent aucune fin contingente.

Mais cela laisse intacte l'interrogation relative à ce que le fondement absolu du juste pourrait être. S'il doit s'agir d'un fondement antérieur à tout but ou fin, non conditionné par ce que Kant nomme «la constitution particulière de la nature humaine» (Kant, 1785, 290), où peut-on espérer trouver pareil fondement? Étant donné les exigences rigoureuses de l'éthique kantienne, la loi morale semblerait presque requérir une fondation sur le néant, puisque le moindre référent empirique ruinerait sa priorité. A l'apogée de son lyrisme, Kant aime à répéter: «Devoir! Quelle origine est digne de toi, où trouver la racine de ta noble tige, qui repousse fièrement toute parenté avec les inclinations?» (Kant, 1788, 713.)

Sa réponse consiste à dire qu'il faut poser le fondement de la loi morale, non pas dans l'objet, mais dans le sujet de la raison pratique, un sujet capable d'une volonté autonome. Plutôt qu'une fin empirique, c'est «un sujet de fins, c'est-à-dire un être humain rationnel lui-même, qui doit devenir la source de toutes les maximes de l'action» (Kant, 1785, 305). En dehors de celui que Kant appelle «le sujet de

toutes fins possibles lui-même», le juste ne peut pas trouver d'assise, car seul ce sujet est aussi le sujet d'une volonté autonome. Seul un tel sujet peut prétendre à être ce «quelque chose qui, élevant l'homme au-dessus de lui-même, l'intronise dans la sphère du sens» et le rend à même de participer à un règne inconditionné et complètement indépendant des inclinations sociales et psychologiques. Seule cette indépendance plénière peut nous procurer le détachement dont nous avons besoin, si nous voulons jamais choisir librement pour nous-mêmes, affranchis des caprices des circonstances (Kant, 1788, 711).

Mais ce sujet, qui ou qu'*est-il* exactement ? En un certain sens, *nous*. Après tout, la loi morale est une loi que nous nous donnons à *nous-mêmes* ; nous ne la *trouvons* pas, nous la *voulons*. C'est ainsi que le sujet (et nous, par conséquent) échappe au règne de la nature et de la circonstance ainsi que des fins empiriques. Mais il est important de voir que le « nous » qui veut n'est pas « nous », en tant qu'individus particuliers, c'est-à-dire vous et moi, valant pour nous-mêmes – la loi morale n'est pas à notre portée en tant qu'individus –, mais « nous » en tant que participants à ce que Kant nomme la raison pure pratique, en tant que participants à un sujet transcendantal.

Maintenant, comment puis-je m'assurer que je *suis* un sujet de cette espèce, apte à exercer une raison pure pratique ? A proprement parler, une telle garantie n'*existe* pas ; le sujet transcendantal est seulement une possibilité. Mais c'est une possibilité que je dois *présupposer*, si j'envisage de me penser comme un être moral. Si j'étais tout entier défini par mon être empirique, je n'aurais aucune aptitude à la liberté, puisque le moindre exercice de ma volonté serait conditionné par le désir d'un objet. Tout choix serait toujours hétéronome, dicté par la poursuite d'une fin quelconque. Ne pouvant jamais être cause première, ma volonté serait toujours l'effet de quelque cause antérieure, l'instrument de l'une ou l'autre pulsion ou inclination. « Lorsque nous nous concevons comme libres, écrit Kant, nous nous transportons dans le monde intelligible comme membres de ce monde et (...) nous reconnaissons l'autonomie de la volonté » (Kant, 1785, 324). C'est ainsi que le sujet, primant sur l'expérience et s'en présentant comme affranchi, ainsi que l'éthique kantienne l'exige, apparaît non seulement pos-

sible mais indispensable, une présupposition nécessaire à la possibilité de la liberté.

Comment tout cela se traduit-il en politique ? Attendu que le sujet prime sur les fins qu'il poursuit, le juste précède le bien. Une société est organisée au mieux lorsqu'elle se gouverne en référence à des principes qui ne présupposent aucune conception particulière du bien. Tout autre aménagement faillirait au respect qui échoit aux personnes considérées comme sujets de choix et conduirait à traiter ces personnes comme des objets, plutôt que comme des sujets, comme des moyens en vue d'une fin, plutôt que comme des fins en soi.

