



HAL
open science

Esquisse d'une théorie de l'identité libérale

Robert Gautier

► **To cite this version:**

Robert Gautier. Esquisse d'une théorie de l'identité libérale. Philosophie. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2016. Français. NNT : 2016MON30079 . tel-01743745

HAL Id: tel-01743745

<https://theses.hal.science/tel-01743745v1>

Submitted on 26 Mar 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

J'offre ce travail à mon épouse, my Highland Irene, *who blesses me with an endless and generous love.*

à mes enfants ensuite pour,
leur commune bonté et une force de caractère remarquable.
Jack, l'aîné, le bâtisseur infatigable, au sens propre,
Neill, le cadet, le batteur amoureux de free-jazz,
Laure, la benjamine, philosophe et femme du livre,
Simon, le petit dernier, guitariste, informaticien à la demande.

Je remercie M. Labussière pour sa patience envers ma lenteur, ses conseils, son amitié.

Sommaire

Introduction

Chapitre I : Aspects de la théorie de la justice comme équité

Chapitre II : De l'identité de la personne rawlsienne comme modèle de l'identité libérale

Chapitre III : Critique sandélienne de l'identité libérale

Chapitre IV : Aspects de l'identité taylorienne enracinée

Chapitre V : Le soi libéral et sa liberté

Conclusion

Introduction

Au seuil de notre recherche, nous avons choisi de placer une photographie extraite du film *Le syndrome du Titanic*¹. Elle nous présente des jeunes femmes Himbas (Namibie) en tenue traditionnelle, en train de faire leurs courses, au milieu d'autres clients (à droite de l'image, on voit une autre cliente en vêtements occidentaux banals, pantalon, haut blanc) poussant leur caddy dans un de ces supermarchés dont nous avons l'habitude et sur les rayonnages desquels nous reconnaissons des produits usuels (bouteilles d'huile, bricks, etc...). Nous avons voulu commencer ainsi non parce que nous pensons devoir conjecturer que cette image pourrait correspondre à l'espoir d'un monde multiculturel apaisé, et présenter la tolérance réciproque des communautés comme acquise dans une république, la République de Namibie en l'occurrence, ce qui n'est pas notre propos, mais parce que nous y voyons l'affirmation d'une individualité qui ne peut être seulement comprise comme soutenue par l'attachement exclusif aux différents usages d'une communauté. En effet, une autre scène du film nous montre, de manière ethnographique, un groupe de femmes Himbas occupées se vêtir des différents atours que l'image nous montre, puis la caméra recule pour élargir le champ, pour créer (et réussir) un choc. Ces femmes sont sous le regard et les instruments de prise de vues de dizaines de touristes. Elles font sans doute preuve de fidélité à leur mode de vie traditionnel, mais dans la mesure où elles en connaissent au moins un autre, on peut avancer qu'elles choisissent, comme nous le faisons, selon le moment, le bagage qui leur convient pour mener leur existence. Cette utilisation qu'elles font de leur culture, la familiarité qu'elles entretiennent avec cette culture, de quelque manière que ce soit, nous imaginons que c'est ce qui leur permet d'aller au supermarché le plus proche. Leur différence, que l'on peut interpréter comme étant revendiquée, est tout autant intégrée, intériorisée, qu'elles-mêmes ont intégré notre manière de nous représenter notre identité, d'abord indépendante.

Mais ce n'est qu'une hypothèse, peut-être la suite de nos efforts nous permettra-t-elle d'en confirmer quelque chose.

En effet, l'identité personnelle est source de réflexions et de problématiques multiples. Les questions « Qui-suis-je ? » et « qui sommes-nous ? », par exemple s'entendent différemment selon qu'à la première question la réponse, si réponse il y a, concorde avec ce que la personne croit être, ou bien si l'on peut estimer que cette croyance ne correspond pas (mais jusqu'à quel point ?) à ce qu'elle est. Selon également qu'à la seconde question la réponse soit plus extensive, qui (et quoi) est inclus dans le « nous », la famille, le voisinage immédiat, etc. ? jusqu'où peut-on aller ainsi de cercle concentrique en cercle concentrique autour de celui qui se pose la question ? Partager avec autrui ou avec d'autres (combien d'autres ?) des habitudes (l'horaire moyen des repas, la conduite à droite, ...), une langue, des traditions (religieuses, civiles, ...), une certaine manière d'appréhender des questions collectives (éthiques,

¹ Nicolas Hulot, 2008.

philosophiques, politiques, ...), constitue-t-il une identité commune ? La notion d'identité commune a-t-elle un sens au-delà de l'addition de traits partagés par plusieurs personnes ?

Nous devons donc essayer de réduire notre problématique, et de s'en tenir au « je », à une question concernant l'identité singulière que la personne, aujourd'hui, peut s'attribuer compte tenu de la situation contemporaine¹ dans laquelle elle se trouve. Une remarque de Hume peut nous mettre sur la voie.

« [L]a controverse à propos de l'identité n'est pas seulement une querelle de mots. »²

Les disputes à propos de l'identité des personnes, ce qu'elles pensent être en elles-mêmes, des conditions de la constitution ou élaboration de cette personnalité, de sa reconnaissance et de son respect ne consistent pas en simples joutes verbales.

Cependant, ce rappel de l'affirmation de David Hume quant à l'importance de ce problème de l'identité personnelle ne signifie pas que nous allons entrer dans une recherche concernant par exemple la continuité ou permanence du moi. Au demeurant, Hume lui-même doute, dans l'appendice du *Traité de la Nature Humaine*, que l'on parvienne à découvrir ce qui fait le sentiment du moi, car on ne peut savoir ni ce que serait sa substance ni ce qu'est le moi lui-même, puisque nous n'en avons aucune impression, pas plus que nous ne savons ce qui relie nos idées entre elles, bien qu'elles correspondent à des objets distincts que la conscience ressent « en connexion réciproque »³. Dans son livre, ou plutôt recueil, dédié à l'identité personnelle, John Perry donne des extraits de cette appendice qu'il titre *Second Thoughts*⁴ (réflexions faites, sous-entendant un manque de certitude par rapport à ce qu'on a affirmé précédemment et sa révision), titre qui correspond parfaitement à la décision de Hume d'invoquer ici « le privilège du sceptique »⁵.

Si l'on remonte dans le temps, pour les pythagoriciens⁶, l'identité, le savoir que je suis toujours le même moi au fil du temps, s'appuie sur la mémoire. En effet Diogène Laërce, dans son récit de la vie de Pythagore, nous précise que ce dernier affirmait avoir eu plusieurs vies, réincarnations successives, et qu'Hermès, son père, lui avait donné le pouvoir « de garder, vivant comme mort, le souvenir de ce qui lui arrivait. » Mais, sans la garantie divine, on sait bien que la mémoire est sujette à des absences, que ses troubles peuvent nous trahir et n'est pas si fiable, fut-elle celle du double (« *Replica* »), téléporté sur Mars, de Derek Parfit survivant à son original victime d'une défaillance cardiaque (« *cardiac failure* ») qui va le tuer dans quelques jours⁷. Nous partageons, sur ce point, plutôt cette proposition d'Alasdair MacIntyre au début d'*Après la vertu* : « Et grâce aux conclusions de Locke, Berkeley, Butler et Hume sur

¹ Nous incluons la période des Lumières dans la contemporanéité.

² *A Treatise of Human Nature*, I, 4, 6 *Of personal identity*, « Thus the controversy concerning identity is not merely a dispute of words. », p. 255, Selby-Bigge L. A., 2nd ed. Nidditch P. H. (Oxford University Press, 1989[1740]); *Traité de la nature humaine*, I, 4, 6, p.346, traduction Baranger Philippe & Saltel Philippe, présentation, notes, Saltel Philippe (Paris : GF-Flammarion, n°701, 1995).

³ *Ibid.*, p. 635 & 385.

⁴ *Personal Identity: Essays by David Hume, John Locke, Bernard Williams and Others* (edited by John Perry, University of California Press, 2d edition, 2008), p.173.

⁵ *Traité de la nature humaine*, Appendice, p. 385.

⁶ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres* ; traduction sous la direction de Goulet-Cazé Marie-Odile (Paris : LGF [Le livre de poche, la poche-thèque], 1999). Livre VIII, 4 et 5, p. 943-4 (trad. J.-F. Balaudé).

⁷ Parfit Derek, *Reasons and Persons* (Oxford University Press, 1986 [1984]), p.199-200.

l'identité personnelle, nous savons que ni le corps ni la mémoire ensemble ou séparément ne peuvent déterminer cette identité et continuité dont le soi réel est si certain. »¹

Si nous avons la certitude d'être toujours le même, tout en nous avouant aussi que nous changeons, évoluons, et que parfois nous avons du mal à nous reconnaître après un événement particulier, par exemple une colère plus violente qu'à l'habitude, alors nous devons chercher ailleurs que dans le cadre de la catégorie de la relation dans lequel se situaient les philosophes que nous venons d'évoquer en citant MacIntyre. On peut dire que les catégories regroupent des opérations de jugement, et, dans le cas de la relation, de jugements concernant la « comparaison »², comparaison entre deux ou plusieurs choses, et comparaison d'une chose avec elle-même. On pourrait également envisager de développer l'aspect comparaison de la relation en considérant que, à la relation de l'individu à lui-même, s'ajoute une dimension évolutive de la différenciation, c'est-à-dire que l'on prendrait en compte cette idée qu'un individu ne se détache que, successivement sur un fond général, puis particulier. Il y a le bois, la roche, l'eau, indénombrables et des planches, des monuments de pierre, des glaçons, dénombrables, des « sortes ». Ainsi on perçoit l'individualité d'un individu en l'incluant à un ensemble particulier d'objets, détaché de l'ensemble des objets. La relation d'identité se présente différemment, non plus comme identité numérique, mais comme identité relative à une sorte (ensemble dont on peut, donc, compter les individus). Le bateau de Thésée, était fait du bois en général dont on avait tiré des planches et il était conservé pour une certaine valeur qu'on lui attribuait alors. Le bateau de Thésée est-il toujours le même, bien qu'au fil des réparations qui maintiennent son apparence intacte, il soit devenu matériellement différent de ce qu'il était à l'origine, puisqu'il n'est plus fait des mêmes planches, elles sont à chaque réparation plus récentes ? On peut, selon l'hypothèse, affirmer que si ce n'est plus, matériellement, le même bateau (ce serait nier l'évidence), qu'il s'agit cependant du même bateau, mais en tant que monument au souvenir de la victoire de Thésée³. Mais ces problématiques ne nous concernent pas vraiment, le problème qui nous occupe n'est pas un problème de cet ordre. Il s'agit d'un problème de réel (« identité et continuité dont le soi réel⁴ est si certain » citons nous à l'instant), en ce sens qu'il y a du donné dans ce que l'on nomme soi. Dans la mesure où nous sommes socialisés avant d'avoir la possibilité de la volonté ou du désir de nous singulariser, on est justifié à penser que le soi réel ne se livre pas immédiatement ; qu'il y a matière à s'interroger sur ce qui constitue le donné, ce qui est transmis, mais aussi sur ce qui est acquis et choisi.

Nous ne nous attacherons pas non plus à la recherche d'une authenticité, d'une propriété particulière qui garantirait la vérité du moi en tant qu'elle n'appartiendrait qu'à lui, ni à la recherche d'une intimité impossible du moi avec lui-même qui nous en livrerait la connaissance. Suivons, dans ce contexte, pas à pas Charles Larmore dans son introduction aux *Pratiques du moi* : être un moi, c'est-à-dire se rapporter à soi-même est inévitable, nécessairement, écrit-il.

¹ MacIntyre C. Alasdair, *Après la vertu* ; traduit de l'anglais par Bury Laurent (Paris : PUF [Léviathan], 1997, [1981]), p. 34.

² Locke John, *Essai sur l'entendement humain*, traduction Coste Pierre, établissement du texte, présentation, dossier et notes, Hamou Philippe (Paris : Le livre de poche, n°3187 [Classiques de la philosophie], 2009), XXV, §1, p. 501 ; *An Essay concerning Human Understanding*, ed. Nidditch P. H. (Oxford University Press, 1979 [2nd ed.1694]), « comparaison », *ibid.*, p. 319.

³ Nous utilisons librement ici : Identification et individuation, p. 37-65, Ludwig Pascal, Pradeu Thomas, *L'individu, perspectives contemporaines* (Paris : Vrin [Bibliothèque d'histoire de la philosophie], 2008).

⁴ Nous soulignons.

En effet on ne peut que faire retour sur soi, puisque grâce à cette activité, pensée ou spontanée, qui est une activité d'expression, nous avons la garantie que nos pensées sont bien nôtres¹. Il nous semble que Larmore a ici à l'esprit le texte de Locke de l'*Essai sur l'entendement humain*, où l'on peut lire qu'« il est impossible à quelqu'un de percevoir sans percevoir qu'il perçoit² ». Proposition que l'on peut aussi interpréter comme le fait d'avoir conscience de ce dont on a conscience, en quoi le contenu conscient, perçu, nous apparaît, s'exprime donc (ce qui nous rend possible sa communication), et cela nécessairement puisque percevoir sans savoir que l'on perçoit est « impossible ». Donc, puisqu'être un moi se définit par la possession d'un rapport à soi, Larmore va ensuite s'interroger sur « la nature de ce rapport nécessaire³ ». Sa démarche nous permet de poursuivre notre mise entre parenthèses de certains problèmes, et donc de préciser et délimiter l'espace dans lequel nous essaierons de lever un peu de notre perplexité (embarras) quant à l'identité personnelle. D'abord, toujours suivant C. Larmore, notons que la conscience de soi n'est pas immédiatement une connaissance de soi, parce que cette connaissance suppose arrêt et réflexion. L'acte réflexif de la conscience se visant elle-même la place dans la situation qu'elle ne cherche pas, qu'elle voudrait éviter, la situation de la relation sujet-objet qui l'écarte de l'intimité désirée avec elle-même. A l'authenticité visée du moi s'impose « la division entre sujet et objet [...] qu'il s'agit d'annuler »⁴. Ensuite il y a bien sûr toutes les influences d'autrui, comme celles de notre situation socio-historique et temporelle, auxquelles nous ne pouvons échapper, ou auxquelles nous essayons de nous identifier, de sorte qu'il n'y a aucun « naturel » (Larmore cite Stendhal) à retrouver derrière le voile des influences et des identifications, ce naturel qui, s'il était, nous qualifierait réellement. Enfin la solution du problème consisterait, à partir de ce contexte, pour notre auteur, dans nos « engagements ». Ils entraînent une « réflexion pratique », puisqu'ils font notre identité et puisque nous devons les assumer, c'est-à-dire ce que « nous avons seuls à être »⁵.

Ce que chacun a à être, c'est-à-dire sa personnalité, qui se forge et s'assume d'engagement en engagement, toujours selon la perspective de Larmore, constitue une approche de l'identité personnelle que l'on peut qualifier d'individualiste et de libérale⁶. En effet une forme de

¹ p. 5 : « Jusque dans nos pensées les plus insignifiantes s'inscrit un rapport à soi incontournable, car ces pensées ne sauraient être réputées nôtres si ce n'était que nous nous exprimions en elles. Même nos moments d'inattention ou de passion [...], constituent des expressions du moi que nous sommes. », Larmore Charles, *Les pratiques du moi* (Paris : PUF [« Philosophie Morale »], 2004).

² *Essai sur l'entendement humain*, II, XXVII, 9.

³ *Les pratiques du moi*, p. 5.

⁴ *Ibid.*, p. 6-7.

⁵ *Ibid.*, p. 9, « Dans la réflexion pratique [...], le moi apparaît sous son aspect primordial qui est d'être le moi que nous avons seuls à être. »

⁶ « Libéral », au sens où l'on emploie ce terme en anglais (Etats-Unis) : favoriser les libertés individuelles, l'autonomie et comprenant référence à l'économique et au social. Dans la préface de leur ouvrage de présentation de quelques thèses libérales et communautariennes, *Liberals and Communitarians*, S. Mulhall et A. Swift précisent pour le lecteur britannique : « libéral » signifie des choses aux Etats-Unis et au Royaume-Uni [...] cette connotation particulièrement apparente dans l'usage nord-américain qui associe le libéralisme avec le soutien d'un Etat providence redistributif assez généreux (« 'liberal' means different things in the United States and in the United Kingdom [...] that connotation particularly apparent in the North American usage which associates liberalism with support for a fairly generous redistributive welfare state »). Charles Larmore, revendique ce libéralisme politique, ainsi que sa proximité avec celui de John Rawls, lorsqu'il écrit à son propos qu'il ne doit pas être compréhensif : « C'est là le point de vue du "libéralisme politique" que John Rawls et moi-même avons voulu élaborer. » (*ibid.*, p. 74), Mulhall Stephen and Swift Adam, *Liberals and Communitarians* (Blackwell Publishers Ltd.; Second edition, Oxford 1996 [1992]).

d'individualisme et de libéralisme constitue l'arrière-plan indispensable à la singularisation du moi, bien que, si l'engagement ne se fait pas nécessairement dans la solitude, l'entrelacement des engagements, lui, se fait « seul » et constitue le moi de l'individu concerné¹. Cet individu libéral, et au-delà, donc, se caractérise d'abord par sa liberté, relative peut-être, négative aussi, mais partie intégrante de sa nature, ou, pour mieux dire, constituant « son premier être »². En dernière instance en effet, il choisit d'intégrer, ou non, tels ou tels de ses engagements et leurs suites en ce qu'il est ou pense être. Sa personnalité, c'est-à-dire ce qui apparaît de sa personne (certaines de ses caractéristiques), s'il ne la dissimule pas, permet de « remonter » à son identité. Malgré la différence d'époque et de mentalité, de conscience collective, pour illustrer ce que nous essayons de définir, nous pouvons renvoyer, dans l'*Odyssée*, à ce moment où Ulysse affirme à Polyphème qu'il s'appelle Personne – il le trompe volontairement, mais nous révèle ce trait, cette caractéristique de son identité qu'est la ruse³. Etre Ulysse, c'est personnifier la ruse ; sa volonté de rentrer à Ithaque correspond à sa fidélité et d'abord à ses appartenances.

Mais nous avons dit plus haut que nous mettions entre parenthèses la recherche du « vrai » moi, au sens où Larmore la définit et la récuse. Nous désirons, en effet, délaissant maintenant les *Pratiques du moi* voir s'il n'y a pas quelque chose de premier aux « engagements » qui nous façonnent, un arrière-plan donné par la situation dans laquelle on se trouve embarqué au hasard de la naissance. En d'autres termes l'identité, plus exactement la représentation que l'on en possède, et à laquelle on s'identifie, dépend-elle d'une indépendance première ou, primitivement, d'un vécu originellement socialisé ? En opposant la possibilité d'une indépendance première à une socialisation première, nous ne voulons pas dire que l'individu serait soit originellement libre, « désencombré », « désengagé », soit « encombré », ou situé, enchâssé dans sa société vécue comme une communauté. Qu'il y aurait soit identité individuelle et personnalité singulière, soit identité collective et personnalité communautaire ? Nous nous demandons plutôt, qu'est-ce qui façonne la représentation de la personnalité, de soi ? Qu'est-ce qui fait que l'on se conçoit soi-même comme un individu libre et l'égal de tout autre, indépendant et autonome, ou bien comme doté de « racines » grâce auxquelles l'on pourrait, après avoir reconnu et satisfait aux obligations de la communauté (le « terreau des racines », pour filer la métaphore), être autorisé à des choix plus ou moins limités selon les apports et les contraintes de l'allégeance aux valeurs de cette communauté ?

On peut avancer que ces moi tels qu'ils se représentent, ce qu'ils en donnent à voir en tant que personnes, ont besoin, quoiqu'il en soit, d'une société et d'un cadre juridique pour exister et se développer, tout comme pour coexister dans cette société où le hasard les placés et où ils demeurent (sauf exceptions). Mais selon que l'on conçoit que notre identité personnelle se

¹ *Les pratiques du moi*, p. 232, « La continuité du moi se tisse comme une corde, c'est-à-dire par le recouvrement partiel de ses fils sans qu'il y en ait un qui aille d'un bout à l'autre. »

² La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, texte établi et annoté par Tournon André et Luc (Paris : Vrin, 2002 [1577]), p.33 : « quel malcontre a été cela qui a pu tant dénaturer l'homme, seul né, de vrai [contrairement aux animaux, bien qu'ils « ne se peuvent accoutumer à servir qu'avec protestation d'un désir contraire »], pour vivre franchement, et lui fait perdre la souvenance de son premier être », l'expression « premier être » est également utilisée p. 38, toujours pour qualifier la liberté.

³ Chant 9, v. 365, Homère, *L'Odyssée* : « poésie homérique », Chants VIII-XV, texte établi et traduit par Victor Bérard, (Paris : Les Belles Lettres [CUF], 1933, Tome II, 2e éd. revue et corrigée).

construit elle-même grâce à nos propres facultés ou forces (*powers*), *ex nihilo* pratiquement, ou grâce aux « racines » communautaires, la justice sociale n'aura pas le même statut, la même position – priorité ou secondarité. Du point de vue individualiste et libéral, la justice et ses règles, le juste, seront premières, tandis que du point de vue communautarien ce sera le bien, c'est-à-dire les dispositions que la communauté fournit aux individus et, ainsi, leur rend possible une existence articulée autour de quelque chose de commun. A l'aide de sa critique de la théorie de la justice de John Rawls, précisons avec Michael Sandel : « La priorité du juste sur le bien signifie que certains droits individuels l'emportent sur les considérations du bien commun. Et en second lieu, il y a une priorité du juste sur le bien au sens où la justification des principes de justice spécifiant nos droits ne dépend d'aucune conception de la vie bonne.¹ » Or, « ceux qui contestent cette priorité du juste soutiennent que la justice est relative au bien et qu'elle n'en est pas indépendante.² »

Qu'est-ce donc qui devrait être déterminant pour l'identité que l'on pense posséder ? La priorité du juste ou la priorité du bien ? Mais on ne peut répondre sans avoir examiné les raisons pour lesquelles le premier ou le second des membres de l'alternative serait préférable. Le moi s'exprime dans le bien dans lequel il s'investit, cependant on ne peut affirmer que la priorité du juste exclue le bien, il subsiste toujours un bien commun, fut-il seulement matériel, – il supposerait de plus un accord, à moins qu'il ne soit imposé, afin qu'on le poursuive. Au regard de la situation contemporaine, le juste apparaît comme un bien commun, car, c'est un paradoxe, il en permet la diversification en biens différenciés qui entrent dans la sphère privée des désirs propres du moi singulier qui concourent à son identité. Ainsi, par exemple, les uns sont-ils plus heureux ou satisfaits en regardant et admirant un Poussin, pendant que d'autres le seront devant un Rothko, mais aucun, artiste compris, n'est contraint à la *mimesis*, à l'imitation (ce qui ne signifie pas que dans l'Antiquité grecque les personnes n'avaient pas des goûts différents, et sans doute certaines préféraient-elles Zeuxis le « coloriste » à Parrhasios l'« expressionniste»). Mais peut-être y-a-t-il encore d'autres voies de réalisations d'une conception de soi satisfaisante, même dans le cadre délimité de notre réflexion, à savoir la situation contemporaine et, nécessairement, ce que certains de ses auteurs nous en présentent.

La situation contemporaine ne peut se résumer par quelques propositions syntagmatiques : « individualisme et problème du lien social », « capitalisme et démocratie constitutionnelle » ou « capitalisme sans démocratie ». Disons seulement que les sociétés contemporaines sont complexes aux plans économique, social, culturel, juridique et politique. Les inégalités économiques renforcent toujours plus les inégalités sociales, comme les inégalités de fait devant le droit ; les choix du bien sont divers tant en ce qui concerne les communautés (concurrence des bien commun) que les individus qui composent la société, enfin il est entendu que le régime de la démocratie constitutionnelle et représentative doit assurer une certaine cohésion à cet ensemble. Cohésion que l'Etat se doit de maintenir, sinon imposer, tout en demeurant neutre, c'est-à-dire en s'interdisant d'intervenir dans les choix relatifs au bien. Propos banal aujourd'hui, cependant la situation qui le justifie n'en pose pas moins un problème éthique et,

¹ *Le libéralisme et les limites de la justice*, p. 269. Sandel Michael, *Le libéralisme et les limites de la justice* (2^{de} édition), traduction de Spitz Jean-Fabien (Paris : Seuil [La couleur des idées], 1999 [1998 (2^{de} édition)]).

² *Ibid.*, p. 270.

par suite, politique. Il s'agit du problème de la justice des institutions. Ce problème et cette situation ne sont pas vraiment nouveaux, les réactions dénonçant la situation non plus. Marx, dans ses premiers travaux, s'insurge contre les injustices politiques et économiques en se référant non seulement au rejet par Aristote de la chrématistique¹, mais aussi aux condamnations du pouvoir de l'argent, citant ensembles son *quasi* contemporain Goethe et Shakespeare l'élisabéthain. Dans les *Manuscrits parisiens* de 1844², les pages consacrées à l'argent sont sans équivoque. L'argent, selon la quantité dont on en dispose, ce qui tient à la classe à laquelle on appartient, le plus généralement par le hasard de la naissance, rend possible telle ou telle aspiration, et sa satisfaction. En substance, Karl Marx nous dit que nos envies ne se réalisent que par l'argent, « qu'il transforme [nos] vœux – êtres imaginaires – et les transfère de leur existence pensée, figurée ou voulue, dans une existence sensible, réelle ». Il ajoute que « l'envie existe aussi chez qui n'a pas d'argent, mais c'est une chose purement chimérique, qui [...] est sans effet, sans être réel, sans objet. » On peut ajouter que certaines envies ne peuvent même pas prendre forme dans l'esprit des plus désavantagés, ni des plus exclus.

La réaction morale de Marx vient d'une relation à la politique, dont témoignent également ses premiers articles en tant que journaliste et les pages de *La question juive*³ consacrées aux déclarations des droits de l'homme. Quant à la réaction morale de John Rawls, elle trouve son origine dans une relation à la religion⁴. Dans la préface de sa thèse, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, il annonce vouloir protester (« a strong protest ») contre un « naturalisme »⁵ dominant en Occident (« the West ») depuis Augustin, car il mène à l'individualisme, et ne peut rendre compte de la communauté et de la personnalité. Dans le texte trouvé après sa mort, il est question de sa foi et des changements dans ses croyances religieuses liées à son expérience personnelle et du heurt, de la colère même provoquée par les théologies chrétiennes, en particulier le calvinisme – l'image qu'elles donnent Dieu.⁶

Ce détour ne nous aura pas éloignés des contemporains auxquels nous avons fait allusion plus haut. En effet, dans sa biographie de John Rawls, Thomas Pogge⁷ explique comment Rawls, en tant que philosophe, évolua d'une enquête concernant l'évaluation morale des conduites et caractères à une enquête portant sur les institutions sociales. Il y a un déplacement de la moralité de l'agent individuel à celle d'un agent collectif. Si le terme d'institution désigne

¹ *Les Politiques*, I, 9, 1257-b15 -25. Aristote, *Les Politiques* ; traduction inédite, introduction, bibliographie, notes et index par Pellegrin Pierre (Paris : GF-Flammarion n°490, 1990).

² *Economie et philosophie*, p. 114-118. Karl Marx, *Œuvres II, Economie et philosophie : Manuscrits Parisiens* ; traduit de l'allemand par Malaquais Jean et Orsoni Claude (Paris : NRF/Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1968 [1844]).

³ Karl Marx, *La question juive* ; traduit de l'allemand par Palmier Jean-Michel (Paris : UGE-10/18, n°412, 1968 [1843]).

⁴ Voir sa thèse (1942) et son texte *On my Religion*, (1997). *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith : with On my Religion*, edited by Nagel T., with commentaries by Cohen J. and Nagel T., and by Adams R. M. (Cambridge, Massachusetts & London, Harvard University Press, 2010 [2009]).

⁵ *Ibid.* : «By naturalism I mean something far broader than is usually meant by the term. », p. 107. (Par naturalisme, j'entends quelque chose de bien plus large que ce qui est habituellement signifié par ce terme.) « Naturalisme » renvoyait à Dewey.

⁶ *Ibid.* : «These doctrines [St Augustine, Calvin ...] all became impossible for me to take seriously [...]. They depict God as a monster moved only by God's own power and glory. », p. 264. (Il m'était devenu impossible de prendre au sérieux ces doctrines [...]. Elles dépeignent Dieu comme un monstre, mu seulement par sa propre puissance et sa propre gloire.)

⁷ *John Rawls, His Life and Theory of Justice*, p.31. Pogge Thomas, *John Rawls, his Life and Theory of Justice*, traduit de l'allemand par Kosch M. (Oxford University Press, 2007 [1994]).

donc tout agent collectif, il renvoie également, chez Rawls, aux pratiques et aux règles qui structurent les relations et interactions entre les agents individuels¹. La critique de l'utilitarisme a été le moteur de ce déplacement d'intérêt, le principe de maximisation du bonheur du plus grand nombre par exemple, mais ce n'est qu'une de ses critiques, entraînant, éventuellement, le sacrifice de quelques-uns si besoin est. La situation à laquelle se confronte John Rawls diffère, évidemment, de celle de Karl Marx, histoire oblige, ainsi que leur manière de problématiser l'injustice et de la situer. Pour ce dernier l'organisation de l'économie jouera rapidement un rôle capital (!), pour le premier, mais l'économie n'est pas absente de ses préoccupations, il s'agit de la justice politique, celle des institutions qui régissent une société et les relations entre ses membres. La préface à l'édition française de *Théorie de la justice*, dès l'abord confirme le parti pris politique sur lequel il ne cessera plus d'insister dans ses œuvres et articles ultérieurs : « Mais, tout d'abord, je voudrais dire quelques mots au sujet de la conception de la justice, qui est présentée dans *Théorie de la justice*, conception que j'appelle "théorie de la justice comme équité". Comme toute conception politique², les lecteurs ont tendance à vouloir la situer sur l'échiquier politique. [...]. Aux Etats-Unis, cette conception serait appelée libérale, ou peut-être libérale de gauche ; en Grande-Bretagne, plus probablement sociale-démocrate ou peut-être travailliste à cause de certains aspects. »³. Guère plus loin nous pouvons lire : « La justice est la première vertu des institutions sociales », proposition qu'il répète, mot à mot, à la fin de l'ouvrage⁴.

