Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 53 (1994)

Artikel: Le juste et le bien: priorité ou complémentarité? : Le fondement du libéralisme politique face au défi communautarien

Autor: Berten, André / Da Silveira, Pablo / Pourtois, Hervé

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883049

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 53/94

ANDRÉ BERTEN
PABLO DA SILVEIRA
HERVÉ POURTOIS

Le juste et le bien: priorité ou complémentarité?

Le fondement du libéralisme politique face au défi communautarien*

Ceux qui se sont intéressés aux péripéties du débat entre les «libéraux» et les «communautariens» devront reconnaître qu'un de ses enjeux essentiels est de définir de manière adéquate les concepts de «bien» et de «juste» et de penser leur articulation. Affirmer que les libéraux défendent la priorité du juste sur le bien[1], alors que les communautariens soutiennent la thèse contraire est devenu un lieu commun. De même, on entend dire que les positions libérales sont *déontologiques* tandis que celles des communautariens sont *téléologiques,* ou encore que les libéraux adoptent un point de vue *procédural* tandis que les communautariens défendent un point de vue *substantiel.* Ces expressions ont un air de famille mais elles ne sont pas synonymes. Et il est de première importance de démêler l'écheveau de ces distinctions afin de comprendre correctement les conséquences pratiques des divergences qui sont en jeu.

L'opposition entre le juste et le bien a des antécédents philosophiques lointains qu'il n'est pas inutile de rappeler brièvement avant de préciser le sens que l'expression *priorité du juste sur le bien* a pris dans le débat entre les libéraux et les communautariens.

* Cet article est un version partielle et quelque peu modifiée de notre introduction à un recueil sur le débat libéraux-communautariens qui paraîtra prochainement aux Presses universitaires de France.

1 Le terme «juste» traduit, dans le débat qui nous occupe, le terme «right» (et non le terme «just»). Sa signification déborde largement la question de la «justice sociale» et vise ce qu'on pourrait appeler la «justice politique», c'est-à-dire, pour reprendre une expression de Rawls, les principes qui devraient régir une «société bien ordonnée».

Le juste et le bien : deux concepts fondamentaux de la philosophie morale

La problématique que recouvre l'opposition du juste et du bien n'est pas nouvelle. Elle constitue même, sous des formulations différentes, un des thèmes majeurs de la tradition philosophique occidentale et l'on peut dire que l'affirmation de la priorité de l'un sur l'autre trace une ligne de partage entre les pensées pratiques (morales et politiques) ancienne et moderne.

L'*agathon* grec tout comme le *bonum* latin sont les concepts centraux de l'éthique ancienne et médiévale, ainsi que de la philosophie politique qui lui est étroitement liée. La question que les anciens se posaient était celle de savoir quelle est la meilleure chose que chacun peut désirer pour lui-même, c'est-à-dire, quelle est la chose qui, devenue l'objet de mon désir, pourrait me rendre heureux (dans un sens spécifique du mot *heureux* qui était exprimé par la notion d'*eudaimonia*)[2]. Les modernes, par contre, opèrent un déplacement de la question du bien à la question du juste. Il s'agit pour eux de se demander comment je dois agir non plus par rapport à mon bien, à mon bonheur, mais par rapport aux conditions qui rendent possible la recherche du bien menée par chaque individu (y compris moi-même). L'attention se déplace ainsi des conceptions substantielles du bien vers les notions d'autonomie morale et de liberté individuelle. Cette nouvelle manière de poser la question morale implique, bien évidemment, une distinction de principe entre la morale personnelle et la sphère du politique.

Le débat actuel à propos du juste et du bien consiste, au moins en partie, à se demander si ce déplacement de l'intérêt philosophique a été un progrès ou une erreur. Les philosophes libéraux optent unanimement en faveur du progrès, alors que la plupart des philosophes communautariens – mais pas tous – ont une attitude profondément critique par rapport à ce déplacement. Mais, avant d'analyser les arguments qui soutiennent chacune de ces perspectives, il faut se demander comment on en est arrivé à se poser cette question.

2 Nous suivons ici d'une façon générale la présentation d'Ernst Tugendhat dans « Antike und moderne Ethik » (TUGENDHAT 1984). Sur le concept ancien d'« eudaimonia » voir, par exemple, MACINTYRE 1981, e.a. 188; HUTCHINSON 1986, 66-71. Sur les rapports entre éthique et politique dans l'antiquité voir GARNER 1987, 3 sqq.; BORDES 1982, 150; DE ROMILLY 1989, 92 sqq.; MACINTYRE 1966 et 1981.

La formule *priorité du juste sur le bien* vient de Kant. Elle exprime une position qui se veut en rupture avec toute éthique fondée sur un concept particulier du bien ou du bonheur. Certes, Kant n'était pas le premier à défendre une telle position. On la trouve déjà, d'une façon plus au moins explicite, chez Duns Scott, Ockham et Hobbes (LARMORE 1990; 17). Mais Kant est à l'origine de l'argumentation classique en faveur de cette thèse, argumentation qui a été acceptée, reprise et reformulée à travers toute la pensée libérale ultérieure.

On trouve chez Kant deux arguments essentiels contre une priorité du bien sur le juste. Le premier consiste à dire que si notre action n'est pas déterminée par un principe formel, qui oblige l'agent à agir indépendamment de tout but spécifique, elle sera déterminée par un principe matériel, c'est-à-dire, par un « objet » de notre faculté de désirer. Cela revient à définir le bien comme la satisfaction des désirs. Une telle thèse est inacceptable, pour deux raisons majeures. En premier lieu, comme les objets de la faculté de désirer sont nombreux et varient selon les individus, il est alors impossible de donner une définition claire et univoque du bien. De plus, si le bien est référé au désir, il est impossible, faute d'un point de repère indépendant du désir, d'adopter une attitude critique à l'égard de nos désirs et d'établir une hiérarchie normative entre les désirs. Ces deux difficultés sont insurmontables tant pour l'hédoniste qui identifie le bien à la satisfaction du désir immédiat que pour le perfectionniste qui identifie le bien avec la pleine réalisation de soi (KANT 1788; § 2 et 3).

Le deuxième argument est plus radical mais aussi plus discutable. Il vise non les difficultés concrètes qu'on peut rencontrer pour mener une vie morale, mais la constitution profonde ou l'essence de l'agent moral. Car si le principe moral est un principe matériel, les motivations sont empiriques et les actions morales ne sont plus que des réponses à des stimulations sensibles ou affectives. Or l'agent moral se caractérise par la conscience de pouvoir se libérer des chaînes de la causalité, d'être capable de maîtriser ses désirs et ses émotions. Cette conscience, qui est donnée par l'expérience de suivre une norme morale, c'est-à-dire une norme fondée sur un principe formel, prouve, selon Kant, que nous avons la capacité constitutive de rompre avec l'ordre naturel et d'agir comme des sujets autonomes. Et c'est précisément ce fait décisif de notre expérience morale (le

célèbre « si je dois, donc je peux ») dont ne peuvent rendre compte les théories qui accordent la primauté au bien sur le juste[3].

Bien que les arguments invoqués par Kant aient été fortement discutés, l'affirmation de la priorité du juste par rapport au bien est devenue une thèse centrale de la pensée éthique moderne et contemporaine. Cette conception comporte en effet, aux yeux des philosophes post-kantiens, trois avantages par rapport à celle que l'on pouvait trouver dans l'éthique classique. Elle fournit en premier lieu une *justification* de la morale plus solide que la justification ancienne, car elle ne dépend pas de présupposés empiriques douteux ; en second lieu, elle accorde une place centrale à certains faits inhérents à notre *conscience morale*, comme la reconnaissance de notre capacité à prendre distance par rapport à nos fins ; enfin, elle semble plus *applicable* dans un monde où l'obligation morale doit cohabiter avec une pluralité croissante de conceptions du bien.