Nous voyons en quel sens la conception kantienne du sujet est liée à l'affirmation de la priorité du juste sur le bien. Mais à la tradition anglo-saxonne ce sujet transcendantal apparaîtra comme un bien étrange fondement pour une éthique familière. Certains de ses représentants objecteront qu'il est possible de penser sérieusement le droit et d'affirmer la primauté de la justice sans pour autant embrasser la *Critique de la raison pure*. Tel est, en tout cas, le projet de John Rawls.

John Rawls veut à la fois conserver la primauté du juste et la soustraire à l'opacité du sujet transcendantal. La métaphysique idéaliste de Kant, malgré ses indéniables avantages politiques et moraux, cède trop de terrain au transcendant et ne donne à la justice ses lettres de noblesse qu'au prix d'un désaveu de la situation humaine. « Pour développer une conception kantienne viable de la justice, note John Rawls, la force et le contenu de la doctrine kantienne doivent rompre avec leur arrière-plan d'idéalisme transcendantal pour être réinscrits dans les cadres d'un empirisme raisonnable » (Rawls, 1978, 165). De là découle le programme rawlsien, qui vise à préserver la morale et les enseignements politiques de Kant, tout en substituant à leurs obscurités allemandes une métaphysique apprivoisée, plus conforme au tempérament anglo-saxon. Ce projet définit le rôle de la position originelle.

DU SUJET TRANSCENDANTAL AU MOI DÉSENGAGÉ

La position originelle s'efforce d'offrir ce que l'argument transcendantal kantien échoue à fournir, à savoir un fondement immanent à la primauté du juste sur le bien. Allant droit au but, la position originelle nous invite à imaginer les principes que nous choisirions pour organiser notre société, sachant que nous devons les choisir à l'avance, avant d'avoir la moindre idée de l'individu particulier que nous serions en son sein – riche ou pauvre, fort ou faible, chanceux ou malchanceux –, préalablement à toute indication quant aux intérêts, aux buts ou aux conceptions du bien qui caractériseraient cet individu. Ces principes – ceux que nous choisirions dans cette situation imaginaire – sont les principes de la justice. Et mieux, si cela fonctionne, nous tenons là des principes qui ne postulent aucune fin particulière.

Ce que ces principes présupposent *en fait*, c'est une certaine conception de la personne, de la manière dont nous devons nous comporter, si nous sommes des êtres pour lesquels la justice est la première vertu. C'est la conception d'un moi désengagé, un moi conçu comme antérieur et affranchi de tout but ou fin.

Le moi désengagé décrit, avant tout, le rapport que nous entretenons avec les choses que nous avons, que nous voulons ou que nous recherchons. Il exprime la différence qui existe toujours entre les valeurs que j'ai et la personne que je suis. L'identification du moindre de mes buts, caractéristiques, ambitions, désirs, etc., requiert toujours de poser préalablement un sujet, un moi qui se tient derrière ces attributs, à une certaine distance, et dont les contours doivent leur préexister. Cette distance est l'occasion pour le moi lui-même de se placer au-delà de son champ d'expérience, de manière à mettre, une fois pour toutes, son identité en sécurité. Ou, pour le dire autrement, cette prise de recul bannit la possibilité de ce que nous pourrions appeler des fins *constitutives*. Aucun de mes rôles ou engagements ne peut me définir si complètement, que je ne saurais pas me comprendre sans y faire réfère-

rence. Aucun de mes projets ne peut se donner comme suffisamment essentiel pour que son abandon ne remette en question la personne que je suis.

Ce qui importe d'abord au moi désengagé, ce qui définit intrinsèquement sa personnalité, ce ne sont nullement les fins qu'il se choisit mais sa capacité à les choisir. La position originelle résume cette affirmation centrale. Rawls écrit que « ce ne sont pas les buts que nous poursuivons qui, en dernière instance, révèlent notre nature mais plutôt les principes que nous reconnaitrions comme gouvernant les conditions d'arrière-plan, sur lesquelles ces buts prennent corps (...) Nous devrions, dès lors, inverser la relation entre le juste et le bien, telle qu'elle a été énoncée par les doctrines téléologiques, et considérer le juste comme prévalant » (Rawls, 1971, 560).