Pour l'instant, nous pouvons dire que nous ne nous interrogeons pas sur l'identité personnelle pour savoir si elle peut être cernée grâce à une réflexion qu'un individu pourrait, à partir de lui-même, mener sur lui-même. Nous ne nous demandons pas si la réflexivité, qui qualifie la conscience, nous offrirait une transparence suffisante à nous-mêmes. Nous partageons la mise en cause de cette transparence (ou « intimité ») du moi avec lui-même qu'Auguste Comte, avant Larmore, a formulée ainsi dans son *Cours de philosophie positive* : « L'individu pensant ne saurait se partager en deux dont l'un raisonnerait, tandis que l'autre regarderait raisonner. »⁵ Nous nous demandons comment, avec quels matériaux, l'individu construit l'identité que sa personnalité exprimera. Est-ce qu'il s'appuie sur ses capacités propres et l'héritage légué, son bagage, dont il lui est loisible de se défaire en partie, voire entièrement ? Est-ce qu'il dépend au contraire de racines, dont, par définition, il ne peut se libérer ? Ou pour le formuler autrement, plus clairement, l'individu de l'imaginaire contemporain se pose-t-il la question : « – est-ce ma participation au contrat social, mon acceptation d'abandonner une liberté absolue,

¹ *Ibid.*, p. 28 et p. 31: «We have seen how Rawls came to shift his inquiry from the moral assessment of conduct and character (ethics) to that of social institutions. His concentration on social justice was due to the insight that ethics is increasingly unable to cope with morally significant aspects of modern societies. » Et p. 28, «The word "institution" is often used for organized collective agents such as Harvard University [...]. He [J. Rawls] means to refer to the practices and rules that structure relationships and interactions among agents. »

Lorsqu'il n'existe pas, ou lorsque nous n'avons pas accès à la traduction de l'original, notre proposition de traduction fait partie du corps de notre travail.

² Nous soulignons.

³ *Théorie de la justice*, p. 9-10. Rawls B. John, *Théorie de la justice*, traduction Audard Catherine (Paris : Seuil, [Points n°354], 1997 [1987], [1971]).

⁴ *Ibid.*, p. 29 et p. 627.

⁵ Première leçon, p. 34. Comte Auguste, *Cours de philosophie positive*, présentation et notes par Serres Michel, Dagognet François & Sinaceur Allal (Paris : Hermann, nouvelle édition revue et corrigée, 1998 [1826-1842]).

qui me permet de devenir ce moi que je pense être ? Car, en échange de la liberté abandonnée j'ai obtenu une liberté civile, garantie par la justice institutionnelle, plus limitée certes, mais pouvais-je réellement user de ma liberté première ? ; – est-ce grâce à la priorité du juste que je me pense autonome et capable d'être le meilleur juge de ce qui est bon pour moi, quitte à me tromper, à choisir autre chose, changer, autant de fois que je le désire de bien ? Ou bien ces choix sont-ils illusoire, en ce sens qu'ils seraient déterminés par mon histoire et mes appartenances ? Le choix lui-même l'est-il ? De plus, choisirais-je sans tenir compte du contenu de ces biens vers lesquels je me tourne ? En outre, ne doit-on pas vouloir que le juste, de son côté, s'en préoccupe ?» Par exemple, Michael Sandel dans *Le libéralisme et les limites de la justice*, se demande « si les principes de justice qui régissent la structure de base de la société peuvent être neutres par rapport aux convictions morales et religieuses ¹», et illustre sa réponse en abordant, toujours dans la préface à la seconde édition, le thème de la liberté religieuse. Les droits (libertés), ne peuvent mettre sur le même plan de simples préférences et des exigences de conscience, donc on ne peut assimiler la liberté religieuse à la liberté (de chasser ou d'aller écouter un concert) en général ; c'est confondre des activités de loisir avec l'accomplissement d'un devoir ou le respect d'un rite.²

Pour essayer de répondre à nos questions nous devons dresser un tableau de la situation contemporaine assez correct, car cette situation fournit le cadre dans lequel nous forgeons la représentation de l'identité à laquelle nous nous identifions. Pour le dresser nous allons nous appuyer sur la *Théorie de la justice*, déjà citée, car elle nous semble correspondre au réel social tel qu'il peut nous apparaître et aux aspirations les plus répandues qu'il porte et qui ne sont pas toutes satisfaites. C'est un tableau, n'oublions pas le titre original, *A Theory of Justice*³, qui fournit un modèle idéal critique, semble-t-il tout à fait en contact avec la réalité, mais comme entre *A theory of Justice* et *Justice as Fairness, A Restatement*, par exemple, il y a une trentaine d'années⁴, plus si l'on considère la durée depuis ses premiers articles (1951), ce tableau a épousé les modifications de l'original – le libéralisme qu'il remet en cause. En effet la « théorie de la justice comme équité » utilise le modèle du contrat social, modèle critique en lui-même reflétant la conscience de l'injustice présente dans la société de l'auteur concerné. Modèle modifié par Rawls (nous préciserons plus tard), dans lequel ce sont des représentants fictifs qui contractent pour leurs mandants fictifs eux aussi⁵, mais font des allers-retours entre la situation antérieure à la société et cette société. Il y a « passage⁶ » de la situation antérieure à la situation actuelle, comme le dit très justement René Sève en présentant les différences existant entre « la théorie traditionnelle du contrat social telle qu'elle se trouve chez Locke, Rousseau et Kant »

¹ *Le libéralisme et les limites de la justice*, p. 12.

² *Ibid.*, p. 17.

³ Nous soulignons. *A Theory of Justice, Revised Edition* (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999 [1971]).

⁴ Bien que le cours à l'origine de ce livre soit bien plus ancien. Mais cela confirme déjà, par ailleurs, la continuité fondamentale de sa pensée. *La justice comme équité, une reformulation de Théorie de la justice*, traduction Guillaume B. (Paris : La découverte/poche, 2008 [2003], [2001]).

⁵ Derrière le voile d'ignorance les individus sont interchangeables. Cela aussi sera précisé plus tard.

⁶ « Plus qu'un stade initial, la position originelle est un passage », p. 23-36 (p. 26) : « John Rawls et la philosophie politique », in Audard Catherine, Boudon Raymond, Dupuy Jean-Pierre, *et alia, Individu et justice sociale, autour de John Rawls* (Paris : Seuil [Points n°132], 1988).

et le « plus haut degré d'abstraction¹ » auquel l'amène Rawls. Ce passage de l'antérieur au postérieur (« antérieur », « postérieur », ces termes ne correspondent pas vraiment à l'idée de Rawls, puisque le contrat ne s'inscrit pas dans une chronologie, il est et n'est pas anhistorique), et retour lorsque c'est nécessaire, nous permet d'avoir une bonne idée des conditions dont nous voudrions disposer, sans perdre de vue ce qui est et que nous ne voulons pas tel qu'il est. R. Sève renvoie à la section 31 de la *Théorie de la Justice*, citant Rawls : « Jusqu'ici, j'ai supposé que, une fois les principes de justice choisis, les partenaires retournent à leur place dans la société et jugent dorénavant leurs revendications à l'égard de la société en fonction de ces principes. »². Mais ce n'est pas le seul texte où l'on trouve le « passage », d'autres occurrences de ces allers-retours³ sont présentes dans des contextes et des œuvres différents⁴.

Nous devons ici essayer de justifier cette seconde mention que nous faisons d'ouvrages publiés par Rawls à différentes périodes de son œuvre, puisqu'il a été sous-entendu jusqu'à présent que les dates ne changeaient pas grand-chose au jugement qu'il porte sur la société libérale, ni *a fortiori* sur la valeur de l'équité que sa critique développe.

On a évoqué deux Rawls, deux périodes de l'œuvre, comme on dit aussi qu'il y a deux Marx, l'un avant 1845, l'autre après, scientifique. La première période serait moins essentiellement préoccupée de politique et plus de morale, en ce sens que cette dernière inclurait la politique dans un humanisme, tandis que la suivante serait plus exclusivement centrée sur le politique seul, l'économie dans sa dépendance⁵. Comme le reconnaît notre auteur, la théorie de la justice comme équité est une théorie politique et morale, qui contient dans les années 1970⁶ une tendance à englober la critique du politique dans la critique morale, avant de les distinguer nettement et de se tourner vers la première⁷. La première partie de *Théorie de la justice (TJ)*, « Théorie », pose en premier lieu l'objectif de définir « La justice comme équité », ce qui suggère qu'outre le fait de réfléchir sur la justice positive, d'en douter, la vouloir équitable signifie qu'elle ne l'est pas (ou pas assez), et donc, qu'effectivement le lecteur puisse songer à une doctrine pratiquement, voire explicitement, compréhensive ou englobante⁸. Mais on constate que dans la suite de ses réflexions, Rawls en vient à une conception politique de la justice comme équité. Dans la section VIII de l'article de 1989⁹, intitulé « Comparaison avec *Théorie de la justice* », John Rawls reconnaît là aussi que dans *Théorie de la justice (TJ)* la question de « savoir si la théorie de la justice comme équité est une doctrine compréhensive ou

¹ *Théorie de la justice*, p. 20.

² *Ibid.*, § 31, p. 232

³ *Ibid.*, §§ 69, 87 (qui cite la § 26), p. 496 & 498, p. 619.

⁴ *Libéralisme politique*, par exemple p. 49-50, *passim*. *Libéralisme politique*, traduction Audard Catherine (Paris : Quadrige/PUF, 2007 [1995], [1993]).

⁵ Nous traiterons plus loin des deux principes fondamentaux de la théorie de la justice comme équité, mais pour l'instant disons seulement que le premier, principe de liberté égale, est prioritaire sur le second, social et économique.

⁶ Première édition de *A Theory of Justice*, 1971, seconde, 1975, revue pour la traduction allemande (voir la préface de l'édition française, 1987 & 1997, p.9-15).

⁷ Habermas évoquant la "position originelle" avec laquelle il voit une « analogie avec la situation idéale de parole », pense que Rawls y « recourt pour fonder son éthique contractuelle » (nous soulignons), p. 326, n. 46. Habermas Jürgen, *Logique des sciences sociales et autres essais* ; traduction de l'allemand par Rochlitz Rainer (Paris : Quadrige/PUF, 2005 [1987], [1982 & 84]).

⁸ « Compréhensif, -ive » & « englobant, -te », « exhaustif, -ve », sont des choix de traduction de « comprehensive », le premier de C. Audard, les seconds de B. Guillaume.

⁹ « Le domaine du politique et le consensus par recoupement », p. 344-347. *Justice et démocratie*, traduction AUDARD Catherine, DE LARA Philippe, PIRON Florence *et alia* (Paris : Seuil, [Points n°427], 2000 [1993]).

si c'est une conception politique de la justice » ne se pose pas. Il reconnaît également que son livre « ne mentionne pas la distinction entre une conception politique de la justice et une doctrine compréhensive. Le lecteur [pouvant] conclure raisonnablement, alors, que la théorie de la justice comme équité est une partie d'une doctrine plus large [...] Cette conclusion est renforcée par l'analyse de la société bien ordonnée de la théorie de la justice comme équité, présentée dans la troisième partie de *TJ*¹ ». *Libéralisme Politique*, indique également les différences avec *TJ*², le caractère politique de la théorie de la justice comme équité, donc confirme qu'elle n'est pas compréhensive, qu'elle se préoccupe plus du Juste que du Bien³. Mais s'agit-il vraiment d'un changement d'orientation ?

Dans la *Théorie de la justice*, il y a d'abord l'affirmation sans ambiguïté d'un « toujours » que la suite de ses ouvrages ne démentira pas : « la pierre de touche de l'organisation constitutionnelle est toujours la justice qui en résulte en dernier ressort⁴ ». En témoigne la Préface de l'édition française, écrite en 1986 (première édition du livre 1971), dans laquelle notre auteur écrit : « En dépit des [...] critiques qu'il a suscitées, j'en soutiens toujours les grandes lignes et la doctrine centrale. [...] Mais si je devais récrire entièrement la *Théorie de la justice*, cela ne donnerait pas, comme les auteurs ont tendance à le dire, un livre complètement différent.⁵ » De même la Préface, datée d'août 1992, du recueil d'articles intitulé *Justice et démocratie* dit : « En dehors de cela [les différences intervenues depuis 1971, liées au « problème interne à la théorie de la justice comme équité », il s'agit du problème de la stabilité], ces articles prennent pour acquis la structure et le contenu de *Théorie de la justice*⁶. » Ou encore dans l'Introduction à *Libéralisme politique* (1992)⁷ et la Préface de *La justice comme équité, une reformulation* (2000)⁸. Nous en déduisons une continuité qui dépasse les différences non seulement sur la base des affirmations citées, continuité de l'intention, mais encore sur les textes, continuité du sens. Relevons, à titre d'exemple, l'élément plus qu'essentiel que constituent les deux principes de fond sur lesquels des contractants fictifs finiraient par s'entendre pour instituer la structure de base de la société bien ordonnée⁹, car leurs formulations successives, au-delà des variations dont le but est de les rendre toujours plus justes et donc plus résistants aux critiques, contiennent les mêmes idées forces. Nous y retrouvons toujours, premier principe de la justice, la priorité des libertés politiques et de leur réciprocité et, second

¹ *Ibid.*, p. 344 ; 345 ; *TJ* pour le titre de *Théorie de la justice*, dorénavant, puisque c'est ainsi que la traductrice de J. Rawls elle-même cite son livre.

² Introduction, p.3.

³ La préface de *La justice comme équité, une reformulation*, souligne les modifications apportées à *TJ*, dans le sens d'une « conception politique de la justice plutôt que comme une partie d'une doctrine morale englobante », p. 13 ; bien sûr le corps de son texte développera ce qui est seulement indiqué ici.

⁴ *Théorie de la justice*, § 37, p.267.

⁵ *TJ*, p. 9.

⁶ p. 9.

⁷ p. 2 : « Les leçons [qui composent *Libéralisme Politique* (*LP* dorénavant)] possèdent ainsi à présent l'unité que je souhaitais, aussi bien entre elles qu'avec l'esprit et le contenu de *Théorie de la justice*. ». Ou encore, p. 4 où les différences avec *Théorie de la justice* sont expliquées par la résolution du problème de la stabilité (durabilité de la société d'équité envisagée), cependant que « ces leçons considèrent que la structure et le contenu de la *Théorie de la justice* demeurent pour l'essentiel les mêmes. ».

⁸ *La justice comme équité : une reformulation*, p. 11.

⁹ Deux remarques : a) une société est dite bien ordonnée « lorsqu'elle n'est pas seulement conçue pour favoriser le bien de ses membres, mais lorsqu'elle est aussi déterminée par une conception publique de la justice », *Théorie de la justice*, § 1, p. 31 ; b) ce vocabulaire n'est pas parfaitement adéquat, car « La théorie de la justice comme équité n'est pas une théorie du contrat complète. », *ibid.*, § 3, p. 43.

principe, les deux contraintes propres au monde socio-économique (l'ouverture à tous des positions sociales ; le principe de différence). L'objectif de Rawls est d'offrir la possibilité d'un examen critique de la justice des institutions et de leurs effets, objectif complété par la possibilité de leur adjoindre l'équité en repensant leur soubassement historique. Ainsi l'insistance sur le politique, toujours objet de jugements moraux, si elle resserre la théorie de la justice comme équité autour du politique, ne la change pas. Sa complexité n'empêche nullement sa « profonde unité »¹. Il ne se départ pas « de la tradition moderne qui conçoit le concept de justice comme l'assignation impartiale des droits »², et s'il critique l'utilitarisme en ce qu'il « n'est pas suffisamment démocratique, [rejette le] système de la liberté naturelle (qui correspond au capitalisme du laissez-faire) et l'égalité libérale (qui garantit [seulement] une égalité équitable [formelle], [c'est au] profit des deux principes qui forment ensemble ce qu'il [Rawls] nomme le système de l'égalité démocratique.³ »

Cependant pour en revenir au tableau de la situation contemporaine, envisagé plus haut, sera-t-il suffisant ? S'en tenir, par provision, en ce qui concerne notre recherche de l'identité, à ce que notre philosophe nous montre suffira-t-il ? Sa perspective anhistorique peut le rendre incomplet, et si nous développons un peu la métaphore du tableau, nous pouvons nous douter que la durée de sa réalisation a induit une dimension temporelle (le suivi des variations de l'original). Le travail de Charles Taylor, *Les sources du moi*, en ce qu'il concerne « l'identité que nous vivons tous⁴ », comme il le déclare dans sa réponse à Paul Ricœur lors du colloque de Cerisy en 1998, insiste sur l'histoire de l'identité tout en la liant à la morale⁵. Ce lien changera, relativement à la perspective de Rawls (des libéraux et libertariens en général), l'ordre de priorité entre le juste et le bien au profit de ce dernier – ce qui concerne la représentation de l'identité personnelle. Les valeurs (le bien) ne sauraient venir que de la société, le juste devant par conséquent se régler sur la hiérarchisation qu'elle impose, influençant ainsi les identités possibles. « On se dégage d'un horizon social défini par le sacré, certes, mais non pas pour devenir un pur individu, libre de toute "valeur". La perte d'une conception de la société en amène une autre, car l'être humain, dialogique par essence, ne saurait se concevoir en dehors de tout rapport stable à ses semblables. De même, la négation d'un bien ne se réalise qu'en s'appuyant sur un autre, parce que l'être humain ne peut se concevoir en dehors de tout rapport au bien.⁶ » Pour Charles Taylor, la thèse, ici simplement signalée, s'appuie également sur le poids du passé (ce que les mémoires transmettent et le récit historique), et sur celui de l'histoire (la science historique, *Histoire*). Quant à Alasdair MacIntyre, lorsqu'il explique en quoi Aristote ne peut que hiérarchiser les biens en subordonnant ceux-ci au Souverain Bien pour définir l'action rationnelle d'un agent, l'appartenance à « une *polis* de citoyens libres »⁷,

¹ Guillaume Bertrand, *Rawls et l'égalité démocratique* (Paris : PUF [Questions], 1999), p. 3.

² *Ibid.*, p. 3.

³ *Ibid.*, p. 5.

⁴ « Le fondamental dans l'histoire » : Charles Taylor et *l'interprétation de l'identité moderne*, sous la direction de Laforest Guy et De Lara Philippe (Paris : Cerf, Les Presses de l'Université Laval ; Centre culturel international de Cerisy-la-Salle), p. 35.

⁵ *Ibid.* : « il faut expliquer l'identité moderne en tenant compte des liens complexes entre identité et éthique » p. 36.

⁶ *Ibid.*, p. 38-39.

⁷ p. 110. MacIntyre Alasdair, *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, traduit de l'anglais par Vignaux D'Hollande Michèle (Paris : PUF [Léviathan], 1993, [1988]).

caractérise aussi l'individu moderne comme celui qui, face à la diversité des biens, est « privé de la possibilité de toute évaluation et de tout choix rationnels »¹. L'individu moderne demeure dubitatif devant ses désirs d'atteindre tel ou tel bien et agit plus ou moins au hasard, ou par conformisme. Il ne décide pas réellement, il lui manque l'appartenance à une *polis*.

En résumé, comment trouver la représentation la plus correcte de notre identité ? Faut-il se voir oui ou non, comme un sujet humain dégagé de toutes valeurs possibles², pour paraphraser la question que pose C. Taylor avec sa thèse, ou bien nous penser résolument comme des êtres, des agents humains individuels, des individus ou personnes³ et qu'« [e]n dehors de toute procédure par laquelle les principes de justice sont construits, il n'existe pas de faits moraux.⁴ » ? En d'autres termes, le contrat pose le juste, puis chacun, selon ce cadre, construit son identité, agit, et doit se soumettre à l'évaluation du juste dans sa vie personnelle et sociale dans la mesure où son action retentit sur les autres. Ce cadre, les contractants l'ont mis en place et se sont engagés à le respecter, autrement ils n'en auraient pas choisi les mêmes termes que ceux qu'ils ont adoptés (les deux principes), qu'ils aient été mandés ou mandants. Toutefois, remarquons que ce serait une erreur de déduire de cette dernière citation que respecter la légalité suffise pour être moral, ou que la légalité définisse la moralité. Le juste est plus que la justice puisqu'il enveloppe et la recherche de l'équité dans la procédure de construction de la justice et le sens de la justice que doivent posséder les individus. Mais fermons cette parenthèse, car nous aurons à revenir en détail sur l'équité et sur le sens de la justice.

Il est temps d'approfondir la critique rawlsienne des défauts du libéralisme tel qu'il nous le décrit indirectement⁵ (sans négliger jamais son attachement à la vérité affirmé dès l'entrée en matière de *Théorie de la justice*), de la justice des démocraties constitutionnelles contemporaines, et de pénétrer plus avant dans sa philosophie politique. La critique nous l'avons déjà évoquée plusieurs fois. Elle devrait nous permettre, dans un deuxième temps, après approfondissement, d'avoir le tableau désiré de la situation dans laquelle se construit la représentation de l'identité personnelle. Plus tard nous pourrions considérer cette représentation, en examiner ses insuffisances, voire sa fausseté ou, au contraire sa justesse.

Nous allons, dans ce qui suit maintenant aborder deux ensembles qui nous semblent indispensables : la conception de la philosophie politique de John Rawls, telle que lui-même la propose et les concepts fondamentaux qu'il met en œuvre (ses « idées fondamentales »). Ceci devrait nous permettre de dégager un modèle de l'identité utile à son projet, modèle que l'on pourra ensuite transposer à l'identité individuelle telle que la personne ou le citoyen contemporain pense la posséder. Ce modèle de la représentation du soi sera ensuite soumis aux critiques des philosophes que l'on qualifie de communautariens, et plus particulièrement

¹ *Ibid.*, p. 145.

² « Le fondamental dans l'histoire » : Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne : « oui ou non, un sujet humain dégagé de toutes valeurs est-il possible ? », p. 39.

³ Nous nous autorisons de l'usage contemporain pour employer indifféremment « individu » ou « personne » pour désigner notre dimension constitutive d'agent moral et politique, conformément au principe selon lequel nous sommes individuels.

⁴ *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, traduit de l'anglais par Vignaux D'Hollande Michèle (Paris : PUF [Léviathan], 1993, [1988]).

p. 78 ; *Théorie de la justice*, §18, p. 141.

⁵ Relativement à son « libéralisme politique ».

Michaël Sandel et Charles Taylor. Leurs travaux, sont très différents, *Le libéralisme et le limites de la justice* est presque exclusivement consacré à *Théorie de la Justice* de John Rawls, *Les sources du moi* ne s'en préoccupent pas, mais sont consacrées à l'histoire de l'apparition du soi contemporain et à ce qui lui manque actuellement, ses racines. Le défaut de conscience de la part de l'individu contemporain de son appartenance à sa société et à son histoire constitue des remises en cause de l'identité que nous pouvons appeler libérale, l'identité ou un aspect de l'identité que l'individu pense posséder. L'appartenance, de ce point de vue, n'a pas de rapport avec l'identité. Enfin, dans la mesure où nous pourrions maintenir que l'appartenance n'est pas fondamentale, nous serons amenés à nous interroger sur les conceptions de la liberté et de la moralité qui s'avèrent conformes au moi¹, dont, redisons-le, nous trouvons le type dans les travaux de Rawls. Nous verrons, *in fine*, quelle conviction nous pourrions nous forger quant à l'identité libérale.

¹ Nous utilisons « moi » ou « soi » sans les différencier, puisque « moi » traduisait « self » et, que plus on avance vers nous dans le temps, les traducteurs finissent par le traduire par « soi ».

Chapitre I

Aspects de la théorie de la justice comme équité

Nous voulons examiner, pour débiter, les différents aspects de la théorie de la justice comme équité, car elle contient des éléments de compréhension de la philosophie politique de John Rawls que nous nous devons de cerner. Ils nous sont indispensables pour esquisser, si possible, un des aspects de l'identité personnelle.

Abordons les « idées fondamentales ¹ » de la théorie de la justice comme équité, ainsi que Rawls nomme sa théorie de la justice, en rendant compte, comme annoncé, de la philosophie politique dans laquelle il les inscrit afin d'en acquérir une meilleure connaissance et compréhension. Nous avons, par exemple, déjà évoqué les deux principes fondamentaux de cette conception de la justice, tout comme l'équité, mais comment les explorer plus avant sans approfondir leur arrière-plan ? De même ces termes de contrat et de contractant que nous avons utilisés sans autre précision que leur inadéquation relative² et qui renvoient à « la position originelle », à la « situation initiale » et au « voile d'ignorance », devront tous être repris. Ces « idées fondamentales » constituent certes des éléments de l'image de la société contemporaine, telle qu'elle n'est pas exactement (il n'y a pas d'image sans différence ni distance entre l'image et son modèle³) mais, en même temps, telle que l'on souhaitât qu'elle fût, ou qu'on l'imagine. Or, si nous voulons y revenir plus loin, c'est parce que nous pensons que cette image de la société peut être l'espace où se fabrique l'identité des personnes aujourd'hui. Mais on doit aussi se demander comment ces principes que Rawls met en place, ainsi que les autres concepts qui en découlent, sont découverts ? Ou plutôt comment s'impose la question de la recherche de principes de justice d'un point de vue philosophique et non plus seulement subjectif, individuel (point de vue implicitement et partiellement utilisé jusqu'à présent) ? Selon quelle démarche ?

Cette question nous contraint donc à préciser ce qu'entend John Rawls par philosophie politique, avant de poursuivre l'examen des idées fondamentales. En effet, c'est là le lieu naturel de cette question, celui de la philosophie qui interroge le politique (les institutions et l'homme d'Etat⁴) et la politique (ses procédés (art) de gouvernement, ses fins). Philosophie de la cité donc, réflexion sur la cité et ceux qui la composent, qui s'appuie sur ce qu'elle paraît aux yeux de celui qui s'en préoccupe le plus objectivement possible. Philosophie qui contient également une anthropologie plus ou moins développée mais toujours présente, d'où cette autre interrogation sur ce qu'elle apporte ou devrait apporter aux membres de cette société, puisqu'elle en donne une description dont ils peuvent s'emparer. Ce dernier aspect rappelle que la philosophie politique contient deux autres éléments essentiels, l'éthique et la question de l'identité. L'éthique est liée à la justice et au droit, ces derniers réglant de manière coercitive,

¹ Titre de la Leçon 1 de *Libéralisme politique (LP)*.

² *Supra*, p. 9, n. 1.

³ Platon, *Cratyle*, présentation et traduction inédite de Dalimier Catherine (Paris : GF n° 954, Flammarion, 1998), 432a-432d. La reproduction complète, à l'identique, ne nous donnerait pas Cratyle et son image, mais « deux Cratyle » (432c).

⁴ Doit-il être berger ou tisserand ? lion ou renard ? par exemple.

mais aussi de manière indirecte, non nécessairement volontaire, les relations entre les individus comme entre les groupes qu'ils y forment, à nouveau volontairement ou non, cet ensemble composant une société. Quant à la personne, en tant que citoyen elle est en partie dépendante du système judiciaire, donc, et politique, tandis qu'en tant qu'individu elle conçoit son identité personnelle à travers les notions d'indépendance, d'égalité, d'autonomie entre autres. Mais il nous faut aussi tout de suite ajouter que la conception de la philosophie politique que Rawls développe est explicitement exposée au début de *La justice comme équité, une reformulation*¹, et rappelée synthétiquement en introduction de ses cours (publiés) de philosophie politique². Plusieurs articles³ nous donnent également, de manière différente, d'utiles précisions complémentaires.

Dans un premier temps, appuyons-nous sur *La justice comme équité, une reformulation*. Elle nous maintient dans cette situation de chevauchement entre ce qui devrait être et ce qui est, la représentation ou le tableau de notre monde social et politique et ce que nous voudrions qu'il fût – ensemble dans lequel se construit l'identité avons-nous déjà dit, et qui rappelle les allers-retours entre la situation présente et la recherche des principes qui se déroule à l'arrière du voile d'ignorance. En effet, la *Reformulation*, avant de se concentrer sur ce qu'entend notre auteur par philosophie politique séparée des considérations morales, de signification ou encore de métaphysique, veut avoir une portée pratique. Les problèmes que sa philosophie politique va envisager sont conçus à l'intérieur de rôles qu'elle doit jouer, nous annonce la première phrase de la première partie : « Nous commençons par distinguer quatre rôles que la philosophie politique peut jouer en tant que composante de la culture politique d'une société.⁴ ». Le premier rôle envisagé renvoie au problème fondamental, celui qui concerne l'existence de nos sociétés, c'est-à-dire le « conflit politique et [l]es divisions qu'il engendre et [...] la nécessité de trouver une solution au problème de l'ordre »⁵. La question du conflit et ses deux conséquences, les divisions qu'il entraîne, voire les guerres civiles et, par suite, le problème de l'établissement d'une organisation qui permette une société où domine le « respect mutuel » de ses membres, cette question doit être prise en un sens fort. Rawls prend en effet pour exemple « les guerres de religion des XVIème et XVIIème siècles », « la guerre civile anglaise » ou encore la guerre civile des Etats Unis dont l'enjeu était l'abolition de l'esclavage. La philosophie politique doit « se concentrer » sur l'origine et le fond du conflit, c'est-à-dire sur les raisons théoriques (théologiques, politiques ou philosophiques, d'après les exemples choisis) qui entraînent une telle violence et sa durée. Il s'agit selon Rawls d'« envisager si, malgré les apparences, une base sous-jacente d'accord moral et philosophique peut être découverte », et si c'est « impossible », tenter de « réduire » le différend moral et politique pour « préserver la coopération sociale entre citoyens sur la base du respect mutuel ». L'existence et la récurrence du conflit dans les sociétés

¹ *La justice comme équité, une reformulation*, I, Idées fondamentales, § 1, p. 17-22. Nous abrègerons ce titre par *Reformulation*.

² John Rawls, Introduction, Remarks on Political Philosophy, § 1-2, *Lectures on the History of Political Philosophy*, edited by Freeman S. (Harvard University Press, 2007).

³ Par exemple, « L'indépendance de la théorie morale » (1975), « L'indépendance de la théorie morale », traduction Guillaume Bertrand, *Cités 2001/1*, n° 5, 2001 [1974], p. 161-182. ; « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique » (1985) ; « Le domaine du politique et le consensus par recoupement » (1989), *Justice et démocratie*, p. 205-224 ; p. 324-354.

⁴ *Reformulation*, p. 17.

