

# Qu'est-ce que la philosophie politique ?<sup>1</sup>

Prof. Charles Larmore, *Brown University*

## *1. Deux conceptions rivales*

Trop peu d'attention est portée à la question que pose mon titre, bien moins que ce qu'elle mériterait. Souvent, le domaine de la philosophie politique est défini par une série de textes classiques (partant des *Politiques* d'Aristote, passant par le *Léviathan* de Hobbes jusqu'à la *Théorie de la justice* de Rawls) ainsi que par une liste communément admise de problèmes à aborder – les limites acceptables de l'action étatique, le fondement de l'obligation politique, les vertus citoyennes et la nature de la justice sociale. Cependant, ce dernier problème indique la raison pour laquelle la question « qu'est-ce que la philosophie politique ? » se doit immanquablement d'être posée, car la justice est un thème qui appartient aussi à la philosophie morale. Comment va-t-on, alors, distinguer la philosophie morale de la philosophie politique ? Toutes les deux concernent les principes sur la base desquels nous devrions vivre ensemble en société. Comment se différencie-t-elles exactement ? Si la justice – pour invoquer une étiquette traditionnelle aussi peu controversée qu'éclairante – signifie de rendre à chacun son dû (*suum cuique*), alors qu'est-ce qu'interpréter cette proposition en tant que philosophe moral, et qu'est-ce que l'interpréter plutôt du point de vue de la philosophie politique ?

Ce questionnement n'est pas motivé par un amour général pour l'hygiène intellectuelle. Je ne suppose pas que les différents champs de la philosophie doivent être clairement délimités, sans recoupement, de manière à en éviter la contamination par des préoccupations ou des influences étrangères. À mon sens, les disciplines se développent en réponse à des problèmes, et les frontières entre elles ont leur raison d'être du fait que différents problèmes peuvent être traités séparément les uns des autres. La difficulté réside dans les problèmes typiquement pris en charge par la philosophie politique,

particulièrement lorsque l'idée de justice entre en jeu. Disons, encore une fois par une propositions plutôt creuse, que la philosophie politique consiste en une réflexion systématique sur la nature et les fins de la vie politique. Il n'y a rien là de bien déroutant, semble-t-il. Pourtant, les philosophes politiques ont eu tendance à traiter ce sujet de deux manières assez différentes, dépendamment de leur propre prise de position par rapport au domaine de la morale.

Une première approche entend la philosophie morale comme la discipline la plus générale, qui traite du bien et du juste dans leurs divers aspects, et non uniquement dans le domaine du politique. La philosophie politique prend part à cette entreprise plus large en se concentrant sur la classe de principes moraux qui ont à voir, non pas avec nos relations particulières avec les autres, mais avec la forme que devrait prendre notre vie sociale dans son entièreté. Un de ses thèmes principaux est donc la justice, considérée comme un idéal moral et conçue abstraction faite des pressantes demandes de la pratique. L'objectif est de spécifier les relations au sein desquelles nous devrions idéalement nous trouver les uns par rapport aux autres en tant que membres de la société, détenteurs des droits et responsabilités appropriés. C'est seulement une fois que cette base est assurée que la philosophie politique prend en considération les croyances, motivations et conditions sociales existantes, car c'est à cette étape que l'idéal doit être ajusté à la réalité, étant donné les restrictions tant empiriques que morales concernant ce qui peut être accompli par le moyen du pouvoir coercitif de la loi. Rien de cela, cependant, ne change le point de départ de la philosophie politique ni le point de vue à partir duquel elle doit juger ces concessions, soit l'idéal moral de la bonne société.

Pour l'autre approche, la philosophie politique est une discipline autonome, qui ne s'ancre pas dans les vérités de la morale, mais plutôt dans les caractéristiques élémentaires de la condition humaine qui constituent la réalité de la vie politique. Les gens sont en désaccord, et leurs désaccords s'étendent de leurs intérêts économiques et sociaux jusqu'aux idées qu'ils se font du juste et du bien, de telle manière que la société n'est rendue possible que par l'établissement de règles faisant autorité, qui obligent chacun et sont appuyées par

la menace ou l'usage de la force. Ce sont là les phénomènes que la philosophie politique doit toujours avoir en vue. Elle a, certainement, une visée normative, soit de chercher à exposer les principes sur la base desquels la société devrait être structurée, mais elle accomplit ce projet en demandant en premier lieu quels principes devraient avoir force de loi. Bien que ces principes peuvent coïncider avec une partie de la morale, ce n'est pas en soi leur justification. Pour la philosophie politique, leur validité doit être jugée selon qu'ils permettent de faire face correctement, ou non, aux problèmes caractéristiques de la vie politique, qui sont ceux du conflit, du désaccord, du pouvoir et de l'autorité. Selon cette façon de voir, la justice, en son cœur même, dépend de la détermination des règles pouvant être légitimement imposées aux membres de la société.

J'ai mentionné en commençant ce qui apparaît être une définition plutôt vide de la philosophie politique : une réflexion systématique sur la nature et les fins de la vie politique. Mais peut-être n'est-ce pas, après tout, d'une telle banalité, car les différences entre les approches dont je viens d'esquisser les grandes lignes semblent dépendre de l'importance accordée à l'un des termes plutôt qu'à l'autre. La philosophie politique devrait-elle avant tout porter attention aux fins que l'association politique se doit idéalement de poursuivre ? Ou devrait-elle plutôt partir de la nature de l'association politique, c'est-à-dire de sa réalité, qui est que les intérêts entrent en conflit, que les gens sont en désaccord et que, sans l'institution de la loi et l'exercice du pouvoir étatique, aucune existence commune n'est possible ? Dépendamment du point de départ qui est adopté, la philosophie politique devient une entreprise bien différente. Ou bien elle constitue une branche de la philosophie morale tentant d'élaborer ce que la bonne société devrait idéalement être, ou bien elle opère selon ses propres principes, motivée de manière non négligeable par le fait que les idéaux moraux s'avèrent eux-mêmes être l'objet de désaccords politiques. La différence, j'insiste encore, n'est pas que la seconde approche est d'une quelconque manière moins normative du fait qu'elle prenne comme point de départ les caractéristiques permanentes de la vie politique, car elle comprend ce donné comme ce qui constitue les problèmes auxquels la philosophie politique doit

élaborer la solution adéquate. Néanmoins, le caractère des principes servant à déterminer cette solution est essentiellement politique, du fait qu'ils définissent l'usage légitime du pouvoir.

L'opposition entre ces deux approches nous est familière. Parfois, les philosophes sont portés à adopter l'une d'entre elle et à décrier l'autre, mais leurs professions de foi sont rarement accompagnées d'une argumentation suffisante ou d'une quelconque tentative d'analyser les supposées erreurs de la position contraire. Deux récentes exceptions sont G.A. Cohen et Bernard Williams, défenseurs de positions rivales sur la question, qui ont exposé assez longuement leurs points de vue (mais sans faire référence l'un à l'autre, malheureusement). « We do not learn what justice fundamentally is, écrit Cohen, by focusing on what it is permissible to coerce [...] Justice is justice, whether or not it is possible to achieve it<sup>2</sup>. » Pour Williams, en contrepartie, « political philosophy is not just applied moral philosophy, which is what in our culture it is often taken to be [...] Political philosophy must use distinctively political concepts, such as power, and its normative relative, legitimation<sup>3</sup>. » Comment la philosophie politique devrait-elle aborder la notion de justice : suivant Cohen, comme un idéal moral indépendant des questions concernant la coercition légitime, ou suivant Williams, comme un idéal politique inséparable de ces questions ?