Seule la priorité du moi sur ses propres fins garantit la priorité du juste sur le bien. Je ne puis me penser comme un être libre et indépendant, capable de choix, que dans la mesure où mon identité n'est pas tenue en otage par les buts et les intérêts qui peuvent être les miens à un moment donné.

Cette conception de l'indépendance du moi induit des conséquences quant au type de communauté possible pour nous. Compris comme un moi désengagé, l'individu est libre de se joindre à d'autres dans des associations volontairement consenties, et de former ainsi des communautés reposant sur un lien coopératif. Est refusée au moi désengagé la possibilité d'appartenir à une communauté sur la base de liens moraux antécédents au choix ; il ne peut donner son adhésion à aucune communauté qui mettrait en péril son moi *lui-même*. Une telle communauté – qualifions-la de « constitutive » par opposition à « coopérative » – compromettrait et l'identité et les intérêts particuliers de ses membres, en les engageant dans un mode de citoyenneté plus englobant que ce qu'un moi désengagé peut tolérer.

Pour pouvoir accorder une priorité à la justice, il faut que nous soyons des créatures d'un type déterminé, liées aux circonstances humaines selon un mode particulier. Que nous répondions à l'appellation kantienne de « sujet transcendantal », ou à l'appellation rawlsienne de « moi désengagé », nous devons toujours nous tenir à une certaine

distance de ces circonstances. Ce n'est que de cette façon que nous pourrions nous penser à la fois comme sujets et objets de l'expérience, comme volonté et non comme instruments des buts que nous poursuivons.

Pris ensemble, le moi désengagé et l'éthique qu'il inspire amorcent une vision émancipatrice du moi. Délivré des diktats de la nature et de la pesanteur des rôles sociaux, le sujet humain est installé comme souverain, promu au rang d'auteur des seules significations morales qui puissent exister. Que ce soit en qualité de participants à la raison pure pratique ou en qualité de partenaires de la position originelle, nous sommes libres de construire des principes de justice non conditionnés par un ordre de valeurs préexistant. Et en tant que moi concrets et singuliers, il nous appartient de choisir nos buts et nos fins indépendamment d'un ordre de valeurs, d'une coutume, d'une tradition ou d'un statut social hérité. Tant qu'elles ne sont pas injustes, nos conceptions du bien, quelles qu'elles soient, tirent une valeur du seul fait que nous les avons choisies. Selon les mots de Rawls, « nous sommes à nous-mêmes nos propres sources de prétentions valides » (Rawls, 1980, 543).

Il s'agit là d'une promesse stimulante, et le libéralisme qu'elle anime constitue peut-être l'expression la mieux aboutie de ce sujet autodéterminé dont la philosophie des Lumières se mit en quête. Mais cette promesse est-elle vraie? Pouvons-nous donner un sens à notre vie morale et politique à la lumière de l'image du moi qu'elle convoque? Je ne le pense pas et je tenterai de m'en expliquer, en portant la discussion au-delà du projet libéral.

JUSTICE ET COMMUNAUTÉ

Jusqu'ici, nous nous sommes concentrés sur les fondements de la vision libérale et sur la manière dont elle en déduit les principes qui sont les siens. A présent, tournons-nous brièvement, toujours au tra-

vers de l'exemple de Rawls, vers la substance de ces principes. Allant droit à l'essentiel une fois encore, Rawls fixe ses deux principes de justice comme suit : 1 /les libertés fondamentales doivent être les mêmes pour tous ; 2 /les seules inégalités sociales et économiques acceptables sont celles qui bénéficient aux membres les plus défavorisés de la société (principe de différence).