⁵ Les citations de cette étude de la conception rawlsienne de la philosophie politique appartiennent toutes à la §1 de la *Reformulation*, p.17-22 ; sauf indications contraires.

constituent donc et la raison et l'objet premiers de la philosophie politique, d'où l'enquête sur ce que devrait être la justice afin de l'éviter, ou, au moins, de le réduire. Ce que Rawls appelle « conflit », les exemples auxquels il renvoie, comme nous venons de le voir, en signifient la violence et la gravité. Ces exemples nous suggèrent, à titre d'exemplification, le phénomène tout aussi grave de la vengeance, puisqu'ils la contiennent. La vengeance, de représailles en contre-représailles, mettrait également fin, à terme, à toute « coopération » possible¹, si elle n'entraînait le même besoin de justice, la nécessité d'un droit positif et d'un tiers qui, en imposant une solution à la discorde y met un terme et y ajoute aussi un accord autour du jugement. La justice doit donc, en fin de compte, viser l'« ordre », c'est-à-dire les conditions de possibilité du « respect mutuel » et la « coopération ». La suite du passage en voulant « fixer les idées » s'attache à ce qui fait alors l'origine de tout conflit, « le conflit entre les revendications de liberté et celles d'égalité dans la tradition de la pensée démocratique ». En effet, dans les exemples cités la liberté et l'égalité sont en question, les protestants exigent la liberté de conscience et le droit, comme celui des catholiques, à l'exercice public du culte ; les esclaves noirs sont des hommes et ont les mêmes droits que tout autre homme : liberté civile et politique, égalité devant la loi... Dans les situations historiques évoquées, « la tradition de pensée démocratique » est à l'œuvre, naissante au XVIème siècle avec l'apparition de l'idée de tolérance par exemple, même si ce n'est pas encore une valeur mais un pis-aller et, pour revenir aux Etats Unis dans les années 1861-1865, à travers une guerre civile pour l'abolition de l'esclavage. Antérieurement la *Déclaration d'indépendance*, s'inscrivait, bien sûr, dans cette tradition. Selon notre auteur ce conflit des revendications de liberté et d'égalité n'est pas résolu, il n'y a « pas d'accord public sur la manière d'organiser les institutions fondamentales pour permettre l'égalité et la liberté de la citoyenneté démocratique », et ce sera donc l'objet de toute son œuvre que d'établir des principes fondamentaux de la structure de base, ce qu'il appelle ici (toujours dans la *Reformulation*) le premier des « quatre rôles de la philosophie politique ». Les trois autres rôles répondent également à la question du conflit, mais d'une autre manière, car Rawls considère alors directement les sociétés contemporaines, et non plus l'histoire du conflit.

Le deuxième rôle de la philosophie politique sera de contribuer à l'« orientation » des individus « dans l'espace (conceptuel), pour ainsi dire, de toutes les fins possibles, individuelles et collectives, sociales et politiques ». « Orientation », comme Rawls nous le précise en note, doit être entendu au sens que lui suggère « l'usage qu'en fait Kant dans son essai "*Was heisst : sich im Denken orientieren ?*"² ». Ainsi il s'agit, pour la philosophie politique, de nous permettre deux choses : d'une part de concevoir nos « institutions politiques et sociales comme un tout », avec « ses visées » relatives à son histoire, qui ne sont pas nécessairement les mêmes que celles de son peuple et ses composantes³ et, d'autre part, en tant que « membres d'une

¹ *Principes de la philosophie du droit*, § 102 : « La vengeance, par le fait qu'elle est en tant qu'action positive d'une volonté particulière, devient une nouvelle infraction ; en tant qu'elle est cette contradiction, elle succombe au progrès à l'infini et se lègue de génération en génération, jusqu'à être illimitée. », Hegel G. W. F., *Principes de la philosophie du droit* ; traduction Kervégan Jean-François (Paris : Quadrige/PUF 2003 [1981] [1821]).

² « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », (Kant Emmanuel, *Œuvres philosophiques II* : « *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* », traduction Jalabert Pierre (Paris : NRF/Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1985 [1786]).

³ *Reformulation*, p. 19 : « en opposition avec ses objectifs et visées [celles du peuple] en tant que rassemblement d'individus, ou de membres de familles et d'associations ». L'opposition entre les « visées [... d'une] société chargée d'histoire » et les « visées en tant que rassemblement d'individus », me semble s'expliquer par la distinction entre « nation », concept qu'utilise Rawls dans une parenthèse pour préciser le premier membre de

société civilisée [...] de [nous permettre de nous] comprendre [nous]-mêmes ». Ce double objet de l'orientation est réalisé grâce à la raison et aux principes qu'elle peut « logiquement »¹ se donner pour se diriger dans la pensée politique. C'est-à-dire « l'espace conceptuel » ou, ce qu'il nomme, de même, dans les *Lectures on the History of Political Philosophy*, « l'arrière-plan culturel général d'une société démocratique »² constitué d'idées répandues et de textes bien connus, qui entrent dans la culture politique commune, dont il cite en exemple la *Déclaration d'indépendance*, le *Préambule de la constitution* et l'*Adresse de Gettysburg*³. A titre d'exemple en France nous aurions cité la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, en Allemagne le *Grundgesetz*, etc.

Le troisième rôle, ensuite, la philosophie politique a pour objectif la « réconciliation ». Ici Rawls nous renvoie à Hegel et les *Principes de la philosophie du droit*. Rawls semble bien penser à la réconciliation du rationnel et du réel en ce qu'il cite cette proposition : « "Lorsque nous regardons le monde rationnellement, le monde nous regarde rationnellement." Il cherche pour nous la réconciliation (*Versöhnung*), qui implique que nous devons accepter notre monde social positivement, sans y être simplement résignés. » Mais il s'agit aussi de trouver « la rose dans la croix du présent »⁴, dirions-nous, c'est-à-dire la possibilité de vivre librement dans une société où règne le pluralisme philosophique, politique ou religieux, pluralisme qui crée des « différences profondes et irréconciliables » de sorte qu'« une société démocratique n'est pas, et ne peut pas être, une communauté », et contient toujours, potentiellement le conflit. A ce danger potentiel, il faut ajouter le risque, pour la philosophie politique maintenant, de devenir une idéologie au sens de Marx, une déformation de la réalité dont le but est le maintien ou la stabilité d'une forme sociale injuste, un véritable renversement de la réalité « comme dans une *camera obscura* »⁵. Rawls le reconnaît, et à travers notre dernière citation l'on voit bien que deux rationalités sont réunies (l'une individuelle, l'autre objective). Ce thème de la réconciliation vise immédiatement notre naissance dans une société et ses structures, la « société fermée » que nous n'avons pas choisie et dont nous ne nous évadons généralement pas, et prépare l'examen et la défense, à la fin de la première partie de la *Reformulation*, du « consensus par recoupement ». Pour l'instant, on peut dire par hypothèse que le consensus par recoupement permettra l'accord, suite à la mise en place de la justice comme équité à la structure de base de la société, entre les citoyens. On pourrait ajouter que ce consensus peut être représenté comme l'ensemble qui se trouve à l'intersection des ensembles de doctrines morales, religieuses, etc. compréhensives, en conflit du fait du pluralisme et qu'on laisse entre

l'opposition, et « peuple » au sens de « rassemblement d'individus ». Cette définition du peuple ne peut que devenir une des cibles de la critique communautarienne.

¹ « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », *Œuvres Philosophiques II*, p. 532 (VIII, 136) : le savoir de l'orientation logique vient après les analogies extensives de l'orientation géographique puis mathématique.

² p. 3 : « *the general background culture of a democratic society* », *passim*.

³ *Ibid.*, p. 6.

⁴ *Principes de la philosophie du droit*, préface p. 106. Hegel G. W. F., *Principes de la philosophie du droit* ; traduction Kervégan Jean-François (Paris : Quadrige/PUF 2003 [1981] [1821]).

⁵ K. Marx, *L'idéologie allemande*, p.1056. *Œuvres III : L'idéologie allemande* ; traduit de l'allemand par Rubel Maximilien, avec la collaboration de Evrard Louis et de Janover Louis (Paris : NRF/Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1982 [1845]).

parenthèses les éléments des ensembles qui n'entrent pas dans l'intersection. Ces doctrines, sans renoncer à leur existence, et aux institutions qui leur appartiennent lorsqu'elles sont actualisées, préféreraient le consensus par recoupement pour assurer la stabilité de la société et simultanément leur existence (sans lutte, dans la paix).

Enfin le quatrième rôle qui « revient à une variante du précédent », conçoit la philosophie politique comme une « utopie réaliste ». En tant qu'utopie elle offre l'espoir de parvenir à une société la plus juste possible, en tant que réaliste elle inclut le pluralisme. En fait cela rassemble toute la conception de la philosophie politique de Rawls puisqu'on y retrouve la justice comme équité et le conflit, mais aussi son dépassement. Si nous savons nous orienter dans la pensée politique nous saurons trouver ce qui peut permettre le consensus par recoupement (la réciprocité des droits plutôt que le conflit) en lequel il y a réconciliation, d'où la justice comme équité.

Ces précisions concernant la conception rawlsienne de la philosophie politique répondent à notre question posée plus haut¹. Nous avons besoin de rechercher des principes de justice parce que nous sommes confrontés au conflit inhérent à une société pluraliste qu'à travers l'histoire nous avons construite, mais aussi parce que nous récusons, par choix des libertés, la direction d'un bien unique malgré la possibilité qu'il offre de supprimer le conflit par adhésion ou par coercition ou les deux à la fois, voire, encore, par une emprise sur les individus telle que le conflit ne pourrait pas apparaître. Le refus de la priorité du bien est d'ailleurs parfaitement cohérent, de même que la limitation du domaine de la philosophie à la philosophie politique avec la recherche des principes devant structurer l'organisation de la base des institutions de la société. Ces principes doivent pouvoir être partagés (après leur choix par les contractants) par les citoyens en tant que « personnes libres et égales », ce qui suppose qu'ils soient indépendants de toute doctrine compréhensive², et qu'ils ne peuvent s'appliquer « à l'ensemble de l'existence »³.

Dans un second temps, nous pouvons compléter utilement et préciser cette philosophie, à l'aide des articles déjà cités. Le titre du premier (chronologiquement), *L'indépendance de la théorie morale*, signifie également l'indépendance de la théorie politique et du libéralisme politique tel que Rawls le définit. Cela complète les inflexions déjà constatées qui touchent *Théorie de la justice*, sans en altérer le fond, mais permet, comme avec la *Reformulation*, d'approfondir la pensée de John Rawls. La théorie de la justice comme équité est toujours plus, au fil de la chronologie des textes, donc de l'évolution de sa pensée, politique et « non pas métaphysique »⁴. Avec ce terme, « métaphysique », l'auteur de *TJ* veut en délimiter le champ et éviter des confusions. Par exemple, dès les premières lignes il nous dit que nous ne devons pas attribuer à la théorie de la justice comme équité des objectifs qu'elle ne vise pas, « comme la prétention à une vérité universelle ou celles concernant la nature et l'identité essentielles de la personne »⁵. En revanche si cette théorie, en tant que « conception politique de la justice est

¹ Comment s'impose la question de rechercher des principes de justice d'un point de vue philosophique ?

² *Libéralisme politique*, p. 218.

³ *Ibid.*, p. 217.

⁴ Expression extraite du titre de l'article de 1985, p. 205 : « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique », *Justice et démocratie*, p. 203-241.

⁵ *Ibid.*, p. 205. Nous devons noter que la section IV de « L'indépendance de la théorie morale », écarte « le problème exemplaire de l'identité personnelle » (p. 173), comme dans d'autres textes. Ces affirmations semblent

une conception morale », elle ne vise que la « "structure de base" d'une démocratie constitutionnelle moderne »¹. La difficulté à séparer morale et politique est reconnue de manière récurrente, car pour Rawls il y a, c'est notre modernité, le « fait du pluralisme » qui, par définition, met en présence des conceptions morales (et politiques, religieuses, ...) différentes, résultat de notre histoire et dont on cherche à éviter la violence que l'on a expérimentée (voir les exemples qu'il met en avant dans la *Reformulation*), et aujourd'hui la violence (pas toujours) potentielle qu'il renferme. La reconnaissance du « fait du pluralisme » rend incompatible l'ordonnement de la « structure de base »² avec un principe universel pour trancher les questions morales, politiques, etc., opposant les membres de la société. Donc, par souci de justice, doit d'abord s'imposer un principe de tolérance fondé, par exemple dans le domaine religieux, sur le droit de la conscience d'errer³, puis l'acceptation plus générale de « la pluralité des conceptions du bien »⁴. Enfin, on peut dire que la justice politique comme équité, non seulement « offre une alternative à l'utilitarisme »⁵, mais surtout promeut « le consensus par recoupement », déjà abordé, c'est-à-dire un consensus incluant toutes les doctrines philosophiques et religieuses opposées qui risquent d'être durables et de rencontrer l'adhésion dans une société démocratique constitutionnelle plus ou moins juste »⁶. En 1989, *Le domaine du politique et le consensus par recoupement*⁷, distingue le consensus rawlsien du *modus vivendi*. Ce dernier dépend des rapports de force entre ceux (groupes, individus, etc.) qui s'entendent provisoirement, et l'arme au pied peut-on ajouter. Le consensus par recoupement retient ce qui peut être commun, en fait l'objet d'un accord, mais n'impose pas que l'on renonce à telle ou telle conception compréhensive raisonnable ; c'est, nous semble-t-il, le sens de *l'overlapping consensus* car *to overlap* signifie un recouvrement partiel. A titre d'exemple on imagine aisément que l'on puisse s'accorder sur la valeur de la vie, au terme de tel ou tel conflit, et sur la nécessité de l'existence pour pouvoir poursuivre la recherche de ce qui représente son bien – dans notre contexte on s'entend pour mettre un terme à un conflit religieux meurtrier, afin d'obéir librement et tranquillement aux exigences de sa foi, en renonçant à vouloir l'imposer par la force ou par prosélytisme. Le consensus par recoupement offre une solution à des personnes (ou des groupes) raisonnables, pour leur permettre de vivre ensemble et coopérer,

remettre en cause notre choix, mais nous traiterons ce problème au moment opportun. *Cités*, 2001/1, n° 5, 2001 [1974], p. 161-182.

¹ *Ibid.*, p. 207, pour les deux dernières citations.

² *Ibid.*, p. 207, la « "structure de base" d'une démocratie constitutionnelle moderne. J'entends par là les principales institutions économiques, sociales et politiques d'une telle société ainsi que la manière dont elles constituent un seul système unifié de coopération sociale. ».

³ Pierre Bayle, *De la tolérance*, p. 281, *passim*. Par exemple : « la conscience erronée doit procurer à l'erreur les mêmes prérogatives, secours et caresses que la conscience orthodoxe procure à la vérité ». Bayle Pierre, *De la tolérance : Commentaire philosophique* ; édité par GROS Jean-Michel (Paris : Honoré Champion [Champion classiques], 2014 [1727-1731]).

⁴ « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique », *Justice et démocratie*, p. 203-241, p. 208. Ajoutons la tradition lockéenne : « Ce n'est pas la diversité des opinions, qu'on ne saurait éviter, mais le refus de la tolérance qu'on pourrait accorder, qui a été la source de toutes les guerres et de tous les démêlés qu'il y a eu parmi les chrétiens, sur le fait de religion. », Locke, *Lettre sur la tolérance*, p. 212. *Lettre sur la tolérance et autres textes*, traduction Le Clerc Jean, précédé de *Essai sur la tolérance* et de *Sur la différence entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir civil*, traduction Spitz Jean-Fabien, introduction, bibliographie, chronologie et notes par Spitz Jean-Fabien (Paris : GF n° 686, Flammarion, 1992 [1686]).

⁵ *Ibid.*, p. 209.

⁶ *Ibid.*, p. 209.

⁷ *Justice et démocratie*, p. 323-356.

tout en les autorisant à conserver les convictions qui les opposent, il résout « un désaccord raisonnable [...] un désaccord entre personnes raisonnables »¹, raisonnables, c'est-à-dire qui possèdent un sens de la justice (ou une capacité à l'équité², peut-on dire). « L'histoire nous donne de nombreux exemples de doctrines compréhensives et non déraisonnables. Mais le fait qu'elles divergent rend un consensus par recoupement nécessaire. Le fait qu'elles ne soient pas déraisonnables le rend possible.³ » « Déraisonnable » serait une doctrine intolérante insistant sur la vérité de son contenu et ses conséquences pratiques de sorte qu'elle ne peut être qu'exclusive, au point même d'accorder plus de valeur à sa vérité qu'à la vie, et, rejetant ce qu'elle pourrait se découvrir de commun avec des doctrines différentes, ne peut accéder à un consensus raisonnable.

Il est ainsi établi, en respectant ce que nous dit John Rawls, que la théorie politique de la justice comme équité n'est pas, ni ne saurait être, une théorie métaphysique, elle n'a recours à aucune transcendance (la foi catholique, ...), aucun type de force (l'Inquisition, ...) qui pourraient établir et maintenir l'existence d'une société d'échanges équitables, de coopération entre membres de cette société. Ce libéralisme politique se revendique non compréhensif, non englobant. A l'inverse : « Si nous nous représentons une société politique comme étant une communauté quand elle est unifiée par l'allégeance à une seule et même doctrine [sous-entendu compréhensive], alors l'usage tyrannique du pouvoir étatique est nécessaire pour maintenir une communauté politique.⁴ »

Donc, à travers les différents éléments de la théorie rawlsienne de la justice que l'on vient d'examiner dans les articles cités, on cerne de manière plus développée ce que recouvraient les quatre rôles attribués à la philosophie politique dans *La justice comme équité, une reformulation de Théorie de la justice (Reformulation)*. Ils renvoient aux thèmes du conflit, de l'orientation, de la réconciliation et de l'utopie réaliste. Le conflit apparaît fondateur, il constitue l'histoire de notre modernité et il a imposé « le fait du pluralisme », ces doctrines en présence « touchant au sens, à la valeur et à la finalité de la vie humaine (ou ce que j'appellerai plus brièvement les "conceptions du bien"), défendues par les citoyens des sociétés démocratiques »⁵ – (« bien » est pris en un sens hobbesien et lockéen⁶, il est individualisé). Cette pluralité « n'est pas une simple contingence historique ; c'est un trait permanent de la culture publique des démocraties »⁷. Pour

¹ « Le domaine du politique et le consensus par recoupement », *Justice et démocratie*, p. 326.

² *LP*, p. 77, « Les personnes sont raisonnables en un sens fondamental quand, dans un contexte d'égalité, elles sont prêtes à proposer des principes et des critères qui représentent des termes équitables de coopération et à leur obéir de plein gré, si elles ont l'assurance que les autres feront de même. » p.78, Ainsi « les gens sont déraisonnables » lorsqu'ils s'engagent dans des coopérations dont « ils sont prêts à violer [...] les] termes en fonction de leurs intérêts si les circonstances le permettent. »

³ « Le domaine du politique et le consensus par recoupement », p. 340.

⁴ *Ibid.*, p. 325 (ainsi que les exemples de la foi et de l'Inquisition).

⁵ « L'idée d'un consensus par recoupement », p. 250-251.

⁶ *Léviathan*, chap. VI : « parce que la constitution du corps humain est en mutation permanente, il est impossible que toutes les mêmes choses doivent toujours causer en lui les mêmes appétits ou aversions. [...] Quel que soit l'objet de l'appétit ou du désir que l'on éprouve, c'est cet objet qu'on appelle *bon* », HOBBS, *Léviathan*, Traduction, introduction et notes et notices par Mairé Gérard (Paris : Gallimard, 2000). *Essai sur l'entendement humain*, II, 21, § 54 : « je dis que tous ces différents choix que les hommes font dans ce monde, quelque opposé qu'ils soient, ne prouve point que les hommes ne visent pas tous à la recherche du bien, mais seulement que la même chose n'est pas également bonne pour chacun d'eux ». Ou § 55 : « L'âme à différents goûts aussi bien que le palais ».

⁷ « Le domaine du politique et le consensus par recoupement », *Justice et démocratie*, p. 325.

s'orienter parmi les différentes doctrines et leurs exigences, éviter toute tyrannie, la pierre de touche des institutions de la structure de base consiste dans la garantie des libertés politiques et individuelles et de leur réciprocité. La justice comme équité appliquée à la structure de base devrait ainsi permettre la réconciliation des citoyens avec leurs institutions, en ce sens qu'ils pourraient soutenir un régime démocratique de ce type et qui, de fait, les réconcilie entre eux puisqu'ils partagent ce qui leur permet de viser leur bien sans crainte de guerres intestines. L'utopie réaliste visée au terme des trois éléments précédents (dans cet ordre) est atteinte¹. Ainsi l'expression « libéralisme politique » possède une signification propre par rapport à la même expression dans l'usage habituel ou commun que l'on en fait. Chez Rawls « libéralisme politique » signifie « une conception politique de la justice qui s'applique aux principales institutions de la vie politique et sociale, mais non à l'ensemble de l'existence.² » En d'autres termes il élabore, sous cette expression (« libéralisme politique »), une conception de la démocratie correspondant à l'époque contemporaine, mais il faut ajouter, afin que l'exposé soit fidèle, qu'il ne nous propose pas une Idée de la démocratie. L'utopie, a-t-il complété, demeure réaliste, ce qui, grâce à cette manière paradoxale de s'exprimer, lui permet de dire que sa conception pourrait contribuer à une plus grande justice, c'est évident, mais aussi de dire qu'il ne saurait exister de démocratie parfaite, fût-elle bâtie sur les principes de la justice comme équité. En effet, si la philosophie politique rawlsienne, qui se traduit *in fine* dans ce qu'il entend par « libéralisme politique », cherche des garanties pour les libertés et leurs conditions d'exercice aussi bien dans le domaine politique que dans le domaine économique, elle ne peut dépasser une certaine limite, inhérente à toute société, à ce qu'elle peut accueillir et conserver en son sein.

Pour essayer de compléter ces perspectives, en vue d'une meilleure idée de l'esprit dans lequel travaille Rawls, la philosophie sous-jacente de sa théorie, nous nous sentons tenu de dire un mot de ce problème des limites de ce qu'une société peut comprendre en elle.

Il y a une limite bien réelle des démocraties libérales au sens usuel comme au sens rawlsien, et elle va amener notre auteur à se référer à Isaiah Berlin. On y est renvoyé dans les notes de *TJ*³, lorsqu'il est question du libéralisme classique pour cette même raison. Berlin voit l'une de ses thèses rappelée plusieurs fois en parallèle d'un problème de fond qui n'est pas développé en tant que tel, mais qui s'impose comme un ultime constat du raisonnement sur un autre aspect des sociétés libérales, des démocraties telles que nous les connaissons, leur nature conflictuelle (et au-delà, probablement, ce constat vaut-il pour toute société). Nous voulons évoquer ce que John Rawls appelle « tragédie », dans sa note 24 de « La priorité du juste et les conceptions du bien »⁴. A notre connaissance on rencontre le terme à cet endroit de son œuvre pour la première fois, mais l'idée est présente de manière récurrente lorsqu'il est question de liberté politique.

¹ Vers la fin de l'article, « Le domaine du politique et le consensus par recoupement », p. 346, J. Rawls écrit : « Il ne semble plus aussi utopique de prendre une telle société [celle qu'il nous décrit] comme objectif des réformes et des changements ; [...] cet objectif est un guide raisonnable ».

² *LP*, p. 217 et p. 38, il existe en effet d'autres institutions et « des doctrines compréhensives de toutes sortes – religieuses, philosophiques et morales – [qui] appartiennent, par contre, à ce que nous pourrions appeler la "culture environnante" de la société civile ». Le libéralisme politique, pour Rawls, se distingue de celui de Mill, par exemple, considéré comme compréhensif.

³ p. 295, n.3 et 296, n. 16.

⁴ « La priorité du juste et les conceptions du bien », *Justice et démocratie*, p. 306-307. L'article est de 1988.

Elle est traitée dans *TJ*¹, afin « de montrer que les principes de la justice [...] constituent une conception politique applicable² » à la structure de base et « aux principales institutions de cette structure [qui] sont celles d'une démocratie constitutionnelle³ ». Le premier principe (les droits égaux pour tous et réciproques) doit pouvoir faire l'économie d'une définition de la liberté et de ses controverses. Cette question de la définition de la liberté, dans le contexte, est pour Rawls « secondaire »⁴ puisqu'il ne prend en compte que la liberté au sens politique. En effet, en paraphrasant Rawls citant Benjamin Constant, on peut dire que les uns sont plus favorables à la liberté des Modernes, tandis que les autres demeurent attachés à la liberté des Anciens. Donc, si les premiers sont attachés aux droits qui leur garantissent les libertés de vaquer à leurs occupations, de se concentrer sur le cercle des personnes qui les touchent ou intéressent et les libèrent des devoirs civiques et politiques, les seconds pensent à l'importance fondamentale de la participation égalitaire de tous aux affaires publiques. Ils sont plus citoyens qu'individus. Le débat, pour Rawls, porte précisément « sur les valeurs relatives des multiples libertés quand elles entrent en conflit », c'est une question de philosophie politique et « on a besoin d'une théorie du juste et de la justice pour y répondre⁵ ». Par exemple cette proposition correspond à ce qui semble juste dans une société : « une personne peut bien penser que les autres devraient reconnaître les mêmes croyances et les mêmes premiers principes qu'elle et qu'en n'agissant pas ainsi ils font une grave erreur et s'écartent du chemin de leur salut. Mais [...] nous ne pouvons pas nous attendre à ce que les autres consentent à une liberté inférieure.⁶ » Autrement dit, il sera juste de restreindre certaines libertés afin que l'ensemble des libertés puisse être garanti – c'est tout l'objet de cette partie⁷ avec, notamment la question de la tolérance. Mais s'il s'agit d'un paradoxe, voire d'une contradiction dans les termes que de devoir limiter la liberté en son propre nom, c'est aussi, dans la réalité intérieure des hommes, leur conscience, un déchirement. En effet en limitant leur liberté, les hommes déprécient la vérité qu'ils accordent à leur croyance bien qu'ils ne le veulent pas ; le vouloir ce serait relativiser sa croyance, douter, et, à terme, l'abandonner peut-être, en changer aussi, une fois ?, plusieurs fois ? Cette idée, dans *TJ*, nous la retrouvons donc rappelée ici par ce mot de « tragique » et les développements concernant le libéralisme classique dans lesquels, même s'il n'apparaît pas, il est bien présent⁸. Elle sera à nouveau explicite dans *LP*⁹, avec le problème des relations de la théorie de la justice comme équité et les conceptions du bien.

Revenons au texte cité au début de ce paragraphe, « La priorité du juste et les conceptions du bien »¹⁰, pour affiner notre compréhension de cette notion à l'aide de son contexte. Il s'y agit donc de la priorité du juste, « élément essentiel »¹¹ du libéralisme politique (au sens rawlsien),

¹ § 32, p. 237, mais plus généralement dans la seconde partie : Institutions, 4, § 37 et 38 – La liberté égale pour tous.

² *Ibid.*, p. 231.

³ *Ibid.*, p. 231.

⁴ *Ibid.*, p. 237, « Les questions de définition n'ont, au mieux, qu'un rôle secondaire. »

⁵ *Ibid.*, p. 237.

⁶ *Ibid.*, p. 244, § 33.

⁷ *Ibid.*, 2- Institutions, 4. La liberté égale pour tous.

⁸ *Ibid.*, p. 276, §38, par exemple : « Les diverses libertés précisent ce que nous pouvons choisir de faire », il y a donc des choses que nous ne pouvons pas choisir de faire, à moins de transgression.

⁹ 1993. Deuxième partie, V, 6, 2.

¹⁰ *Justice et démocratie*, « La priorité du juste et les conceptions du bien », p. 287-320.

¹¹ *Ibid.*, p. 287.

puisqu'il garantit la justice comme équité entre les différentes libertés, sans « parti pris en faveur d'une forme ou d'une autre d'individualisme »¹, et permet le consensus par recoupement des idées, doctrines, choix d'un bien, etc., présentes dans le pluralisme. Le libéralisme rawlsien, fondé sur la priorité du juste, est dès lors proche du libéralisme classique et d'un de ses thèmes, la neutralité de l'Etat, or, la neutralité qu'il défend en diffère, elle ne possède pas que des « valeurs procédurales [...], elle] vise à être le centre d'un consensus par recoupement », ou « terrain commun »². Comme l'auteur de *TJ* l'avait annoncé en introduction de cet article, il ne doit pas y avoir de « malentendus », « la justice pose les limites, le bien indique la finalité », la distinction est claire. Cependant cette distinction nous ramène au cœur du problème, les limites et leurs effets – « il n'existe pas d'univers social sans perte »³, proposition que nous isolons du rappel d'I. Berlin dans le texte de Rawls. Elle signifie qu'il est impossible à certaines existences de rechercher, ou de se diriger selon la (les) valeur(s) qu'elles considèrent comme « fondamentales », le juste les exclut. « En raison de sa culture et de ses institutions une société peut se révéler inhospitalière à l'égard de certains modes de vie.⁴ » La note 24 nous précise bien que toutes les valeurs ne peuvent être réalisées « dans un univers social en particulier », puisqu'elles peuvent être « incompatibles entre elles », les institutions ne peuvent satisfaire des objectifs contradictoires, d'où cette notion de « perte » et de « tragédie humaine »⁵. Cependant cette limitation des manières d'être serait moins grande dans une société libérale que dans une société holiste ou totalitaire. Cette dernière remarque de Rawls, qui fait suite aux mêmes propos de Berlin, ne peut renvoyer qu'à une conception quantitative, elle sera corrigée, peut-on dire, par la reformulation du premier principe, puisque l'exigence du « droit égal au système le plus étendu de libertés »⁶ de chacun (et réciproquement), devient « un droit égal à un schème pleinement adéquat de libertés »⁷. Dans la situation présente, une société libérale offre, quantitativement donc, plus de ressources pour de moindres souffrances relatives aux valeurs que ne le ferait une société imposant un nombre limité de valeurs, mais lorsqu'une société est effectivement fondée sur le juste, ce dernier impose des limites dont les transgressions possibles sont alors illégitimes⁸.

¹ *Ibid.*, p. 299 ; *TJ*, § 41, p. 304, « en dépit des traits individualistes de la théorie de la justice comme équité, les deux principes de la justice ne dépendent pas de manière contingente des désirs existants ou des conditions sociales présentes ».

² *Ibid.*, p. 301.

³ *Ibid.*, p. 287, puis 288, et 306.

⁴ *Ibid.*, p. 306.

⁵ *Ibid.*, p. 307.

⁶ *TJ*, § 11, p. 91.