La priorité du juste sur le bien est ainsi devenue une idée classique de la pensée morale moderne. Elle est centrale dans la tradition kantienne, mais elle a également été acceptée par les utilitaristes, tradition morale moderne qui, dans le monde anglo-saxon, a constitué l'alternative la plus forte au kantisme[4]. A quelques exceptions près – Nietzsche ou Kierkegaard, par exemple –, ce consensus s'est perpétué parmi les principaux philosophes qui ont influencé la pensé morale de notre siècle[5].

La pensée politique a été, elle aussi, fortement influencée par cette prédominance de la notion du juste dans le champ de la réflexion morale. La pensée libérale en particulier a essayé d'en tirer toutes les conséquences, même s'il convient de distinguer les penseurs libéraux qui défendent la priorité du juste en termes normatifs (comme Kant lui-même ou Stuart Mill plus tard) de ceux qui la posent comme donnée au départ, comme le seul point de vue que l'on

3 Charles Larmore a essayé de montrer que, dans la philosophie pratique de Kant, l'appel aux données de notre conscience morale n'est pas nécessairement lié à sa défense « exorbitante » du concept de liberté. Voir LARMORE 1990, 24-25.

4 L'utilitarisme *semble* défendre une conception matérielle du bien (par exemple, le plus grand bonheur pour le plus grand nombre). Mais cette conception est radicalement indéterminée, car elle dépend de la conception du bien préférée par chaque individu à chaque instant. Dans les faits, la conception utilitariste du bien opère comme un principe formel. On reviendra sur ce problème dans le paragraphe suivant.

5 Voir, par exemple, SIDGWICK 1907, 105sqq.

puisse adopter dans des conditions de diversité radicale (comme Hobbes ou même Locke). Dès lors, on comprend pourquoi, lorsque John Rawls publia en 1971 sa *Théorie de la Justice*, il ne pouvait s'imaginer qu'une des critiques les plus vigoureuses qui lui seraient adressées serait liée à la reprise d'une thèse si traditionnelle. Or c'est précisément ce qui s'est passé : les philosophes communautariens se sont concentrés sur ce point en revendiquant l'idée aristotélicienne d'une priorité du bien sur le juste. Ce faisant, ils ont lancé un véritable défi et obligé les philosophes à s'interroger sur la signification profonde de la priorité du juste sur le bien et sur ses conséquences pratiques.

Priorité du juste sur le bien ou priorité du bien sur le juste ? La complexité du débat entre libéraux et communautariens.

Comme Michael Sandel l'a souligné, la priorité du juste sur le bien peut être comprise de deux façons différentes selon qu'on adopte un point de vue moral ou un point de vue épistémologique. Du *point de vue moral,* la priorité du juste sur le bien signifie que les principes de justice définissent les limites dans lesquelles les individus peuvent choisir et mettre en pratique les conceptions du bien, de même qu'ils limitent les moyens qu'on peut utiliser pour réaliser ces conceptions du bien. Quand les valeurs qui ont été choisies entrent en conflit avec les principes de justice, ce sont d'abord les principes de justice qu'il faut respecter (SANDEL 1982 ; 154). Du *point de vue épistémologique,* la priorité du juste par rapport au bien signifie que les principes de justice ne peuvent pas être choisis à partir d'une conception spécifique du bien mais que, tout au contraire, le fait d'avoir choisi des principes de justice spécifiques est une condition pour pouvoir faire un choix entre différentes conceptions du bien (SANDEL 1982 ; 156).

Une théorie qui affirme que les droits de l'individu peuvent être sacrifiés au profit du bien commun ne respecte pas la priorité du juste au sens moral. Une théorie qui fait appel à une conception particulière du bien pour préciser quels sont les droits de l'individu ne respecte pas la priorité du juste au sens épistémologique. Par contre, une théorie qui affirme que les droits de l'individu ne peuvent être limités qu'en raisons de l'existence des droits des autres individus respecte la priorité du juste au sens moral alors qu'une théorie

qui affirme que les principes de la justice doivent être choisis sans tenir compte des conceptions du bien choisies par chaque individu respecte la priorité du juste au sens épistémologique.

On appelle habituellement *théories déontologiques* les théories qui respectent la priorité du juste au sens moral et *théories téléologiques* celles qui n'acceptent pas cette priorité. Parallèlement, on appelle *théories anti-perfectionnistes* celles qui respectent la priorité du juste au sens épistémologique et *théories perfectionnistes* celles qui ne le font pas. C'est ainsi que John Rawls présente sa *Théorie de la Justice* comme une théorie *déontologique* et *anti-perfectionniste*, et suggère que ces deux traits sont caractéristiques de toute théorie libérale.

Rawls souligne le caractère *déontologique* de sa théorie pour la distinguer des théories utilitaristes de la justice, qu'il critique violemment. Selon lui, l'utilitarisme est téléologique parce qu'il vise à définir une conception particulière du bien (le bien défini comme maximisation de l'utilité totale ou moyenne) avant de se préoccuper des procédures par lesquelles les individus peuvent accéder au bien. L'utilitariste peut ainsi admettre le sacrifice d'un individu si cela permet de maximiser le bien global. Rawls montre qu'une telle conséquence va à l'encontre d'une de nos intuitions morales fondamentales : celle de la distinction entre les personnes et de la valeur individuelle irréductible de chacune d'entre elles. Cette intuition ne peut, selon lui être honorée que dans le cadre d'une théorie capable de considérer la justice dans la distribution des biens comme première par rapport à la maximisation d'un bien quelconque (RAWLS 1971 ; 211).

La théorie rawlsienne de la justice se veut donc *déontologique* et non pas *téléologique* par rapport à la distribution des biens. Elle se veut aussi *anti-perfectionniste* par rapport à la définition du bien qu'il s'agit de distribuer. En bref, une théorie est *perfectionniste* si elle inclut une conception particulière de la vie bonne a partir de laquelle on définit ce que sera un traitement juste envers les individus. Dans le cadre d'une telle théorie, les individus ne sont pas libres de choisir une conception quelconque de la vie bonne. En effet, s'ils se trompent dans leur choix, ils peuvent être pénalisés (par exemple, en se voyant refuser une égale participation à la distribution de certains ressources). Rawls pense que ces théories *perfectionnistes* conduisent à la discrimination et blessent nos intérêts essentiels, et il se prononce donc en faveur d'une théorie qui soit capable de définir les droits des

individus sans prendre parti pour aucune conception particulière du bien humain.

Cette distinction entre un clivage moral et un clivage épistémologique peut sembler peu utile, mais elle nous permet de percevoir que l'opposition entre priorité du juste et priorité du bien est plus nuancée qu'elle ne le paraît. En effet, s'il est vrai qu'un philosophe peut être à la fois déontologiste et anti-perfectionniste, comme c'est le cas de Rawls, rien n'empêche qu'on puisse accepter l'un de ces termes et rejeter l'autre. On peut accepter l'anti-perfectionnisme mais rejeter le déontologisme parce qu'on pense, par exemple, que la distinction entre téléologisme et déontologisme n'est pas suffisamment claire. Telle est la position de Charles Larmore, qui affirme que même les théories téléologiques acceptent la priorité du juste par rapport au bien, car elles soutiennent que «l'action juste consiste à faire ce qui apportera le plus grand bien à tous ceux qui sont affectés par l'action» (LARMORE 1990; 17). Et on peut aussi accepter le déontologisme et embrasser un certain perfectionnisme, comme William Galston, par exemple, a tenté de le faire (GALSTON 1982; 621-29 et 1991). Pour compliquer encore les choses, il n'est pas toujours facile de savoir si une théorie spécifique tombe sous l'une ou l'autre de ces catégories. Par exemple, Rawls pense que l'utilitarisme est une théorie téléologique, mais Will Kymlicka a soutenu que Rawls a procédé à une mauvaise reconstruction de la pensée utilitariste et qu'on peut interpréter cette pensée de manière déontologique (KYMLICKA 1989; 21-43).