J'examinerai en détail les positions de ces philosophes, toujours en cherchant à répondre à la question à laquelle nous faisons face ; mais avant cela, je tiens à souligner le fait que tant pour Cohen que pour Williams, et que pour plusieurs autres, le choix entre ces deux conceptions semble tout à fait inévitable. La philosophie politique, tel qu'ils le supposent, ne peut pas éviter, au final, de décider laquelle des voies opposées elle empruntera. Cela est une erreur ; les deux points de vue en opposition que j'ai esquissés – le « moralisme » et le « réalisme », tels que Williams les a nommés à son propres avantage – ne sont pas les seules options. Chacun d'eux comporte une importante part de vérité, bien que chacun soit aussi insatisfaisant ; et pour pallier leurs défauts, la philosophie politique se doit d'aller au delà de cette opposition habituelle. Son objet doit certes être les problèmes caractéristiques de la vie politique, incluant

la prépondérance du désaccord moral. Cependant, elle ne peut pas déterminer comment aborder ces problèmes sans faire référence à des principes moraux compris comme ayant une validité antérieure, car ils servent à déterminer comment les règles faisant autorité dans une société doivent être établies. La philosophie politique doit être une entreprise bien plus complexe que ne le suppose chacune de ces positions habituelles, dans la mesure où elle doit combiner ces deux dimensions.

## *2. Deux visions de la société politique*

Il y a eu, comme je l'ai fait remarquer, deux conceptions de la philosophie politique qui se sont fait concurrence. L'une la conçoit comme une partie de la philosophie morale, dont la visée est de faire ressortir les principes de la société idéale, alors que l'autre la considère comme se concentrant sur les caractéristiques persistantes du domaine politique – le conflit et le besoin d'autorité –, qui ne proviennent pas uniquement du fait que les intérêts divergent, mais aussi du fait que le juste et le bien sont eux-mêmes un objet de désaccord constant. J'ai aussi suggéré que ce débat a été alimenté par des idées opposées concernant ce qui fournit le point de départ pour la réflexion philosophique, à savoir s'il s'agit du fin ou plutôt de la nature de la vie politique.

Cela était, cependant, une observation plutôt superficielle, au mieux une première approximation de ce qui est réellement en jeu. D'une part, la nature de toute association humaine, ses activités et ses relations typiques, implique la manière dont elle poursuit effectivement certaines fins. Mais, de plus, nous ne pouvons pas déterminer les fins qu'elle devrait poursuivre sinon en se référant à une certaine idée de sa nature. Sans une idée des visées et des pratiques qu'incarne une certaine association, nous ne pourrions pas savoir le type d'association dont il s'agit et, ainsi, serions en mauvaise posture pour nous prononcer sur les fins qu'elle devrait avoir. À moins de savoir ce qui se passe normalement dans les banques, vous ne pouvez pas dire ce qu'une banque, contrairement à un supermarché, doit faire. Même si nous imaginions une association qui n'existe pas encore, mais dont on suppose qu'elle servirait à réaliser certaines

fins désirables, nous nous appuyons sur une hypothèse concernant la manière dont elle fonctionnerait dans la pratique ; autrement, nous n'aurions aucune base pour déterminer si cette association serait propre à accomplir le but en question.

Tout ceci tend à montrer que la conception de la philosophie politique comme se consacrant à l'idéal moral doit malgré tout présupposer un certain portrait de ce qu'est la société politique, bien qu'il soit certainement fort différent de celui dressé par la conception rivale. Ces deux portraits sous-jacents offrent, en fait, une base profitable à partir de laquelle s'attaquer au débat théorique que j'ai esquissé. Ils servent à orienter les différentes conceptions de la philosophie politique ; et où ils s'avèrent erronés, ces conceptions elles-mêmes seront l'objet de doutes. En outre, ils forment en eux-mêmes une autre opposition bien connue. Souvent, ils sont identifiés simplement par le nom des penseurs qui les ont formulés. D'un côté, il y a la « vision aristotélicienne » de la politique, et de l'autre, la « vision hobbesienne » ou « wébérienne ». Les divergentes associations qu'évoquent ces syntagmes montrent bien à quel point ce débat aussi nous est devenu familier, et ainsi je peux énumérer les principales caractéristiques de ces deux visions de l'association politique en faisant référence aux figures que je viens de mentionner. Alors que nous avancerons en cette direction, cependant, certaines carences apparaîtront dans chacun des modèles et indiqueront pourquoi aucune des deux conceptions rivales de la philosophie politique n'est, en définitive, satisfaisante.

Selon la première vision, la vie politique est la forme d'association humaine la plus haute et la plus complète, car sa visée principale est de promouvoir la fin ultime de tous nos efforts, soit le bien humain lui-même. Telle est la position que l'on rencontre dans les premières pages des *Politiques* d'Aristote<sup>4</sup>. Aucun de nous, observe-t-il, ne peut bien vivre en vivant seul, car nous ne sommes pas autosuffisants comme les dieux. C'est seulement en société que nous pouvons obtenir et faire usage des moyens indispensables à une existence prospère (*eudaimonia*) – les ressources matérielles nécessaires à nos différentes activités, l'éducation qui nous oriente dans la bonne direction, ainsi que l'espace public au sein duquel

nous délibérons, ensemble, de la meilleure manière d'organiser et de mener cette entreprise collective. Les multiples secteurs de la vie sociale, comme la famille ou l'économie, sont orientés vers l'acquisition de différents aspects du bien humain. La vie politique n'est pas simplement un autre type d'association parmi d'autres, qui se consacrerait à atteindre un but particulier parmi d'autres ; elle inclut tous les autres (*pasas periechousa tas allas*) en tant qu'association ayant la plus haute autorité (*kuriotate*), car sa tâche est d'assurer, par la distribution adéquate des ressources et des opportunités, que nos vies soient prospères à tous les niveaux. La prééminence de l'association politique s'exprime dans le fait que les règles de justice qu'elle instaure (contrairement à celles qui peuvent prévaloir au sein de groupes sociaux plus limités, tels que la famille) prennent la forme de lois qui sont coercitives et obligatoires pour tous. Cependant, la nature de la justice, justement parce qu'elle est une composante du bien humain, représente une norme antérieure à laquelle la loi, autant que possible, cherche à donner une forme institutionnelle. C'est là, ce doit être clair, le portrait de la société politique présupposé par tous ceux qui, depuis d'Aristote, ont soutenu que la philosophie politique devait prendre place au sein de l'entreprise plus large qu'est la philosophie morale.

Bien différente est la vision de la société politique que nous trouvons dans les écrits de Hobbes et Weber. Je commence avec Weber, car sa description fournit le contraste le plus tranché, rejetant toute référence à des fins et définissant le politique uniquement en termes de moyens. Un groupe, commence-t-il par observer dans *Wirtschaft und Gesellschaft*<sup>5</sup>, peut intégrer ses membres soit par accord volontaire, soit par imposition, c'est-à-dire, en stipulant quels individus sont soumis à ses règles indépendamment de tout consentement de leur part. L'imposition (*Oktroyierung*) n'a pas à se faire par la voie de la coercition. Certaines organisations religieuses (l'Église catholique par exemple) revendiquent l'autorité sur leurs ouailles à partir du moment de leur naissance même si, du moins aujourd'hui, leur autorité est uniquement spirituelle et ne possède pas les moyens d'obliger à ce qu'on la respecte. Mais, ajoute Weber, du moment que le groupe impose ses règles aux individus par l'usage

ou la menace de la force, il devient une association politique, et si il affirme avec succès un monopole de l'usage légitime de la force à l'intérieur d'un territoire donné, il acquiert la forme particulière d'un État<sup>6</sup>. Il y a différentes manières par lesquelles les États ont cherché à légitimer le pouvoir qu'ils exercent, incluant l'appel à des idéaux concernant le bien humain qu'ils peuvent prétendre servir. Mais ce qui leur donne leur caractère politique et les distingue des autres groupes qui visent à réaliser de tels idéaux est la possession des moyens coercitifs permettant de mettre en œuvre tout objectif qu'ils peuvent se donner.