⁷ *LP*, § 1, p. 19. Rawls déclare avoir ainsi revu son premier principe à la suite des critiques de H. Hart, dans « Rawls on Liberty and its Priority », NAGEL Thomas, DWORKIN Ronald, FISK Milton, *et alia*, *Reading Rawls, Critical Studies on Rawls' "A Theory of Justice"* (edited with an Introduction and a new Preface by Daniels Norman; Stanford: Stanford University Press, 1989 [1975]) ; « Les libertés de base et leur priorité », *Justice et démocratie*, p. 156. Voir aussi la *Reformulation*, §13, p. 69, là « schème » traduit « *scheme* », qui signifie une configuration ordonnée, ici, des libertés et non par « système », son synonyme.

⁸ *LP*, Deuxième partie, leçon V, § 8, 3 (p. 255) : « la priorité du juste veut dire (dans son sens particulier) que les principes de justice posent des limites aux formes de vies acceptables ; les revendications des citoyens au nom de fins qui transgressent ces limites n'ont pas de valeur. » *Ergo*, elles ne bénéficient d'aucune reconnaissance.

Dans la dernière partie de sa Leçon inaugurale de 1958, I. Berlin¹, après avoir résumé ses critiques des philosophes de la « liberté positive », conclut à l'inhérence du tragique à la condition humaine. Voici ce que disent les passages visés. D'abord Berlin affirme que, si, comme je le crois, les fins humaines sont multiples, et comme elles ne peuvent non plus, en principe, toutes être compatibles entre elles, alors l'apparition probable du conflit – et de la tragédie² – ne peut jamais être totalement éliminé de l'existence humaine personnelle ou sociale. La nécessité de choisir entre des exigences absolues devient donc une caractéristique inévitable de la condition humaine. Et plus loin que, la liberté de choisir, d'un homme ou d'un peuple, de vivre comme il le désire, doit être mise en balance avec bien d'autres valeurs, dont l'égalité, la justice, le bonheur, la sécurité, ou l'ordre public sont des exemples évidents. C'est pour cette raison, la pluralité des valeurs en balance, que l'étendue de cette liberté ne peut être illimitée³.

Encore un mot sur ces perspectives relatives à la conception de la philosophie politique et de la théorie de la justice comme équité. Elles sont en cohérence avec une conception de l'homme et de sa condition. Nous retrouvons, en effet, l'anthropologie implicite de Rawls, selon laquelle chacun possède naturellement des différences avec autrui, qui ne sont pas exclusivement liées à des défauts ou à la compétition due à l'absence, à la non-réalisation du « à chacun selon ses besoins »⁴, et la prise en compte de l'existence d'avis, d'opinions et de conceptions divergentes inhérentes à la condition humaine, condition à laquelle il faut permettre une vie commune⁵. Nous devons ajouter encore que, sans doute « la perte » est inévitable dans des sociétés, dirions-nous par métaphore, institutionnellement individualistes, les « démocraties constitutionnelles » dans les termes de notre auteur, mais que « le tragique » ne lui est pas propre, car les sociétés holistes n'en sont pas exemptes – nous pensons aux travaux de Margaret Mead, qui nous dévoile l'existence, contrainte, des « atypiques culturels », ces personnes qui ne peuvent se fondre dans la communauté « homogène » que forme leur société⁶. D'autre part, les sentiments de « la perte » de tout monde social et celui du « tragique », ne nous semblent ressentis par certains que lorsqu'ils ne peuvent se concevoir que comme « enraciné[s] dans la nature des valeurs et

¹ *Two Concepts of Liberty*, VIII-The One and the Many, p. 52-57. Berlin Isaiah, *Two Concepts of Liberty : An Inaugural Lecture delivered before the University of Oxford on 31 October 1958* (Oxford, at the Clarendon Press, 1958). Rawls cite d'autres occurrences de ce thème dans l'œuvre de Berlin.

² Nous soulignons.

³ *Ibid.*, p. 54, puis p. 55, les passages traduits par nos soins : « If, as I believe, the ends of men are many, and not all of them are in principle compatible with each other, then the possibility of conflict – and of tragedy – can never wholly be eliminated from human life, either personal or social. The necessity of choosing between absolute claims is then an inescapable characteristic of the human condition. » ; « The extent of a man's or a people's liberty to choose to live as they desire must be weighed against the claims of many other values, of which equality, or justice, or happiness, or security, or public order are perhaps the most obvious examples. ».

⁴ Marx Karl et Engels Friedrich, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt* ; traduit de l'allemand par Bottigelli Emile (Paris : Editions Sociales [Classiques du marxisme], 1972) p.32. *Kritik des Gothaer Programms* (Berlin : Verlag Neuer Weg GmbH., 3. Auflage, 1946) p. 21, « jedem nach seinen Bedürfnissen ».

⁵ « Le constructivisme kantien dans la théorie morale », *Justice et démocratie*, p. 111 : « La diversité naît naturellement de nos capacités limitées et de nos perspectives distinctes ; il est peu crédible que toutes nos différences soient seulement le produit de notre ignorance [...], ou des rivalités qui résultent de la rareté des ressources. Dans la théorie de la justice comme équité, l'existence de divergences d'opinion profondes et irréconciliables et qui concernent des questions capitales pour l'être humain est considéré comme une donnée permanente de la condition humaine. »

⁶ Mead Margaret, *Mœurs et sexualité en Océanie*, traduit de l'américain par Chevassus Georges (Paris : Plon [Terre Humaine], 1980 [1928 & 1935]), p. 252-261.

du monde »¹, et que seul l'esprit critique et les comparaisons qu'il est capable de faire entre systèmes lui permet de s'élever, prendre du recul par rapport à des systèmes sociaux et politiques donnés. La tragédie est la conséquence de l'émancipation et des libertés, mais l'absence de la tragédie, ou sa disparition, signifieraient l'absence d'émancipation et de libertés, ou leur fin. Enfin, en abandonnant le contexte de cette problématique, s'en présente une nouvelle, à savoir le rejet de la liberté négative. Charles Taylor, dans son article *What's Wrong with Negative Liberty ?*², montre que la liberté négative n'est qu'affaire d'opportunités, que nous les saisissons en vue d'une action ou non³. En ce sens cette liberté ne tient pas non plus compte de tout ce qui pourrait affecter l'individu, que ce soit de l'intérieur (des sentiments, un inconscient, etc.), ou de l'extérieur (obstacles politiques, physiques, etc.). Elle est donc indéfendable⁴, et il lui oppose la liberté positive qui repose sur l'exercice du contrôle par chacun de son existence⁵ – sans exclure le contrôle collectif de l'existence sociale, l'idéal étant que « [l']opposition entre nécessité sociale et liberté individuelle disparai[sse]⁶ ». Mais nous aurons à reprendre cette problématique de la liberté, esquissée ici, puisqu'elle fait partie des enjeux relatifs à la définition de l'identité des partenaires qui doivent décider de la structure de base de leur société future, et au-delà à ceux relatifs à l'identité personnelle.

Dans le but de dégager les « idées fondamentales », ou concepts définitionnels de la théorie du juste comme équité, il est temps de revenir au travail mené depuis *Théorie de la justice (TJ)* jusqu'à *La justice comme équité, une reformulation de Théorie de la justice (Reformulation)*, mais en mettant entre parenthèses *Le droit des gens*⁷. Nous désirons nous en tenir à l'idée de « société fermée », explicitement formulée par John Rawls dans *Libéralisme Politique (LP)*, ou société « indépendante et sans relations avec d'autres sociétés »⁸, dont la notion était présente dans *TJ*, dès le début et de fait lorsqu'il y est question de transmission des acquis, ici économiques, de génération en génération – à première vue (égoïste) on n'épargnerait pas pour un autre peuple (*gens*)⁹ que celui auquel on appartient. Rawls explique son choix par le fait que les membres d'une société donnée « y entrent seulement à la naissance et la quittent à leur mort. Cela nous permet, dit-il, de parler d'eux comme étant nés dans une société où ils mènent leur

¹ *Reformulation*, n. 29, p. 212.

² « *What's Wrong with Negative Liberty?* » in *Contemporary Political Philosophy, an Anthology*, edited by Goodin R. E. and Pettit P. (Australian National University, Canberra, Blackwell Publishers Ltd, 2002 [1997]), p. 418-428.

³ *Ibid.*, p. 419 : “ *negative theories can rely simply on an opportunity-concept, where being free is a matter of what we can do, [...], whether or not we do anything to exercise these options.* ”

⁴ *Ibid.*, p. 420 : “ *indéfendable* ”.

⁵ *Ibid.*, p. 419 : “ *Doctrines of positive freedom are concerned with a view of freedom which involves essentially the exercising of control over one's life.* ” Il s'agit donc d'un “ *exercise-concept* ”.

⁶ Taylor Charles, *Hegel et la société moderne*, traduit de l'anglais par Desrosiers Pierre R. (Paris, Québec : Cerf & Les presses de l'Université de Laval, 1998 [Cambridge University Press 1979]), p. 90.

⁷ *Le droit des gens*, traduction Guillaume Bertrand (Paris : Esprit [10/18] n° 2712, 1996 [1993]).

⁸ *Libéralisme politique*, I, 1, § 2, p. 36 (partie, leçon, section).

⁹ *TJ*, § 2, p. 34 : « la société, que nous concevons pour le moment comme un système clos, isolé des autres sociétés » ; auparavant (§ 1, p. 30) : elle est « plus ou moins autosuffisante » ; § 22, p. 161 : [les contractants ne s'occupent que de] « ce qui concerne leur société » ; § 44, p. 331 : « Il faut concevoir la vie d'un peuple comme un système de coopération tout au long du devenir historique. » ; « La structure de base comme objet », *Justice et démocratie*, p. 55 : « comme la société est un système de coopération dans le temps entre générations, il faut un juste système d'épargne » (nous soulignons).

vie entière. [Enfin cela permet de ne pas] nous laisser distraire par des détails »¹. Pour nous, s'en tenir à cette abstraction nous permet de posséder un modèle un peu moins complexe de la situation de construction de la représentation de l'identité, mais paradoxalement aussi de ne pas nous éloigner de ce qui se passe en général – paradoxalement, puisque l'on pense que notre monde est globalisé, comme s'il s'agissait d'un phénomène nouveau.

Parmi les différents concepts que nous nous sommes proposés d'examiner pour avoir une idée correcte de la théorie de la justice, nous voudrions maintenant considérer des aspects du concept d'équité (*fairness*).

La première « idée fondamentale » que nous devons approfondir, conformément au plan de *TJ*, c'est l'idée de justice que développe son auteur, l'idée de la « justice comme équité » – expression que notre auteur n'abrège jamais. S'il emploie l'acronyme *TJ* par exemple, *LP*, ou si la traductrice de ces œuvres peut alléger le texte de *LP* en utilisant « consensus PR » pour « consensus par recoupement », il n'écrit nulle part dans ses textes « JCE ». Il ne veut pas que l'on risque d'oublier l'importance et le sens de son entreprise et qu'on lui substitue la simple remémoration d'une formule au détriment de sa force. Mais que signifie cette expression ? Ne serait-ce pas pour identifier la justice à l'équité, ou, plus probablement, pour défendre l'équité comme critère du juste. Ainsi, plus la justice réussit dans la garantie des libertés et de leur réciprocité, et dans la distribution de certains biens, grâce à un correctif approprié si nécessaire, plus elle s'approche de l'idéal de l'équité (*fairness*). Si le juste de la justice correspond à l'équité, alors le juste est légitimement premier. Sa priorité ne dépend plus que secondairement du choix idéologique de John Rawls – le libéralisme politique (même au sens où il l'entend, nous en avons souligné des aspects plus haut).

Poursuivons la question de l'équitable, puisqu'il semble nécessaire de l'adjoindre à la justice, en sera-t-elle plus juste ? Si l'on inclut dans l'équitable la recherche de justes proportions dans la distribution des biens, peut-il s'y limiter ? Pourquoi ne pas s'en tenir à la stricte égalité ? Au livre V de l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote explique que la stricte égalité dans la distribution des biens ne serait pas satisfaisante car elle ne tient ni compte « de la valeur propre des personnes » (le « mérite » de chacun) ni du système politique dans lequel elle s'applique, en effet « tous [démocrates, partisans de l'oligarchie, ...] ne désignent pas le même mérite ² ». Sur le plan politique l'insuffisance ne semble pas entraîner un jugement moral, il ne s'agit ici, apparemment, que d'un constat. Or au plan des personnes le jugement sur l'égalité comporte une critique de type moral par l'utilisation des termes « valeur » et « mérite » (même si « valeur » ne renvoie pas seulement à des valeurs morales). Plus loin, toujours au livre V, Aristote constate qu'équitable, lorsqu'il est question des personnes, finit par se confondre avec « bon ³ ». Donc établir l'équité dans la justice positive ne concerne pas qu'une question de proportionnalité, il s'agit aussi de préciser le juste, de lui permettre d'être le plus juste possible en le posant également comme « un correctif de la justice légale ⁴ », ses énoncés étant nécessairement trop généraux en regard de l'immense diversité des situations humaines.

¹ *LP*, p. 36.

² *Ethique à Nicomaque*, V, 6, 1131a20-30. Aristote, *Ethique à Nicomaque* ; nouvelle traduction, introduction, notes et index, Tricot Jean (Paris : Vrin [Bibliothèque des textes philosophiques], 1997 [1959]).

³ *Ibid.*, V, 14, 1137a35-1137b5 (*idem*).

⁴ *Ibid.*, 10-15 (*idem*).

Ces réponses sur le sens de l'équité que nous avons pu trouver grâce à Aristote, nous devons les prolonger en les mettant en relation avec l'emploi original que Rawls fait de ce concept et de son application. Cependant, ajoutons d'abord que ces réponses livrées par le texte d'Aristote, tel que nous l'avons lu, ne nous semblent pas éloignées de celles produites par l'analyse d'Alasdair MacIntyre dans certaines de ses pages¹ du chapitre VII, « Aristote et la justice » de *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, qui cependant nous éclaire sur les significations possibles d'*epieikeia*. MacIntyre y précise ces significations possibles en relation avec la prudence et son exercice par l'homme prudent, selon le contexte de l'emploi du terme par Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque*. Il peut être traduit par « équité » lorsque le juge, comme prudent, *phronimos*, se trouve dans « le domaine du jugement raisonnable bien que non gouverné par des règles », c'est-à-dire dans la situation où, « comme le législateur à l'origine », créateur des lois, il doit se substituer à la loi en son absence ou l'adapter au cas particulier. Dans cette situation (et dans ce contexte²), « Aristote dit que l'*epieikeia* et la justice ne sont ni absolument identiques ni génériquement différentes (*Ethique* 1137 a 33-34) », puis, relève MacIntyre, si la traduction par « équité » convient (elle correspond à « *equity* »)³, il y a des textes dans lesquels les occurrences d'*epieikeia* seraient mieux traduites par « raisonnable »⁴. Ce mot, en effet, peut aussi devenir l'équivalent de « bon » (*Ethique* 1137 a 35-1137 b 1), ou peut désigner le rôle de correctif de la justice (*Ethique* 1137 b 11-24). Nous avons donc pour « *epieikeia* », les traductions par « équité », mais encore par « bon », « raisonnable » ou « honnêteté » dans les traductions de Barthélémy Saint-Hilaire et de Bodéüs.

Ensuite, nous devons dire que nous ne sommes pas confrontés qu'à des difficultés de traduction et à son indétermination insurmontable, car, en fait, il s'agit de compréhension de l'original. Mais il y a aussi un paradoxe dans la mesure où en visant la justice on cherche autre chose que la justice, l'équité. L'équité n'est pas exactement la justice, elle devient, sous certaines conditions, plutôt « un équivalent de *bon* »⁵, nous l'avons vu, mais il nous semble qu'il est plus important de souligner que quelques lignes plus loin⁶, ce qui caractérise l'équitable c'est sa supériorité sur la justice, bien qu'il demeure dans le même genre. La communauté de genre de la justice et de l'équité incite à penser, fait comprendre plutôt qu'il y a des justices, et qu'il y a des situations dans lesquelles telle justice est moins juste que telle autre et que nous voulons corriger cet état de fait à l'aide de l'équité, qui est aussi ce qui nous renvoie au juste par quoi, justement, nous détectons l'injustice⁷. Ces réflexions nous amènent à nous demander s'il y a vraiment un paradoxe ? Si justice et équité sont du même genre, leur différence n'est

¹ p. 129-130, et leur contexte particulier, 127-133.

² Avec « situation », nous désirons évoquer et renvoyer à une réalité historiquement datée et située ; avec « contexte », à de l'écrit, un texte.

³ *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, p. 129, MacIntyre renvoie à « un usage semblable du mot *epieikeia* » dans les *Topiques* (VI, 1141 a 16). Il ajoute que cela correspond aux « cas d'équité », où « "équité" désigne dans le droit anglais un type d'exercice de jugement légal qui ressemble de très près à celui auquel Aristote fait allusion ».

⁴ *Ibid.*, p. 129, « Néanmoins, il est clair que *epieikeia* ne signifie pas "équité", comme il ressort [...] de l'usage qu'Aristote lui-même [ainsi que d'autres auteurs] fait de ce mot et des mots de la même famille dans d'autres contextes (*Politique* 1308 b 27 et 1452b 34 ou *Ethique à Nicomaque* 1107 b 11) ».

⁵ *Ethique à Nicomaque*, V, 14, 1137a35-1137b5 ; « *bon* », en italique dans le texte.

⁶ *Ibid.*, 1137b5-10.

⁷ *Ibid.*, « l'équitable, tout en étant supérieur à une certaine justice, est lui-même le juste, et ce n'est pas comme appartenant à un genre différent qu'il est supérieur au juste ».

donc que spécifique. Elles visent le même état de la société, cependant si des justices, positives donc, ou des juges, diffèrent lorsqu'ils jugent le même acte ici et là¹, cela signifie qu'il y a au moins une décision injuste que l'équité doit corriger, de sorte qu'elle soit la justice : « il y a donc bien identité du juste et de l'équitable »². Cette identité, à notre sens, lève l'embarras que pourrait représenter ici un paradoxe, puisqu'il suggérerait une distinction indépassable (générique) entre la justice et l'équité.

Allons-nous retrouver les mêmes difficultés avec la *fairness* en général, et avec la *fairness* de John Rawls ? En effet notre « équité » doit rendre « *fair* » et « *fairness* » dans *TJ* et les autres textes de Rawls en général, ainsi que leur polysémie. John Rawls cherche à dégager une nouvelle conception de la justice « comme équité » (« *as fairness* »), mais ce qui peut être dit « *fair* » est plus qu'équitable, comme dans notre expression adoptée de l'anglais, « *fairplay* », qui renvoie à une considération de l'esprit des règles d'un jeu, qui dépasse leur stricte observance, d'ailleurs il peut arriver que le *fairplay* soit proprement au détriment de celui qui s'y conforme dans ses pratiques³. Ce qui est dit *fair* est équitable aussi, mais encore juste, honnête, impartial, donc qui n'est pas injuste, ni malhonnête ni attaché à la lettre de la règle, et par suite sans chicane. Au demeurant « *equity* » existant, il apparaît chez Rawls lorsqu'il discute des « cas d'équité »⁴ dans *TJ*⁵. Il s'agit d'un terme juridique, il renvoie à la juridiction qui s'occupe de justifier des exceptions à la loi, et correspond assez bien à l'équité aristotélicienne. En utilisant *fairness*, Rawls insiste sur ce qui manque à la justice, à savoir une théorie correcte de son assise (les deux principes de justice de « la structure de base ») qui la corrigerait dans le sens d'une plus grande justice, du meilleur équilibre possible entre les différences affectant nécessairement les personnes en tant que telles et en tant que citoyens, le juste. Pour lui, on ne devrait pas faire reposer la justice sur la maximisation du bien commun, ni supposer, comme c'est l'opinion morale et politique la plus répandue, que le calcul maximisateur est la base de la légalité qu'il faut établir afin qu'il y ait socialement le moins de laissés pour compte – ce qui signifie qu'il y en a, qu'on en produit et qu'on s'en accommode pour satisfaire le plus grand nombre –, car alors la justice ne respecte pas l'équité. On n'est pas honnête envers les plus défavorisés, on respecte, à la lettre, une règle, une légalité instituée en manquant de considération pour l'ensemble de ses effets, pour ce qui pourrait la rendre légitime ou plus équilibrée, *fair*.

En résumé, on peut dire qu'il y a chez Aristote et Rawls l'idée précise que l'équitable « est supérieur au juste » tout en appartenant au même genre⁶, parce qu'il rétablit, par exemple, une forme d'égalité dans la distribution des biens. Cette égalité distributive renvoie à une égalité

¹ « Plaisante justice qu'une rivière borne ! », Pascal *Pensées* ; Préface et introduction de Brunschvicg Léon (Paris : Le Livre de Poche [Classique] n° 823, 1972).

² *Ethique à Nicomaque*, 1137b10.

³ Lors du Galles-Ecosse du Tournoi des six nations de 2010, les deux équipes étant à égalité, la sirène indiquant la fin du match retentissant pendant que le joueur écossais s'apprêtait à faire la remise en jeu, ce dernier la fit au lieu d'envoyer le ballon en touche. Le ballon n'étant pas sorti de l'aire de jeu, les gallois réussirent à marquer un ultime essai transformé, et de 24 partout l'Ecosse perdit 24-31.

⁴ Pour des éclaircissements sur ce problème de traduction, voir l'article de Catherine Audard, « *Fair, fairness, equity* », p. 439-441, dans le *Vocabulaire européen des philosophies*, sous la direction de B. Cassin Seuil/Le Robert, Paris 2004.

⁵ §38, p. 274. Et déjà relevé plus haut dans le texte de MacIntyre.

⁶ *Ethique à Nicomaque*, V, 14, 1137b 5-10.

sous-jacente admise entre les hommes, tous, hommes et femmes dans le monde moderne et non plus seulement entre les citoyens (mais c'est un pléonasm) comme au temps où Aristote développait sa pensée. Egalité admise des êtres humains, fondée sur leur dignité¹, mais aussi sur leur liberté.

Cependant chez Rawls nous devons revenir à cette idée, évoquée il y a un instant, selon laquelle l'équité (au sens de *fairness*, dorénavant) est fondamentale pour la « structure de base » d'une société (l'expression « structure de base » désigne « les institutions sociales les plus importantes, [*i.e.*] la constitution politique et les principales structures socio-économiques² »), tandis que dans le même temps cette même équité est exprimée par les deux principes de justice, auxquels elle préside, et qui doivent régir la structure de base. D'une part l'équité est exprimée et mise en place par les deux principes de justice, d'autre part elle se retrouve ainsi présente dans la structure de base de la société juste et « bien ordonnée »³.

Nous n'allons pas quitter cette notion fondamentale, mais nous devons examiner les principes de la justice comme équité de manière approfondie. En effet nous ne les avons, jusqu'à présent qu'évoqués et cités de manière incomplète ; nous n'avons pas non plus examiné les conditions de leur élaboration et de leur choix, autant de points qui devraient nous permettre d'établir la justification philosophique de sa priorité à l'intérieur de l'œuvre rawlsienne, mais aussi au-delà⁴.

Nous en viendrons donc, maintenant à l'étude des prémisses des principes de la justice ou ce que l'on pourrait aussi appeler les étapes qui conduisent à ces principes.

Les sociétés reposent sur certaines bases qu'elles se sont données au fil de l'histoire, qu'elles réforment, suppriment ou renversent pour les remplacer entièrement ou en partie et qui permettent à ses membres, d'une manière ou d'une autre, de vivre ensemble (bases et sociétés sont toujours en devenir). Lorsqu'on imagine la généalogie d'une société, on est amené à conclure, comme Platon⁵ déjà (mais pour d'autres raisons), que ces bases répondent à cette nécessité des membres de la société d'échanger, aucun ne pouvant vivre en parfaite autarcie. A la nécessité d'échanger répondent la nécessité de règles de vie en commun et le mouvement.

¹ Au sens que ce terme a pris depuis Pic jusqu'à Kant et à nos jours, ce qui est propre à chacun, ce qu'il construit, et doit construire, selon ses visées, puisque sa nature est indéterminée, « caméléon » qu'il est, « œuvre à l'image indistincte [...] sans place déterminée, ni visage propre, ni don particulier », toutes choses qu'il a à charge de conquérir et posséder par lui-même (*De la dignité de l'homme*, p. 9, puis 5), Pic de la Mirandole Jean, *Œuvres philosophiques : De la dignité humaine* ; texte latin traduction et notes par Boulnois Olivier et Trognon Giuseppe, suivi d'une étude sur « Humanisme et dignité de l'homme » par Boulnois Olivier, préface par Trognon Giuseppe (Paris : PUF 1993 [Epiméthée], [1486]).

La dignité sera donc ce qui ne peut s'échanger absolument, « est supérieur à tout prix [...] et] par suite n'admet pas d'équivalent », p. 160, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction nouvelle avec introduction et notes par Delbos V. (Paris : Librairie Delagrave, 1973 [1780]).

² *TJ*, §2, p. 33 ; *idem* dans *Libéralisme politique*, I, 1, §2, p. 36.

³ *Ibid.*, § 1, p. 31 : « [u]ne société est bien ordonnée lorsqu'elle n'est pas seulement conçue pour favoriser le bien de ses membres, mais lorsqu'elle est aussi déterminée par une conception publique de la justice. » Et plus loin la § 69 lui est consacré.

⁴ Voir n. 4, p. 11, *supra* (réf. à R. Sève).

⁵ *République*, II, 369b : « la cité se forme parce que chacun d'entre nous se trouve dans la situation de ne pas se suffire à lui-même, mais à manquer de beaucoup de choses », *République*, traduction inédite, introduction et notes par Leroux Georges (Paris : GF n°653, Flammarion, 2002).

Mais nous devons abandonner tout point de vue historique pour nous occuper de ces règles de vie en commun afin de suivre notre auteur. Chez Rawls la société est conçue comme « une association, plus ou moins autosuffisante, de personnes qui, dans leurs relations réciproques, reconnaissent certaines règles de conduite comme obligatoires, et qui, pour la plupart, agissent en conformité avec elles. Supposons, de plus, que ces règles déterminent un système de coopération visant à favoriser le bien de ses membres. ¹ ». Les différentes idées contenues dans cette approche de définition, « pour fixer les idées »², permettent d'entrevoir des éléments de ce qui sera développé au fur et à mesure de l'avancement de l'établissement de la théorie de la justice comme équité. L'« association » a un caractère volontaire³, d'où cette conséquence implicite qu'on n'y adhérerait pas si elle ne pouvait « favoriser le bien de ses membres » ; ce bien c'est l'équité de la justice, soit des institutions qui feront respecter les règles fondamentales du « système de coopération » si des conflits apparaissent. Règles découlant des deux principes ordonnant la structure de base et fondant cette dernière sur l'équité de ces principes mêmes, équité présente aussi lors de leur adoption dans « une situation initiale », modifiant le contractualisme tel qu'on le trouve « entre autres, chez Locke, Rousseau et Kant »⁴ (références privilégiées par Rawls).

Avant d'en venir au contrat, c'est-à-dire à « la position originelle » telle qu'elle conçoit « la situation initiale », ainsi qu'à la vision des contractants qu'elle suppose, nous considérerons, à travers une lecture sélective de certaines des sections qui le précèdent⁵, les étapes menant à cette « expérience de pensée »⁶, puis nous pourrions considérer les principes de la justice dans une nouvelle partie.

La première de celles que nous pourrions aussi appeler des prémisses (étapes) des principes de la justice est contenue dans la partie « Théorie », « la justice comme équité », approchée à travers un ensemble de développements. Ces développements contiennent des éléments de ce qui constitue, selon nous, une identité libérale possible, mais bien que ne pouvant les ignorer, nous ne les approfondirons pas à ce moment de notre recherche, nous n'en traiterons qu'ultérieurement dans la partie consacrée à l'identité personnelle.

Le premier développement concerne « le rôle de la justice ». Elle fonde l'inviolabilité de la personne⁷, ce qui correspond à la revendication de Rawls de proposer une théorie kantienne⁸, dans la mesure où l'inviolabilité tient, à côté d'autres caractéristiques (plus haut, nous avons cité la dignité par exemple), au fait que la personne est une fin en soi et ne saurait « jamais [être utilisée] simplement comme un moyen »⁹. En fondant l'inviolabilité de la personne humaine, le rôle de la justice devient la source « définitive » de conséquences positives pour l'individu, cela sans « aucun compromis » – lorsqu'elle est respectée et, si elle ne l'est pas, lorsqu'on s'est donné les moyens de la faire respecter. Il s'agit de la liberté et de l'égalité, et, corollaire, du

¹ *TJ*, § 1, p. 30, *passim*. Même formules dans les autres textes.

² *Ibid.*

³ Cela nuance le caractère fermé de la conception de la société utilisée.

⁴ *TJ*, *Ibid.*, § 3, p. 37, *passim*.

⁵ *Ibid.*, 1. « La justice comme équité », §§ 1-9 ; 2. « Les principes de la justice », §§ 10-19.

⁶ *Reformulation*, I, § 6.4, p. 37.

⁷ *TJ*, § 1, p. 29-30 : « Chaque personne possède une inviolabilité fondée sur la justice qui, même au nom du bien-être de l'ensemble de la société, ne peut être transgressée. »

⁸ *Ibid.*, Préface (1971) et *passim* : « La théorie que je propose est de nature profondément kantienne ».

⁹ *Fondements de la métaphysique de mœurs*, p. 150.

rejet de ce qui pourrait les compromettre comme une « perte » ou diminution de ces garanties pour certains, même si cela « était justifié par l'obtention, par d'autres, d'un plus grand bien »¹. Dans une société ordonnée par une telle justice, par la « primauté »² de cette justice, il n'est pas question de calcul lorsqu'il s'agit du respect de la personne. Sans le respect de ce qui fonde *in fine* son individualité, c'est-à-dire l'inviolabilité, la garantie de sa liberté (droits) et de son égalité (juridique), la personne ne pourrait pas se respecter elle-même, soit, par exemple, qu'elle en vienne à se considérer comme un bouc émissaire, soit qu'elle finisse par se penser inférieure et se mépriser. Or le respect que l'on doit pouvoir posséder pour soi-même fait partie des « biens premiers » d'une « conception de la justice plus générale » que ce qui ressort strictement du contenu des deux principes³. Le respect de soi-même, « bien premier peut-être le plus important »⁴, fait l'objet d'une section (§ 67) et de plusieurs occurrences dans *TJ*, mais, là encore, nous aurons à y revenir de manière spécifique pour notre propos. Dans le cadre de l'objectif plus réduit de *LP*, on peut avancer que la question de l'inviolabilité de la personne n'est plus abordée en tant que telle, mais dépend directement du respect du premier principe. En garantissant « un droit égal à un schème pleinement adéquat de libertés de base pour tous »⁵, et sa réciproque, l'inviolabilité, et ses conséquences (le respect, ainsi que le respect de soi, la justice) sont garanties.