Ces difficultés peuvent nous amener à penser que la discussion à propos du bien et du juste n'est finalement qu'un ensemble de malentendus. Telle est précisément la position de Kymlicka, qui nie que ce problème soit un enjeu central du débat entre les libéraux et les communautariens (KYMLICKA 1989; 21). Son scepticisme est relativement bien fondé dans la mesure où la discussion en arrive souvent à brouiller les distinctions. Mais si ces difficultés signalent des confusions gênantes, elles révèlent surtout des désaccords importants et profondément enracinés dans la tradition philosophique. En effet, les problèmes relatifs à la constitution de l'agent moral, le conflit entre les éthiques des droits et les éthiques des vertus, la question de savoir comment tracer les limites entre le public et le privé, reviennent constamment à la surface (d'une façon qui n'est pas toujours bien contrôlée) lorsque les libéraux et les communautariens discutent du juste et du bien.

Si cette complexité empêche de dessiner une « carte » de l'état actuel du débat, elle permet cependant d'identifier quelques positions archétypiques. Nous le tenterons dans la section suivante en présentant quelques points de vue significatifs avancés par différents philosophes.

Comment réarticuler les concepts ?

Rawls et la Théorie de la justice

En réaffirmant dans sa *Théorie de la Justice* la priorité du juste sur le bien, John Rawls a redonné une vigoureuse impulsion à ce thème. La thèse de Rawls était basée sur trois présupposés : 1° la rareté modérée des ressources (le fait que la totalité de ressources à distribuer soit moindre que la demande) ; 2° la reconnaissance du « fait du pluralisme » (l'existence d'un désaccord profond et irréductible au niveau des conceptions du bien défendues par les individus) et 3° la reconnaissance de tous les membres de la société comme des individus rationnels et raisonnables (capables de formuler des conceptions du bien et de développer un « sens de la justice »)[6].

Sur base de ces présupposés, Rawls affirmait qu'on ne peut trouver les principes susceptibles d'ordonner la « structure de base » d'une société que si on les cherche dans le cadre d'une situation hautement spécifique (la « position originelle »), soumise à des conditions restrictives (le « voile d'ignorance ») telles que les individus ne possèdent aucune information sur la situation particulière et les caractéristiques personnelles qui seront les leurs dans la société dont ils élaborent les principes[7]. Pour justifier des conditions aussi restrictives, Rawls soutenait qu'elles correspondent à celles qui auraient été choisies par des individus libres, rationnels et raisonnables, partageant « une théorie restreinte du bien »[8]. Cette théorie restreinte du

6 Sur ces trois présupposés, voir RAWLS 1971, spécialement § 21-23.

7 Plus exactement, les individus dans la position originelle ignorent : i) quelle est leur place dans la société (s'ils appartiennent à une minorité ou à une majorité ethnique ou culturelle, s'ils sont hommes ou femmes, etc.) ; ii) quelle est leur dotation de ressources initiale (s'ils sont riches ou pauvres, favorisés ou défavorisés) ; et iii) quelle est leur conception spécifique du bien (s'ils sont catholiques ou protestants, hétérosexuels ou homosexuels, etc.).

8 Nous traduisons ainsi la formule « a thin theory of the good ». Rawls vise par là une conception minimale du bien telle que la partage tout individu

bien contient exclusivement les éléments suivants: 1° la thèse selon laquelle il est de l'intérêt de tout individu rationnel de réaliser sa propre conception du bien; 2° un catalogue de «biens primaires» qui sont des moyens valables pour développer n'importe quelle conception particulière du bien; et 3° l'idée qu'il vaut mieux disposer de la plus large dotation possible de ces ressources[9].

Rawls soutenait que cette façon de comprendre les principes de la justice implique la priorité du juste par rapport au bien (RAWLS 1971; § 60). Il voulait dire par là que sa théorie entendait fixer les conditions générales de la poursuite du bien, mais ne s'occupait pas de l'évaluation des conceptions particulières du bien ni de l'usage que chaque individu peut faire de ses ressources légitimes (RAWLS 1971; § 15). La seule chose importante pour la théorie de la justice est que le choix sous les conditions du *voile d'ignorance* nous oblige à considérer les autres comme des fins et non pas comme des moyens, c'est-à-dire, à reconnaître dans chaque individu une source de prétentions rationnelles et raisonnables et non pas une ressource à utiliser dans la quête de notre propre conception du bien (RAWLS 1971; § 29). Si une théorie (restreinte) du bien est toutefois nécessaire, cela s'explique par le fait que, sans un accord minimal à propos des biens à distribuer, les individus dans la position originaire n'auraient eu aucune matière sur laquelle exercer leur capacité de choix.

C'est pourquoi la théorie restreinte du bien développée par Rawls inclut un catalogue des biens primaires qu'il faut distribuer en accord avec les exigences des principes de justice. Ce catalogue comprend les droits et libertés fondamentaux, les pouvoirs et prérogatives attachés aux différentes fonctions et positions dans la société, la richesse et les revenus, et les bases sociales du respect de soi (RAWLS 1971; § 15 et 67). La formulation de principes de justice est possible, dit Rawls, parce que les parties dans la position originaire sont d'accord au moins sur la caractérisation de ce qu'il est important de distribuer. Mais le rôle de la théorie du bien ne va pas au-delà de cette limite et elle reste toujours soumise à la priorité des principes de justice[10].

respectueux du fait du pluralisme. Il l'oppose à une théorie «substantielle» ou «globale» (*comprehensive*) du bien.

9 Sur ces affirmations cf. RAWLS 1971, §§ 24-26.

10 Par souci de simplicité, nous ne considérerons pas ici la façon dont ces idées sont confrontées par Rawls à nos jugements moraux bien pesés, selon les exigences méthodologiques de l'«équilibre réflexif».

Ces idées ont été l'objet de très dures critiques au cours des dernières années, notamment de la part des philosophes communautariens. Ces critiques ont mis en évidence certaines ambiguïtés présentes dans *Théorie de la justice* et ont amené Rawls à modifier son argumentation. Mais cette évolution n'a fait que relancer la discussion. Car elle ne satisfait toujours pas les critiques communautariens et, de plus, elle a provoqué la réaction de certains philosophes libéraux qui pensent que Rawls a trop concédé à ses contempteurs (ACKERMAN 1983; 378-79). Nous n'essayerons pas de reproduire ici l'ensemble du débat, mais nous voudrions nous concentrer sur deux objections, plus spécifiquement liées au thème de cet article. La première (1) avance que la théorie rawlsienne de la justice ne peut honorer ses propres prétentions car elle est liée à une conception implicite du bien. La seconde objection (2) conteste le caractère général des principes de justice; ceux-ci ne prennent en effet une signification que par rapport à ce à quoi ils s'appliquent.

1. La première objection lancée par les communautariens comporte deux versions, l'une radicale (1.1.) l'autre plus nuancée (1.2.)