Bien que cette vision de la société politique soit familière, l'accent mis par Weber sur les moyens, à l'exclusion des fins, en exagère la différence avec la vision aristotélicienne. En réalité, ne serait-ce qu'implicitement, Weber attribue à l'État une fin particulière alors qu'il le dépeint comme une association qui revendique un monopole sur l'usage légitime de la force. Le rôle fondamental du politique, tel que Weber le suppose, repose en l'instauration de l'ordre, assurant par la primauté du droit les conditions de la paix civile et de la coopération sociale. Néanmoins, cette correction ne réduit qu'à peine le gouffre qui sépare la vision wébérienne de l'idée de l'association politique comme visant essentiellement la justice et le bien humain. Dans la mesure où de telles fins deviennent l'objet de l'action étatique, la forme qu'elles prennent, selon cette vision, est déterminée par l'objectif politique principal de créer et de maintenir l'ordre social, par le moyen de la coercition si nécessaire. La justice en soi ne peut pas être une préoccupation de l'État, ce doit être la justice pour autant qu'elle puisse prendre part à un ensemble de règles obligatoires et faisant autorité pour tous. Si cette vision de la société politique considère l'instauration de l'ordre comme la fin prédominante, la raison n'en est pas difficile à discerner. Elle voit la possibilité du conflit partout dans la vie sociale : dans l'opposition des intérêts, certainement, mais aussi dans les conceptions divergentes qu'ont les gens concernant le bien et le mal.

Telle est, bien sûr, l'idée du politique qui anime la seconde conception de la philosophie politique. Il devrait aussi être évident à quel point cette idée est répandue, et qui a été son premier théoricien.

Il s'agit de Hobbes, pour qui le rôle de l'État est la «sécurité du peuple», garantie par un «common power to keep them all in awe<sup>7</sup>». Les écrits de Hobbes, de plus, sont inégalables de par la clarté avec laquelle ils identifient le point sur lequel les deux portraits de la société politique diffèrent. L'ultime point de dispute, tel que l'explique Hobbes, est le type de *normes* qui sont les plus importantes dans la détermination des activités et des institutions de la société politique. La première vision regarde vers l'*éthique*, la seconde vers la *loi*. «Il n'y a en effet qu'une seule chose qui soit propre aux hommes par rapport aux autres animaux», nous dit Aristote, «le fait que seuls ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres <notions de ce genre>. Or avoir de telles <notions> en commun c'est ce qui fait une famille et une cité<sup>8</sup>.» Ce à quoi Hobbes répond, «Where there is no common power, there is no law; where there is no law, no injustice<sup>9</sup>». Car le peuple, insiste-t-il, tend naturellement au désaccord concernant le bien et le mal – «many men, many different rules for virtue and vice» (*quo homines tot virtutis et vitii diversae regulae*) – de telle sorte que la loi seule peut fournir un «common standard» (*communis mensura*)<sup>10</sup>. Telles sont, je crois, les différentes conceptions de son objet qui conduisent la philosophie politique dans les directions opposées que nous avons distinguées : vers la recherche des premiers principes moraux ou vers le besoin d'ordre et d'autorité.

### *3. Le caractère central de l'autorité*

Historiquement, la vision hobbesienne de la société politique a gagné en notoriété au cours de l'époque moderne, en réaction à l'autre vision, qui en est une plus idéalisée. Une question importante à se poser est alors : pourquoi en a-il été ainsi ? Un premier type de réponse est largement connu. On le rencontre, par exemple, dans l'essai de Leo Strauss, publié sous le même titre que le mien, bien que la réponse ait eu une résonance au delà des cercles straussiens. La position hobbesienne aurait prévalu, soutient Strauss, en raison d'une baisse des attentes et des critères, selon lui, typique de la modernité dans sa totalité. Le but a été d'adopter une approche plus réaliste, de décrire la vie politique comme un engagement à remplacer le conflit

par l'autorité plutôt que d'encourager la vertu et la vie bonne, de sorte qu'elle puisse mieux assumer son rôle.

Cette réponse saisit manifestement une partie de vérité. Toutefois, elle laisse de côté une autre motivation d'une grande importance. Je veux dire par là : la reconnaissance que le désaccord sur la nature du juste et du bien n'est guère un phénomène récurrent et non plus uniquement l'expression de l'inexpérience et de l'erreur, mais le résultat naturel de la discussion rationnelle, menée librement et consciencieusement, sur la façon dont on devrait vivre. La prise de conscience que le désaccord moral a de fortes chances de résulter de la discussion sur les questions ultimes de la vie entre personnes raisonnables, ou lorsqu'un individu y réfléchit en son for intérieur, est l'une des expériences déterminantes de la modernité. « En semant les questions et les retaillant », écrivait Montaigne, « on fait fructifier et foisonner le monde en incertitude et en querelles [...] "*Difficultatem facit doctrina.*" [« C'est la science qui crée la difficulté. »] Jamais deux hommes ne jugerent pareillement de mesme chose, et est impossible de voir deux opinions semblables exactement, non seulement en divers hommes, mais en mesme homme à diverses heures<sup>11</sup>. » Ou comme Hobbes le déclarait lui-même (faisant ici écho à Montaigne) : « Divers men, differ not only in their judgment, on the senses of what is pleasant, and unpleasant to the taste, smell, hearing, touch, and sight; but also of what is conformable to reason, in the actions of common life. Nay, the same man, in divers times, differs from himself, and one time praiseth, that is, calleth good, what another time he dispraiseth, and calleth evil<sup>12</sup>. »

L'élément important dans cette conception n'est pas la simple prise de conscience que les opinions varient. Que les gens soient en désaccord en ce qui concerne les problèmes éthiques est un truisme. Aristote lui-même ouvrait l'*Éthique à Nicomaque* avec un survol des diverses notions concurrentes de la vie bonne (plaisir, honneur, richesse, vertu, connaissance, et leurs diverses combinaisons). Cependant, ce qu'Aristote n'avait pas imaginé, et qui, dans la pensée moderne, est devenu un thème prééminent, c'est que les personnes raisonnables, faisant usage de leurs facultés rationnelles lors de questionnements ayant trait à la vie bonne et au vivre-ensemble,

tendent vers des conclusions différentes – non pas en raison d'un quelconque défaut de la raison, mais plutôt en raison de la différence de leurs expériences personnelles, de leurs jugements divers sur ce qui est significatif, de leurs diverses manières de soupeser des considérations opposés. C'est la prise de conscience que la raison ne conduit pas naturellement à l'unanimité sur ces questions qui représente la rupture avec le passé. Aristote avait compris que la société politique devait être organisée de manière à mettre fin aux conflits qui adviennent inévitablement entre ses membres. Toutefois, pour lui, ces conflits prenaient généralement la forme de conflits d'intérêts, parfois de conflits d'opinions, mais jamais de conflits où des personnes raisonnables auraient un différend quant à la nature du juste et du bien. C'est d'ailleurs pourquoi Aristote pouvait, avec autant d'assurance, se tourner vers l'éthique pour y trouver la source des principes de la vie politique. Par contraste, Hobbes avait une conception beaucoup plus large des sources du conflit social : la raison elle-même peut conduire à des vues opposées. C'est ainsi que Hobbes et ses successeurs se tournèrent vers le droit et non vers l'éthique, pour y fonder l'autorité politique.