Ce rôle de la justice posé, on rappellera que la société est conçue comme « un système de coopération visant à favoriser le bien de ses membres », et, c'est un élément supplémentaire relativement à ce qui précède dans ce paragraphe, que, malgré l'intérêt commun à la coopération, il y a aussi des « conflits d'intérêt puisque les hommes ne sont pas indifférents à la façon dont sont répartis les fruits de leur collaboration »⁶. L'anthropologie implicite de Rawls suppose ici la prise en compte d'un certain égoïsme inhérent à l'humanité des hommes⁷, de *pleonexia*, comme il sera dit plus loin⁸, en référence à Aristote. Cette prise en compte justifie l'autre aspect du rôle de la justice, son rôle distributif et social : les principes devront « fixer les droits et les devoirs dans les institutions de base et [définir] la répartition adéquate des bénéfices et des charges de la coopération sociale.⁹ » Le double rôle de la justice rend compte du double aspect qui qualifie les individus rawlsiens, ils possèdent une « tendance à favoriser leur intérêt personnel », mais conscients de l'intérêt supérieur de la coopération, ils font intervenir « leur sens public de la justice ». C'est ainsi que l'étude du rôle de la justice amène à l'idée de « société bien ordonnée », c'est-à-dire non seulement favorable au « bien de ses membres », mais encore « déterminée par une conception publique de la justice » partagée que couronnent « les liens de

¹ *TJ*, § 1, p. 30, ainsi que les trois termes cités précédemment.

² *Ibid.*, p. 30.

³ *Ibid.*, § 11, p. 93 : « ces principes [les deux principes de la justice] sont un cas particulier d'une conception de la justice plus générale qui peut être exprimée de la façon suivante : *Toutes les valeurs sociales – liberté et possibilités offertes à l'individu, revenus et richesse ainsi que les bases sociales du respect de soi-même – doivent être réparties également à moins qu'une répartition inégale de l'une ou de toutes ces valeurs ne soit à l'avantage de chacun.* » (En italique dans le texte. Dans la dernière proposition (« à moins qu'une » ...), on retrouve le principe de différence, seconde partie du second principe).

⁴ *Ibid.*, p. 479.

⁵ *LP*, I, § 1.1, p. 29.

⁶ *TJ*, § 1, p. 30.

⁷ *Ibid.*, p. 30 : « [D]ans la poursuite de leurs objectifs, ils préfèrent tous une part plus grande de ces avantages [de la coopération] à une plus petite ».

⁸ *Ibid.*, §2, p. 36.

⁹ *Ibid.*, § 1, p. 30-31.

l'amitié civique » et constitue une « charte fondamentale ». Notons l'expression « l'amitié civique », elle renvoie à nouveau à Aristote qui insiste sur ce lien politique, puisqu'elle « semble aussi constituer le lien des cités, et les législateurs paraissent y attacher un plus grand prix qu'à la justice même »¹ en vue de la « concorde ». La justice en tant que telle (ou « comme équité »), « le concept de justice »² diffère des diverses conceptions de la justice en débat en ce qu'il retient deux traits que les conceptions de chacun des individus peuvent retenir, à savoir l'égalité des droits et l'équité distributive. On retrouve là, formulé différemment, l'objectif moral du rôle de la justice et l'objectif pragmatique³. Dans la *Reformulation*, les deux objectifs, toujours présents, sont formulés ainsi : « [...] un objectif praticable de la justice comme équité est de procurer une base philosophique et morale acceptable aux institutions démocratiques.⁴ » De leur côté les références à l'amitié politique éloignent le contractualisme de notre auteur de l'accusation de pur individualisme qui peut lui être imputé.

Le deuxième développement s'attache ensuite à « l'objet de la justice »⁵, ajoutons tout de suite « sociale », en nous autorisant du fait que Rawls emploie cette même expression dès les premières lignes de la § 2. Etant entendu que « l'objet premier de la justice c'est la structure de base de la société » et les institutions qui en découlent (« la constitution politique et les principales institutions socio-économiques »⁶), il s'agit pour elle de garantir ce qu'elle fonde. La « justice sociale » doit donc présider aux libertés tant intellectuelles⁷ qu'économiques et à l'égalité. Ici, on est moins dans la représentation de ce que devrait être la société libérale (au sens de Rawls), que dans le constat implicite de ce qu'elle est, et, à nouveau, on redevient plus pragmatique. Donc, de fait, s'il s'agit de protéger des choses que nous connaissons bien aujourd'hui, « la protection légale de la liberté de pensée et de conscience, l'existence de marchés concurrentiels », etc., il s'agit également d'établir plus rigoureusement que nous ne le faisons l'égalité de départ des individus dans l'existence, en levant les inégalités de classe (ou « socio-économiques ») dues au hasard de la naissance et en levant aussi les inégalités naturelles. En effet il n'est pas « possible de les justifier en faisant appel aux notions de mérite ou de valeur »⁸.

Si le rôle et l'objet de la justice sont respectés, nous serons en présence, à la fois, de l'idéal et du réel, du juste comme « critère pour évaluer les aspects distributifs de la structure de base

¹ *Ethique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155a, 20-25. Dans *Les Politiques*, II, 4, 1262b, nous retrouvons strictement la même pensée : « nous pensons que l'amitié est le plus grand des biens pour les cités, car elle évite au maximum la discorde ». Il y a d'autres occurrences de ce lien chez Rawls qui tient cette idée pour importante, notamment dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, où elle est décrite comme « le ciment de la société » (p. 13). *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, traduction Saint-Upéry Marc et Guillaume Bertrand (Paris : La Découverte, 2002 [2000]).

² *TJ*, § 1, p. 31, pour l'ensemble de ces citations.

³ *Ibid.*, p. 31 : « Ceux qui ont des conceptions différentes de la justice peuvent [...] être d'accord sur le fait que des institutions sont justes quand on ne fait aucune distinction arbitraire entre les personnes [sur le plan juridique], et quand les règles déterminent un équilibre adéquat des revendications concurrentes à l'égard des avantages [sociaux]. »

⁴ *Reformulation*, § 2, p. 22.

⁵ *TJ*, § 2.

⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁷ Par cette expression, libertés intellectuelles, nous voulons rassembler et renvoyer aux libertés de conscience, de pensée, de parole et de sa diffusion, etc. (« Quels serait [...] le champ et la rectitude de notre pensée si nous ne pensions pas pour ainsi dire en communauté avec d'autres, dans une communication réciproque de nos pensées ! », « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? » (*op. cit.* p. 542).

⁸ *TJ*, *Ibid.*, p. 33. Ce point sera explicité plus loin. Il concerne l'anthropologie rawlsienne et l'identité libérale.

de la société »¹, ainsi que de la société et de la distribution actuelles. John Rawls conclut, relativement à ce que nous avons cru devoir retenir dans l'optique de notre recherche, ces deux sections ainsi : « Le concept de justice est donc défini par le rôle joué par ses principes constitutifs dans l'attribution des droits et des devoirs et dans la répartition adéquate des avantages sociaux.² » Dans *LP*, dont l'objectif est moins insistant de manière explicite sur les enjeux moraux et où l'on part du conflit³, il s'agit de montrer que la justice dépend « d'une certaine organisation des institutions fondamentales [convenant] mieux à la réalisation des valeurs de la liberté et de l'égalité »⁴ – ici le texte va très rapidement à l'énoncé des deux principes.

Nous devons poursuivre, troisième développement, notre recherche des idées, pour nous les plus importantes, qui vont amener Rawls à établir les principes de justice. Nous nous attacherons aux précisions concernant l'abstraction du contrat social, dans lesquelles apparaissent la transformation de l'hypothèse du contrat, puis le contenu de l'accord et ses conséquences sur la représentation de ceux qui contractent, s'engagent⁵.

D'abord il y a dans la section trois la réinterprétation, ou mieux le renouvellement et la réintégration de l'idée de contrat dans la philosophie politique et morale (ni l'empirisme ni l'utilitarisme n'y ont, ni ne peuvent y avoir, recours – philosophies dominantes, avec la philosophie analytique, dans l'environnement culturel et philosophique de Rawls qui s'attache à critiquer la valeur des premières pour dire ce que devrait être la justice sociale). « L'idée principale de la théorie de la justice », titre de cette section, est donc celle d'un contrat originel en un sens renouvelé, il ne signifie plus, comme dans la tradition à laquelle fait appel Rawls (Locke, etc.), l'engagement dans une société ou l'établissement d'une forme de gouvernement. Il signifie que « l'accord originel » des parties porte sur les principes premiers de la justice lorsqu'elles reconnaissent leur valeur pour établir et informer la structure de base. Ce sont les principes qu'agréeraient « des personnes libres et rationnelles, désireuses de favoriser leurs propres intérêts, et placées dans une position initiale d'égalité », elles comprendraient ces principes comme « les termes fondamentaux de leur association ». Par la suite, ces termes ou clauses vont devoir « servir de règle pour tous les accords ultérieurs ». Cet accord primitif sur les principes et leurs conditions (liberté et égalité des parties), jusqu'à ce point des développements, représente une manière de justifier l'expression « théorie de la justice comme équité », et la réalité à laquelle elle renvoie pour l'auteur de *Libéralisme politique* – « C'est cette façon de considérer les principes de la justice que j'appellerai la théorie de la justice comme équité. », termine ce passage⁶. Cette nouvelle interprétation de l'idée de contrat doit aussi rendre compte des raisons pour lesquelles ces principes-là seraient choisis pour la structure de base, plutôt que d'autres. Pour mieux cerner « la position originelle d'égalité », que l'auteur indique correspondre « à l'état de nature dans la théorie traditionnelle », mais qui

¹ *Ibid.*, p. 35.

² *Ibid.*, p. 36.

³ *LP*, I, p. 28 : « Le libéralisme politique considère que les conflits les plus insolubles sont ceux qui portent sur les questions les plus élevées, comme la religion, les visions philosophiques du monde, les différentes conceptions du bien moral. » (Nous soulignons).

⁴ *Ibid.*, p. 29.

⁵ *TJ*, § 3 & 4.

⁶ Pour ce relevé des premières particularités du « contrat » rawlsien, les citations et paraphrases destinées à exposer son apport sont toutes tirées de la page 37.

demeure « une situation purement hypothétique », il est temps d'ajouter que les principes « sont choisis derrière un voile d'ignorance ». C'est-à-dire que les personnes ou parties qui établissent ces principes le font avec une objectivité, plus exactement avec une impartialité presque parfaite destinée à garantir la justice comme équité. Impartialité qui, paradoxalement, tient à leurs ignorances lors du choix des principes, plutôt qu'à une connaissance des enjeux actuels de la justice sur le plan des libertés (garanties par des droits), sur le plan des situations socio-économiques et leurs conséquences et surtout de ce qu'ils étaient, tout comme de qui ils étaient, avant de passer derrière le voile d'ignorance. C'est pourquoi, nous semble-t-il, Ronald Dworkin ne peut admettre que la position originelle, la fiction théorique du contrat, puisse valoir comme argument des principes, car, dit-il en substance, un contrat hypothétique n'est pas un contrat du tout¹. Ce non contrat ne pourrait non plus, bien sûr, engager les contractants, ni ceux qui se trouvent ensuite, par la naissance, dans cette société ainsi bâtie. Dworkin donne en quelques lignes l'exemple suivant, que nous rendons ainsi : si je participe à un jeu, il est possible que j'en aie accepté les règles de base si on me l'avait demandé avant de commencer. Il ne s'en suit pas que l'on puisse m'imposer de respecter ces règles si je ne les ai pas, de fait, acceptées. Il peut bien sûr y avoir des raisons pour lesquelles j'aurais pu les accepter si on me l'avait préalablement demandé, et celles-ci pourraient être les justes (*fair*) raisons pour lesquelles on me les impose même si je ne les avais pas acceptées. Mais mon accord hypothétique ne compte pas comme une raison, indépendante de ces autres raisons, pour qu'on me contraigne de les respecter comme si je les avais effectivement acceptées². Certes un contrat hypothétique est une expérience de pensée et n'est pas un contrat réel, mais retenir cela ne constitue pas une critique interne, c'est la substitution d'une autre hypothèse, hypothèse extérieure, par exemple le résultat d'une histoire ou le constat d'un état de fait, à la première. Dans la situation socio-historique *hic et nunc*, les conditions requises pour le choix impartial des principes de justice en tant qu'équité n'existent pas ou sont seulement formelles. L'établissement et le respect de l'égalité et de l'exercice des libertés étant influencé et conditionné par les divers intérêts et les rapports de force entre les individus. Dans la situation réelle, manqueraient à Rawls cette justification par la position originelle et ses possibilités critiques et « heuristiques »³. Il manquerait également la possibilité d'une critique morale des théories sociales utilitariste ou intuitionniste, la première parce qu'elle doit admettre qu'elle organise, même à son corps défendant, sinon de la misère pour le plus petit nombre, en tout état de cause des manques. En effet, « la plus grande somme totale de satisfaction » de la société ne peut résulter que de quantités différentes, les unes moindres afin que les autres soient plus importantes, puisque les individus, dans cette hypothèse, doivent d'abord suivre leur intérêt propre afin de maximiser leur propre somme de satisfactions (quelle qu'en soit la qualité : plaisir, bonheur, ...). En outre l'utilitarisme possède aussi le défaut de généraliser, d'admettre que la rationalité d'un individu dans la détermination de son bien est la même pour tous : « ce qui est rationnel pour un seul individu [est] valable pour plusieurs »⁴, c'est-à-dire une société. « La pluralité des personnes n'est donc pas vraiment

¹ *Taking Rights Seriously*, 6. «Justice and Rights», p. 151: « A hypothetical contract is not simply a pale form of an actual contract; it is no contract at all. », G. B. & New-York : Bloomsbury Academic, 2011 [1977]. Ce chapitre est la reprise de son article de 1973 (*University of Chicago Law Review*, Vol. 40, N° 3), « The Original Position » que l'on peut retrouver dans *Reading Rawls*, p.16-53.

² *Ibid.*, p. 151.

³ *Reformulation*, II, § 12.4, p. 68 : « la position originelle comme procédé heuristique. »

⁴ Ces deux dernières citations sont extraites de *TJ*, § 5, p. 49.

prise au sérieux par l'utilitarisme.¹ » Quant à la seconde, l'intuitionnisme, dont les principes moraux sont évidents et directement accessibles par l'intuition, Rawls, dans *TJ*, en fait un usage générique car il nous y renvoie aussi bien au sens commun qu'à Moore, et estime qu'il contient « une famille irréductible de principes premiers que nous devons mettre en balance les uns par rapport aux autres [et réfléchir à l']équilibre le plus juste »². Les divers principes de justice étant premiers, il n'y a pas de critère pour les départager lors de l'examen de faits plus moraux que politiques. Ainsi l'intuitionnisme, victime d'une certaine confusion, échouerait à décider du juste et à établir sa priorité.³ Dans *LP*, John Rawls s'attache (comme c'était déjà le cas dans l'article de 1980⁴) plus précisément à « l'intuitionnisme rationnel », qu'il résume en quatre points. Retenons d'abord qu'il se caractériserait par la croyance en l'existence d'un « ordre indépendant de valeurs morales », que nous, en tant qu'êtres humains, n'avons pas élaboré ou créé, d'où il suit que nos principes et jugements moraux sont vrais lorsqu'ils correspondent à ces valeurs ; qu'en suite « les principes moraux premiers sont connus par la raison théorique », « la connaissance morale » découlant d'« une sorte de perception et d'intuition », et d'organisation par ces principes mêmes « trouvés acceptables », *in fine* fondés « dans la raison de Dieu » ; qu'en outre l'intuitionnisme rationnel a une « conception limitée de la personne », car il « a simplement besoin de l'idée du soi comme sujet connaissant » pour désirer connaître les principes premiers selon leur ordre et désirer agir conformément à cette connaissance ; qu'enfin sa conception de la vérité est « traditionnelle ». Ainsi, sont dits « vrais les jugements moraux qui, à la fois, portent sur l'ordre indépendant des valeurs morales et qui formulent des énoncés corrects à son sujet »⁵.

Si Rawls s'attache à résumer cette conception de l'intuitionnisme, cela lui permet ensuite de préciser, en « quatre traits correspondants, mais différents, [son] constructivisme politique »⁶. A l'intuition des valeurs, le constructivisme contractuel (position et situation initiales, voile d'ignorance), ce qu'il nomme « des conditions raisonnables », substitue la possibilité, sans faire appel à une quelconque transcendance, pour les partenaires, agents rationnels et représentants des citoyens, de décider des premiers principes qui informeront la structure de base. Ainsi, deuxième trait, « la procédure de construction est essentiellement basée sur la raison pratique » en un sens kantien⁷, sans exclusion complète de la raison théorique. Le troisième « utilise une conception relativement complexe de la personne », le soi n'étant plus seulement considéré comme « un sujet connaissant », mais comme possédant « les deux facultés morales qui vont de pair avec cette [l'équité du système] idée de coopération sociale – la capacité à avoir un sens de la justice et à former une conception du bien ». C'est-à-dire que les agents qui contractent sont raisonnables et rationnels (nous aurons à y revenir car cette question du soi renvoie à notre enquête concernant l'identité personnelle libérale). Enfin le constructivisme s'attache aux

¹ *Ibid.*, § 5, p. 53, ou encore § 6, p. 55.

² *Ibid.*, § 7, p. 59.

³ *Ibid.*, p. 60 & 66.

⁴ « Le constructivisme kantien dans la théorie morale », *Justice et démocratie*, p. 71-152.

⁵ « Les quatre traits fondamentaux qui [...] distinguent » l'intuitionnisme rationnel, se trouvent p. 125-6 de *LP*, III, § 1, 1.

⁶ *Ibid.*, III, § 1.2, p. 127.

⁷ *Ibid.*, p. 127 : « Suivant la distinction kantienne, nous dirons que la raison pratique a trait à la conception d'objets correspondant à une conception de ces objets – par exemple, la conception d'un régime constitutionnel juste posé comme le but de l'entreprise politique – tandis que la raison théorique a trait à la connaissance d'objets qui sont donnés. »

objets du raisonnable, (« conceptions et principes, institutions, ...), « [m]ais contrairement à l'intuitionnisme rationnel n'utilise pas (pas plus qu'il ne le nie) le concept de vérité ». En effet le consensus par recoupement n'est possible que si l'on fait abstraction de cette part de la théorie englobante du bien que l'on estime indiscutable parce que vraie. « Une des choses qu'on peut penser est que l'idée du raisonnable rend possible un consensus PR [par recoupement] entre doctrines raisonnables, ce qui n'est pas le cas du concept de vérité.¹ » Bref « la conception politique se passe du concept de vérité »².

Après ces détours liés au choix raisonné de Rawls d'adopter la fiction du contrat, et avant de revenir directement à cette thèse et sa présentation sous la forme de la position originelle, avec quelques-unes des précisions qu'apporte *LP*, notons un point commun aux critiques de l'utilitarisme et de l'intuitionnisme, à savoir le manque de considération porté à la personne. Le premier ne prend pas vraiment en compte la « pluralité » des individus, le second n'en a qu'une « conception limitée ». La fiction du contrat, de l'accord, pour valoir dans le contexte de la théorie de la justice comme équité doit répondre à certaines conditions comme n'importe quel accord « dans la vie quotidienne ». « [A] la lumière de ce qu'[ils] considèrent leur avantage mutuel » dans la coopération sociale, les représentants s'accordent sur des termes équitables ; ils se reconnaissent comme des « personnes libres et égales [...] et ne doivent pas accorder à certaines des avantages supérieurs dans la négociation » ; ils se doivent honnêteté et exclure « l'intimidation par la force et la coercition ou la tromperie et la fraude »³. Mais ce qui va (ou devrait aller) de soi dans la situation démocratique que nous connaissons, ne suffit pas. Pour Rawls, l'adoption de l'optique contractuelle afin de déterminer une conception de la justice comporte une « difficulté » à résoudre : « trouver un certain point de vue, distancié des caractéristiques et des circonstances particulières de l'arrière-plan social global et qui ne soit pas faussé par elles, à partir duquel un accord équitable entre personnes libres et égales puisse être conclu.⁴ » Dans la mesure où l'on ne recherche pas une conception de la justice en s'appuyant sur ce qui historiquement existe, ni en reprenant une théorie du contrat social déjà formulée (avec, éventuellement, quelques modifications), effectivement il faut trouver un autre moyen pour se situer dans une position de surplomb, ou extérieure à la situation historique réelle. Rawls ne reprend pas la thèse du « spectateur judiciaire »⁵, « impartial » ou « observateur idéal » dans *TJ*. Il lui reproche par exemple de s'appuyer sur la sympathie naturelle entre les hommes, qui « n'est pas un sentiment fort » selon Hume, nous rappelle-t-il, car l'intérêt personnel peut « inhiber » et « l'emporter » sur la sympathie. Ainsi le fond du reproche réside dans l'incapacité du spectateur humien, puis smithien, de fournir « une base déductive pour les principes qui fondent [les] jugements »⁶ bien pesés nécessaires à l'élaboration des principes premiers de la théorie de la justice comme équité. « Dans la position originelle, au contraire, les partenaires sont désintéressés les uns à l'égard des autres [...] ignorant leurs atouts naturels

¹ *Ibid.*, p. 128. Les quatre différences du constructivisme d'avec l'intuitionnisme sont aux p.127-129, III, § 1, 3, d'où sont extraites nos citations les concernant.

² *Ibid.*, p. 128.

³ *Ibid.*, I, § 4.1, p. 48.

⁴ *Ibid.*, I, § 4.2, p. 48.

⁵ *Ibid.*, III, § 5.5, p. 152 ; *TJ*, I, I, § 6, p. 55 et I, III, § 30, p. 215 ; *passim*. Hume, *A Treatise of Human Nature*, III, III, I, p. 581 : « judicious spectator ».

⁶ *TJ*, I, III, § 30, p. 216.

et leur situation sociale, ils sont contraints d'envisager leur accord d'une manière générale »¹. De même à la distinction rousseauiste, par exemple, entre « l'homme de la nature » et « l'homme de l'homme »², ou entre « l'homme originel » et « l'homme policé », et la séparation introduite par la création de la propriété³, distinction entre un avant anhistorique et un après historique, répond chez Rawls la distinction entre une position à l'arrière du « voile d'ignorance », et une position à l'avant. Nous devons donc imaginer une phase antérieure pendant laquelle se choisissent les termes de l'accord, puis une phase postérieure dans laquelle se trouve posé le problème de la différence entre ce que devrait être le présent conformément aux conséquences des termes de l'accord, les deux principes qui informent la structure de base et ce que ce présent est. Différence entre ce qui a été construit et le présent, les institutions principales de la société. Mais il nous faut compléter ces données concernant ce choix de l'hypothèse contractuelle, celles qui concernent la situation initiale et celles qui concernent « la terminologie du contrat ». Cette dernière « transmet l'idée que les principes de la justice peuvent être conçus comme des principes que des personnes choisiraient et qu'on peut ainsi expliquer et justifier des conceptions de la justice⁴ ». Quant à la position privilégiée qu'offre la situation initiale pour établir une réflexion critique sur la justice distributive, elle nous incite aussi à « imaginer »⁵ que la position originelle contient les principes de répartition, « les règles d'arbitrage des « revendications mutuelles » et, donc, « la charte fondatrice de la société ». Elle concerne le groupe qui s'accorde sur des règles d'organisation de leur société à venir, comme est concerné un individu lorsqu'il « doit décider par une réflexion rationnelle, ce qui constitue son bien, c'est-à-dire le système des fins qu'il est rationnel pour [lui] de rechercher »⁶. D'autre part, l'accord initial, derrière le voile d'ignorance, ne construit pas seulement l'égalité entre les contractants, il les place également en situation de symétrie les uns par rapport aux autres. L'égalité des libertés manifeste cette symétrie et garantit le respect du plus défavorisé économiquement par la société, grâce au principe de différence⁷ – nous avons déjà abordé ces points. Ces égalités sont déterminées par leurs ignorances, dont en suivant *TJ* nous pouvons déjà voir en quoi elles consistent. Dans la situation initiale, aucun « ne connaît sa place dans la société, [ni] ne connaît le sort qui lui est réservé dans la répartition des capacités et des dons naturels [...]. [L]es partenaires ignorent leurs propres conceptions du bien ou leurs tendances psychologiques particulières »⁸. C'est l'effectivité du voile d'ignorance, « métaphore » de tout ce dont on doit faire abstraction pour parvenir à poser la justice comme équité, qui sera

¹ *Ibid.*, p. 217.

² *Les confessions*, p. 388 : « ... et comparant l'homme de l'homme avec l'homme naturel ... ». Rousseau Jean-Jacques, *Les Confessions* (Paris : Œuvres complètes I, Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 2001).

³ *Second Discours*, Préface, p. 126 ; p. 192 ; p. 164 : « Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisait de dire, *ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. » Rousseau Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Paris : Œuvres complètes III, Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1991 [1755]).

⁴ *TJ*, § 3, p. 42-3.

⁵ *Ibid.*, § 3, p. 37.

⁶ *Ibid.*, p. 38, pour ces dernières citations.

⁷ *Ibid.*, p. 41. Premier abord des deux principes qui seraient ainsi choisis : « Le premier exige l'égalité dans l'attribution des droits et des devoirs de base. Le second, lui, pose que les inégalités socio-économiques, prenons par exemple des inégalités de richesse et d'autorité, sont justes si et seulement si elles produisent, en compensation, des avantages pour chacun et, en particulier, pour les membres les plus désavantagés de la société. »

⁸ *Ibid.*, p. 38.

complétée dans *LP* par l'ignorance « concernant la race et le groupe ethnique, le sexe et le genre »¹.

En résumé, dans ce troisième développement nous avons effectivement pu apporter une certaine lumière sur les différences annoncées par Rawls entre sa conception de l'accord originel et le contrat social, le contenu de cette « charte fondatrice », et ses implications quant à la représentation des individus ou représentants qui s'engagent. Dans l'abstraction rawlsienne, il s'agit de découvrir, derrière un voile d'ignorance, les principes premiers destinés à informer la structure de base, de sorte qu'ils puissent servir de moyen pour établir les institutions ultérieures nécessaires à une démocratie constitutionnelle comme Rawls le précise très souvent. Mais notons que ces principes premiers engagent également ce que nous pourrions être selon la latitude qu'ils nous accordent réellement une fois traduits dans la pratique. Sans oublier que nous sommes originellement libres et égaux, ils possèdent leur influence et tendent à nous modeler². Ces éléments sont à la source de l'équité de la justice. Le contenu de l'accord initial consiste dans les deux principes de justice comme équité dont nous avons rencontré une première formulation et, redisons-le explicitement ici, qui ont pour but « la coopération volontaire » de chacun. En effet, les principes leur garantissent que le système de coopération dans lequel ils prennent part *via* l'accord initial leur donne les conditions du « bien-être ». Enfin la représentation des contractants leur confère une identité particulière. Ils sont, par définition, libres et égaux. Ils ne sont pas qu'ignorants, ils possèdent quelques connaissances (liées aux allers-retours, nous le verrons), ils sont rationnels, c'est-à-dire qu'ils savent délibérer et faire des choix (rationnels) en ce qui concerne les conditions futures de la recherche du bien qu'ils voudront choisir. Ils sont aussi raisonnables³ en ce qu'ils possèdent le sens de la justice, sens de la réciprocité par exemple. Ajoutons encore à cet ensemble de caractéristiques qu'il semble implicite qu'ils sont également prudents, comme en témoigne le choix du principe de différence. Mais en quel sens sont-ils prudents ? Est-ce par leur psychologie comme le suggère la remarque de Dworkin, lorsque dans le passage que nous avons cité plus haut de *Taking Rights Seriously*⁴, il ajoutait un peu avant⁵ que l'on avait reproché à Rawls d'imaginer que les contractants, en tant qu'ils sont rationnels, concevraient nécessairement ces deux principes, car ils sont conservateurs, et seul des hommes conservateurs de caractère les choisiraient, mais non des hommes aimant naturellement le risque, la spéculation, mot à mot des parieurs, des joueurs (*gamblers*)⁶. Il est évident qu'il y a là, pour nous, l'obligation de revoir cette image des identités contractantes le moment venu.

Nous voudrions terminer la suite de ces étapes vers les principes de la justice par un examen des justifications de « l'approche contractuelle »⁷. Cette section insiste à nouveau sur le caractère hypothétique de la position originelle et le lien entre ce caractère et l'équité politico-économique qu'elle permet d'établir, selon l'aspect de la théorie de la justice que l'on peut nommer « pratique » – pratique, en ce sens que si Rawls conçoit l'ensemble de règles qu'il

¹ *LP*, I, § 4.3, p. 50.

² *TJ*, § 41, p. 300 : « [L]e système social modèle les besoins et les aspirations que les citoyens acquièrent. »

³ *LP*, II, § 1.1, p. 76-78.

⁴ P. 151.

⁵ P. 150.