1.1. Dans sa forme la plus radicale, elle consiste à affirmer que Rawls se prononce implicitement en faveur d'une théorie du bien: celle qui conçoit le bien de chaque individu comme l'exercice du libre choix rationnel (TAYLOR 1988; 41). Or cette conception, affirme la critique, est loin d'être neutre ou consensuelle, car elle adopte un point de vue «volontariste» sur le bien par opposition à une perspective «cognitive» sur le bien. En effet, Rawls identifie ce qui est bon pour nous à l'objet de notre choix rationnel bien informé. Mais pour d'autres philosophes, comme Michael Sandel, le bien n'est pas seulement l'objet du choix, il réside aussi dans le plein développement de certains attachements (familiaux, nationaux, religieux) qui sont constitutifs de notre identité. S'il en est ainsi, le bien ne peut pas toujours être l'objet du choix rationnel: il est aussi l'objet d'une auto-découverte (SANDEL 1982; 161).

La théorie de Rawls, affirment les communautariens, n'accepte pas cette alternative. De ce fait, elle devient tout aussi discutable que n'importe quelle théorie substantielle du bien. On trouverait une confirmation de cette critique dans le fait que la théorie rawlsienne du bien est liée à une conception particulière de la liberté, à savoir,

la liberté définie comme possibilité d'agir d'une façon désengagée. Or, cette conception n'est que la conception « moderne » ou « négative » de la liberté et elle est lourde en présupposés éminemment discutables. Elle suppose, par exemple, la possiblité d'une prise de distance par rapport aux pratiques collectives ainsi qu'une séparation radicale entre la vie privée et la vie publique). Il ne s'agit que d'une conception possible de la liberté, et même, aux yeux des communautariens, d'une conception très insuffisante et superficielle (TAYLOR 1988 ; 44-45).

1.2. La version nuancée de la critique a été soutenue par certains philosophes communautariens mais aussi par des libéraux comme Thomas Nagel et Joseph Raz (NAGEL 1975 ; 8sq ; RAZ 1986 ; 119). De leur point de vue, il est vrai que la théorie du bien développée par Rawls reste neutre par rapport aux différentes conceptions substantielles du bien. Mais elle implique néanmoins une *métathéorie du bien*, c'est-à-dire, une théorie relative à la manière dont le bien est recherché par les individus (NEAL 1987 ; 571). Or cette métathéorie peut être l'objet d'un désaccord rationnel.

La métathéorie rawlsienne contiendrait, en effet, au moins trois thèses controversées. En premier lieu, les conceptions du bien y seraient toujours défendues par des individus et jamais par des entités collectives. Or, il y a des conceptions du bien qui sont développées au niveau des communautés culturelles, nationales ou religieuses et qui ne peuvent pas être mises en pratique par des individus autonomes et isolés (NEAL 1987 ; 572). En deuxième lieu, la notion de *conception du bien* est assimilée par Rawls à la notion de *préférence rationnelle*, telle qu'elle a été comprise par la tradition utilitariste (SANDEL 1982 ; 167). Or, cette assimilation implique une interprétation « émotiviste » de la notion de bien qui ne reconnaît pas la dimension normative du concept. Si l'on adopte cette interprétation, on ne dispose pas de critères qui permettraient de faire la distinction entre de « bonnes » et de « mauvaises » conceptions du bien, alors que cette distinction est essentielle aux yeux de diverses traditions morales (MACINTYRE 1984 ; 26). En troisième lieu, la métathéorie rawlsienne prétend que toutes les théories du bien peuvent être traduites dans son langage individualiste et émotiviste, et cela fait violence aux théories rivales (NEAL 1987 ; 573sq.).

Selon cette deuxième version de la critique, une conséquence de la métathéorie implicite est que, contre ce que Rawls affirme, les biens primaires ne sont pas également utiles à toutes les conceptions

du bien (NAGEL 1975; 9). En effet, ils sont des moyens adéquats quand il s'agit de mettre en œuvre des conceptions du bien « individualistes », mais ils nous obligent a percevoir les conceptions communautariennes du bien comme des *expensive tastes*, c'est-à-dire, comme des goûts dispendieux exigeant plus de ressources que celles que chacun peut demander d'une façon légitime (RAZ 1986; 119-20).

2. La seconde objection s'appuie sur la thèse communautarienne selon laquelle toute tentative d'établir une théorie politique de la justice présuppose une conception substantielle et socialement définie du bien de l'homme. Il en résulte que l'on ne peut pas justifier des principes de justice de manière neutre et abstraite, comme le prétend Rawls. Il faut au contraire, comme l'a prétendu Walzer, considérer à chaque fois la signification et la valeur spécifiques que reçoivent les biens dont les principes de justice doivent régir la répartition sociale (WALZER; 1983). En effet, cette signification et cette valeur sont toujours à interpréter non seulement à la lumière d'une vision du bien de l'homme socio-historiquement contingente, mais aussi en fonction de la spécificité fonctionnelle ou symbolique des biens en question. Ainsi, pour déterminer les principes qui doivent orienter une politique de santé dans une société donnée, il faut avant toute chose considérer la signification que l'on accorde à la valeur « santé ». Ceci implique 1° que le contenu des principes de justice variera en fonction de la société dans laquelle ils s'appliquent: il n'y a pas de principes universels transculturels; 2° que les principes s'appliquant à un bien donné, la santé, par exemple, sont substantiellement différents de ceux qui s'appliquent à d'autres biens: les revenus ou les droits politiques, par exemple. Il n'y a donc pas de principes généraux de justice s'appliquant à la société dans son ensemble mais seulement des principes spécifiques s'appliquant à des sphères hétérogènes.

Le « second Rawls » : une théorie restreinte et publique du bien

Rawls a modifié et précisé sur certains points son argumentation initiale dans un sens qui permet de répondre, au moins en partie, à ces critiques. Un des principaux résultats de cet effort est l'article « La priorité du juste et les idées du bien » dans lequel il redéfinit sa théorie restreinte du bien dans les termes d'une théorie certes encore restreinte mais aussi *publique*. La nouvelle perspective consiste à dire que si la priorité du juste reste une condition indispensable des libertés politiques, l'unité sociale dans une communauté politique

n'est possible que si elle est fondée sur une conception relative aux biens qui est publiquement partagée par les citoyens de cette communauté politique (RAWLS 1985; 254, 1989; 127-28).

Cela ne veut pas dire que Rawls nie maintenant « le fait du pluralisme ». Il affirme plutôt que dans le cadre d'une culture publique partagée il y a place pour une certaine convergence des valeurs, en dépit d'une grande hétérogénéité au niveau des conceptions du bien choisies par chaque individu (RAWLS 1989; 235-238 et 1990; 20-30). Dans ces conditions, les principes de justice marquent les limites dans lesquelles la recherche du bonheur est menée par chacun, tandis que la conception publique du bien permet de se mettre d'accord sur les valeurs et des idéaux qui rendent possible la coopération sociale (RAWLS 1988; 263). Les concepts du juste et du bien sont ainsi publiquement liés. Car si la priorité du juste rend possible la quête individuelle du bonheur, cette priorité ne peut se soutenir que grâce à une conception partagée et publique du bien. Dans cette conception partagée, Rawls incorpore l'idée de rationalité, l'idée des « biens primaires », l'idée des conceptions substantielles du bien, l'idée des vertus politiques et l'idée d'une société bien ordonnée (RAWLS 1988 et 1993; 176sq.).