L'appréhension d'un désaccord raisonnable n'est pas à confondre, me semble-t-il, avec la doctrine souvent appelée « pluralisme des valeurs », selon laquelle il n'y aurait pas, objectivement, une seule source du juste et du bien, mais bien une pluralité. Le désaccord raisonnable n'équivaut pas non plus au scepticisme, lequel affirme que la réponse adéquate à une controverse insoluble serait de suspendre son jugement, ou du moins de voir dans sa propre position davantage un article de foi qu'une connaissance. Le pluralisme et le scepticisme sont des réactions au fait que le désaccord raisonnable est un phénomène généralisé : ils sont des tentatives qui ont pour but respectif d'expliquer ou d'évaluer ce phénomène, et ainsi constituent-ils des mouvements importants dans l'histoire de la pensée moderne. Ce faisant, ils sont néanmoins devenus eux aussi des sujets de dispute.

Le fait essentiel est donc le désaccord raisonnable lui-même, dans toute son étendue ; car du moment que l'on se rend bien compte à quel point le domaine de la morale en est imprégné, l'idée que

le but de l'association politique est la poursuite collective du bien humain semble ne plus être en phase avec la réalité. Sa tâche centrale, comme il est affirmé dans la perspective hobbesienne, est plutôt la construction d'un ordre faisant autorité pour réguler le conflit social. Encore une fois, nul ne nierait que l'arbitrage du conflit est un impératif politique. Cependant, dans le portrait que trace Aristote, ce travail d'arbitrage ne saurait s'effectuer qu'en référence à un idéal de justice dont les principes peuvent être discernés par le raisonnement moral à partir de l'essence du bien humain. Si, néanmoins, le juste et le bien, la prospérité humaine et la justice, s'avèrent eux-mêmes être objets de conflit pour des individus raisonnables, leurs conséquences sur les règles de la vie politique ne peut pas être préétablie rationnellement, du moins, pas en des termes acceptables pour tous. Leur signification politique doit être déterminée par le droit et la question de l'institution de l'autorité devient alors de la plus haute importance. Certainement, la perspective hobbesienne de la société politique n'accorde pas moins d'attention aux conflits qui émergent d'intérêts économiques et sociaux. Mais c'est la reconnaissance d'un conflit moral largement répandu qui constitue son paramètre distinctif et qui, ce faisant, force sa rupture avec le modèle aristotélicien.

#### *4. Par-delà le moralisme et le réalisme : une critique de Williams*

L'expérience nous a montré, je crois, que cette vision nous offre un bien meilleur portrait de la société politique, non seulement dans la modernité, mais aussi tout au long de l'histoire humaine. Nous avons appris à s'attendre d'une discussion libre et ouverte qu'elle aboutisse à des désaccords quant à la justice et au bien humain – si ce n'est sur des questions de base (le caractère injuste de l'esclavage, les règles morales les plus élémentaires telles que de tenir une promesse et de respecter l'intégrité physique d'autrui, l'importance de connaître certains succès ainsi que des expériences favorables dans le cadre d'une vie bien vécue), alors certainement sur certaines questions plus complexes ainsi que sur les principes qui justifient ces jugements et précisent la nature de la justice et du bien. Les disputes sur ce qui constitue une vie humaine bonne et prospère sont notoires. Mais l'idée de justice n'attire guère plus le consensus. Il ne suffit que

de rappeler les interminables débats sur la question de savoir si le mérite individuel, le bien commun, ou bien la dignité égale de chaque citoyen doit fournir le critère orientant la distribution matérielle des ressources. Un consensus dans pareils domaines risque fort d'être dû au fait que les gens n'ont pas réussi à réfléchir assez en profondeur, à écouter réellement ce que les autres avaient à dire, ou à se prémunir contre les pressions externes ou les inhibitions internes. L'unanimité qui semble avoir dominé au sein des sociétés pré-modernes résultait vraisemblablement de l'intervention de tels facteurs.

Conséquemment, la conception correspondante de philosophie politique, centrée sur les problèmes de conflit et d'autorité m'apparaît supérieure à la conception qui tenterait d'élaborer les structures de la société idéale. Les idéaux moraux auxquels cette dernière conception fait appel sont voués à être controversés, faisant ainsi partie des problèmes de la vie politique plutôt que de leur solution. Dès lors, la philosophie politique ne peut pas consister en une philosophie morale appliquée. Elle doit être une discipline plus autonome, opérant dans un domaine tracé par les profonds désaccords auxquels la réflexion morale conduit la plupart du temps. Cette conclusion dépend, bien sûr, d'une compréhension de ce que nous avons appris tout au long de l'histoire sur la nature de la communauté politique, de ce qu'elle est devenue au cours de la modernité et, comme que nous le voyons maintenant, de ce qu'elle aurait toujours été si les conditions d'une discussion libre et ouverte avaient prévalu. Quoiqu'il en soit, un sens historique ne met pas la réflexion philosophique en péril ; plutôt, il l'alimente.

Cependant, je ne peux accepter que partiellement la vision hobbesienne de la société politique et l'idée correspondante qu'il se fait de la philosophie politique. Elles sont toutes les deux incomplètes quant à un aspect décisif. Si la société politique repose sur un ordre faisant autorité afin de réguler le conflit social, d'où cet ordre tire-t-il son « autorité » ? La réponse courte à cette question est que l'ordre fait autorité s'il jouit de la légitimité aux yeux des membres de la société, c'est-à-dire, s'ils le considèrent généralement comme étant justifié. (Rappelons-nous que l'État, dans la définition qu'en donnait Weber, est un type d'association qui possède non pas simplement un pouvoir

écrasant lui permettant de contraindre à obéir à ses règles, mais plutôt un monopole sur ce qui est perçu comme étant un usage *légitime* de la force). Mais maintenant, la question se pose à savoir si un système politique, quel qu'il soit, peut s'assurer d'être perçu comme étant légitime sans justifier ses règles, ou ses pouvoirs d'édicter des règles, en faisant appel à des principes de justice, qu'il présente comme des principes dont la validité est indépendante de cet ordre politique et qui prescrivent la forme qu'un tel ordre doit prendre. Je ne crois pas que cela est possible, car les conditions sous lesquelles le pouvoir coercitif peut légitimement être exercé forment, à coup sûr, un aspect du concept de justice. En ce sens, l'image hobbesienne s'avère inexacte et la philosophie politique, alors qu'elle entreprend d'examiner la manière dont la vie politique devrait être organisée, ne saurait faire autrement que de s'ancrer dans la morale.