En plaidant en faveur de ces principes, Rawls prend position contre deux alternatives classiques : l'utilitarisme et la doctrine libertarienne. Il s'oppose à l'utilitarisme en dénonçant son incapacité à prendre en compte sérieusement la singularité des individus. Sa préoccupation étant de maximiser le bien-être général, l'utilitariste en vient à voir la société tout entière comme formant un seul corps. Il agglomère les aspirations individuelles en un système général d'aspirations, qu'il tente de maximiser. La répartition des satisfactions entre les personnes l'indiffère, à moins qu'elle n'affecte la somme globale. Ce point de vue manque au respect dû à la diversité et au particularisme. Il instrumentalise certains individus, au nom du bonheur de tous, et échoue à traiter chaque personne comme une fin en soi. S'il arrive aux utilitaristes de défendre les droits individuels, cette défense repose sur un calcul indiquant que le respect de ces droits se révélera utile à long terme. Mais ce calcul est contingent et incertain. Tant qu'on considère, comme le fait Mill, que l'utilité « est la référence ultime de toutes les questions éthiques » (Mill, 1849, 485), les droits individuels ne peuvent être garantis. Pour éviter que ces droits ne soient un jour sacrifiés pour « le plus grand bien du corps social », les adeptes de la position originelle insistent sur certaines libertés fondamentales égales pour tous, et leur confèrent une priorité absolue.

Si les utilitaristes négligent l'identité propre des individus, les libertariens font également fausse route lorsqu'ils refusent de tenir compte de l'arbitraire du sort. Ils définissent comme juste toute distribution de biens résultant d'une économie de marché efficace et s'opposent à toute redistribution sous prétexte que les gens ont droit à tout ce qu'ils obtiennent aussi longtemps qu'ils ne trichent pas, ne volent pas ou ne violent pas les droits d'autrui pour parvenir à leur fin. Rawls s'en prend à ce principe en relevant que les talents, les atouts et même la

capacité d'effort, qui permettent aux uns de gagner plus que d'autres, ne sont pas répartis équitablement. Ces disparités sont arbitraires d'un point de vue moral et restent une question de chance ou de malchance. Opérer une répartition des biens terrestres sur la base de ces différences, ce n'est pas pratiquer la justice. Cela revient, tout bonnement, à inscrire dans l'organisation humaine l'arbitraire de la contingence sociale et naturelle. Les individus ne méritent, à proprement parler, ni les talents dont la chance les a pourvus, ni les bénéfices qui en résultent. Nous devrions, dès lors, voir ces talents comme des atouts collectifs, et nous considérer mutuellement comme les bénéficiaires des avantages qu'ils dispensent. « Ceux qui ont été favorisés par la nature, qui qu'ils soient, peuvent tirer profits de cette aubaine, à condition que ces profits concourent à l'amélioration du sort de ceux qui sont restés sur la touche (...) Dans une justice vue comme équité, les hommes acceptent de partager le destin les uns des autres » (Rawls, 1971, 101-102).

Voilà pour le raisonnement qui conduit au principe de différence. Notons combien il est empreint, à sa manière, de la logique du moi désengagé. Je ne peux prétendre mériter les avantages qui découlent, par exemple, de ma constitution physique et de mon allure agréable, parce qu'elles sont seulement des éléments accidentels, et non des éléments essentiels, de mon identité. Ces qualifications dépeignent des attributs que je *possède*, et non pas la personne que je *suis*, et, en tant que tels, ils ne peuvent cautionner l'idée d'un mérite. Étant un moi désengagé, cela est vrai de *tous* mes attributs. En tant qu'individu, je ne peux rien mériter.

Aussi discordante que puisse être cette affirmation par rapport à notre compréhension commune des choses, son fond demeure intact : la priorité accordée au juste, le déni du mérite et le moi désengagé sont étroitement corrélés.

Mais le principe de différence exige davantage, et c'est ici que l'argument se défait. Le principe de différence naît avec l'idée, conforme au moi désengagé, que les atouts dont je jouis sont miens de manière accidentelle. Mais il s'achève par la supposition que ces atouts sont, par conséquent, des atouts collectifs et que la société peut prétendre par

priorité aux fruits de leur exploitation. Mais cette supposition ne va pas de soi. Ce n'est pas parce que je ne jouis pas d'un droit individuel privilégié sur les atouts qui m'échoient de manière fortuite qu'il faut en conclure immédiatement que tout le monde y a collectivement droit. En effet, pourquoi l'attribution de ces atouts à une société voire au genre humain serait-elle *moins* arbitraire d'un point de vue moral ? Et si la contingence de leur localisation en *moi* les rend impropres à servir *mes* fins, rien n'autorise à penser que leur attribution à une société déterminée ne les rend pas impropres à servir les fins de cette société.