Ce catalogue n'est pas le résultat d'une recherche empirique sur les préférences des individus ou de leurs « besoins objectifs ». Il fait plutôt référence à ces choses « dont toutes les personnes ont besoin en tant que citoyens et non pas en tant qu'êtres humains tout court, considérés indépendamment de toute conception normative » (RAWLS 1990; 72). L'idée de fond est qu'une coopération sociale authentique n'est possible que si les différentes conceptions du bien compatibles avec une telle coopération convergent sur la valorisation de certains biens. Cette coïncidence partielle, ainsi que ses conséquences théoriques les plus immédiates, forme l'objet d'un consensus par recoupement (*overlapping consensus*) au niveau de la culture publique, c'est-à-dire d'un consensus auquel toute conception du bien peut participer dès lors que celui qui la défend accepte aussi la valeur normative de notre identité en tant que citoyens d'une démocratie constitutionnelle (RAWLS 1993; 39sq.).

En répondant de cette manière, Rawls semble pouvoir faire face aux critiques des communautariens sans renoncer pour autant à sa prétention de développer une théorie déontologique et anti-perfectionniste. En effet, il peut continuer à soutenir que sa théorie n'implique aucune conception substantielle du bien et qu'elle est compa-

tible avec plusieurs d'entre elles. Pour justifier son point de vue, il n'a pas besoin de rentrer dans l'orbite de la morale individuelle car il lui suffit de développer une argumentation politique.

Mais les objections à Rawls ne viennent pas seulement du côté communautarien; elles viennent aussi du côté libéral et cela dans des perspectives assez hétérogènes. Pour quelques-uns, comme Ackerman ou Buchanan, Rawls a trop concédé aux communautariens et il faut retourner à l'orthodoxie libérale. Pour d'autres au contraire, comme Kymlicka et Dworkin dans ses textes récents, il faut aller au-delà du point auquel Rawls s'est arrêté. Nous nous pencherons ici sur ce dernier point de vue car il ouvre de nouvelles perspectives de dialogue entre libéraux et communautariens.

W. Kymlicka : le bien est notre intérêt le plus essentiel

Le canadien Will Kymlicka, qui prétend être aussi libéral que Rawls, a formulé une critique qui rejoint partiellement la perspective des communautariens. Selon Kymlicka, l'argumentation rawlsienne est fondée sur une reconstruction inadéquate de notre psychologie morale. Rawls affirme que, du point de vue politique, il faut supposer que les individus n'ont d'autre intérêt que de réaliser la conception du bien qu'ils ont choisie. Leur intérêt est d'être libres de choisir, de critiquer et de mettre en œuvre leur conception du bien. Cette liberté de choix est la valeur politique ultime. Or, dit Kymlicka, notre expérience morale nous montre que nous ne cherchons pas seulement à réaliser la conception du bien de notre choix, mais que nous voulons aussi nous assurer de sa valeur. Nous savons que nous courons le risque de découvrir à un moment ou l'autre de notre existence que le mode de vie que nous avons mené jusque là et auquel nous attachions de la valeur n'est pas si précieux que nous l'avions cru. Dans le discours ordinaire comme dans la littérature, nous rencontrons souvent une distinction entre la façon de vivre que nous considérons comme bonne à un moment donné et une façon de vivre qui serait effectivement bonne. Nous pouvons nous tromper dans le choix d'une manière de vivre, même si ce choix a été fait en toute liberté. C'est pourquoi, garantir la liberté de choix n'est pas suffisant car cette liberté n'est pas la valeur dernière. L'importance que nous lui accordons vient seulement de ce qu'elle est un condition de la recherche de la vie bonne.

Notre *intérêt essentiel,* selon Kymlicka, est de vivre une vie bonne, et non pas de vivre seulement la vie que nous considérons

comme bonne à un moment donné. Cet intérêt est un intérêt essentiel parce qu'il est une préférence qui est à la base de toutes nos préférences. Kymlicka ajoute que le *bien de l'individu* n'est rien d'autre que *la promotion de ses intérêts essentiels.* C'est à des intérêts de ce type que nous faisons appel quand nous voulons donner une justification ultime à nos choix.

Or si notre intérêt essentiel est de pouvoir vivre une vie vraiment bonne, nous pouvons relier à cet intérêt deux autres intérêts essentiels dérivés qui sont en sont en quelque sorte les conditions préalables de réalisation. D'une part, nous devons pouvoir mener notre vie *from the inside,* c'est-à-dire, la mener d'une façon qui soit cohérente avec nos jugements de valeurs et nos croyances intimes. D'autre part, il est de notre intérêt d'être en condition de critiquer les fins que nous poursuivons actuellement, de leur chercher des alternatives et de les remplacer par ces dernières. Il est de notre intérêt de pouvoir changer de conception de la vie bonne.

Cette reconstruction de notre psychologie morale, affirme Kymlicka, rend mieux compte de nos expériences que celle proposée par Rawls. En même temps, elle permet une argumentation morale en faveur du libéralisme qui n'est pas fondée sur une théorie profonde de la nature humaine, mais sur la simple reconnaissance de certaines données de base de notre vie morale. En effet, tout individu qui reconnaît comme siens les trois intérêts essentiels que nous avons mentionnés défendra la priorité du juste. Car ce n'est que dans une société juste que l'on peut mener librement la recherche de la vie bonne. La priorité accordée à la justice découle du fait que notre intérêt essentiel est de pouvoir rechercher le bien. C'est donc la valeur représentée par la recherche du bien plutôt que la valeur de la liberté de choix qui explique notre préférence pour une société libérale. Kymlicka ira même jusqu'à dire que l'argumentation la plus puissante en faveur de la liberté (par rapport à nos fins et par rapport à l'État) découle d'un certain *expérimentalisme moral* : la liberté est importante parce que nous pouvons et voulons – et pour que nous puissions – acquérir des connaissances et faire des expériences nouvelles à propos du bien[11]. Cette thèse, comme on peut le constater, est défendable même si nous sommes en désaccord sur la conception particulière du bien qu'il faut adopter.

11 La présentation classique de l'idée d'expérimentalisme moral se trouve dans *On Liberty* de John Stuart Mill. Voir sur ce sujet ANDERSON 1991.

Cette position éclaire d'un jour nouveau le débat entre Rawls et les perfectionnistes. Ceux-ci affirment la supériorité d'une conception particulière du bien sur toutes les autres et ils ajoutent que notre intérêt essentiel, c'est-à-dire notre bien, est de pouvoir réaliser cette conception du bien. Si nous en sommes empêchés, nous nous sentirons lésés. Rawls, quant à lui, rejette le perfectionnisme parce que, dans les sociétés pluralistes, il n'y a aucune conception particulière du bien avec laquelle l'ensemble des individus pourraient s'identifier. Il est donc essentiel que nous puissions opter librement. Le perfectionnisme lèse cet intérêt essentiel puisqu'il encourage une identification permanente de l'intérêt fondamental des personnes avec certains biens et la décourage avec d'autres. Seule la priorité du juste par rapport au bien nous permet d'éviter cette situation inacceptable.