Considérons, par exemple, comment Bernard Williams dresse un portrait de la société politique, qui l'amène précisément à préconiser sa conception «réaliste» concernant la manière dont la philosophie devrait procéder dans ce domaine (voir §1 ci-dessus). «The first political question», affirme Williams, «is in Hobbesian terms [...] the securing of order, protection, safety, trust, and the conditions of cooperation», mais aucun État ne peut faire cela, ajoute-t-il, sans satisfaire le «basic legitimation demand», lequel exige que l'État «offers a justification of its power to each subject<sup>13</sup>». Ce BLD, comme le nomme Williams, ne doit pas être mal compris. Il n'exige pas nécessairement que la légitimation soit telle que chaque individu ait une raison de l'accepter à la lumière d'une compréhension de lui-même et des autres comme membres libres et égaux de la société. Il s'agit là de la forme particulière qu'une justification doit prendre au sein de ce qui, de manière générale, peut être appelé le monde libéral moderne. Mais les États ont aussi cherché à se légitimer en bien d'autres termes, sans s'adresser à leurs sujets comme à des citoyens libres et égaux : en termes d'histoires racontant les origines mythiques, ou racontant que le monarque serait le représentant de Dieu sur terre, que le chef serait la voix du *Volk*. Quoiqu'il en soit, une quelconque explication justifiant le pouvoir de l'État doit être fournie à chacun de ses membres de telle sorte qu'ils aient une

raison, autre que la crainte, de se soumettre à ses ordres. Autrement, un individu ne fait pas réellement partie de la société mais en est un étranger, voire un ennemi, qui se trouve à vivre à l'intérieur de ses frontières (comme la population hilotes de l'ancienne Sparte). Sur de tels individus, l'État peut être en mesure d'exercer son pouvoir, mais non son autorité.

Afin de défendre son «réalisme politique», Williams se demande si le BLD est lui-même un principe moral et, si tel est le cas, s'il a alors échoué dans sa tentative d'échapper au «moralisme politique», cette prétendue «priorité de la morale sur le politique» que Williams désapprouve. À cela, il répond : «if it is, it does not represent a morality which is prior to politics. It is a claim that is inherent in there being such a thing as politics<sup>14</sup>». Cependant, cette réponse manque l'essentiel. Ce n'est pas tant le BLD que la justification de l'autorité à laquelle le BLD fait appel, qu'elle que soit cette justification, qui doit exprimer une «morale antérieure au politique» : elle doit incarner une idée de ce qui constitue un ordre politique juste – tout particulièrement, de ce qui constitue le juste exercice du pouvoir coercitif – c'est-à-dire une conception morale dont la validité doit être comprise comme étant antérieure à l'autorité de l'État, car justement celle-là sert à fonder celle-ci. Évidemment, je ne dis pas que cette idée doive être correcte, que les principes moraux invoqués doivent être véritablement valides. Mais ils doivent être appréhendés comme étant corrects et valides, s'ils doivent pouvoir justifier l'usage par l'État du pouvoir coercitif.

Williams se plaît à dire que le concept libéral de légitimité (dont j'ai esquissé les grands traits) résulte de la conjonction de la BLD et des conditions historiques connues sous le nom de «modernité»<sup>15</sup>. Cela est, certes, vrai. Mais, «l'histoire» n'est pas une boîte noire. Dans ce cas, ce qu'elle doit contenir, entre autres choses, c'est la conviction que l'ordre politique n'est légitime que si ceux qu'il contraint, se considérant mutuellement comme des citoyens libres et égaux, peuvent avoir une raison d'accepter les règles fondamentales sur la base desquelles il opère. Cette conviction a effectivement une histoire, et Williams a raison de critiquer la tendance qui a cours chez les philosophes libéraux, à imaginer que la légitimité politique est

un don de la Raison elle-même plutôt que le résultat de l'expérience historique. Non seulement son historicité ne mine en rien sa validité ; elle exprime clairement un principe moral qui sert à définir l'autorité qu'un État peut de droit revendiquer pour gouverner la conduite de ses citoyens.

Toutefois, rien de tout cela n'implique que nous nous retrouvions de nouveau avec la position opposée. Les principes moraux sur lesquels la philosophie politique doit s'appuyer ne consistent pas en une vision compréhensive du bien humain, pas plus que la conception de la justice qu'ils véhiculent ne se réfèrent, pourrait-on dire, à la *justice comme un idéal purement moral* – c'est-à-dire, à la justice telle qu'elle serait hors de toute considération sur la manière dont elle pourrait en venir à faire autorité au sein de la société. Ces principes moraux fondationnels ont plutôt à voir avec les conditions de la coercition acceptable. Ils forment la base de ce que nous pourrions appeler la *justice politique* – la justice dans la mesure où elle peut correctement (*rightly*) avoir force de loi et donner forme à la vie d'une association politique. La vision de la philosophie politique que j'expose ici se distingue ainsi des deux conceptions avec lesquelles nous avons débuté. Elle considère le désaccord raisonnable à propos du juste et du bien comme étant inhérent au problème central de la vie politique, de telle manière que la philosophie politique ne peut pas être simplement une philosophie morale appliquée. Mais mon point de vue est également sensible au fait que toute solution à ce problème doit s'ancrer dans des principes indéniablement moraux qui régissent l'usage légitime de la coercition<sup>16</sup>.

##### *5. La relation entre la philosophie politique et la philosophie morale*

Plusieurs aspects de cette position demandent clarification, de manière à écarter quelques objections possibles.

(i) J'ai affirmé que les principes moraux auxquels la philosophie politique doit faire appel appartiennent, non pas à la justice en tant que pur idéal moral, mais à ce que j'ai nommé la « justice politique », car ils exposent les conditions sous lesquelles il est correct de soumettre les gens aux règles coercitives qui rendent l'association politique possible. L'accent est mis sur le terme « doit ». Je ne veux

pas dire que la philosophie politique ne peut pas s'avancer davantage, qu'elle ne doit pas élaborer des théories complètes concernant les libertés, les opportunités et les ressources dont les citoyens devraient pouvoir jouir. Bien sûr, elle le peut, et il ne me sert à rien d'évoquer les ouvrages de ce type qui font honneur à cette discipline<sup>17</sup>. Mais de telles théories doivent inclure, comme une *contrainte* posée à tout ce qu'elles affirment d'autre sur la justice, une explication des conditions sous lesquelles elle peut légitimement être considérée comme faisant autorité et ses principes légitimement être imposés aux membres de la société. Voilà ce qui fait de ces théories des théories de la « justice politique ».

(ii) Toute compréhension de la justice doit avoir quelque chose à dire du domaine propre du droit. Car le droit est en lui-même coercitif, et la mesure dans laquelle chaque conduite individuelle peut légitimement être sujette à la coercition est indéniablement une question de justice. Cependant, aussi longtemps que l'accent est mis sur la « justice comme un idéal purement moral », on doit seulement dire (suivant Aristote, par exemple) que les lois ne sont légitimement instituées que si elles servent la cause de la justice, si elles préservent ou mettent en place la distribution générale des biens sociaux essentiels qui peuvent être préalablement identifiés comme ce qui est dû à chacun. Ce n'est simplement qu'une question d'application. Faire de l'idée de « justice politique » une idée fondamentale implique une vision bien plus complexe. Ainsi, les conditions sous lesquelles les règles de la vie collectives doivent pouvoir faire autorité circonscrivent dès le départ la nature même de la justice. La relation de la justice au droit cesse alors d'être simplement une question d'application, car ce que la justice est doit alors être défini selon la manière par laquelle elle peut légitimement (*justly*) en venir à avoir force de loi.