En d'autres termes, le principe de différence, comme l'utilitarisme, est un principe de partage. Comme tel, il doit présupposer un lien moral antécédent qui unit ceux dont il envisage d'employer les atouts et de faire converger les efforts dans une entreprise commune. Sans cela, il se condamne à n'être qu'une formule vide, dissimulant l'instrumentalisation des uns au service des autres, une formule que le libéralisme est lui-même attentif à écarter.

On voit mal ce qui pourrait faire office de fondement moral du partage dans une conception exclusivement coopérative de la communauté. En l'absence d'une conception constitutive de la communauté, l'utilisation des atouts d'un individu au nom du bien commun ne peut apparaître que comme une atteinte à la diversité et à la singularité des individus, chose que libéralisme cherche, par ailleurs, à protéger par-dessus tout.

Si je considère ceux dont il m'est demandé de partager le destin comme *autres*, moralement parlant, et non pas réellement comme des compagnons, partageant un mode de vie auquel mon identité est liée, le principe de différence prête le flanc aux mêmes objections que celles adressées à l'utilitarisme. Sa prétention sur ma personne n'est pas celle d'une communauté constitutive à l'égard de laquelle je reconnais mes attaches, mais la prétention d'une collectivité agglomérée dont je subis les empêtements.

Ce que le principe de différence exige mais échoue à fournir, c'est une manière d'identifier le cercle de ceux qui considèrent effectivement comme communs les atouts dont chacun est porteur, une

manière de nous appréhender comme mutuellement redevables et moralement tenus d'engager un mouvement de réciprocité. Mais, comme nous l'avons observé, les buts et les attachements constitutifs capables de sauver et d'ancrer le principe de différence sont ceux-là mêmes qui sont déniés au moi libéral ; les charges morales et les obligations antécédentes qu'elles véhiculent entameraient la priorité du juste.

Qu'en est-il de ces charges ? De ce qui précède, il se dégage que nous ne pouvons être simultanément des personnes pour qui la justice est première et des personnes pour qui le principe de différence est un principe de justice. Mais qui doit céder ? Pouvons-nous encore nous penser comme des moi indépendants, au sens où notre identité ne serait jamais liée à nos appartenances ?

Je doute que nous le puissions, en tout cas pas sans porter préjudice à ces allégeances et à ces convictions dont la force morale réside partiellement dans le fait que nous en vivons et sans lesquelles il est impossible de nous comprendre nous-mêmes comme des personnes singulières – c'est-à-dire comme les membres de cette famille, de cette communauté, de cette nation, comme porteurs de cette histoire ou comme citoyen de cette république. Ces allégeances sont davantage que des valeurs que j'ai et que je tiens à une certaine distance. Elles vont au-delà des obligations auxquelles je souscris volontairement et des « devoirs naturels » que je dois aux êtres humains comme tels. Que je puisse me sentir redevable à certaines personnes plus que ce que la justice exige ou même autorise ne s'explique pas par des accords librement consentis mais par ces attachements et ces engagements plus ou moins persistants qui, pris dans leur ensemble, définissent partiellement la personne que je suis.

Imaginer une personne incapable d'attachements constitutifs tels que ceux-là, ce n'est pas concevoir un être idéalement libre et rationnel, mais imaginer une personne complètement dépourvue de personnalité et de profondeur morale. Car avoir une personnalité, c'est savoir que je m'inscris dans une histoire que je ne demande ni ne commande et qui, néanmoins, a des conséquences sur mes choix et ma conduite. Elle m'amène à me sentir plus proche des uns, plus loin des

autres. Elle me fait voir certains buts comme plus désirables que d'autres. En tant que sujet auto-interprétant, je suis capable de méditer ma propre histoire, de prendre distance à son égard, mais la distance s'avère être toujours fragile et provisoire, la réflexivité ne prend jamais pied hors de l'expérience elle-même. L'éthique libérale pourtant pose le moi au-delà du champ de son expérience, au-delà de la délibération et de la réflexion. Sevré des compréhensions de soi chaleureuses qui pourraient façonner une vie commune, le moi libéral est condamné à osciller entre le détachement et le conditionnement. Tel est à la fois le destin du moi désengagé et sa promesse d'émancipation.