Mais si l'on comprend qu'une conception du bien correspond à la description de nos intérêts essentiels, on devra admettre que chaque partie a sa propre conception du bien : pour le perfectionniste, notre intérêt essentiel est de mettre en œuvre une conception spécifique du bien ; pour Rawls, notre intérêt essentiel est de pouvoir changer d'avis à propos des biens qu'il faut poursuivre. Toutefois Rawls ajoute que si nous ne voulons pas privilégier une conception du bien plutôt qu'une autre, il faut accorder à toutes les conceptions du bien le même poids. Cela non pas en vue de veiller à un équilibre équitable dans la répartition de l'influence de chacune, mais en vue de la reconnaissance de nos intérêts les plus fondamentaux. Kymlicka souligne que jamais Rawls n'a dit qu'on pourrait dériver les principes de justice sans avoir une idée de ces intérêts de base. Tout au contraire, définir ces intérêts était précisément le rôle de la « théorie restreinte du bien ». L'anti-perfectionnisme rawlsien ne se justifie donc pas par le refus de toute conception du bien mais par une conception minimale du bien qui est différente de celle défendue par le perfectionniste. Kymlicka propose donc une analyse du conflit différente de celle que Rawls donne de son propre différend avec les communautariens : « Rawls et le perfectionniste ne sont pas en désaccord sur la priorité relative de juste et du bien. Ils sont en désaccord à propos de la meilleure façon de définir et de promouvoir le bien des individus » (KYMLICKA 1989 ; 35).

En adoptant ce point de vue, Kymlicka a donc proposé une justification du libéralisme (et de la priorité du juste sur le bien) fort

différente des deux justifications rawlsiennes[12]. Il admet en effet, de façon explicite, que toute justification du libéralisme doit être morale, c'est-à-dire fondée sur nos expériences d'agents moraux, et pas seulement de citoyens. En cela, il s'éloigne du « deuxième Rawls ». De plus, il affirme que cette justification ne peut pas faire appel à l'idée d'autonomie (comme l'affirmait le « premier Rawls ») ni à la liberté de choix considérée comme une valeur en soi (ce que le « deuxième Rawls » semble continuer à dire). Pour Kymlicka, cette justification ne peut prendre appui que sur l'idée de la recherche de la vie bonne comme intérêt ultime de notre vie morale. Cela implique une reconstruction fort différente de notre psychologie morale : changer d'avis n'est pas pour nous une fin en soi, mais la condition de la recherche d'une vie qui mérite d'être vécue : pouvoir changer

12 Notons qu'il n'est pas simple de juger de la pertinence de la critique que Kymlicka adresse à Rawls. La position de celui-ci souffre en effet d'ambiguïtés. Ainsi dans l'article intitulé « la priorité du juste et les conceptions du bien », Rawls place l'idée de bien comme rationalité au fondement de la théorie du bien qui est présupposée par la conception de la justice. Il y assimile le bien à la capacité de réaliser rationnellement la conception du bien que l'on a choisie. A la lecture de ce texte, le reproche formulé par Kymlicka apparaît donc fondé. Par contre, il ne l'est pas au vu d'autres textes récents de Rawls. Rawls en effet y développe une analyse des intérêts essentiels de la personne qui se révèle très proche de celle proposée par Kymlicka. Il y affirme que la structure de base d'une société juste doit veiller à satisfaire trois intérêts fondamentaux des personnes en tant que citoyens : avoir la capacité de choisir de développer et de changer librement sa conception du bien, avoir un sens de la justice, être en mesure de réaliser la conception de la vie bonne que l'on a choisie. Ces trois intérêts toutefois ne semblent se justifier, aux yeux de Rawls, qu'en regard d'un intérêt plus fondamental : celui que chacun a de vivre une vie bonne (cf. Rawls 1993, p. 312 sqq.). Les analyses de Rawls et de Kymlicka paraissent par moment converger dans leur contenu. Toutefois, leur statut demeure différent. Rawls dépouille son analyse de toute prétention philosophique fondamentale. Il entend seulement prendre acte des idées intuitives normatives qui sont implicitement présentes dans la culture politique de nos sociétés démocratiques. A la base de ces idées intuitives on trouve l'idée intuitive normative selon laquelle une société juste est un système de coopération équitable entre personnes libres et égales. La tâche de la philosophie politique semble se limiter, pour Rawls, à expliciter les conséquences normatives de cette idée. Par contre, Kymlicka admet qu'un engagement moral sous-tend le libéralisme. L'analyse de l'expérience morale qu'il propose ne va pas de soi. Elle est contestable et contestée. La philosophie politique ne peut donc la considérer comme un donné évident qu'il s'agirait seulement d'expliciter. La philosophie politique doit être capable de produire des arguments philosophiques suffisamment forts pour justifier la supériorité d'une analyse de la conscience morale sur d'autres.

d'avis est important parce qu'on peut se tromper dans le choix d'une manière de vivre.

D'une certaine façon, le point de départ de Rawls (la liberté par rapport aux conceptions du bien) est devenu le point d'arrivée de Kymlicka. Ce changement a des conséquences non négligeables sur la manière dont la philosophie politique établit les conditions substantielles de la justice. En effet, si ce qui importe est la recherche de la vie bonne et non pas l'exercice de la liberté de choix en soi, nous n'avons pas seulement besoin d'une juste dotation initiale de ressources, mais nous avons aussi besoin de conditions de choix plus adéquates et, surtout, de vraies alternatives de choix.

Cela conduit Kymlicka a mener une défense des droits des minorités, défense qui ne peut pas être menée adéquatement dans le cadre de la théorie rawlsienne. Selon Kymlicka, en effet, les membres d'une minorité ne peuvent pas poursuivre leur recherche de la vie bonne si on se limite à leur assurer une dotation de ressources égale à celle des membres de la majorité. Ils ont besoin de certaines conditions supplémentaires (des interruptions dans le travail pour la prière, des espaces protégés, etc.) pour pouvoir mener leur quête de la vie bonne. Si ces conditions font défaut, l'égale dotation de ressources n'a pour ces minorités aucune valeur, car elle ne rencontre pas leur intérêt essentiel. Si un État doit être sensible au fait que notre intérêt essentiel réside dans la quête de la vie bonne et pas seulement dans la capacité d'exercer notre libre choix, alors cet État doit prendre en compte cette différence culturelle qui est antérieure à tout choix spécifique de la part des individus.

R. Dworkin : la justice comme élément de la vie bonne

Ronald Dworkin avait à l'origine développé une solide argumentation en faveur d'un libéralisme anti-perfectionniste. Dans ses textes les plus récents, il semble toutefois prendre ses distances à l'égard de celle-ci. Comme dans le cas de Rawls, nous devons faire une distinction entre un « premier » et un « second Dworkin ». La distance qui sépare les deux est importante. La position typique du « premier Dworkin » se trouve présentée dans un article demeuré célèbre qui fut publié en 1978 sous le titre de « Liberalism ». Dworkin y affirme d'une façon radicale que l'État et la philosophie politique n'ont rien à dire sur le bien des individus. Il y défend ainsi la priorité du juste au sens le plus classique. Par contre, le « second Dworkin » (celui des *Tanner Lectures* publiées en 1990) défend un point de vue très diffé-

rent : ni la priorité de la justice ni le libéralisme en général ne peuvent être justifiés sans faire appel à l'idée de la vie bonne. La nouvelle argumentation rejoint celle de Kymlicka, mais par des chemins quelque peu différents.

Dans ses leçons sur « les fondements de l'égalité libérale », Dworkin affirme, comme Kymlicka, que la meilleure justification du libéralisme n'est pas une justification de type kantien (c'est-à-dire, une justification fondée sur l'idée d'autonomie comme valeur en soi) ni une justification politique (fondée sur des idées strictement politiques présentes dans la culture d'une société démocratique pluraliste) mais une justification authentiquement morale. Cette justification doit, selon lui, s'appuyer sur la reconnaissance publique de deux faits, a savoir : 1) que tous les individus agissent selon des conceptions du bien plus au moins structurées, et 2) que notre intérêt n'est pas seulement de maximiser ce que nous considérons comme bien, mais aussi de pouvoir en vérifier la valeur.