Derrière cette approche, ainsi ai-je soutenu, se trouve la prise de conscience moderne que des individus raisonnables tendent naturellement au désaccord concernant les aspects fondamentaux du juste et du bien. Une fois que nous reconnaissons que la raison ne parle par d'une seule voix sur ces sujets, nous ne pouvons pas considérer la conception de la justice que nous-mêmes trouvons la

mieux justifiée dans l'abstrait comme celle qui doit nécessairement définir les termes de notre vie politique. Peu importe notre degré de conviction concernant la supériorité de cette conception, nous devons tenir compte du fait qu'elle s'avérera vraisemblablement controversée auprès d'autres personnes également raisonnables. Nous avons donc besoin d'une description des conditions sous lesquelles une conception de la justice peut légitimement faire autorité, une description qui va au delà de notre affirmation qu'elle est celle que la raison recommande, car d'autres peuvent bien dire la même chose à propos de leurs conceptions rivales. Elle doit expliquer, sur la base de principes moraux déterminant les conditions de la coercition légitime – principes qui constituent des principes de justice de « second ordre » –, pourquoi une conception particulière de la justice devrait avoir force de loi en dépit du désaccord raisonnable concernant ce qu'implique la justice. La justice politique est ainsi, par nature, *réflexive* : elle délimite ce que signifie la justice, politiquement parlant, à la lumière du fait que la nature même de la justice prête largement à controverse. La raison pour laquelle, selon moi, la philosophie politique ne doit pas prendre la forme d'une philosophie morale appliquée est qu'elle nécessite, malgré sa dépendance à des principes moraux, l'intégration de cette sorte de réflexivité.

(iii) Je dois être clair, cependant, concernant ce que cette approche n'implique pas. Premièrement, elle ne signifie pas que de réfléchir à la « justice comme un idéal purement moral » est une entreprise erronée ou futile. Décrire ce qu'idéalement devrait être dû à chaque personne, séparément des considérations concernant ce qui rendrait un tel système obligatoire, demeure une part importante de la philosophie morale. Ce que je veux dire ici, c'est que la philosophie politique doit procéder différemment : la justice comme idéal politique doit préciser les conditions sous lesquelles elle peut légitimement (*rightly*) faire autorité.

Deuxièmement, ces conditions n'ont pas nécessairement à incarner une conception libérale de la légitimité politique telle que celle que j'ai esquissée plus haut (§4). Il n'y a aucune inconsistance dans l'adoption d'une conception de la justice qui refuse que les principes fondamentaux de la vie politique soit obligatoires

uniquement si ceux qui y sont soumis y sont traités comme des citoyens libres et égaux. La conception libérale entretient une relation particulière avec l'expérience moderne du désaccord raisonnable : elle affirme la valeur de l'usage, par les individus, de leur raison selon leur propres lumières, même au prix d'un désaccord profond et largement répandu, dans la mesure où elle maintient que les principes politiques fondamentaux doivent être tels que les citoyens, se considérant mutuellement comme libres et égaux, peuvent tous, malgré leurs désaccords, avoir des raisons de les accepter. Mais cette relation est en elle-même morale, et non pas logique. On peut très bien croire, précisément en raison du désaccord entre personnes raisonnables concernant la nature de la justice politique, que l'association politique devrait se gouverner elle-même, non pas par respect pour la raison individuelle, mais plutôt en conformité avec la volonté de Dieu. De telles croyances divergent de la perspective libérale en vertu de leurs présuppositions morales.

(iv) Dans les deux dernières sections §§4-5, j'ai souvent fait référence à l'idée de légitimité, mais je devrais être plus précis sur ce que cela signifie, ainsi que sur ses liens avec l'idée de la justice, car ces deux concepts ne sont pas synonymes. Premièrement, par la « légitimité » d'un État, je réfère au fait qu'il est effectivement justifié dans l'exercice de son pouvoir coercitif. Cela est manifestement pas la même chose que l'exercice du pouvoir qui ne serait que généralement perçu comme étant justifié, ce qui suffirait pour qu'il fasse autorité, mais pas pour qu'il soit légitime, ou, comme j'ai dit aussi, qu'il fasse *légitimement* autorité (*rightly authoritative*). Certaines théories de la légitimité politique ont tendance à confondre ces deux situations. Mais lorsque le peuple croit qu'un État est légitime, et lorsqu'un État affirme sa propre légitimité, ils soutiennent que l'exercice étatique du pouvoir coercitif est réellement justifié, non seulement qu'il est considéré être justifié ; que l'on fasse appel à une légitimité réelle, de fait, et non uniquement à une légitimité perçue, n'est pas moins vrai lorsque la justification consiste en une quelconque version du « consentement des gouvernés ». De manière tout aussi claire, l'histoire de légitimation (*legitimacy story*) avancée par un État et à laquelle adhèrent ses membres peut reposer sur une

erreur, une illusion, ou sur l'intimidation, dans lesquels cas, bien que le pouvoir étatique puisse faire autorité, il est improbable qu'il soit réellement légitime. Néanmoins, peut importe sa qualité, la tentative de justifier l'exercice étatique du pouvoir coercitif doit se fonder sur des principes que l'on suppose avoir une validité antérieure à l'autorité revendiquée pour l'État, justement parce qu'ils sont prétendus justifier cette autorité. Ces principes sont des principes de justice, car ils prescrivent les conditions sous lesquelles le pouvoir coercitif peut légitimement être revendiqué et exercé, et ils incarnent en conséquence une « morale antérieure au politique ». Telles étaient mes objections au « réalisme » de Williams.

La légitimité et la justice ne sont cependant pas la même chose. Les lois peuvent être justes (dans leur contenu) sans avoir été légitimement édictées, et elles peuvent avoir été légitimement édictées sans être justes. Malgré tout, les concepts se croisent sur deux points, chacun ayant avoir, non pas avec ce qu'il est par rapport aux lois, mais plutôt avec ce que c'est pour un régime politique que d'être légitime. Premièrement, comme je l'ai soutenu en opposition à Williams, aucun régime ne peut affirmer être légitime sans faire appel à une quelconque conception de ce qui constitue un ordre politique juste. (Naturellement, un tel régime peut toujours édicter des lois qui s'avèrent être injustes.) Deuxièmement, c'est clairement un rôle de la justice que de déterminer dans quelle mesure les lois, étant par nature coercitives, peuvent équitablement (*fairly*) être imposées aux membres de la société. Puisqu'un État est légitime dans la mesure où il est justifié dans l'exercice de son pouvoir coercitif sur ses membres, la légitimité en ce sens est un élément essentiel de l'idée de la justice. La rapport entre la légitimité et la justice est donc double : pour être légitime, un régime doit non seulement avoir pour but, peu importe avec quel degré de succès, de se conduire soi-même en accord avec une conception de la justice ; il doit aussi se conformer réellement à cette partie de la justice qui définit les conditions sous lesquelles l'État peut légitimement (*rightly*) exercer son pouvoir coercitif.

(v) J'ai soutenu en fait que la philosophie politique doit comprendre la justice d'une manière qui satisfasse, non pas une, mais bien deux conditions : étant donné la prépondérance du désaccord

raisonnable concernant le juste et le bien, elle doit reconnaître que de déterminer ce qu'est la justice signifie de préciser les conditions sous lesquelles une conception de la justice peut correctement être considérée comme faisant autorité, mais du même coup elle doit réaliser que toute description de ces conditions doit être ancrée dans des principes moraux délimitant l'usage légitime de la coercition. Ces deux exigences semblent entrer en conflit. N'y aura-t-il pas toujours certaines personnes raisonnables qui seront en désaccord sur ces principes moraux fondationnels ?