LA RÉPUBLIQUE PROCÉDURALE¹

Avant de clore, il me reste à examiner une puissante objection. Issue de la perspective libérale, son esprit est plus d'ordre pratique que philosophique. En gros, elle consiste à dire que j'en demande trop. Rechercher les attachements constitutifs dans nos vies privées est une chose ; au sein d'une famille, parmi des amis ou dans certains groupes étroitement soudés, on peut découvrir un bien commun qui rend la justice et les droits moins pressants. Il n'en va pas de même dans la vie publique – du moins dans celle d'aujourd'hui et probablement dans celle de toujours. Aussi longtemps que l'on fait de l'État-nation la forme première d'association politique, l'allusion à une communauté constitutive évoque plus facilement une politique obscurantiste qu'une politique des Lumières ; face aux enthousiasmes de la majorité morale, la priorité du juste sur le bien, malgré ses imperfections philosophiques, apparaît encore comme un moindre mal.

C'est une riposte stimulante, et aucune analyse de la communauté politique au XX^e siècle ne peut se permettre de ne pas la prendre au

1. L'exposé qui suit tente de donner une première formulation à des thèmes qui sont appelés à recevoir un développement plus approfondi.

sérieux. Elle est stimulante, entre autres, parce qu'elle remet en question le statut de la philosophie politique dans son rapport au monde. En effet, si ma démonstration est correcte, si la vision libérale que nous avons étudiée, loin d'être autosuffisante, « parasite » au contraire une notion de communauté qu'elle rejette par ailleurs officiellement, il faut s'attendre à ce que la pratique politique qui incarne cette vision ne soit pas, elle non plus, autonome et doive en appeler à un sens de la communauté qu'elle ne peut offrir et peut même ruiner. Mais cela n'aurait-il pas un rapport avec la situation que nous connaissons aujourd'hui ? Au travers de la position originelle, derrière le voile d'ignorance, n'est-ce pas une annonce de nos postulats qui se profile ? Ne retrouvons-nous pas comme la trace d'une vision réfractée de nous-mêmes ?

En quoi la vision libérale – et son échec – nous aide-t-elle à donner un sens à notre vie publique et aux difficultés qu'elle connaît ? Considérons pour commencer le paradoxe suivant, inscrit dans la relation entre le citoyen et l'État-providence moderne. Au cours des années 80, nous nous sommes approchés, à beaucoup d'égards, de l'achèvement d'un projet libéral de société qui, depuis le *New Deal*, en passant par la *Great Society*, a suivi son cours jusqu'à nous. Mais, malgré l'extension du droit de vote et l'expansion des droits et des libertés individuels, l'impression générale, tant au niveau individuel que collectif, est que notre contrôle sur les forces qui gouvernent nos existences a régressé. Cette impression est accentuée par ce qui apparaît à la fois comme la force et la faiblesse de l'État-nation. D'une part, un nombre croissant de citoyens considèrent l'État comme une omniprésence importune, plus prompte à brimer leurs desseins qu'à les promouvoir. Et d'autre part, malgré le rôle sans précédent qu'il joue en matière économique et sociale, l'État moderne apparaît comme affaibli, incapable de contrôler efficacement l'économie nationale, d'apporter des réponses aux maux sociaux persistants, ou d'imposer la volonté américaine dans le monde.

Ce paradoxe a nourri les discours des hommes politiques récents (y compris Carter et Reagan) tout en entravant leurs tentatives de gouverner. Pour expliquer ce phénomène, il nous faut préalablement

identifier la philosophie sous-jacente à notre pratique politique et en éclairer l'émergence. Pour ce faire, nous aurons à décrire l'avènement de la république procédurale, que je définis comme une vie publique animée par les principes de la doctrine libérale et par l'image du moi qu'elle porte et que nous avons examinée.

L'histoire de la république procédurale remonte, d'une certaine manière, à l'établissement de la république, mais son drame se noue au tournant du siècle. À mesure que les marchés nationaux et les grandes entreprises supplantent les économies locales, les formes politiques décentralisées de la jeune république se démodent également. Si la démocratie veut assurer sa survie, il lui faut mettre en place un contre-poids politique à la concentration économique grandissante. Mais les progressistes, en tout cas certains d'entre eux, comprennent que la réussite du projet démocratique réclame davantage qu'une centralisation politique ; elle exige aussi la nationalisation de la politique. La forme première de la communauté politique doit être reportée à l'échelle nationale. Herbert Croly écrit en 1909 : la « nationalisation de la vie politique, économique et sociale » est « une transformation politique édifiante et révélatrice ». Nous deviendrons davantage une démocratie, dans la mesure où nous deviendrons « davantage une nation (...) dans nos idées, nos institutions, notre esprit » (Croly, 1965, 270-273).