Dans son argumentation, Dworkin opère une distinction entre ce qu'il appelle la « thèse d'indépendance » et la « thèse de dépendance ». La première thèse affirme – alors que la seconde nie – qu'on peut répondre la question « Qu'est-ce qui est bien pour moi ? » sans répondre à la question « Qu'est-ce qui est bien pour ma communauté ? »

La « thèse d'indépendance » peut être présentée d'une façon assez claire dans le langage de Rawls. Dans sa *Théorie de la Justice,* Rawls considère que tous les individus ont deux « pouvoirs moraux » : le pouvoir de formuler et de modifier des conceptions du bien, et le pouvoir de développer et d'appliquer un certain sens de la justice. Or, les individus qui doivent négocier dans la *position originelle* ne pensent pas d'abord à la justice mais cherchent à développer leur conception du bien, même s'ils ne la connaissent pas. La justice n'est pas un idéal qu'ils visent à réaliser pour lui-même et de manière consciente. La justice est plutôt définie comme l'issue d'un choix conforme à l'intérêt rationnel, choix qui est effectué dans les conditions très exceptionnelles de la négociation qui sont exprimées dans l'idée du voile d'ignorance. Cette négociation débouche sur un résultat qui peut être considéré comme juste non en raison de la disposition morale des ceux qui y prennent part mais en raison des contraintes structurelles imposées à la négociation.

Cela veut-il dire que la justice n'a aucune importance pour les individus dans la position originelle ? Non. La justice est importante parce que c'est dans une société juste que les individus trouvent les

meilleures conditions pour poursuive leur conception du bien. Mais (et voilà le fait décisif pour Dworkin) cela ne signifie pas que, pour ces individus, si la justice est plus grande dans une société, leur bien sera lui aussi plus grand, mais seulement qu'il y existera des conditions plus adéquates pour la quête du bien particulier[13].

Dworkin souligne que plusieurs philosophes libéraux ont accepté la « thèse de l'indépendance » parce qu'ils pensent qu'elle exprime d'une façon adéquate la priorité du juste par rapport au bien. Mais Dworkin ne l'accepte pas. Il la trouve discutable. Elle implique, par exemple, une conception de la justice liée à l'idée de « sacrifice comparatif », c'est-à-dire, à l'idée que la construction d'une société juste peut exiger de sacrifier le bien-être de quelques individus au bénéfice du bien-être des autres (par exemple, le sacrifice des riches qui sont taxés pour favoriser une certaine égalité). Selon cette conception, la solution à laquelle on arrive est juste dès lors qu'il y a une correspondance entre le sacrifice exigé et le gain de bien-être dont bénéficie le moins bien loti (c'est-à-dire, s'il s'agit d'un sacrifice « raisonnable »). Mais, dit Dworkin, cela revient à faire de la justice une question de négociation et de calcul. On peut ainsi décider qu'une distribution spécifique ne vaut pas la peine d'être réalisée à cause du sacrifice qu'elle exige (par exemple, parce que les mieux lotis sont trop peu nombreux et les moins bien lotis trop nombreux pour qu'un sacrifice important du bien-être des premiers implique une amélioration significative du bien-être des seconds). La théorie de la justice devient dès lors une théorie de la négociation qui n'est pas capable de soutenir une conception forte des droits de l'individu.

Peut-on surmonter ces difficultés ? Dworkin répond affirmativement et il suggère qu'il faut chercher l'alternative dans une certaine liaison entre l'idée du bien et l'idée du juste. Pour soutenir ce point de vue, il avance deux thèses relatives au bien-être des individus.

(1) Il propose d'abord de concevoir le bien-être à partir de l'idée d'une réponse adéquate au contexte. Selon cette conception, on ne peut pas construire des modèles de la vie bonne de façon abstraite. Les individus arrivent à vivre bien quand ils peuvent donner des

13 Il ne faut pas confondre la point de vue de Rawls comme théoricien de la justice avec celui des individus dans la position originaire. Rawls pense qu'il y a un lien entre la justice et le bien parce que notre bien consiste à développer (et peut-être modifier) une conception du bien et à développer le sens de la justice. Mais, dans la position originelle, les individus peuvent accepter ou rejeter ce point de vue.

réponses adéquates aux contraintes et aux défis de leur situation concrète. On peut suggérer la comparaison suivante : pour quelqu'un qui participe à une compétition sportive, les règles du jeu ne constituent pas un sacrifice ou une limite mais les conditions d'une bonne performance. C'est seulement par rapport à ces règles préexistantes qu'on peut dire de quelqu'un qu'il a réussi une performance brillante.

De la même façon, affirme Dworkin, c'est seulement par rapport aux circonstances matérielles et aux capacités naturelles données qu'on peut dire de quelqu'un qu'il a eu une vie réussie. Or, nous devons compter parmi les éléments constitutifs de notre situation, les paramètres de justice qui sont reconnus comme légitimes. Et notre bien-être dépend au moins en partie de la correction (du caractère juste) de ces paramètres.

(2) Pour justifier cette thèse, Dworkin avance une seconde thèse à propos du bien-être individuel : la justice doit être comprise non pas comme une composante de notre bien-être, mais comme sa condition de possibilité.

Cette thèse implique, essentiellement, deux choses. D'abord, une distribution plus juste des ressources signifie pour la majorité des individus une dotation de ressources plus importante, car celle-ci offre la possibilité de donner des réponses plus intéressantes dans un contexte plus ouvert et plus varié. Ensuite, une distribution plus juste des ressources est une condition de ce que Rawls a appelé le respect de soi-même : en effet, s'il est vrai qu'une vie doit être jugée comme une réponse à son contexte, c'est dans une situation d'égalité de ressources qu'on peut juger de la valeur d'une vie en la comparant avec la valeur des autres. La métaphore de la compétition peut ici également faire comprendre cette idée : pour un athlète il vaut mieux triompher dans le cadre d'une compétition régie par des règles exigeantes et égales pour tous les participants que de triompher sur base de règles trop faciles ou trop inégales. Une certaine « vertu » des règles est une condition pour que la performance apporte une satisfaction[14]. De la même façon, si vivre bien veut dire répondre de

14 Notons que l'analogie avec la compétition sportive soulève une difficulté qui déforce l'argument de Dworkin. C'est l'égalité des conditions dans lesquelles se trouvent les concurrents qui donne une valeur à leur performance. L'égalité entre les concurrents signifie qu'ils sont tous soumis aux mêmes règles et qu'elles s'appliquent de la même manière à tous. Il s'agit donc d'une égalité face à la règle (à la loi). Mais la justice politique, quant à elle, ne peut se réduire

manière pertinente au contexte, il est vrai pour la plupart des individus qu'ils pourront vivre mieux dans une société juste que dans une société injuste, parce qu'ils auront plus de ressources et parce qu'ils jouiront de conditions semblables.

Cette argumentation n'est pas si naïve qu'elle le paraît. Dworkin ne dit pas que dans les faits la plupart des gens acceptent l'idée que leur vie irait mieux s'il vivaient dans une société plus juste, ce qui est une question empirique et ne joue aucun rôle dans son argumentation. Il s'agit plutôt de proposer une reconstruction de notre psychologie morale et de montrer que si nous nous donnons comme but de rechercher une conception du bien, nous devrons aussi accepter que cette conception sera favorisée, enrichie, si la distribution sociale des ressources est plus juste. Cette argumentation est normative et elle s'adresse à la conscience morale individuelle. Dworkin n'affirme pas qu'elle a une validité universelle. Au contraire, il admet qu'elle n'est recevable que pour des individus qui font partie d'une tradition politique qui considère le principe d'égalité comme une idée centrale. Mais son point de vue consiste à dire que, si cela est le cas, nous ne pouvons pas rejeter son argumentation sans être en conflit avec les intuitions et les institutions décisives d'une telle tradition.