L'apparente antinomie disparaît une fois qu'il est admis qu'aucune association politique, peu importe son degré de légitimité, ne peut être infiniment accommodante. Tout principe de légitimité exclut certaines visions concernant le bien humain ou la justice, même s'il y a des personnes raisonnables – ce par quoi je réfère à des personnes faisant consciencieusement usage de leur facultés rationnelles (voir §3 ci-dessus) – qui s'adonnent à les adopter. Le trait caractéristique du libéralisme moderne a été sa tentative d'organiser la vie politique autour d'un respect pour la tendance au désaccord raisonnable, un respect qui exige que les règles fondamentales de la vie politique soit acceptables pour tous ceux qui, peu importe leurs croyances, partagent un engagement à se considérer mutuellement comme des citoyens libres et égaux<sup>18</sup>. Tel est le principe de légitimité sur lequel un régime libéral repose en tant qu'il garantit les libertés individuelles fondamentales et fournit les ressources nécessaires pour que les procédures démocratiques puissent trancher, entre autres choses, concernant les aspects les plus complexes et controversés de la justice sociale. Ce principe, dont l'autorité doit être comprise comme étant antérieure à l'association politique, régit la manière dont l'État fait usage de son pouvoir en réponse aux conflits entre ces citoyens. Cela a été un objet d'espoir pour les libéraux, que les citoyens, malgré leurs différences morales, puissent néanmoins arriver à un accord sur ce principe de légitimité politique, un espoir pour la réalisation duquel les sociétés libérales ont fait beaucoup par l'éducation morale et civique, et par la paix et la prospérité qu'elles ont pu obtenir au fil des ans. Mais il s'agit d'un espoir, et non d'une prédiction ou d'une garantie. Plusieurs

idées du bien et du juste, vers lesquelles des personnes raisonnables se sont trouvées elles-mêmes attirées, sont exclues par ce principe de légitimité. Il suffit de considérer, encore une fois, l'idée que la caractéristique la plus importante qu'une association politique doit déployer est qu'elle plaise à Dieu, que ses membres y consentissent ou non – bien que cette idée doivent être distinguée de la croyance, elle-même formidablement importante dans l'histoire de la pensée libérale, que la volonté de Dieu est précisément que la vie politique prenne forme en accord avec des principes que ses membres peuvent accepter en tant que citoyens libres et égaux.

#### *6. Justice et nature humaine : une critique de Cohen*

Avec ces clarifications en place, je me tourne vers l'objection soulevée par G.A. Cohen envers toute vision de la justice politique semblable à celle que j'ai défendue. « We do not », insiste-t-il dans l'énoncé que j'ai cité plus tôt (§1), « learn what justice fundamentally is by focusing on what it is permissible to coerce ». Il concède que le pouvoir coercitif de l'État est peut-être bien requis pour dissuader les malfaiteurs et assurer les citoyens de la conformité de chacun à la loi<sup>19</sup>, mais la coercition légitime, selon Cohen, doit être comprise comme la mise en œuvre d'une conception de la justice qui est déjà en place. Les conditions de la coercition acceptable, suppose-t-il, ne peuvent délimiter ce qu'est la justice elle-même, puisque c'est la nature de la justice qui nous dit ce que sont ces conditions. Ce que Cohen n'arrive pas à réaliser, comme nous pouvons maintenant le voir, c'est que si les personnes raisonnables sont en désaccord sur la nature de la justice, il sera nécessaire dans de telles circonstances d'avoir une certaine description de ce qui devrait compter comme la conception de la justice faisant autorité. Une telle description est elle-même une partie de la justice, et puisqu'elle consiste en des principes moraux déterminant ce qui peut légitimement être imposé, la justice en ce sens sert effectivement à définir les conditions de la coercition acceptable. Cependant, ces conditions limitent à leur tour le reste de ce que la justice peut être, politiquement parlant. À cet égard, donc, la justice dépend du fait de savoir quelles règles de la vie sociale peuvent légitimement avoir force de loi. La combinaison de ces deux

éléments définit le caractère réflexif de la justice politique auquel j'ai référé plus tôt (§5.ii), et qui découle d'une reconnaissance de la profondeur du désaccord raisonnable à propos du juste et du bien.

Mais examinons de plus près la position de Cohen. Derrière son idée de la relation entre la justice et la coercition légitime se trouve une allégeance envers l'une des deux conceptions de la philosophie politique que je rejette, évidemment pas envers le réalisme de William, mais plutôt envers son opposé, la position selon laquelle la philosophie politique devrait en premier lieu exposer la nature de la justice sociale telle qu'elle est « en elle-même », indépendamment de toute préoccupation envers les problèmes découlant de l'édification d'une idée de justice en réalité politique. Dans la vision de Cohen, il y a un monde de différences entre les « principes fondamentaux de justice » et ce qu'il appelle les « règles de régulation sociale », dans la sphère desquelles s'insèrent les problèmes tel celui de la coercition acceptable. Ceux-là définissent la distribution équitable des éléments désirables de la vie sociale ; ceux-ci traitent de comment la vie sociale doit être arrangée à la lumière des faits de la nature humaine et des croyances et motivations des personnes. Les règles de régulation concernent par conséquent l'application de ce qui est présumé être des principes fondamentaux de justice, et c'est une erreur, prétend Cohen, de mélanger les deux, comme il soutient que John Rawls, par exemple, le fait systématiquement lorsqu'il laisse sa théorie de la justice être influencée par un souci pour des facteurs empiriques telles les soi-disant « circonstances de la justice » (rareté, altruisme limité, conflit sur les fins et les objectifs)<sup>20</sup>.

Par contre, à quel point la distinction de Cohen entre les principes fondamentaux de justice et les règles de régulation sociale est-elle solide ? Je suis d'accord qu'il y a certains faits à propos de ce que les personnes veulent et croient dont il ne peut être supposé que dépendent des principes de justice. Personne ne devrait penser que la distribution équitable des ressources doit respecter la cupidité exceptionnelle de certaines personnes, leur vœu d'être plus riche que leurs voisins, ou leurs préjugés envers divers religions ou groupes ethniques. On pourrait aussi se demander si Rawls avait raison de laisser les termes de la justice économique être influencés par l'intérêt

personnel des membres les plus talentueux et productifs de la société, les récompensant (à travers son « principe de différence ») avec une plus grande richesse afin qu'ils aient la motivation de s'engager dans ces activités dont l'effet est d'amener les plus démunis dans une situation meilleure que celle dans laquelle ils se trouveraient autrement. C'était là le point de départ de la critique de Rawls par Cohen, et je ne nie pas sa force considérable. Mais Cohen pousse sa critique à l'extrême. Est-ce vraiment exact, comme il l'affirme, que les principes de justice, contrairement aux règles de régulation sociale, ne sont fondés sur aucun fait à propos de la nature humaine ? Selon lui, leur validité, ou du moins celle des plus fondamentaux d'entre eux, est parfaitement « insensible aux faits » (*fact-independent*). Telle est la nature de cette « elusive virtue discussed for a few thousand years by philosophers who did not conceive themselves to be (primarily) legislators and who consequently had a different project<sup>21</sup> ».

Quels illustres philosophes du passé Cohen peut-il avoir eus en tête ? Ce n'est pas surprenant que quelqu'un comme moi, qui soutient que la tendance des personnes raisonnables à entretenir un désaccord à propos des questions morales doit servir de limite à ce que la justice peut être, ne voit aucune base pour une dichotomie telle qu'il la définit entre les principes de justice et les règles de régulation sociale. Mais pas même un champion de la justice en tant qu'idéal purement moral comme Aristote ne l'aurait acceptée. Il trouvait ridicule que les dieux puissent se soucier de la justice (« signer des contrats et rendre les dépôts ») puisqu'ils ne font face à aucun des problèmes pratiques qui accablent les êtres humains<sup>22</sup>. En fait, la dichotomie s'effondre dans les mains de Cohen.