⁶ *Ibid.* : « The principles are conservative, and the critics believe they would be chosen only by men who were conservative by temperament, and not by men who were natural gamblers. »

⁷ *TJ*, § 4, p. 45.

propose comme abstraites, il vise cependant la « production d'une fin qui est pensée comme l'observation de certains principes de conduite représentés dans leur généralité »¹. En termes rawlsiens : « le but de la théorie de la justice comme équité n'est ni métaphysique ni épistémologique, mais pratique. En effet, elle ne se présente pas comme une conception vraie, mais comme une base pour un accord politique informé et de plein gré [...] »². La position originelle représente, est-il rappelé, « le *statut quo* initial adéquat qui garantit l'équité des accords fondamentaux »³, dans la mesure où ils y seraient conclus. Dans ce *statut quo* initial, la recherche, par des individus rationnels, d'une justice définie par son équité repose sur leur choix, donc issu d'une « délibération ». Ici notre auteur fait le lien avec la théorie du choix rationnel, qu'il n'adopte pas entièrement, selon nous, malgré ses affirmations, pour deux raisons, la première nous est donnée par la *Reformulation*, la seconde est interne au passage que nous sommes en train d'examiner. Dans la *Reformulation* il corrige en effet lui-même le lien qu'il avait établi avec cette théorie⁴. Dans notre passage, on peut penser qu'il le nuance lorsqu'il affirme que les choix, sous la condition de l'hypothèse contractuelle, ne sont pas « simplement une extension du principe du choix individuel »⁵. Il s'agit en effet de proposer, ou mieux, d'élaborer, de construire un modèle approprié à la situation historique de la société dans laquelle il est produit, et permettant d'en faire une critique. D'autre part, Rawls n'adopte pas l'individualisme méthodologique, requis par la théorie du choix rationnel, pour tenir compte de la pluralité des personnes qui rend illégitime l'extension du choix d'un ou d'un certain nombre d'individus à tous les autres. En effet cette extension ne serait justifiée « que si nous connaissons, écrit-il, les croyances et les intérêts des partenaires, leurs relations les uns avec les autres, les options entre lesquelles ils ont à choisir »⁶, etc. C'est aussi une critique de l'utilitarisme (le fait qu'il ne prend pas en compte la pluralité des personnes, étendant, principiellement, le calcul de l'une à la société, ni ne considère la qualité des désirs dans le calcul du « plus grand solde net de satisfaction »⁷). Par ailleurs, comme il le rappelle dans une note de *LP*, il s'est défendu d'un « parti pris individualiste » dès 1975⁸, que l'on pourrait inférer du manque d'informations des contractants du fait de l'introduction du voile d'ignorance. Cela fausserait leur choix des principes de justice, les biens premiers⁹ ne possédant pas tous la même

¹ Kant, « Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut point », p. 51 *Œuvres philosophiques III* : « Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut point », traduction Ferry Luc (Paris : NRF/Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1986 [1793]).

² « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique », *Justice et démocratie*, p.214.

³ *TJ*, § 4, p. 44.

⁴ *Reformulation*, III, § 23.3, p.119, n. 2 : « Je corrige ici une remarque, *TJ*, § 3 et § 9 [...] où il est dit que la théorie de la justice est une partie de la théorie du choix rationnel. [...], il s'agit simplement d'une erreur [...]. Ce qu'on aurait dû dire [...], la description des partenaires et de leur raisonnement fait usage de la théorie du choix rationnel (de la décision), mais que cette théorie est elle-même une partie d'une conception politique de la justice, conception qui cherche à produire une vision des principes raisonnables de la justice. » Etc.

⁵ *TJ*, § 6, p. 54.

⁶ *Ibid.*, § 4, p. 44.

⁷ *Ibid.*, § 6, p. 54, puis, p. 56. Nous l'avions relevé plus haut.

⁸ *LP*, p. 240, n. 2 ; il s'agit de l'article « Fairness to Goodness », *Collected Papers*, p.267-285. *Collected Papers*, edited by Freeman S. (Harvard University Press, 1999).

⁹ Les biens premiers sont une conséquence de l'application du second principe à la structure de base sociale. *TJ* les résume ainsi (p. 93, § 11) : « Toutes les valeurs sociales [...] liberté et possibilités offertes à l'individu, revenus et richesse ainsi que les bases sociales du respect de soi-même », passage en italique dans le texte, qui résume en même temps le principe de différence.

valeur dans la poursuite du bien, selon que tel ou tel individu le conçoit. Or ne sont exclus par Rawls que les biens qu'un individu ou une communauté pourraient réaliser à la seule condition de supprimer les biens que les autres recherchent de leur côté. Il nous donne les exemples de l'esclavage et d'une religion qui, pour poursuivre ses objectifs, chercherait à s'emparer de l'Etat et le transformerait en une théocratie par exemple. La situation originelle est conçue pour éliminer les atteintes aux droits de chacun, de la sorte aucun n'est avantagé ou désavantagé relativement à un autre, il est essentiel qu'elle garantisse l'impartialité et le traitement équitable des parties prenantes. Elle est aussi, et au premier chef, conçue pour choisir, puis garantir l'égalité des droits et des devoirs de base, que l'individualisme fausserait également. De « Fairness to Goodness », retenons seulement cette proposition en forme de conclusion : les libertés de base n'ont pas pour but d'isoler les personnes, de les couper des autres, ou de les persuader de vivre des vies repliées sur le domaine privé, bien que certains sans aucun doute le feront, mais de leur garantir le droit de libre mouvement entre des associations, et des groupes moins importants¹. Nous n'avons pas à développer ces points plus avant ici, bien que la question soit d'importance puisqu'elle remet l'équité en cause, d'une part parce qu'ils constituent une anticipation (un anachronisme) dans notre démarche, puisqu'ils viennent à la suite de la formulation des deux principes de la justice comme équité que nous n'avons pas encore examinée, d'autre part parce que nous ne discutons pas la théorie de Rawls en tant que telle, mais essayons d'y saisir ce que pourrait être une représentation correcte de l'identité personnelle libérale. Cependant le « lien » avec le choix rationnel établi par notre auteur nous autorisait à indiquer ce problème. Par la suite il souligne que cette notion de choix initial rationnel est interprétée « philosophiquement », donc ni économiquement ni sociologiquement, grâce au « concept de la position originelle » dont la finalité est une théorie de la justice comme équité pour la structure de base d'une société et des institutions nécessaires à son fonctionnement qui en découlent². Si nous revenons au problème de la justification, la délibération fournit sans doute plusieurs conceptions de la justice, et celle qui semblera justifiée aux yeux des individus réfléchissant et discutant derrière le voile d'ignorance, qu'ils décideront d'adopter, sera celle qui offrira des garanties d'égalité, correspondant à l'égalité dans laquelle ils se trouvent. Comment donc pouvons-nous parvenir à justifier que le choix des principes de la justice effectué est le meilleur ?

D'abord la situation initiale est conçue pour permettre un « accord unanime »³, puisque les représentants qui s'entendent le font dans des conditions dont chacune est, en ce sens, « en elle-même, naturelle et plausible ». C'est-à-dire que, premièrement, lors de la délibération « [i]l semble [...] que nul ne doive être avantagé ou désavantagé par l'intervention du hasard de la nature ou des circonstances sociales dans le choix [des] principes ». Deuxièmement, « qu'on ne puisse en aucun cas concevoir ces principes en fonction des circonstances de son cas particulier » ; enfin, « [o]n devrait [...] garantir que ni les inclinations, ni les aspirations particulières, ni les conceptions que chacun se fait de son propre bien ne puissent affecter les

¹ *Op. cit.*, p.281 : « The basic liberties are not intended to keep persons in isolation from one another, or to persuade them to live private lives, even though some no doubt will, but to secure the right of free movement between associations and smaller communities. » On peut ajouter que le libéralisme politique au sens de Rawls, « s'applique aux principales institutions de la vie politique et sociale, mais non à l'ensemble de l'existence », *LP*, V, § 1.2, p. 217.

² Les termes cités dans cette phrase viennent de *TJ*, p. 44.

³ *TJ*, I, 3, § 24, p. 171.

principes adoptés »¹. Ces restrictions constituent les manques d'information utile, ce que les représentants doivent ignorer sur eux-mêmes derrière le voile d'ignorance, afin d'éviter que la décision prise ne soit en aucune manière biaisée, ni par l'individualisme, nous l'avons vu, ni par la rationalité économique. Si l'un des participants à la délibération « savait qu'il était riche, il pourrait trouver rationnel de proposer le principe suivant lequel les différents impôts nécessités par les mesures sociales doivent être tenus pour injustes ; s'il savait qu'il était pauvre, il proposerait très probablement le principe contraire.² » L'égalité des partenaires, comme les partenaires eux-mêmes, pensés de cette manière, permettent de fonder l'équité des principes, « ils ont tous les mêmes droits dans la procédure du choix des principes », dans l'expression de leurs propositions et arguments, etc., ils sont tous rationnels, possèdent « une conception de leur bien et capables d'un sens de la justice »³. Selon ce dernier point, en cohérence avec la priorité du juste, aucune hiérarchie des valeurs n'est introduite relativement aux différents biens poursuivis.

Ensuite, on peut parvenir au meilleur choix en rattachant la pensée de la position originelle à une démarche réflexive, en recherchant par un dialogue intérieur⁴, une délibération intérieure, quels principes « on choisirait [et s'ils] s'accordent avec nos convictions bien pesées sur ce qu'est la justice ou s'ils les prolongent de manière acceptable ». Ces convictions, ce n'est pas précisé dans *TJ*, nous semblent s'appuyer sur l'histoire des sociétés démocratiques et certains de ses acquis, ce que *LP* nommera « capital politique »⁵, exemplifiées ici par notre certitude « que l'intolérance religieuse et la discrimination raciale sont injustes »⁶. Les « convictions bien pesées » se traduisent en « jugements bien pesés » qui débouchent sur une décision et ils se définissent par les conditions idéales dans lesquelles nous les élaborons et, par suite, par leur détachement vis-à-vis d'un certain nombre de contingences. Nos jugements bien pesés écartent donc les jugements que nous formerions tout en hésitant, ou ceux auxquels on accorderait peu de confiance, de même que ceux formés sous le coup d'une émotion, ou ceux guidés par nos intérêts⁷. Ainsi être capable de respecter ces conditions, de se donner le recul nécessaire, c'est être capable de moralité et par conséquent d'un sens de la justice, de réfléchir, bien sûr, et d'aboutir ou d'accepter, sans douter, les principes de la justice que nous expose la théorie de la justice comme équité. Les jugements n'ont pas seulement cette fonction de manifestation des convictions bien pesées, ils permettent de leur conférer la certitude et, par là même, d'en faire aussi, dans le cadre de la situation initiale, « des points fixes provisoires » d'évaluation de « n'importe quelle conception de la justice »⁸. Or si nous ne sommes pas confrontés à de purs problèmes de justice, comme dans les cas où il s'agit de « répartir la correctement la richesse et l'autorité » (en partie problèmes liés au second principe), nos convictions bien pesées nous permettent d'évaluer les principes élaborés dans « l'artifice d'exposition »⁹ que constitue la

¹ *Ibid.*, § 4, p. 45, pour les trois dernières propositions citées.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 46.

⁴ Platon, *Théétète*, 189e-190a. *Théétète*, traduction inédite, introduction et notes par Nancy Michel (Paris : GF n° 493, Flammarion, 1994).

⁵ *LP*, IV, §5.3, p. 197. Le capital politique a accumulé des vertus telles que « les vertus de tolérance, le fait d'être prêt à rejoindre les autres à mi-chemin, la vertu de modération et le sens de l'équité. »

⁶ *TJ*, § 4, p. 46.

⁷ *Ibid.*, § 9, p. 73.

⁸ *Ibid.*, § 4, p. 46.

⁹ *Ibid.*, p. 48.

position originelle et de constater, ou de ne pas constater, si ces principes s'accordent avec ces convictions ou non.

L'égalité et l'impartialité des partenaires tels qu'ils sont décrits, ainsi que notre capacité à évaluer les principes que ces partenaires, que potentiellement nous sommes aussi¹, choisiraient après divers essais de modification, révisions, ajustements, remaniements, nous conduiraient à un « équilibre réfléchi »². C'est-à-dire que cette configuration « inhabituelle »³ et abstraite, le modèle de la situation initiale, tel qu'il vient d'être justifié, procure un « équilibre parce que nos principes et nos jugements finissent par coïncider, et il est le résultat de la réflexion puisque nous savons à quels principes nos jugements se conforment et que nous connaissons les prémisses de leur dérivation »⁴. L'argumentation de la justification de la position originelle comporte deux temps. Il y a la description de la situation contractuelle, qui s'appuie sur la construction d'une égalité idéale entre les individus qui s'accordent, de telle sorte que rien ne vienne influencer sur l'élaboration et le choix des principes de la justice. Il y a, dans le retrait réflexif, l'effort de mettre toute hétéronomie entre parenthèses lors de l'examen des principes de la justice.

Avant d'en venir aux principes de la justice comme équité eux-mêmes, nous devons encore ajouter d'ultimes remarques concernant les prémisses.

Ces premières sections de *TJ* (§§1-9), que nous venons de lire dans le but de d'appréhender la démarche qui conduit aux principes de la justice, nous ont aussi permis, à plusieurs reprises, de rencontrer et d'essayer de saisir les premiers éléments du kantisme revendiqué de John Rawls. Il s'agit pour lui, grâce à l'appui du kantisme, nous semble-t-il, d'abord d'éviter les écueils de l'utilitarisme et de l'intuitionnisme dans la recherche des principes de la justice et de justifier la recherche de principes de justice indépendants de ces doctrines par l'intermédiaire d'une théorie du contrat telle qu'elle réaliserait l'unanimité des contractants.

Outre le manque de respect de l'utilitarisme pour l'autonomie et l'individualité des personnes par exemple, sur lequel Rawls a régulièrement insisté, nous l'avons relevé souvent, le problème de la signification qu'il faut attribuer au bien, l'utilité, a aussi été évoqué par le passage dénonçant l'absence de distinction qualitative entre les différentes utilités dont le choix varie d'un individu à un autre. Cette question semble ne jamais devoir trouver de réponse, d'autant que les définitions changent nécessairement puisque la satisfaction que chacun peut retirer de ce qui lui paraît utile, qu'il estime bon pour lui, s'il l'atteint, n'est pas nécessairement ce qui est bon pour tous (variabilité infinie des objets possibles), et d'autant que la satisfaction elle-même n'est pas toujours de même nature (variabilité infinie des sentiments possibles, de leur origine et de leur destination (l'esprit ou le corps))⁵. De plus si l'on veut s'en tenir à une règle unique du fait qu'elle s'appuie sur une définition précise du bien, alors le risque consiste à imposer, ou

¹ *Ibid.*, p. 45 : « nous pouvons nous mettre dans la position originelle, pour ainsi dire, à n'importe quel moment ».

² *Ibid.*, p. 47.

³ *Ibid.*, p. 45.

⁴ *Ibid.*, p. 47. Définition de l'équilibre réfléchi p. 73 : « la notion d'équilibre réfléchi [...] se présente de la façon suivante. D'après le but provisoire de la philosophie morale, on peut dire que l'hypothèse de la justice comme équité pose que les principes qui seraient choisis dans la position originelle sont identiques à ceux qui s'accordent avec nos jugements bien pesés et que ces principes décrivent notre sens de la justice. »

⁵ James Griffin : L'utilité est une notion vague et d'évitement déprimant (« *vague and depressingly elusive notion* »), « *Modern Utilitarianism* », p. 331-375, *Revue internationale de philosophie*, 3/n°141, 1982.

à essayer d'imposer, ce bien à toute la société, par exemple la richesse économique. Dans « Bentham : De l'utilité au totalitarisme » Griffin-Collart¹, ajoute, avec les nuances nécessaires concernant l'homme Bentham, qu'il est amené « parfois à faire passer à l'arrière-plan l'utilité comme maximisation des satisfactions pour les individus et à lui substituer seulement l'utilité sous l'angle du maximum de rendement et du coût minimum pour la société. » Ou encore après avoir considéré le *Panopticon* : « Mais comment s'empêcher de penser que nous sommes en présence d'une entreprise de conditionnement [...] ? L'on frémit de songer à ce que les moyens techniques modernes pourraient encore apporter de "progrès" à ces inventions². »

En ce qui concerne l'intuitionnisme, dont nous avons déjà vu notre auteur le critiquer, en s'appuyant ici sur une lecture critique de Sidgwick, il le ramène à l'utilitarisme. Suivons-le maintenant dans « Le constructivisme kantien dans la théorie morale »³ où il nous redonne d'abord les trois principes premiers évidents pour Sidgwick, « le principe d'équité [d'après lequel les personnes doivent être également traitées, leur différence numérique devant être indifférente] ; un principe de prudence rationnelle [d'après lequel le bien-être est indifférent au temps] ; un principe de bienveillance rationnelle [le bien des uns et des autres est de même importance] du point de vue de l'univers.⁴ » Ensuite, précisant que ces principes ne peuvent éviter, parce que nous sommes des individus raisonnables, d'en respecter un quatrième, la recherche « de ce qui est bien en général », nous retrouvons l'utilitarisme, le principe d'utilité agrégatif, « qui recommande de maximiser le total net de bonheur »⁵. En outre rappelons que l'intuitionnisme, comme l'utilitarisme, comprend plusieurs versions différentes, mais en revanche se fonde sur « une famille irréductible de principes premiers »⁶ dont l'existence serait indépendante et antérieure à nos jugements moraux, à la manière des Idées, en un sens platonicien.

Nous avons abordé le problème de la justification de l'hypothèse de la position originelle et relevé quelques-uns des traits les plus importants des textes envisagés, ce en quoi elle assure les conditions de l'impartialité des représentants dans le choix des principes de la structure de base d'une société bien ordonnée. Mais pour être complets, nous devons tenir compte, outre ces éléments de la justification, de l'appel à l'argument de l'unanimité (nous n'en avons cité que le mot), important pour l'hypothèse. L'unanimité est obtenue grâce à ce que les partenaires, derrière le voile d'ignorance, ignorent (« ce qui les différencie »), grâce à leurs facultés (« ils sont tous également rationnels »), et grâce à cette localisation (tous sont derrière le même voile, au même moment), d'où : « il est clair qu'ils seront tous convaincus par la même argumentation »⁷ et que l'accord sera unanime. Cette problématique s'inscrit, nous semble-t-il, à l'intérieur d'une problématique plus large (plus grave aussi) et concernant le fondement de la théorie de la justice comme équité, qui, en tant qu'elle devrait pouvoir se substituer ou, du moins, corriger l'état présent de la justice du libéralisme réel⁸, « devrait engendrer son propre

¹ Evelyne Griffin-Collart, « Bentham : De l'utilité au totalitarisme », p. 301-317, *ibid.*

² *Ibid.*, successivement p. 308, puis p. 312.

³ *Justice et démocratie*, p. 71-152.

⁴ *Ibid.*, p. 132.

⁵ *Ibid.*, p. 133.

⁶ *TJ*, § 7, p. 59.

⁷ *Ibid.*, § 24, p. 171.

⁸ Nous employons cette expression par référence à celle de « socialisme réel » et à son usage ironique par les dissidents de RDA.

soutien »¹. Sachant que la théorie de la justice comme équité se revendique des théories contractuelles et sachant « qu'il n'y a ni ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, pas même le pacte social »², « engendrer son propre soutien » s'avère indispensable. Comment cela sera-t-il possible ? Selon notre auteur, si les principes sont satisfaisants et adoptés à l'unanimité, une fois « incarnés dans la structure de base » ils devraient permettre aux individus d'« acquérir le sens de la justice correspondant et [de] développer le désir d'agir en accord avec ces principes³. » Dès lors on aurait également obtenu la stabilité recherchée et l'on pourrait considérer que « l'accord originel est perpétuel, [qu']on ne peut plus revenir dessus »⁴.

Enfin le recours à Kant. Nous avons pu le constater dans la conception du respect dû à la personne, par exemple, ou encore lorsque nous avons abordé plus haut certains aspects du constructivisme politique relativement à l'intuitionnisme. Il a également pour but de justifier la théorie de la justice comme équité (et pour nous la représentation de l'identité que l'on peut en dégager). Mais avant de poursuivre, il nous faut, pour bien clarifier cette question, faire part de deux remarques. La première du texte du chapitre « Personne, caractère et morale » situé dans la partie 3 de *La fortune morale*, qui porte et donne son nom à l'ouvrage, consacré à des travaux de philosophie morale d'inspiration kantienne, qui cite John Rawls et des philosophes de langue anglaise qu'il a influencé. Bernard Williams note que leur kantisme n'est pas « très pur », et souligne le point fondamental qui les distingue radicalement du philosophe de Königsberg, à savoir que leur conception de la liberté n'en respecte pas l'essence nouménale. En outre, conséquence logique, ils admettent que des éléments empiriques peuvent jouer sur les exigences morales⁵. Ce point paraît fondamental. En effet nous pourrions évoquer le célèbre exemple du mensonge, et, pour un médecin par exemple, la possibilité de ne pas tout dire, ou de minimiser la gravité d'une maladie, s'il pense que cela peut aider son patient. La seconde, qui nous fait comprendre qu'il ne s'agit pas d'une interprétation fautive de Kant par Rawls, mais bien d'un choix comme nous l'avons dit plus haut. Il s'agit de ce rappel de Thomas Pogge, dont nous rendrons le sens ainsi, Rawls chercha à offrir une interprétation kantienne [de l'ordre social], non une interprétation de Kant⁶. Interprétation kantienne, avec sa différence, en ce sens, dans le contexte, que la société bien ordonnée devrait inspirer la moralité de ses citoyens afin qu'elle se maintienne, plutôt que de durer et bien fonctionner par la crainte des sanctions. Au-

¹ *TJ.*, p. 170.

² Rousseau, *Du contract social*, I, 7 et III, 18 : « Je suppose ici ce que je crois avoir démontré, savoir qu'il n'y a dans l'Etat aucune loi fondamentale qui ne se puisse révoquer, non pas même le pacte social ». Paris : Œuvres complètes III, Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1991 [1762].

³ *TJ.*, § 24, p. 170.

⁴ *Ibid.*, § 29, p. 206.

⁵ *La fortune morale*, p. 227 : « Ce kantisme se démarque de Kant, entre autres choses, en ceci qu'on n'y fait rien reposer sur une théorie de la liberté comme noumène, et aussi, ce qui n'est pas sans conséquences, en ceci qu'il [Rawls] admet que des considérations d'un caractère empirique puissent conditionner des exigences morales fondamentales, ce que Kant, en tout cas, estimait pour sa part ne pas faire. » Williams Bernard, *La fortune morale, moralité et autres essais*, traduction de Lelaidier Jean, Paris : PUF [« Philosophie Morale »], 1994.

⁶ *John Rawls, his Life and Theory of Justice*, p. 194. Les deux auteurs que nous venons de citer (Williams et Pogge) s'appuient, entre autres, sans doute, sur le dernier alinéa de la § 40 de *TJ*, particulièrement explicite sur ces sujets.

⁵ *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, p. 243-244.

⁶ *John Rawls : his Life and Theory of Justice*, p. 194 : « Rawls sought to offer a Kantian interpretation, not an interpretation of Kant ». Référence à *Théorie de la Justice*, § 40, p. 294.

delà de ces remarques demeure le recours rawlsien propre à Kant, principalement dans le constructivisme déjà signalé. Mais demandons-nous préalablement ce qu'entend Rawls par constructivisme ?

Rawls nous renvoie d'abord à une analogie avec les mathématiques constructivistes, juste citées dans son cours sur Kant¹, pour éclairer l'élaboration, d'une manière générale, d'une doctrine morale. La construction d'une doctrine morale utilise certains faits pertinents pour expliquer en quoi telle action est juste ou injuste, d'autres pour faire appel à des devoirs de la personne (de vertu) ou de justice, comme « penser à la façon dont l'infinité des nombres premiers (dans l'arithmétique constructiviste) est perçue comme une possibilité de construction ». Mais le constructivisme dépend également d'une procédure. Si nous regardons comment Rawls distingue le constructivisme moral dans le cas de l'intuitionnisme de son constructivisme politique, nous voyons que la procédure consiste à s'élever d'éléments adéquats à leur domaine respectif (valeurs morales données, liberté et égalité), puis à en vérifier la validité (tel jugement moral est correct s'il correspond à la valeur ou Idée en cause, telle loi respecte la liberté des citoyens et leur égalité), pour parvenir à la construction de principes². Pour continuer d'aller vite, il nous semble que le constructivisme rawlsien évite l'enchaînement utilitariste au principe du plus grand bien comme à son pendant négatif, ne pas nuire (le *harm principle*), le recours à une transcendance, inhérente à l'intuitionnisme, et à l'inconditionnalité du juste kantien en y autorisant, grâce justement à l'abandon de la liberté nouménale, l'usage d'un « empirisme raisonnable »³.

Si la théorie de la justice comme équité se revendique du constructivisme kantien dans le but déclaré « d'en montrer plus clairement les racines kantienne »⁴, tout en soulignant également ce qui l'en distingue, puisqu'il s'agit seulement d'une ressemblance⁵, ces « racines » vont, cependant, permettre d'en poursuivre, indirectement, la justification. Le constructivisme politique, pour Rawls, va consister dans l'élaboration des conditions du choix des principes qui constitueront l'armature de la structure de base de la société bien ordonnée.

Il nous semble que l'on peut dire qu'il s'agit d'une démarche de type hypothético-déductive. Les hypothèses étant constituées par la position originelle et ses divers éléments, on peut ensuite déduire les deux principes. Cette procédure nous allons la voir à l'œuvre en considérant maintenant ces deux principes.

La procédure de construction des deux principes fondamentaux dans la théorie de la justice comme équité comporte, selon nous, deux moments, le moment de la position originelle et le moment des partenaires. Bien que l'on doive considérer ensemble la conception de la position originelle et des individus placés dans cette situation afin qu'ils s'entendent sur les principes qui vont délimiter leurs possibilités d'existence future dans la justice comme *fairness*, nous serons amenés, du point de vue de la démarche analytique, à en traiter séparément. Mais demandons-nous, dans un premier temps, qu'est-ce que la position originelle ? Quelle description en avons-nous ? Quelle est la fonction de cette position originelle ? Dans un

¹ *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, p. 243-244.

² Nous nous référons, pour cette présentation très générale, aux pages 125-127 de *LP*.

³ « La structure de base comme objet », *Justice et démocratie* p. 67.

⁴ « Le constructivisme kantien dans la théorie morale », *ibid.* p. 74.

⁵ *Ibid.*, p. 75.

deuxième temps, en quoi consistent les principes ? Les différentes formulations que nous trouvons dans l'œuvre de notre auteur modifient-elles radicalement leur sens ?

Au préalable, nous désirerions nous expliquer sur notre choix de ne pas obéir, au moins sur ce point, à l'ordre choisi par notre auteur, et de commencer par la position originelle, pour terminer par une interrogation sur les principes et leurs différentes formulations, après avoir envisagé ce que, par commodité, avons appelé, depuis le début, les contractants (« les partenaires »).

Dans *Théorie de la justice*, en effet, il n'est spécifiquement question de la position originelle qu'après que Rawls ait terminé la partie consacrée aux principes de la justice, car celle-ci assume le plus grand poids de leur justification. Cependant, bien que nous ne pensions pas que de grands auteurs se trompent sur eux-mêmes, ni sur leur travail, notre choix, en revanche a pour but de déboucher, *in fine* sur une image assez claire du libéralisme idéal de Rawls, la démocratie constitutionnelle représentative et sociale, qui contraste avec l'utilitarisme. Mais qui contraste aussi, surtout, quant à la conception de l'identité de ses membres telle qu'elle ressort de *TJ* et qui, au demeurant, ne paraît pas si différente des manières contemporaines de se penser d'abord à travers une identité propre, bien que sous différentes figures (individus, personnes, citoyens), avant de se pencher sur les appartenances.

Pour l'instant, nous allons nous pencher sur la position originelle, dont il est nécessaire de comprendre ce qu'entend précisément Rawls, puisque, tout en renvoyant aux théories du contrat social, elle possède des traits propres qui la distinguent. Nous devons ensuite, examiner successivement « la nature de l'argumentation en faveur des conceptions de la justice »¹, qui a pour but de montrer que les deux principes justifient situation primitive, puis sur les conditions de la description de la situation originelle qui visent la vérité morale et politique des principes de la justice, enfin nous aurons à nous intéresser au voile d'ignorance.

Rawls nous fournit la délimitation du sens, ou mieux, la délimitation de ce que cette expression, « position originelle », recouvre dans *TJ*, que, bien sûr, l'on retrouve aussi dans toute l'œuvre. Cependant nous éprouvons une difficulté, il y a un point que nous désirons envisager d'abord concernant le contenu auquel renvoi « position originelle ». Pourquoi ? Parce que, en tant qu'élément primordial de la justice comme équité, il apparaît que cette expression ne rend pas tout ce qu'est la position originelle si on ne la comprend que comme une représentation, un tableau de l'idée contractuelle, si l'on oublie sa portée lorsqu'on la met en pratique, puisque nous verrons que c'est possible, qu'elle est, éventuellement, opératoire.

En effet, *Théorie de la Justice*, distingue cette expression de l'expression « situation initiale », et d'autres équivalentes² et qualifie la première comme « l'interprétation philosophiquement préférable de [la] situation de choix initial en vue d'une théorie de la justice »³, tandis que la seconde est utilisée pour « remplacer »⁴ le contrat tel qu'on le trouve dans les théories du contrat social de Locke à Kant. A notre connaissance on retrouve encore cette distinction dans « La structure de base comme objet » ou « Le constructivisme kantien

¹ Il s'agit du titre de la § 20, p. 151.

² § 4, p. 44 et 45 : « situation contractuelle », « situation originelle », par exemple.

³ *Ibid.*, p. 30.

⁴ *Ibid.*, p. 29.

dans la théorie morale »¹, or dans *Libéralisme politique* et *La justice comme équité, une reformulation*, elle disparaît pratiquement, les deux expressions devenant synonymes en ce qu'elles sont utilisées sans différenciation expresse. L'argumentation en faveur de la position originelle et la description de la situation sont menées de front². Si nous ne faisons pas erreur, si la différence d'abord affirmée s'estompe effectivement, cela pourrait signifier que l'on se trouve toujours plus dans l'interprétation de l'hypothèse contractuelle au fur et à mesure que l'on suit l'évolution de notre auteur ou bien, au contraire, que l'on se rapproche toujours plus, à l'aide de l'hypothèse même, de la critique de l'existant politique et social ? Se consacrer à la position originelle en tant qu'abstraction conceptuelle ne nous éloigne-t-il pas de sa fonction critique ? Si l'on peut aussi arguer des différents usages de « position » ou « situation » et de leur contexte pour spéculer sur leur signification et leur rapport au tout de l'œuvre et à sa portée, nous préférons opter pour l'idée d'une synonymie suffisante des deux expressions car, selon nous, elle doit inciter le lecteur de Rawls à lire plutôt la fonction critique de la position originelle que des différences. Et ce d'autant que « [n]ous pouvons nous mettre dans la position originelle, pour ainsi dire, à n'importe quel moment, simplement en suivant une certaine procédure, à savoir en présentant des arguments en faveur des principes de la justice qui soient en accord avec [les] restrictions »³, ou ignorances qui nous sont nécessaires pour être impartiaux. C'est-à-dire nous mettre en pensée dans la situation, avec les conditions qu'elle comporte, des contractants de l'expérience de pensée et dans le même but, qui n'est évidemment pas seulement théorique. Il nous semble que l'évolution vers l'interchangeabilité apparaît clairement si l'on compare avec cette formulation presque identique : « nous pouvons donc nous mettre dans cette situation [la position originelle] à n'importe quel moment simplement par notre raisonnement moral sur les principes premiers dans le respect des contraintes procédurales prescrites »⁴, il s'agit, en situation, de penser la situation, mais il s'agit, à nouveau, des ignorances nécessaires dans lesquelles les partenaires doivent être tenus. Nous en concluons une évolution vers la critique, plus que vers une spéculation compréhensive⁵.