Conclusion

Même sans développer ces arguments, on peut voir, à partir des thèses défendues par Kymlicka et Dworkin, que la division tranchée entre le juste et le bien, ainsi que la priorité de l'un sur l'autre, n'est pas, en fin de compte, un critère déterminant de distinction entre

à l'idée de l'égalité des citoyens *face* à la loi. Cette égalité formelle est certes une condition nécessaire de la justice. Mais elle n'en est ni une condition suffisante, ni même la condition première. Lorsqu'en effet on avance que la justice exige de traiter les citoyens comme des individus égaux, on signifie par là que les règles de droit doivent instaurer les conditions sociales d'une égalité réelle entre les individus. Selon les philosophes, cette égalité se mesurera sur base de divers « distribuendum » : les droits, le bien-être, les ressources, les biens premiers. Mais aucun de ces concepts d'égalité ne se réduit à la simple égalité *face* à loi. L'égalité doit avant tout être *dans* la loi. Ce qui n'est nullement exigé des règles de la compétition sportive. A la différence des règles juridiques d'un État, la validité, le bien-fondé, des règles d'une compétition sportive ne se justifie pas sur base d'un principe de justice mais sur base de critères d'excellence tels que, par exemple, l'endurance physique, l'habileté, la précision, la rapidité, etc.

libéraux et communautariens. Certes, il est vrai que certains libéraux estiment qu'une théorie libérale n'a pas à s'occuper du problème du bien et que donc il faut accorder une priorité absolue à une théorie de la justice. Mais il en est d'autres qui reconnaissent que ce problème est important et que donc le libéralisme a quelque chose à dire à ce propos sans pour autant devoir s'engager envers une conception particulière du bien.

Nous conclurons par deux remarques.

La première concerne la question de la neutralité de l'État. Les conceptions de la neutralité de l'État diffèrent profondément selon que l'on adopte la position libérale classique, le point de vue de Rawls, la perspective de Kymlicka et de Dworkin, ou la position communautarienne la plus radicale. Le point de vue libéral classique (qu'on trouve, par exemple, chez Ackerman) ne se préoccupe pas de la question du bien et, de ce fait, plaide en faveur d'un État neutre dans le sens le plus fort du terme, s'abstenant de toute intervention dans les conceptions du bien développées par les individus. La théorie rawlsienne reconnaît l'importance pour une société juste et stable d'une culture publique partagée incluant certaines idées du bien. Ce qui peut aller jusqu'au point où l'État se doit d'encourager la pratique de certaines vertus civiques afin de nourrir un contexte social apte à soutenir de manière durable des institutions justes. Toutefois Rawls récuse la pertinence d'une discussion publique qui porterait sur la valeur des conceptions substantielles du bien. Dans le cas de Kymlicka et du « second Dworkin », une idée de la neutralité de l'État demeure : la justification des interventions (ou des non-interventions) de l'État ne peut se faire par la voie d'une argumentation perfectionniste qui privilégierait une conception particulière de la vie bonne. Toutefois, l'État libéral peut reconnaître la valeur d'une discussion publique relative aux différentes conceptions substantielles du bien, et peut même la soutenir. Enfin, pour les communautariens, la place réservée à la question du bien dans le débat public et par conséquent la décision politique, est beaucoup plus large que pour les libéraux. Mais il se pose pour eux la question de savoir comment un État qui avalise ainsi des perspectives perfectionnistes est encore capable de garantir la liberté de choix des individus.

La seconde remarque est la suivante : dans les argumentations du dernier Rawls, de Kymlicka et du Dworkin le plus récent, on trouve une distinction entre une conception *publique* et *minimale* du bien et des conceptions *privées* du bien. Cette distinction est absente chez la

plupart des philosophes libéraux et communautariens, qui raisonnent comme si la seule opposition possible était entre des conceptions publiques du juste et des conceptions privées du bien. Si, au contraire, on accepte de différencier les conceptions publiques et privées du bien, on peut conclure, comme Kymlicka le fait, que le rôle d'un État neutre n'est pas seulement de favoriser la pluralité ou la diversité, mais aussi de favoriser un débat public entre les différentes conceptions du bien. Cela peut conduire à des façons très différentes de comprendre, par exemple, le rôle de l'État par rapport à l'enseignement ou aux associations de la société civile.

BIBLIOGRAPHIE

ACKERMAN B. (1983), « What is Neutral about Neutrality ? », *Ethics*, 93, p. 372-390.

ANDERSON, E. (1991) : « John Stuart Mill and Experiments in Living », *Ethics*, 102, 4-26.

BORDES J. (1982), *« Politeia » dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres.

DE ROMILLY J. (1989), *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Paris, Editions de Fallois.

DWORKIN R. (1978), « Liberalism » in S. HAMPSHIRE [ed.], *Private and Public Morality*, Cambridge – London, Cambridge University Press. p. 113-142.

DWORKIN (1990), « Foundations of Liberal Equality », *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. XI (G.B. Peterson ed.), Salt Lake City, University of Utah Press, p. 1-119

GALSTON W. (1982), « Moral Personnality and Liberal Theory », *Political Theory*, 10, p. 492-519.

GALSTON W. (1991), *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press.

GARNER (1987), *Law and Society in Classical Athens*, London Croom Helm.

HUTCHINSON D.S. (1986), *The Virtues of Aristotle*, New York, Routledge & Kegan Paul.

KANT (1788), *Critique de la raison pratique* in *Œuvres philosophiques*, tome 2, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1985.

KYMLICKA W. (1989), *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Oxford University Press.

LARMORE C. (1990), « Political Liberalism », *Political Theory*, 18, p. 339-360.

MACINTYRE A. (1966), *A Short History of Ethics*, London, Routledge & Kegan Paul

MACINTYRE A. (1981), *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London, Duckworth.
MACINTYRE A. (1984), *Is Patriotism a Virtue ?* The Lindley Lecture, University of Kansas.
NAGEL T. (1975), « Libertarianism without Foundations » in PAUL J. (ed.), *Reading Nozick*, Totowa (NJ), Rowman & Littlefield.
NEAL P. (1987), « A Liberal Theory of the Good ? », *Canadian Journal of Philosophy* , 17/3, p. 567-582.
RAWLS J (1971)., *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1972. Traduction française par C. Audard : *Théorie de la justice*, Paris, Ed. du Seuil, 1987.
RAWLS J. (1985), « Justice as Fairness : Political not Metaphysical », *Philosophy & Public Affairs*, 14, p. 223-251.
RAWLS J. (1988), « The Priority of Right and Ideas of the Good », *Philosophy and Public Affairs*, 17, p. 251-276.
RAWLS J. (1989), « The Domain of the Political and Overlapping Consensus », *New York University Law Review*, 64, p. 235-238.
RAWLS J. (1990), « Justice as Fairness : A Restatement », inédit.
RAWLS J. (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
RAZ J. (1986), *The Morality of Freedom,* Oxford, Clarendon Press.
SANDEL M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Oxford, Oxford University Press.
SIDGWICK (1907), *The Method of Ethics*, 7e éd., London, MacMillan.
TAYLOR C. (1988), « Le juste et le bien », *Revue de métaphysique et de de morale*, 1988/1, p. 33-56.
TUGENDHAT E. (1984), *Probleme der Ethik*, Stuttgart, Reclam (Universal Bibliothek, 8250).
WALZER M. (1983), *Spheres of Justice*, Oxford, Basil Blackwell.