L'égalité, soutient-il, réside au cœur de la justice sociale d'une manière qui « endorses deviations from equality if and only if the unequally placed parties are relevantly responsible for that deviation<sup>23</sup> ». Mais il ajoute rapidement que la justice renferme aussi une « prérogative personnelle » permettant à l'individu de poursuivre ses propres intérêts dans une certaine mesure : « justice is fully served only if people's access to desirable conditions of life is equal, within the constraint of a reasonable personal prerogative », puisque nous avons « the right to be something other than an engine for the welfare

of other people: we are not nothing but slaves to social justice<sup>24</sup>». Ces remarques sont certainement raisonnables. Pourtant, notez que Cohen attribue cette «prérogative», quelle que soit son étendue précise, à la nature même de la justice ; elle n'est pas invoquée en tant que considération morale d'un autre type qui modérerait la poursuite de la justice au sens propre. Dès lors, qu'est-ce que cette conviction selon laquelle la justice ne devrait pas requérir que nous devenions ses esclaves, sinon un aveu que la justice ne serait pas la justice si elle ne spécifiait pas les conditions sous lesquelles on peut s'attendre à bon droit, étant donnés divers faits concernant la vie humaine et la motivation (à savoir ceux justifiant la prérogative), à ce que les personnes se conforment à ses demandes ? Les Anges, d'après ce que j'ai entendu, sont d'une nature qui les laisserait largement heureux et accomplis de n'être rien d'autre que des engrenages en vue du bien-être d'autrui. Le vœu louable de Cohen d'éviter le «rigorisme moral» entraîne la dissolution de sa grande distinction entre les principes fondamentaux de justice et les règles de régulation sociale.

### *7. Conclusion*

Les faits sont donc importants, même pour la philosophie. La philosophie politique ne peut déterminer d'aucune manière quels principes doivent gouverner notre vie collective si ce n'est avec un œil pour sa réalité durable. Par contre, elle doit aussi regarder vers la morale afin de juger comment ces réalités doivent être traitées – bien que les raisons morales aussi dépendent de ce que certains faits soient tels qu'ils sont. Lorsque l'on conjugue ces deux dimensions, tel que je l'ai proposé, la nature de la philosophie politique semble bien différente de chacune des conceptions traditionnelles par lesquelles nous avons commencé, puisque bien qu'elle demeure enracinée dans la philosophie morale, la philosophie politique ne peut être décrite de manière fructueuse comme une application de cette discipline à la réalité politique. Cela, parce qu'elle se doit d'adopter une posture plus réflexive qu'il n'est coutume au sein de la philosophie morale. Elle doit déterminer ce qui doit être effectué étant donné le fait que la philosophie morale, et la réflexion morale en général, s'avèrent si souvent être controversées et source de divisions. En cela réside

ce qui permet l'autonomie de la philosophie politique, ce qui en fait plus qu'une partie de la discipline soi-disant plus générale que serait la philosophie morale. Vous avez votre vision de la morale, j'ai la mienne, et chacun d'entre nous est convaincu qu'il a raison, prêt à démontrer à l'autre son erreur. Mais dès lors que l'on touche au problème de trouver comment des gens comme nous peuvent vivre ensemble, on entre sur le terrain de la philosophie politique.

(Traduction de l'anglais par Dominic Cliche,  
François Côté-Vaillancourt et Julien Primeau-  
Lafaille, approuvée par l'auteur.)

- 
1. À l'été 2009, plusieurs semaines avant sa mort inattendue, Jerry Cohen m'a très aimablement fait une vaste série de commentaires concernant une version antérieure de cet essai. Nous sommes demeurés profondément en désaccord, mais je souhaite malgré tout exprimer ici ma gratitude et ma tristesse.
  2. G.A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2009, pp. 148 et 155. [Note des traducteurs : nous avons convenu de ne pas traduire les citations d'auteurs anglophones.]
  3. Bernard Williams, *In the Beginning was the Deed*, Princeton, Princeton University Press, 2005, p. 77.
  4. Aristote, *Les Politiques*, I.1-3
  5. Traduction française : *Économie et société*, Paris, Plon, 1971 [NdT].
  6. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, I.1.2.12-17.
  7. Hobbes, *Leviathan*, « Introduction » ; I.xiii.8.
  8. Aristote, *Les Politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990, 1253a15-20.
  9. Hobbes, *Leviathan*, I.xiii.13.
  10. Hobbes, *De homine*, XIII.8-9. Voir aussi *Leviathan*, IV.xlvi.32.
  11. Montaigne, *Essais*, III.13 (« De l'expérience »), éd. Villey, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 1067.
  12. Hobbes, *Leviathan*, I.xv.40.
  13. Bernard Williams, « Realism and Moralism in Political Theory », *op. cit.*, pp. 3-4.
  14. *Ibid.*, p. 5.

15. *Ibid.*, pp. 8, 10.
16. Ici et tout au long de cet essai, je parle de la justice dans la mesure où elle a des conséquences pour la vie sociale, comme «justice comme idéal purement moral» ou comme «justice politique». Parfois, cependant, nous parlons de la justice en un sens beaucoup plus vaste, comme lorsque nous disons qu'il est injuste (*unfair*) que quelqu'un ne soit pas né à une époque passée qui aurait mieux convenu à ses talents, ou qu'il soit mort avant d'avoir eu le temps d'actualiser son potentiel. La justice cosmique n'est pas notre sujet ici.
17. Par contre, il peut y avoir là aussi des raisons pour la philosophie politique d'hésiter à élaborer de telles théories compréhensives, incluant le fait que des individus raisonnables peuvent être en profond désaccord concernant ce qui est exigé par la justice. Voir Amartya Sen, «What Do We Want from a Theory of Justice?» dans *Journal of Philosophy*, vol.CIII, no.5 (mai 2006), pp.215-238, particulièrement pp.223-225. Plutôt que de s'engager dans l'approche «transcendantale» consistant en l'exposition des limites de «la» société juste, on ferait mieux, soutient Sen, de procéder par comparaison («*comparatively*»), en se demandant quels arrangements sociaux sont plus justes que les autres. Mais j'ajouterais que, dans chaque cas, on a à préciser les conditions sous lesquelles des règles coercitives obligatoires peuvent légitimement être imposées.
18. J'examine de manière plus détaillée cette idée du libéralisme dans mon livre *The Autonomy of Morality*, chapitre 6.
19. Le passage cité (Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, p. 148) continue ainsi : «if coercion is necessary only for deviance or assurance reasons».
20. Pour la description de Cohen des différences entre lesdits principes et règles, voir *Rescuing Justice and Equality*, pp.269, 276. Rawls est sa cible tout au long du livre, bien que j'apparaisse pour une critique superficielle à la page 148.
21. Cohen, *op. cit.*, p.304. Pour l'argument selon lequel les principes de justice sont complètement insensibles aux faits, voir pp.278, 285.
22. Voir Aristote, *Éthique à Nichomaque*, 1178b8-18.
23. Cohen, *op. cit.*, pp. 310-311 (note 51). C'est là son prétendu «égalitarisme des chances» (luck-egalitarianism); envers lequel je ne prendrais pas position ici.
24. *Ibid.*, pp. 181 et 10. À la page 61, il dit que seul un «rigoriste moral extrême» nierait une telle prérogative. Une large part du débat de Cohen avec ses critiques (voir *Rescuing Justice and Equality*, pp. 373-411)

concerne la portée de cette prérogative. Ce qui ne semble pas avoir été remarqué c'est que l'intégrer à la justice comme le fait Cohen entame sa dichotomie entre les principes de justice insensibles aux faits et les règles de régulation sociale sensibles aux faits.