Après cette difficulté, et revenant définitivement à l'ordre choisi pour notre démarche et nous demander « qu'est-ce que la position originelle ? », nous devons en préciser le lieu de sa description qui vient, en cohérence avec l'idée contractuelle, ou idée de la conception de la société comme système de coopération. Au début de *TJ*, § 1⁶, elle est l'objet d'une définition simple et précise, car il n'est question que de « fixer les idées », définition que nous avons déjà rencontrée plus haut. Par « système de coopération », outre la recherche de leur bien, nous avons entendu, sans autre précisions, les interactions, en général volontaires, entre les individus tels qu'ils se lient, pour "x" raisons, dans la société, ces interactions, ces échanges de tous

¹ « La structure de base comme objet », *Justice et démocratie*, p. 36-70 (en particulier, p. 54 et 55) ; « Le constructivisme kantien dans la théorie morale », p. 71-152 (p. 83 et l'équité de la situation).

² *TJ*, p. 151 : « je décris », « j'explique » dans le même mouvement de ce chapitre trois de *Théorie*. Dans la *Reformulation* en particulier, qu'il s'agisse de la § 6 ou, surtout de la § 23, ce qui était décrit comme situation initiale apparaît dans la description de la position originelle et dans la déduction de ses apports.

³ *Ibid.*, § 4, p. 45.

⁴ « La structure de base comme objet », *Justice et démocratie*, p. 55.

⁵ La dernière section (5) de son Introduction à ses cours d'histoire de la philosophie politique, ne porte que sur la situation initiale. L'expression « position originelle », n'apparaît qu'une fois, dans l'avant-dernier alinéa, en tant qu'instrument de référence. « *The initial situation of justice as fairness I refer to as "the original position"* », *Lectures on the History of Political Philosophie*, p. 20.

⁶ *Justice et démocratie*, p. 37-38.

ordres, induisant une interdépendance, mais sans sous-entendre qu'elles seraient exclusivement fondées sur l'intérêt. Dans notre esprit, si l'on coopère on ne s'utilise pas. Mais cette façon de voir ne convient plus ici, elle n'est pas assez précise, ni complète et nous allons nous attacher à rendre compte de ce que nous explique John Rawls dans *Libéralisme politique*. En effet cette manière d'envisager la société, « comme une entreprise de coopération sociale »¹, y fait l'objet d'une section² propre précédant celle qui, immédiatement après est consacrée à la position originelle. Il s'agit de reprendre, d'une part la définition primitive de *TJ*³, d'autre part le lien avec les principes de la justice. Dans la définition primitive, nous trouvons plusieurs idées : l'idée d'association, suffisante pour assurer une certaine indépendance et l'idée d'interactions entre ses membres telles qu'elles ont besoin de règles reconnues comme des obligations, enfin l'idée que ces règles ont pour but la coopération en vue du bien des participants (« l'avantage mutuel »⁴) et le dépassement des conflits d'intérêt. Et nous apprenons aussi, au fil des textes, qu'il s'agit d'une société plutôt fermée et indépendante, dans laquelle, généralement, on naît et meurt⁵, autant d'éléments que nous n'avons faits, jusqu'à présent, que relever pour éclairer certains développements.

Pourquoi une section serait-elle entièrement dévolue à la position originelle ? La réponse, dans le contexte de la théorie de la justice comme équité, tient d'abord au lien qu'elle établit, plus exclusivement que dans *TJ*, dans *LP* avec « la culture politique publique d'une société démocratique »⁶, la théorie s'originant donc dans cette « tradition politique »⁷. Par suite, la théorie de la justice comme équité « pose comme son idée fondamentale l'idée de la société comme système équitable de coopération dans le temps entre une génération et la suivante⁸. » Ce qui nous était livré comme d'importance première et principielle de manière moins systématique, prend maintenant son véritable statut d'« idée fondamentale »⁹ et sa place définitive avant l'étude de la position originelle. En quoi consiste cette « coopérative » ?

D'abord, comme nous nous pensons en individus (cause et effet de « la culture politique publique » contemporaine), elle résulte de l'instauration d'un nouvel ordre choisi par peur de la mort (Hobbes), pour assurer la continuité de nos droits naturels (Locke) ou pour s'entendre sur l'équité en vue de notre « avantage mutuel ». Nous ne considérons donc pas « l'ordre social comme fixe et naturel ou comme une hiérarchie institutionnelle justifiée par des valeurs religieuses et aristocratiques »¹⁰. Ensuite, Rawls précise les « trois éléments constitutifs » de la coopération sociale¹¹, il s'agit de la publicité des règles de la coopération, puis de son équité, de son impartialité et de l'effet de ces deux conditions sur la répartition, et pour finir de

¹ *TJ*, p. 564.

² *LP*, Leçon I, § 3.

³ *TJ*, p.30, le passage visé : suite à l'annonce de la nécessité « d'élaborer une théorie de la justice [garantissant « l'inviolabilité » de la personne, la liberté, l'interdit du sacrifice du plus petit nombre au profit du plus grand, l'égalité en droits, ... Rawls] commence par examiner le rôle des principes de la justice. [Puis pose], pour fixer les idées qu'une société », etc.

⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁵ *Ibid.*, p. 34 : « système clos, isolé des autres sociétés » ; *LP*, p. 36.

⁶ *LP*, p. 38.

⁷ *Ibid.*, p. 39.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, les idées fondamentales constituent toute la Leçon I. C'est même « la plus fondamentale », *Reformulation*, p. 22.

¹⁰ *LP*, I, I, § 3.1, p. 40.

¹¹ *Ibid.*, § 3.2, p. 40-42, source des citations qui suivent.

« l'avantage ou du bien rationnel » que les « coopérateurs » peuvent en retirer. Le premier de ces éléments signifie que la coopération sociale ne ressemble pas à un jeu ou à un travail en atelier ou en usine. C'est-à-dire à une activité pratiquée en commun avec d'autres et selon des règles connues et, plus ou moins, majoritairement plus que moins, d'ailleurs, respectées, de même que l'est l'arbitre ou le patron. L'activité des « coopérants » obéit certes à des règles, mais aussi à « des procédures publiquement reconnues que tous ceux qui coopèrent acceptent et considèrent comme gouvernant leur conduite de manière satisfaisante ». Mais ici, les règles sont des lois, elles offrent des garanties comme les règles d'un jeu, cependant si elles ont à sanctionner et sanctionnent, cela n'efface pas l'infraction (ou plus grave), contrairement à l'arbitre qui peut abolir les points d'un essai s'il y a eu faute. Elles offrent des garanties comme les règles internes au travail en entreprise, mais ces règles dépendent de lois au-dessus d'elles qui les imposent et en les avalisant leur donne la force légale. Après nous être rapproché du sens de « loi » contenu dans « règle », abordons ce que Rawls a plus en vue, à savoir la condition de publicité des règles.

Elle fait partie intégrante de la tradition démocratique, ce que redit, mot à mot, la *Reformulation*¹, qui consacrera également une partie au caractère nécessairement public des règles de la justice pour garantir la liberté de l'individu citoyen. Elle est, bien sûr, présente dans *TJ* qui nous fournit, dès l'abord, une première raison d'examiner la question de la publicité des règles. L'usage de « la terminologie du contrat » et son « mérite » pédagogique², écrit Rawls, « connot[ent] » le caractère public des principes de la justice, et, par voie de conséquence, les règles qu'on en déduit. La publicité impliquée, contenue dans la terminologie et dans les idées qu'elle contient, devient nécessaire puisque les « principes [de la justice] doivent commander l'attribution des droits et des devoirs à l'intérieur [... des] institutions³ et déterminer la répartition adéquate des avantages et des charges de la vie sociale.⁴ » L'autre aspect de cette publicité concerne, après les institutions, les individus. Ils doivent pouvoir, grâce à leur connaissance des règles, ou du moins grâce à la possibilité de les connaître, s'entendre, tous sachant que les uns et les autres savent dans quel cadre ils peuvent coopérer. Dans *LP*, notre auteur revendiquant un certain réalisme⁵ quant à la société bien ordonnée⁶ telle qu'il l'a développée et précisée précédemment en I, I, § 6, en vient nécessairement à approfondir « la condition de publicité »⁷, ce qu'il opère par la médiation du « contexte social [des] "circonstances de la justice" »⁸, qu'il introduit ici. L'expression renvoie, chez Rawls, à Hume et au *Traité de la nature humaine*, dans lequel au, livre III⁹, il est question des caractéristiques propres à l'établissement de la justice, à savoir, dans les formules ramassées de Rawls, « les circonstances objectives de la rareté relative des ressources et [...], les circonstances subjectives

¹ I, I, § 2.2, p. 23.

² *TJ*, § 3, p. 42-43 : « Le mérite de la terminologie du contrat vient de ce qu'elle transmet l'idée que les principes de la justice peuvent être conçus comme des principes que des personnes rationnelles choisiraient et qu'on peut ainsi expliquer et justifier des conceptions de la justice. »

³ Les institutions construites à partir de la structure de base, elle-même construite dans le respect des premiers principes.

⁴ *Ibid.*, § 10, p. 85.

⁵ I, II, § 4.1, p. 96 : « Il est souhaitable que l'idée d'une telle société soit relativement réaliste ».

⁶ *Supra*, voir p. 12 & 33, où nous donnons la définition élémentaire dans *TJ*.

⁷ *LP*, I, II, § 4 : « La condition de publicité : ses trois niveaux ».

⁸ *Ibid.*, § 4.1, p. 96.

⁹ III, II, II, De l'origine de la justice et de la propriété (traduction P. Saltel).

de la justice »¹. C'est relativement à ces dernières, que, dans la situation d'« une société bien ordonnée par la théorie de la justice comme équité, inclu[a]nt le fait du pluralisme raisonnable »², se déploient les trois niveaux de la condition de publicité.

Le premier niveau de la condition de publicité se constate lorsque « la société est effectivement gouvernée par des principes publics de justice »³, autrement dit la publicité est alors réalisée dans la pratique. L'acceptation des règles s'effectue dans une réciprocité de connaissance universelle en ce sens que tous les membres de la société « acceptent ces principes et savent que les autres en font autant », d'autant que les institutions appuyées sur ces principes sont, car dépendant d'eux, justes et offrent ainsi « des raisons valables de le reconnaître »⁴. Le deuxième niveau « concerne les croyances générales portant sur la nature humaine et la manière dont les institutions » sociopolitiques fonctionnent et sur « la justice politique »⁵. Du fait du réalisme relatif dans lequel nous sommes engagés, on peut dire qu'ici la publicité des règles ou, en d'autres termes, ce qui est connu car présent dans l'espace public, ouvert, doit le demeurer – c'est ce qui constitue « les opinions publiques » des partenaires dans la position originelle, ces conceptions de l'homme, conceptions de ce que devraient être les institutions, ce sur quoi ils peuvent « *grosso modo* » s'entendre, tout comme « vous et moi » si nous nous mettions dans cette position. A propos de ces deux premiers niveaux, il faut ajouter que les différentes croyances (réciprocité universelle des croyances communes concernant la justice des institutions, croyances communes concernant l'homme, etc.) peuvent être partagées car il est, ainsi comprenons-nous l'auteur, sociologiquement possible de confirmer leur existence. Le troisième niveau concerne « la justification complète »⁶ de la manière dont les principes premiers sont élaborés, c'est-à-dire la manière dont « vous et moi », une nouvelle fois, on établit « la conception de la justice comme équité », justification « disponible publiquement » dans la société bien ordonnée et « représentée dans le système légal et les institutions politiques, ainsi que dans les principales traditions historiques de leur interprétation ». Plus avant, dans la § 4.3, les niveaux font chacun l'objet d'une illustration. Le premier, grâce à l'idée que des principes de conceptions de la justice « qui fonctionneraient très bien à condition de ne pas être reconnus publiquement »⁷, ou dont les croyances générales sur lesquelles ils s'appuient ne seraient « pas connus ou acceptés »⁸ devraient être refusés, leur évaluation commune n'étant pas possible. Le second est représenté par les connaissances accordées aux contractants fictifs derrière le voile d'ignorance et aux citoyens de la société bien ordonnée (ou idéale), car ces connaissances (« les croyances générales ») leur permettent de fonder les arguments qui aboutissent au choix des deux principes premiers⁹. Enfin le troisième, « le point de vue de vous et moi [...] est illustré par notre description » de la réflexion (pensée et retour sur soi) des individus citoyens « autonomes dans la société bien ordonnée par la théorie de la justice comme équité ». Ils sont

¹ LP, p. 96.

² *Ibid.*, p. 96.

³ *Ibid.*, p. 96.

⁴ *Ibid.*, p. 96.

⁵ *Ibid.*, p. 97, de même que les trois citations suivantes.

⁶ *Ibid.*, p. 97, et les quatre citations suivantes.

⁷ *Ibid.*, p. 99.

⁸ *Ibid.*, p. 99.

⁹ *Ibid.*, p. 101 : « Ces croyances sont les faits généraux sur lesquels se fonde leur [c'est-à-dire les partenaires] sélection des principes de justice ».

idéaux en tant qu'ils appartiennent à « ce que serait une société démocratique si nous respections complètement notre conception politique »¹, mais ces citoyens ne sont pas, pour autant, absolument sans consistance parce que « vous et moi » pourrions être, si nous voulions nous mettre dans cette situation de pensée, ces citoyens. Nous avons rencontré cette possibilité dès *TJ*, lorsque nous lisons, dans la § 4, une justification de la position originelle par la médiation d'un retour sur soi – nous pensons pouvoir rattacher cette synthèse (idéaux d'un côté, réalisme de l'autre) à la revendication d'utopie réaliste exprimée, nous l'avons vu, dans les premières pages de la *Reformulation*². Pour résumer l'esprit du retentissement sur l'agora, la place publique ouverte à tous, des différents niveaux de règles, on peut dire que la publicité des principes doit donc se manifester dans la société qui dépend d'eux, ce qui, en retour, justifie ces principes. De plus ce même caractère public de ce qu'il faut savoir est donné aux partenaires, tout comme à celui qui veut bien faire l'effort rawlsien de se mettre, en pensée, dans cette situation. La publicité représente alors une des conditions de l'équité et de l'impartialité nécessaires à la répartition des positions et des biens. D'où, également : « L'espoir est qu'une société bien ordonnée dans laquelle la condition de publicité pleine est satisfaite, c'est-à-dire dans laquelle les trois niveaux de publicité sont réalisés, est une société sans idéologie (au sens, que Marx lui donne, de conscience fausse).³ »

La position originelle, ce moment, désigné par cette expression, où les acteurs d'un contrat social se retrouvent, sous la condition de publicité, dans la situation de devoir élaborer des principes de justice, ceux qui seront « à même de réaliser la liberté et l'égalité »⁴, est développée en plusieurs temps. John Rawls nous les indique explicitement dans l'alinéa inchoatif de la partie de *TJ* qui la concerne directement. Il introduit cette problématique en nous proposant de concevoir la recherche des principes premiers, dans le cadre, bien sûr, de la théorie de la justice comme équité, comme un choix (dans une « liste précise de conceptions traditionnelles » de la justice) et un accord originels des partenaires dans cette situation⁵. Ensuite, Rawls nous soumettra les divers éléments de la situation initiale et les raisons de l'adoption de ces éléments (ce qui, dans un même mouvement enveloppe situation et position originelles). Puis, il en viendra plus spécialement aux « lignes d'argumentation naturelles qui conduisent aux deux principes », car il veut « montrer que les deux principes seraient admis et [...] présente, pour cela, quelques-uns des principaux arguments en faveur de [sa] thèse »⁶. Dans ce découpage, la troisième partie comporte également une argumentation en faveur du « principe d'utilité moyenne »⁷, à notre sens pour mieux le rejeter, tout comme « le principe classique » de maximisation des utilités (désirs-plaisirs). La différence entre les deux consiste dans la pondération liée à la prise en compte des risques à prendre par un agent, envisagé plus

¹ *Ibid.* p. 101.

² « Nous concevons la philosophie politique comme utopique de manière réaliste » ..., Ière partie, « Idées fondamentales », § 1.4, p. 21.

³ *Ibid.*, IIIème partie, « L'argumentation à partir de la position originelle », § 35.2, p. 169.

⁴ *LP*, I, § 4.1, p. 47.

⁵ Le plan de ce troisième chapitre de la première partie est annoncé dans le « chapeau » des sections 20-30 consacrées à la position originelle. *TJ*, I, III, § 20, p. 151 : « L'idée intuitive de la théorie de la justice comme équité consiste à se représenter les principes premiers de la justice comme faisant eux-mêmes l'objet d'un accord originel dans une situation initiale définie de manière adéquate. »

⁶ *TJ*, p. 151.

⁷ *Ibid.*, p. 151, et p. 192 : « le principe de l'utilité moyenne conduit la société à maximiser non pas l'utilité totale mais l'utilité moyenne (*per capita*) ».

spécifiquement comme un agent économique, lors du choix d'une utilité (désir-économie). Dans la position originelle, la prudence comprise dans le « principe moyen » le rendrait plus attrayant, puisque les partenaires ne savent pas quelle sera leur position une fois de retour (peut-on dire) dans la société, et « plus l'aversion à l'égard du risque est élevée, plus cette forme du principe d'utilité ressemble au principe de différence, du moins quand il s'agit d'évaluer des avantages économiques ». Cette ressemblance, d'autant plus marquée que l'on considérera les risques, amènera une attention toujours plus grande aux « plus défavorisés » futurs, et à l'adoption du principe de différence, aussi « à cause de sa simplicité »¹. Mais venons-en à ce qui intéresse plus directement notre enquête, que cette justification du principe de différence, que nous n'avons pas encore examiné, bien que nous l'ayons déjà rencontré².

Nous devons maintenant dire un mot de l'argumentation proposée relative à « la nature de l'argumentation en faveur des conceptions de la justice », tout en laissant entre parenthèses la « liste », proposée aux partenaires, de « conceptions traditionnelles » de la justice, avant de nous attacher plus particulièrement aux « conditions qui caractérisent la situation initiale »³.

L'argumentation s'appuie en premier lieu sur « l'idée intuitive », dans le cadre de la théorie de la justice comme équité, selon laquelle on peut se représenter et s'entendre sur les premiers principes dans la situation initiale⁴. « On », ce sont les contractants, « des personnes rationnelles, soucieuses de favoriser leurs intérêts »⁵ (contracterait-on pour se nuire ?), qui, donc, reconnaissent « la position d'égalité » dans laquelle ils se situent, avec leurs ignorances et leurs connaissances, comme la mieux adaptée à leur recherche des meilleurs principes de la structure de base de leur société ainsi établie. Ajoutons, ou réformée – il y a, même si nous ne l'avons que relevée jusqu'à présent, cette question des allers-retours et, dans les textes postérieurs, les points de vue de « vous et moi » qui renvoient à cette même question, que nous traiterons au moment opportun. Puis, découlant de ce premier argument, nous trouvons que si chacun veut, effectivement, favoriser ses intérêts, aucun ne peut exiger des autres qu'ils se mettent à son service afin qu'il puisse « réaliser sa propre conception du bien ». Ce constat, cette évidence, exclut l'égoïsme. De plus, on n'imagine pas que les contractants pourraient s'entendre sur des principes premiers contraires à leurs intérêts ou les aliénant à l'un des leurs par exemple ; ils doivent trouver que les deux principes de la justice comme équité « semblent une proposition raisonnable ». Pour le montrer, Rawls utilise un parallèle avec une « théorie des prix » d'après laquelle l'équilibre entre intérêts divers et nombreux, sur le marché tel que nous le connaissons, se ferait « facilement » ; les partenaires de la situation primitive, rationnels (comme des acteurs économiques – heureusement, sans quoi il y aurait contradiction, mais Rawls nous montre aussi qu'ils n'y sont pas réductibles), parviennent à un équilibre semblable d'après « des hypothèses sur leurs croyances et leurs intérêts, leur situation et les options possibles pour eux ». Cet équilibre atteint devrait être stable, aucun n'ayant « de motivation pour le modifier », mais il doit en même temps être juste, d'où le besoin de soumettre l'équilibre stable au jugement moral et de soumettre les principes qui le soutiennent, *in fine*, à ce même jugement moral. La représentation des partenaires rationnels ne les fait pas

¹ Pour ce passage concernant le « principe d'utilité moyenne », nous nous référons à *TJ*, § 28, p. 197.

² *Supra*, p. 36.

³ *TJ*, p. 151, ces quatre dernières citations se trouvent dans le « chapeau » des sections 20-30.

⁴ *Ibid.*, § 20, p. 151.

⁵ *Ibid.*, p. 152, ainsi que les sept citations suivantes, en excluant le « vous et moi ».

seulement exister en tant qu'agents calculateurs, ils sont aussi « représentés de manière égale en tant que personnes morales »¹. En outre, ajoutons qu'à la différence de ce qui peut arriver sur le marché, peut-on penser, la situation stable d'équilibre, « n'est pas conditionnée par des contingences arbitraires ou par l'équilibre relatif des forces sociales ». Revenons un instant sur la représentation « de manière égale en tant que personnes morales », il nous semble que cette manière de s'exprimer pourrait comporter une ambiguïté, ainsi précisons que nous la comprenons dans le sens où ces partenaires possèdent le même degré de moralité, et non dans le sens où ils seraient tout autant calculateurs que moraux, ce qui nous paraît incompatible. L'alinéa suivant ajoute deux éléments relatifs à l'aspect moral tel qu'introduit ici, concernant, l'un la position originelle, l'autre la théorie de la justice comme équité. L'objet de la position originelle n'est pas « d'expliquer² les conduites humaines, sauf dans la mesure où elle essaie de rendre compte de nos jugements moraux et aide à expliquer notre sens de la justice »³. Quant à « la théorie de la justice comme équité [elle] est une théorie de nos sentiments moraux tels qu'ils se manifestent dans nos jugements bien pesés en équilibre réfléchi.⁴ » Ils contribuent à approfondir « la nature de l'argumentation en faveur des conceptions de la justice » (intitulé de cette section, (§ 20)), en lui donnant toutes les qualités utiles afin que l'on puisse, idéalement, déduire de la position originelle les principes qui feront l'objet de l'accord et leur effet, ensuite, sur « nos pensées et nos conduites morales »⁵. Dans *LP*⁶, ces éléments ne seront pas exprimés lors de l'exposé de la position originelle, dans la section 4, en conformité avec l'objet plus exclusivement centré sur le politique de cet ouvrage, bien qu'ils soient toujours présents à travers la description semblable des partenaires. Et, de toutes les façons, le souci moral demeure présent dans *LP*, à d'autres moments et de manière générale. En effet, en tant que recherche d'une conception politique de la justice, dont l'objet recouvre « des institutions économiques, sociales et politiques », cette « conception [est], bien entendu, une conception morale »⁷. Ainsi, lorsque sera montré qu'il y a une représentation de la situation originelle, exposant les conditions raisonnables impératives du choix des principes, et renvoyant à « nos jugements en équilibre réfléchi », alors il deviendra évident que ce sont les principes élaborés sous l'ensemble de ces conditions qui seront choisis dans la liste proposée⁸. Nous ne pouvons pas terminer sur « la nature de l'argumentation » sans revenir sur une référence à « l'idée de justice procédurale pure », que fait Rawls à propos de l'égalité morale des partenaires et de la mise entre parenthèses de contingences diverses dans la situation initiale⁹. Notre auteur, en effet relie, à ce point de son développement la situation primitive à ce qu'il nomme « justice procédurale pure », c'est-à-dire l'ensemble des conditions qui assurent la plus juste des répartitions de ce qu'offre la société à ses membres, d'après les principes et institutions qu'ils ont établis. Soyons

¹ *Ibid.*, p. 153.

² Globalement, de manière compréhensive, pouvons-nous ajouter.

³ *TJ*, p. 153. Que, dans la représentation des partenaires, ceux-ci soient moraux, cela sera approfondi plus loin, de même que le sens de la justice.

⁴ *Ibid.*, p. 153.

⁵ *Ibid.*, p. 154.

⁶ *LP*, I, I, § 4.

⁷ *Ibid.*, § 2.1, p. 36, ou encore *Reformulation*, § 22.3, p. 115, à propos du mérite dans le contexte de la théorie de la justice comme équité : « Il s'agit d'une idée morale [...] parce que la conception politique à laquelle elle appartient est elle-même une conception morale. »

⁸ Pour ce dernier point nous avons suivi de près le texte de Rawls dans *TJ*, p. 154.

⁹ *TJ*, p. 153.

plus précis. Lorsqu'il définit ce que signifie « justice procédurale pure » Rawls rappelle plusieurs points déjà établis dont nous allons revoir certains, puisque nous les avons déjà rencontrés. D'autres, que nous devons évoquer brièvement mais le plus correctement possible parce qu'ils n'apparaissent, pour nous, qu'à ce moment de notre parcours dans les développements démocratiques que Rawls oppose au libéralisme réel¹. Parmi ces points, le premier concerne la seconde partie du second des deux principes de la justice comme équité. Suivant *TJ*, après la formulation du principe des libertés égales pour tous et dans celle de la répartition, il s'énonce ainsi : on doit s'attendre, puisqu'il s'agit d'équité, à ce « qu'elles [les inégalités sociales et économiques] soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous »². Il s'agit de l'égalité des chances, « juste (*fair*) »³, qui ne se limite pas à « l'ouverture des carrières aux talents » et ne mène pas « à une société de méritocratie », disons, pour l'instant, parce que les ignorances, plus précisément ici, le fait de ne pas prendre en compte les inégalités naturelles, garantissent contre ces interprétations (et ces dérives si les principes devenaient effectifs). L'ouverture complète des postes aux individus ne consiste pas à rechercher un meilleur rendement de la part de celui qui occupe la carrière, mais cet accès, parce qu'il ouvre « à une expérience de la réalisation de soi-même » et évite toute exclusion au nom de la productivité, se justifie par cette opportunité de réalisation de soi-même⁴. Ensuite, nous sommes rappelés à la conception de la société comme « entreprise de coopération en vue d'avantages mutuels », ce qui est le rôle de la structure de base et ses deux principes premiers. Enfin, à l'influence des principes sur les individus en ce qui concerne leurs droits d'agir et, en retour, l'influence de cette action sur leurs droits. En effet, on ne peut pas penser que cette ouverture complète aux postes, carrières, etc., que l'égalité équitable des chances offrît des travaux à des individus n'ayant pas la compétence pour les réaliser, au-delà d'une certaine durée. D'où une distribution des biens conforme aux exigences des principes⁵.

En conséquence de ces trois points, une juste égalité des chances, la société de coopération mutuelle et les effets réciproques entre les droits issus des principes sur les coopérants et l'usage qu'ils en font dans la production, Rawls introduit la notion de justice procédurale pure. Elle doit permettre « de concevoir le système social de telle sorte que le résultat en soit juste, quelle que soit sa forme »⁶, pour autant que le système social qu'elle régit dure. Elle n'est ni parfaite (elle ne dépend pas d'un critère externe de partage équitable, mais donne, sous certaines conditions, « à tous les coups le résultat désiré ») ni imparfaite (par exemple « un procès criminel », car, bien que la procédure ait été scrupuleusement suivie, le risque d'erreur judiciaire existe). Donc, elle est dite « pure » car elle « détermine si un résultat est également correct ou équitable, quel qu'en soit le contenu, pourvu que la procédure ait été correctement appliquée »⁷, ce que permet

¹ Pour ce passage sur la justice procédurale pure, nous nous référons à la section 14 de *TJ*, sauf exceptions.

² *Ibid.*, § 11, p. 91.

³ *Ibid.*, § 14, p. 115.

⁴ *Ibid.*, p.116 : « Dans ce cas, ils seraient justifiés de se plaindre non seulement parce qu'ils auraient été exclus de certaines récompenses extérieures liées à cet emploi, mais aussi parce qu'ils auraient été détournés de l'expérience de la réalisation de soi-même qui vient de l'exercice intelligent et dévoué des devoirs sociaux. Ils seraient privés de l'une des principales formes du bien pour les êtres humains. »

⁵ *Ibid.*, p. 116 : « La répartition résulte de la satisfaction des revendications qui ont été déterminées grâce à ce que les personnes entreprennent à la lumière de ces attentes légitimes. »

⁶ *Ibid.*, p. 116.

⁷ *Ibid.*, p. 118.

de réaliser la structure de base telle que les principes premiers vont la définir¹. Dans *LP*, Rawls va directement à la position originelle pour exemplifier ce type de mise en œuvre de la justice : « [L]a position originelle [peut devenir] un exemple de justice procédurale pure »².

La « nature de l'argumentation » nous a donc montré que « les deux principes de la justice sont la solution au problème de choix que comporte la position originelle »³, puisque, parmi les différentes théories du contrat, la théorie de la justice comme équité parvient, avec sa manière de concevoir la situation primitive, à lever le voile sur les conditions de possibilité de l'établissement de la justice comme équité, en respectant la procédure idoine, qui « à tous les coups donne le résultat désiré »⁴.

Notre auteur déploie ensuite les conditions propres à la description de la situation originelle, qu'il faut maintenant aborder suivant le plan que nous avons annoncé, en quatre « rubriques »⁵. La première, « les circonstances de la justice »⁶, se consacre à l'exposé de ce qui mène des êtres humains à coopérer en vue de leur avantage commun. Cependant, cet objectif fondamental de l'association peut être remis cause par le fait de « l'insociable sociabilité »⁷, soit, dans l'œuvre de John Rawls, par la présence simultanée d'un « conflit d'intérêts et par une identité d'intérêts »⁸. La problématique à résoudre vient de ce que l'association vise à permettre d'obtenir « une vie meilleure pour tous »⁹. Cela alors que, dans ce qu'il appelle « le contexte objectif », un équivalent de l'état de nature, on trouve, dans l'unité d'un temps et d'un lieu des individus de corps et d'esprit comparables, aucun ne pouvant « dominer les autres », mais « tous vulnérables aux attaques et tous risqu[ant] de voir leurs projets bloqués par les forces réunies des autres », et alors que les fruits de la nature sont, par eux-mêmes insuffisants. Cette « rareté relative des ressources », « relative » en ce sens qu'elles ne le sont pas au point de rendre vaine toute tentative de coopération en vue de l'intérêt mutuel¹⁰, sera cependant source de conflits,

¹ *Ibid.*, p. 118 : « Donc, pour appliquer à la répartition la notion de justice procédurale pure, il est nécessaire de créer un système d'institutions qui soit juste (*just*) et de l'administrer impartialement. La juste procédure qui est nécessaire n'existe que si, à l'arrière-plan, la structure de base est elle-même juste, ce qui inclut la justice de la constitution politique et la justice de l'organisation des institutions socio-économiques. »

² *LP*, I, II, § 5.1, p. 103.