Ce projet « nationalisant » verra son achèvement dans le *New Deal*. Mais pour la tradition démocratique américaine, le mariage avec la nation va marquer une rupture décisive. De Jefferson aux populistes, le parti de la démocratie dans le débat politique américain s'était approximativement identifié au parti des provinces, c'est-à-dire au parti du pouvoir décentralisé, des petites villes et d'une Amérique à petite échelle. En face, se tenait le parti de la nation – d'abord les fédéralistes, puis les Whigs, et ensuite les républicains de Lincoln : un parti qui prônait le renforcement de l'Union. L'exploit historique du *New Deal* fut donc de rassembler dans un parti et un programme politique uniques ce que Samuel Beer a appelé « le libéralisme et l'idée nationale » (Beer, 1966, 70-82).

Ce qui importe à notre exposé est que le XX^e siècle a vu la recon-

ciliation du libéralisme et du pouvoir centralisé. Mais on comprit rapidement que cette paix exigeait, du point de vue moral et politique, un fort sentiment communautaire et national afin de compenser la complexification de l'organisation industrielle moderne. Dès lors que prenait fin la possibilité d'une république vertueuse formée de communautés démocratiques de taille restreinte, le meilleur espoir de la démocratie résidait dans l'établissement d'une république nationale, qui continuerait à mener, en principe tout au moins, une politique du bien commun. Cette république ne concevait pas la nation comme un cadre neutre, servant de terrain aux jeux pour des intérêts concurrents, mais comme une communauté formative, soucieuse de façonner une vie commune, adaptée à l'échelle des structures économiques et sociales modernes.

Mais ce projet échoua et la république nationale achève sa course dans la seconde moitié du XX^e siècle. Mis à part quelques moments extraordinaires comme la guerre, la nation s'est avérée être un cadre trop vaste pour cultiver cette commune compréhension de soi nécessaire à une communauté constitutive ou formative. Il s'opère ainsi, dans nos pratiques et dans nos institutions, un passage d'une philosophie politique valorisant des objectifs communs à une philosophie valorisant des procédures équitables, d'une politique du bien à une politique du juste, d'une république nationale à une république procédurale.

NOTRE SITUATION ACTUELLE

Une présentation exhaustive de cette transition nécessiterait l'examen détaillé de l'évolution des institutions politiques, de l'interprétation constitutionnelle et des termes du discours politique, pris dans son sens le plus vaste. Mais il y a fort à parier que nous retrouverions dans la *pratique* de la république procédurale les deux tendances majeures

annoncées dans sa philosophie : d'une part, une tendance à évincer les possibilités démocratiques et, d'autre part, une tendance à minimiser le genre de communauté dont dépend, en fin de compte, la démocratie.

Là où la jeune république comprenait que la liberté est fonction des institutions démocratiques et d'un pouvoir décentralisé¹, la démocratie procédurale définit la liberté en opposition à la démocratie, comme une prérogative que les individus font jouer contre les décisions que la majorité pourrait prendre. Je suis libre tant que je suis considéré comme un porteur de droits et à condition que ces droits constituent pour moi des atouts². Contrairement à la version qu'on en trouve dans la première république, la conception moderne de la liberté autorise et même exige un pouvoir centralisé. Ce fait trouve son origine dans la logique universalisante des droits. Si j'ai un droit à la parole ou à un revenu minimum, sa garantie ne peut pas être abandonnée aux caprices des préférences locales mais doit être assurée au niveau le plus global de la coopération politique. Ce droit ne peut pas varier selon qu'on se trouve à New York ou en Alabama. A mesure que les droits civils et les libertés prennent de l'extension, la politique est amenée à migrer des cadres locaux de collaboration vers le cadre le plus universel qui soit – actuellement, la nation. Mais, même si la politique se relocalise au niveau de la nation, on assiste à un déplacement du pouvoir des institutions démocratiques (comme le pouvoir législatif ou celui des partis) vers des institutions conçues pour être soustraites aux pressions démocratiques et mieux équipées, par conséquent, pour promouvoir et défendre les droits individuels (c'est le cas du pouvoir judiciaire et de la bureaucratie).

Ces mutations institutionnelles mettent sur la voie d'une explication de ce sentiment d'impuissance auquel l'État-providence renonce à s'attaquer et que, par certains côtés, il renforce sans doute. Mais il me semble qu'un autre trait de notre condition présente rappelle, encore plus directement, la délicate situation dans laquelle nous avons laissé notre moi désengagé, oscillant entre détachement et attachement. Car

1. Voyez, par exemple, Tribe (1978, 2-3).

2. Voyez Dworkin (1978, 136).

une caractéristique frappante de l'État-providence est d'offrir une puissante promesse de droits individuels, tout en requérant de ses citoyens un degré important d'engagement mutuel. Mais l'image du moi qui va de pair avec ces droits n'est pas en mesure de susciter cet engagement.

En tant que porteurs de droits conçus comme des atouts, nous nous voyons comme opérant des choix libres, individus autonomes, déliés de toute obligation qui précéderait ces droits ou les accords que nous passons volontairement. Et pourtant, en qualité de citoyens de la république procédurale qui veille sur ces droits, nous nous trouvons pris, bon gré mal gré, dans un déploiement impressionnant de dépendances et d'attentes que nous n'avons pas choisies et que nous rejetons de plus en plus.

Dans notre vie publique, nous sommes plus contraints mais moins impliqués que jamais auparavant. C'est comme si le moi désengagé, postulé par l'éthique libérale, était devenu réalité et se découvrirait moins libéré que réduit à l'impuissance, pris dans un réseau d'obligations et d'engagements auxquels il n'a nullement souscrit et qui, de surcroît, ne sont plus médiatisés par ces identifications communes ou ces définitions de soi chaleureuses qui les rendraient supportables. A mesure que l'échelle de notre organisation sociale et politique s'est agrandie, les constituants de notre identité collective se sont fragmentés et les formes de la vie politique ont évacué le but commun nécessaire à leur propre soutien.

Je suis enclin à penser que quelque chose d'approchant s'est produit en Amérique dans les cinquante dernières années. J'espère en avoir dit assez pour indiquer, au moins, la voie que devrait emprunter une investigation plus détaillée. Et j'espère, en tout cas, avoir communiqué une certaine façon d'envisager la relation entre politique et philosophie, en montrant que nos pratiques et nos institutions constituent les concrétisations de la théorie, et que démêler leurs enchevêtrements revient, au moins en partie, à partir à la recherche de l'image du moi qui a cours aujourd'hui.

Le sujet désengagé

WILL KYMLICKA*

Dans la vision libérale du soi, les individus sont libres de remettre en question leur participation aux pratiques sociales existantes, et ils peuvent décider de ne plus suivre ces pratiques si elles ne leur semblent plus en valoir la peine. Par conséquent, les individus ne sont pas définis par leur engagement dans une quelconque relation économique, religieuse, sexuelle ou récréative. Ils sont en effet libres de remettre en question et de rejeter n'importe quelle relation. Rawls résume cette vision libérale en disant que « le soi est antérieur aux fins qu'il affirme » (Rawls, 1971, 560). Il veut dire par là que nous pouvons toujours prendre du recul par rapport à n'importe quel projet et revenir sur notre désir de le mener à bien. Aucune fin n'est à l'abri d'une éventuelle révision de la part du soi. On parle souvent, à ce sujet, de la conception « kantienne » du soi, car Kant fut l'un des défenseurs les plus acharnés de la vision selon laquelle le soi est antérieur à ses rôles et liens socialement définis, et selon laquelle il n'est libre que s'il a la possibilité de se distancier par rapport à ces traits sociaux et de les juger selon les exigences de la raison (Taylor, 1979, 75-78, 132-133).

Selon les communautariens, il s'agit là d'une conception erronée du soi. Elle fait abstraction du fait que le soi est « encastré » (*embedded*) ou « situé » (*situated*) dans des pratiques sociales existantes, par rapport

* W. Kymlicka (1990), *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford, Clarendon Press, 207-215.