³ *TJ*, § 20, p. 152.

⁴ *Ibid.*, § 21, p. 156. Nous pensons que le passage suivant peut représenter le point où nous sommes parvenus, c'est-à-dire l'hypothèse de la situation primitive que Rawls a retenue. Il commence ainsi : « Supposons, par exemple, qu'il soit rationnel, [...] et se termine] alors, si nous laissons de côté le problème de la priorité, les deux principes sont la meilleure solution. »

⁵ *Ibid.*, p. 151, dans le texte introduisant les sections consacrées à la position originelle.

⁶ *Ibid.*, titre de la § 22. Nous en avons cité la plus brève formule p.49, *supra*.

⁷ Kant, « *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* », Quatrième proposition, p. 192-193 (VIII 21-22), traduction Ferry Luc Paris : *Œuvres philosophiques II*, NRF/Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1985[1784].

⁸ *TJ*, § 22, p. 159. Dans le travail de Rawls, ce qui provient de Kant ici, nous faisons l'hypothèse d'une référence à « L'idée d'une histoire universelle... », convient à la thèse contractualiste. En revanche, la référence rawlsienne à Hume pourrait faire craindre quelque tension, ce dernier n'acceptant pas l'idée d'un contrat social fondateur des normes sociopolitiques. Or, dans la partie concernée du *Traité de la nature humaine* (III, II, 2), la reprise du mythe de Prométhée, proche de la version qu'en donne Platon dans le *Protagoras*, (traduction inédite, introduction et notes par Ildefonse Frédérique (Paris : GF n° 761, Flammarion, 1997)) selon nous permet de dépasser la tension éventuelle entre un contractualiste avec sa version de l'état de nature et un Hume qui affirme que « cet état de nature doit être regardé comme une pure fiction, qui n'est pas différente de celle de l'âge d'or, inventée par les poètes », tout en l'utilisant. Dans les deux cas il y a recours à une invention, quoique le contenu respectif de ces inventions, quant à lui, soit opposé (p. 94, trad. Saltel P.).

⁹ *Ibid.*, p. 159.

¹⁰ *Ibid.*, p. 160, pour toutes ces dernières citations.

économiques, autour de la répartition la plus équitable de ce qui a été produit ensemble. Cela alors que, dans ce qu'il appelle « le contexte subjectif », l'autre volet de la problématique, les individus travaillant ensemble pour satisfaire les besoins matériels et les désirs similaires, ont aussi des projets propres ainsi que des conceptions du bien différentes, voire opposées. Il y a donc là, avec cette psychologie prêtée aux partenaires, des conflits d'ordre métaphysique (religieux, philosophiques...), bref des conflits d'intérêt, qui vont se manifester. Il s'agit des conflits entre les projets et les conceptions du bien de chacun, qui entraînent des visées différentes touchant aux « ressources naturelles et sociales disponibles » afin de les réaliser, et, cela est important pour notre travail, Rawls précise que ces projets et intérêts « sont ceux d'un moi qui considère que sa conception du bien mérite d'être reconnue » et le revendique. Ces premiers éléments de psychologie amènent un passage et un élargissement du propos de la représentation du partenaire dans la situation originelle à une considération plus générale sur l'homme – une anthropologie considérant ses manques et incomplétudes (connaissances, capacités de raisonnement, mémoire, ...), ainsi que son affectivité (sentiments) –, qui justifie que « les individus ont différents projets de vie »¹ et, donc, une diversité « de croyances religieuses et philosophiques [nous l'avons dit] et de doctrines sociales et politiques »². En résumé, rappelons que les deux circonstances de la justice renvoient, l'une au contexte objectif (« rareté relative des ressources »), l'autre au contexte subjectif (« le conflit d'intérêts ») et que, sans elles, « il n'y aurait pas d'occasion pour la vertu de justice »³.

Avant d'en venir à la deuxième « rubrique », Rawls ajoute « plusieurs clarifications ». D'abord, dans la position originelle les contractants connaissent les circonstances nécessitant la justice, mais, relativement à leur psychologie et la poursuite de leur projet (ou plan) rationnel de vie, il n'est pas nécessaire de les imaginer égoïstes, cela dépendra du projet que l'individu peut centrer plus ou moins sur lui-même ou sur autrui⁴. Donc, en situation derrière le voile d'ignorance, les partenaires « sont mutuellement désintéressés », ils n'ont pas à sacrifier quelque désir, projet que ce soit, sans savoir quelle sera leur place dans la société. En outre comme ces intérêts peuvent entrer en conflit, ce qu'il s'agit d'établir ce n'est pas une conception du bien pour limiter ou interdire telle ou telle conception différente jugée, à quelle aune ?, inférieure, mais la justice, « la vertu propre des pratiques dans les cas où les intérêts s'opposent et où les personnes sentent qu'elles ont des justifications pour insister sur leurs droits faces aux autres »⁵. Il s'agit bien, pour les partenaires, de trouver les principes favorisant de façon optimale les fins qu'ils visent.

Sous le deuxième titre, donc, nous rencontrons précisément le « concept du juste »⁶. Son contenu dépend de son lien avec la position originelle, c'est son contexte, et, de fait, avec ce que les individus dans la situation primitive, tels que les connaissons, peuvent y mettre. Dans la construction du concept du juste, lié aux limites affectant ces individus derrière le voile d'ignorance, Rawls dégage cinq contraintes formelles de cette élaboration puisque l'enjeu demeure pour les principes d'« arbitrer les revendications vis-à-vis des institutions et entre les

¹ Citations de la p. 160.

² *Ibid.*, p. 161.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 162, « on postule le désintéret mutuel dans la position originelle », et « Il ne faut donc pas présupposer, à la base d'une théorie de la justice, des sentiments naturels étendus liant les hommes les uns aux autres. »

⁵ *Ibid.*, p. 162.

⁶ *Ibid.*, § 23, « Les contraintes formelles du concept du juste ».

personnes elles-mêmes »¹. Ces limites appartiennent à la liste des conceptions de la justice soumise à la réflexion et au choix des partenaires, et les conditionnent. Elles donnent sa forme au concept du juste, c'est-à-dire les contours (« limites », « contraintes ») de ce qu'il peut être, en tant qu'il contient les deux principes et qu'il apparaît selon les cinq conditions dégagées (qui « n'excluent aucune des conceptions traditionnelles de la justice »²). Nous les donnons dans leur ordre d'apparition dans le texte, avant d'en indiquer leur importance. D'abord les principes premiers, principes du juste comme équité, se doivent d'être généraux dans leur formulation et universels dans leur application, puis, une fois choisis, il faut s'assurer qu'ils soient (ou puissent être) connus de tous, ensuite qu'ils permettent de hiérarchiser les différentes revendications en conflit, et enfin il faut les considérer comme irrévocables pour éviter toute remise en cause de la structure de base qu'ils portent. Prises ensemble, ces conditions garantissent qu'une personne (ou un groupe) en particulier ne peut s'attribuer, à un moment quelconque, les principes, en ce sens qu'elle (ou lui) en ferait usage pour elle (lui) seule au détriment des autres. Il s'agit d'exclure l'égoïsme inhérent à l'autoritarisme de l'« Un » (Périclès), ou à celui du passager clandestin (le « ticket gratuit »)³, par exemple. L'universalité d'application veut qu'il ne puisse y avoir des principes à suivre pour les uns et pas pour les autres et choisis « en pensant aux conséquences de leur application par tous »⁴. L'universalité commande également le caractère nécessairement public⁵ des principes dans une démocratie, tandis que leur pouvoir de hiérarchisation des revendications concurrentes, pour être juste, exige qu'il soit transitif⁶. Enfin l'irrévocabilité garantit la pérennité de la structure de base, nous venons de le dire, mais assure aussi, en tant qu'« instance finale », qu'aucune revendication ne puisse trouver de « critères plus élevés auxquels pourraient faire appel les argumentations en faveur »⁷ de telle ou telle revendication, *via* tel droit, telle coutume, etc. Bref, lorsque les principes ont été rigoureusement interprétés et appliqués « la question est tranchée »⁸. Nous ne nous attarderons pas davantage sur ces contraintes, nous ne les avons qu'indiquées parce qu'elles confirment le souci de Rawls de montrer la vérité morale et politique des principes tels que découverts dans la situation contractuelle et de les assoir le plus fermement possible, de sorte que leur portée critique soit parfaitement reconnue. Ces principes, effectivement, ont exclu les exceptions (ce que nous avons appelé l'Un et le voyageur clandestin) soit « l'égoïsme général » et « les revendications de la prudence personnelle »⁹, tout en permettant le respect des choix de chacun (libertés et ouverture des statuts, principe de différence).

¹ *Ibid.*, § 23, p. 163.

² *Ibid.*, p. 167.

³ *Ibid.*, exemples de Rawls p. 165, puis p. 167 ; l'« Un », disons-nous, par référence au *Contre Un*. Dans *TJ*, « ticket gratuit » traduit « *free rider* », le passager qui ne paie pas son billet de train, par exemple, calculant que la contravention lui coûtera moins cher en comparaison au nombre de voyages effectués, s'il avait chaque fois acheté le titre de transport.

⁴ *Ibid.*, p. 165.

⁵ *Ibid.*, la note 8 de Rawls (p.165), renvoi à Kant et à certaines de ses œuvres dans lesquelles Rawls trouve une confirmation de la nécessaire publicité des règles.

⁶ *Ibid.*, p. 166. « [S]i, par exemple, une première organisation de la structure sociale [selon les principes] est classée comme plus juste qu'une seconde, et la seconde plus juste qu'une troisième, alors la première devrait être plus juste que la troisième. » *Ergo*, la hiérarchie est respectée.

⁷ *Ibid.*, p. 166, pour les deux dernières citations.

⁸ *Ibid.*, p. 167.

⁹ *Ibid.*, p. 167.

Nous pouvons maintenant aborder plus en détail le voile d'ignorance, objet de la § 24¹ ; nous en avons seulement dit, en nous référant à cette idée, qu'elle renvoyait essentiellement aux ignorances des partenaires derrière lui, qu'il s'agissait d'une métaphore² de l'égalité entre ces derniers (une des conditions de l'équité de la théorie de la justice), et que nous devrions y revenir.

La raison d'être de la métaphore du voile d'ignorance dans la position originelle, n'est pas seulement de masquer un certain nombre d'éléments aux partenaires au cours de leur délibération sur les principes, puis de leur accord sur le choix de ces principes, mais aussi de les assurer que leur choix sera juste. La métaphore permet également de les doter de quelques qualités comme la rationalité ou le sens de la justice. Sa raison d'être, pour nous en tenir à l'ouverture de cette section, tient d'abord au besoin de réintroduire la notion de justice procédurale pure. Puisque le but de la position originelle « est d'établir une procédure équitable (*fair*) » afin que le choix soit toujours juste³, « [l']objectif est d'utiliser la notion de justice procédurale pure en tant que base de la théorie »⁴. Qu'est-ce à dire ? Si la procédure destinée à établir la justice doit sa pureté, nous l'avons vu, à la démarche constructrice qu'elle permet lorsque l'on se trouve confronté à une absence « de critère indépendant pour déterminer le résultat correct » lors de la répartition des biens créés grâce à la coopération, alors la justice procédurale pure sera la réponse⁵. Comment agit-elle ? Le voile d'ignorance, en tant qu'il en est l'exemple même, devrait permettre de répondre. En effet, ce qu'il masque, afin d'établir l'équité (et pour nous, que l'on reconnaisse la force critique de la théorie de la justice comme équité), c'est tout ce qui pourrait fausser le raisonnement des partenaires (nous en avons rencontré plusieurs éléments), et c'est pourquoi Rawls « pose que les partenaires sont situés derrière le voile d'ignorance ». Il est impératif, d'autre part d'« invalider les effets des contingences particulières qui opposent les hommes les uns aux autres et leur inspirent la tentation d'utiliser les circonstances sociales et naturelles à leur avantage personnel »⁶, soit la mise en place de leur stricte égalité, pendant l'élaboration des principes. Ensuite, il faut encore ajouter que les partenaires ne savent pas ce que sera leur position de retour dans la société, ou encore quelle sera leur « propre conception du bien »⁷, etc. Mais abandonnons-les, pour le moment, et examinons le lien qui vient d'être établi entre le voile d'ignorance et la justice procédurale pure. Si le procédé du voile est une condition de la justice procédurale pure, on peut en inférer qu'il doit, d'une certaine manière, être considérée comme plus important que son seul rôle dans la construction de la théorie de la justice comme équité, en particulier pour ce qui concerne la répartition. Il est, en effet, déterminant dans la *fairness*. La conception rawlsienne de la justice distributive, comme il l'affirme lui-même « comporte un large élément

¹ *Ibid.*, p. 168-174.

² Voir plus haut, déjà.

³ *Ibid.*, p. 116 : « [O]n traite la répartition comme une question de justice procédurale pure. L'idée intuitive est de concevoir le système social de telle sorte que le résultat soit juste, quelle que soit sa forme ».

⁴ *Ibid.*, p. 168, pour ces deux dernières citations.

⁵ *Ibid.*, p. 118 : « [L]a justice procédurale pure s'exerce quand il n'y a pas de critère indépendant pour déterminer le résultat correct ; au lieu de cela, c'est une procédure correcte ou équitable qui détermine si un résultat est également correct ou équitable, quel qu'en soit le contenu, pourvu que la procédure ait été correctement appliquée. »

⁶ *Ibid.*, p. 168, pour ces deux dernières citations.

⁷ *Ibid.*, p. 169.

de justice procédurale pure »¹, et c'est cette ampleur qui, dans un débat avec d'autres conceptions utilisant un critère extérieur (« justice procédurale parfaite »), assure de l'équité des principes et simultanément de leur caractère de pierre de touche de l'équité dans la distribution, étant entendu que les principes sont équitables². Ainsi le lien, tel que nous le comprenons, entre le voile d'ignorance et la justice procédurale pure comme élément indispensable, voire primordial, de la construction de la justice comme équité dans le cadre de la position originelle, nous apparaît comme soutenant ensemble, en réciprocité, le choix des deux principes fondamentaux de la structure de base. Voile et justice (selon la procédure pure) se soutiennent mutuellement, le premier permettant à la seconde d'opérer et de devenir ainsi l'étalon des principes.

Nous pouvons maintenant, tout en réservant pour plus tard ce qui concerne les ignorances et connaissances des contractants, leur psychologie, bref ce qui engage leur conception, reconnaître que ces « restrictions [...] sont [...] d'une importance fondamentale »³ en vue de l'objectif recherché, « un choix unanime d'une conception particulière de la justice »⁴. Cela accepté, nous voudrions examiner les objections à l'hypothèse du voile d'ignorance que Rawls prévoit, et ses réponses. En effet, s'il n'était pas possible d'y répondre, au regard de son rôle stratégique dans la position originelle, et par suite dans la recherche des principes fondamentaux de la structure de base, l'objectivité de ces principes en pâtirait et, *in fine*, la théorie de la justice comme équité, ainsi que sa portée pratique et politique⁵. Selon notre auteur, l'absence d'informations particulières, l'obscurité relative dans laquelle se trouvent les partenaires provoque la première objection qu'il envisage⁶. Comment parvenir à se représenter une situation originelle dans laquelle on ne saurait pas ce qu'il semble utile de savoir pour déterminer des principes de base d'une coopération future favorable à tous ? La réponse de Rawls nous renvoi aux allers-retours déjà notés (et si nécessaires à la perspective critique), puisqu'il nous indique que « x » personnes pourraient, si elles le désiraient, sans doute, se mettre dans cette position originelle, et qu'elles pourraient y « simuler les réflexions propres à cette situation hypothétique grâce simplement à un raisonnement qui respecte les restrictions nécessaires »⁷. Ces « x » personnes c'est chacun d'entre nous et il nous est loisible de reproduire à tout moment⁸ cette expérience de pensée. La seconde objection demande comment choisir les principes sans posséder « tout le savoir disponible »⁹ ? Parmi les réponses qu'il estime possible,

¹ *Ibid.*, § 47, p. 342 ; nous retrouvons la même expression (« un large élément de justice procédurale pure »), et son contexte, la répartition, dans « La structure de base comme objet », *Justice et démocratie*, p. 62.

² *Ibid.*, p. 343 : « Si l'on veut se fier à une justice procédurale pure, il faut que la structure de base satisfasse aux deux principes. » Et, « Dans la perspective de la théorie de la justice comme équité, les deux principes de la justice définissent le critère correct d'un ordre plus élevé », de répartition.

³ *Ibid.*, p. 172 ; p. 171 : « Le moment et la personne ne doivent faire aucune différence [...]. Le voile d'ignorance est une condition clé ».

⁴ *Ibid.*, p. 172.

⁵ Selon John Rawls, des conditions favorables (économiquement, technologiquement, sans rareté excessive, des citoyens éduqués) ne suffisent pas là « où la volonté politique en faveur d'un régime démocratique [est] tout à fait déficiente [à l'exemple de l'« Allemagne entre 1870 et 1945 »]. On pourrait affirmer la même chose des Etats-Unis aujourd'hui, si l'on estime que notre régime constitutionnel est seulement formellement démocratique, (« aujourd'hui », soit 2001 pour le texte anglais, *Reformulation*, p. 144, n. 23).

⁶ *TJ*, § 24, p. 170.

⁷ *Ibid.*, p. 170.

⁸ « [N]ous pouvons donc nous mettre dans cette situation à n'importe quel moment », « La structure de base comme objet », *Justice et démocratie*, p. 55.

⁹ *TJ*, p. 170.

Rawls ne veut, ici¹, que proposer les plus simples, car les plus éclairantes pour toute théorie du contrat. Il s'agit donc seulement de rappeler que les partenaires, du fait, justement, des ignorances les concernant les uns par rapport aux autres, de leur rationalité commune, de leur position identique de stricte égalité, ne pourront qu'adhérer à « la même argumentation » (d'où l'unanimité) et vouloir s'y conformer. Les ignorances, de plus, excluent « la possibilité d'élaborer des principes pour son propre avantage », donc exclut tout « marchandage », accords ou coalitions partiels d'intérêts à plus ou moins long terme. Au cours de son développement, cette réponse nous offre aussi la possibilité de recourir nous-mêmes à l'expérience de pensée, à cette auto mise en situation, pour le dire ainsi, puisque « nous pouvons comprendre l'accord conclu dans la position originelle à partir du point de vue d'une personne choisie au hasard »². L'« x », « choisi au hasard », au pluriel comme au singulier, tout comme les partenaires auxquels il peut se substituer, peut donc reconnaître que les fins de la position originelle et du voile d'ignorance sont justifiées. Qu'elles correspondent à sa double capacité d'être rationnel et d'être raisonnable, la première en ce qu'il vise le bien, ou la préférence normale de posséder « davantage de biens sociaux premiers que moins »³ (la juste répartition), la seconde en ce qu'il possède un sens de la justice (le respect des principes choisis). Ce dernier point est explicitement exposé dans « Les libertés de base et leur priorité »⁴. Dans la suite des sections qui terminent l'étude de la position originelle, Rawls envisage deux autres objections possibles⁵, la première jugeant qu'il y aurait une incohérence entre la rationalité attribuée aux partenaires et l'ignorance spécifique de leur bien, l'autre pensant que « la théorie de la justice comme équité est en elle-même une théorie égoïste »⁶. Il sera successivement répondu que la capacité rationnelle ne peut qu'inciter les partenaires, derrière le voile d'ignorance, à privilégier une plus importante possession de biens premiers⁷ qu'une moindre, ce qui leur rend inutile toute spéculation sur ce qu'ils pourraient ou devraient espérer. S'ils proposaient eux-mêmes les principes, ils n'auraient aucun intérêt à leur adjoindre des clauses particulières : selon l'un des exemples de Rawls, qui défendrait « que les droits de base doivent dépendre de la couleur de la peau ou de la texture des cheveux » ? Dans la situation initiale dont tout l'objet est l'équité, un principe raciste serait non seulement injuste, mais aussi contradictoire (« irrationnel ») et incohérent⁸. Puis, qu'inférer l'égoïsme de la théorie de la justice comme équité n'est pas pertinent, le désintéressement mutuel des partenaires derrière le voile d'ignorance ne l'implique pas « dans la vie ordinaire ou dans une société bien ordonnée »⁹, les principes de la justice, en imposant la réciprocité des respects de la liberté, de l'accès aux positions et de leur limite (principe de différence), s'y

¹ Il renvoi à la § 40 de *TJ*, « celles qui sont basées sur l'interprétation kantienne de la position originelle ».

² *Ibid.*, p. 171.

³ *Ibid.*, § 25, p. 174.

⁴ « Les libertés de base et leur priorité », *Justice et démocratie*, p. 172.

⁵ *TJ*, § 25, p. 175. Nous ignorons, ici, volontairement, l'objection relative à la conception de la psychologie des partenaires qui conduirait la construction de la position originelle à être « trop irréaliste ».

⁶ *TJ*, p. 179.

⁷ *Ibid.*, § 11, p. 93, ils sont cités : « Pour simplifier, posons que les principaux biens premiers à la disposition de la société sont les droits, les libertés et les possibilités offertes à l'individu, les revenus et la richesse. » Plus loin, « le respect de soi-même », le premier de ces biens sera exposé. Nous aurons à revenir sur ces points lorsque nous en viendrons aux principes de la justice et aux partenaires.

⁸ *TJ*, citations de la p. 180-181.

⁹ *Ibid.*, § 25, p. 179.

opposent ainsi que les principes choisis, non plus pour la structure de base, mais pour les individus¹.

Le résultat voulu jusqu'ici, obtenir une description de la situation originelle avec ses contraintes telles que, cette situation respectant l'équité, les choix qui en résultent soient également toujours justes et stables, nous semble atteint et faciliter un regard sans fausse conscience. « L'arbitraire du monde doit être corrigé »², peut-on, provisoirement, conclure.

Nous allons maintenant nous intéresser aux principes de la justice, en examinant successivement le second principe, le premier principe, et, dans un dernier temps, « [l]a société bien ordonnée ».

Nous avons simplement indiqué, au début de notre étude de la position originelle, que les principes seraient choisis par les partenaires, derrière le voile d'ignorance, à l'aide d'une liste de principes, sans plus nous en préoccuper. Or, au moment d'examiner ces deux principes de la justice, si l'on doit se demander pourquoi ils seraient choisis par les partenaires derrière le voile d'ignorance, ne doit-on pas préalablement se demander qu'elle est l'origine de cette liste ? Est-elle élaborée, au cours d'une discussion, par les partenaires eux-mêmes ? Leur est-elle donnée ?

On peut imaginer que les partenaires la composent eux-mêmes, du fait qu'ils en ont les moyens intellectuels (la raison), et qu'ils font des allers-retours, qu'il y a passage de l'ignorance au savoir empirique des situations morales et politiques de la vie quotidienne et réciproquement, de sorte qu'il est possible de leur accorder quelque connaissance de cet ordre, malgré, donc, ce qui s'efface. Serait-ce cohérent ? Il ne semble pas. Bien que Rawls ait introduit des nuances quant à l'épaisseur du voile d'ignorance³, elles ne sont pas pertinentes ici, puisque même si elles concernent ce point particulier, le contexte diffère. Il s'agit, à propos des partenaires, de « [l]a liberté comme indépendance [...] représentée [...] par] la priorité à la protection des conditions sociales qui permettront de réaliser leurs intérêts supérieurs et à la recherche de bases pour un accord »⁴. La liberté comme indépendance, kantienne⁵ au sens où l'entend Rawls, reprise et reformulée grâce à la création du voile d'ignorance, élément primordial de la situation initiale, c'est-à-dire ce retrait de l'agent moral, en l'occurrence le partenaire, relativement à ses intérêts, à ses « fins ultimes », retrait tel qu'il le contraint à chercher le principe de justice qui l'autorisera à poursuivre ces fins lorsqu'il les connaîtra. Là le retrait sera complet, en d'autres termes le voile sera plus épais (« version maximale du voile d'ignorance »). Mais il le sera moins si, pour assurer l'impartialité des partenaires en vue du choix du principe recherché, toujours suivant notre auteur, nous nous tournons alors avec lui vers Hume tout en excluant cette information (d'origine hobbesienne), à savoir la « capacité à menacer » l'autre (« voile d'ignorance [...] minimal »). Rawls rattache ces deux versions, nous le voyons, à Hume et à tout ce que les individus peuvent savoir sous le regard du « "spectateur judicieux" », « leur

¹ *Ibid.*, § 18, p.141 : « Ainsi, en plus des principes valables pour les institutions [dépendantes de la structure de base], il doit y avoir un accord sur des principes comme ceux d'équité et de fidélité, de respect mutuel et de bienfaisance ». Nous devons, là aussi, revoir ce point. Comme dans la n. 2, on y sera renvoyé lors de la recherche de l'identité personnelle dans la situation libérale.

² *Ibid.*, § 24, p. 173.

³ « Le constructivisme kantien... », *Justice et démocratie*, p. 119-121.

⁴ *Ibid.*, p. 119.

⁵ L'indépendance en tant que condition nécessaire de l'autonomie.

position sociale, leurs avantages naturels, leurs fins »¹, etc., et à Kant car il ne suffit pas que les individus soient impartiaux, ils « doivent, en outre, n'être influencés par aucune information particulière qui ne ferait pas partie de leur représentation d'eux-mêmes comme personnes morales, libres et égales »², etc. Ainsi leur choix est effectivement « inconditionné ».

Cela établi, que pas plus le voile maximal (il n'accorde pas les informations éventuellement utiles) que le voile minimal (ce qui est connu est incomplet et insuffisant) ne permettent aux partenaires d'établir une liste de principes fondamentaux, nous ne pouvons qu'en venir à admettre que cette liste leur est fournie par une sorte de *Deus ex machina*, en l'occurrence Rawls lui-même qui l'établit. Ou, pour être moins figuré, plus précis, il nous dit transposer ici « une procédure bien connue dans la théorie sociale », imaginer « une situation simplifiée dans laquelle des individus rationnels » pourvus des éléments nécessaires, font un choix prévisible³. Considérée « comme donnée [cette] courte liste de conceptions traditionnelles de la justice », comprend la conception contenant les deux principes rawlsiens. Elle induit ses propres problèmes (comment la constituer ?, le choix effectué sera-t-il le bon ?, quelle description adéquate des délibérants ?), et ses propres contraintes (la comparaison entre les diverses conceptions présentées doit se faire « par paires », l'accord doit être unanime)⁴. Cependant, au bout du compte, nous parviendrons au choix désiré, puisque la base des différentes conceptions a déjà été rejetée, qu'il s'agisse bien évidemment de l'utilitarisme classique ou moyen, de l'intuitionnisme, etc. De plus, le voile d'ignorance, par lui-même, introduit la nécessité, d'abord de rechercher l'égalité (il ne serait pas rationnel de choisir l'inégalité, car, par la suite on pourrait tout aussi bien se retrouver valet plutôt que maître, rien ne garantissant que cela ne se produira pas), ensuite la prudence socio-économique (de même que dans le cas précédent il ne serait pas rationnel de prendre le risque de se voir interdire l'accès à tel métier ou poste du fait de sa naissance et de se voir exclu, éventuellement, de ressources économiques si cela favorise en outre l'accroissement de la fortune d'autres plus chanceux). Le voile d'ignorance a également pour but d'éliminer au mieux, comme on le voit, dans la mesure du possible, les effets du hasard le plus malheureux.

De la liste en elle-même, et des discussions que Rawls a besoin de lui adjoindre, notamment vis-à-vis des « deux formes du principe d'utilité (classique et moyenne) »⁵, nous ne retenons maintenant que les principes de la structure de base conçue dans la théorie de la justice comme équité. En tête de la liste ils sont présentés de la manière la plus concise, « en ordre lexical »⁶ : « 1. Le principe de la plus grande liberté égale pour tous [;] 2. (a) Le principe de la juste (*fair*) égalité des chances [et] (b) Le principe de différence »⁷.

Cela dit trop peu. La section 11 en offre une première formulation, « provisoire », « une simple esquisse » et, par « approximations successives », la démarche nous conduira à « la

¹ *Ibid.*, p. 120 pour les quatre dernières citations. Version maximale ou version minimale du voile d'ignorance, selon la terminologie également adoptée par Rawls. *Ibid.*, Les quatre dernières citations sont tirées de la p. 120.

² *Ibid.*, p. 121.

³ *TJ*, § 20, p.152, et : « Leur conduite est, pour reprendre l'expression de Pareto, le résultat de l'opposition des goûts et des obstacles. »

⁴ *Ibid.*, § 21, p.155-156.

⁵ *Ibid.*, p. 156.

⁶ Impossible à « 2 » de passer avant « 1 », à « b » avant « a », comme dans l'ordre alphabétique d'un dictionnaire et avec les effets et contraintes que cela entraîne.

⁷ *Ibid.*, p. 157.

présentation finale »¹. « Finale » s'entend pour *TJ*, cependant nous pensons devoir nous attacher d'abord à l'ultime version présentée dans *Reformulation*, le dernier ouvrage de John Rawls qui, s'il a pour second objectif « de mettre en relation, dans le cadre d'une présentation unifiée, la conception de la justice présentée dans *Théorie de la justice* avec les principales idées qui figurent dans [les] essais publiés depuis 1974 », a comme premier objectif de clarifier « les idées principales de la justice comme équité » auxquelles il fait confiance². Ainsi nous allons rencontrer « une formulation révisée des deux principes de justice », différente, évidemment, de la formulation de la § 11 de *TJ*, à laquelle nous renvoie ce passage³, bien que « la présentation finale », ou « énoncé définitif »⁴ se situe § 46, après qu'aient été traités les questions de priorité liées à l'introduction de l'ordre lexical entre les principes et entre leurs conséquences. Avant de retrouver ces difficultés, « désormais », les premiers principes s'énoncent ainsi : « (a) Chaque personne a une même prétention indéfectible à un système pleinement adéquat de libertés de base égales, qui soit compatible avec le même système de libertés pour tous ; et (b) Les inégalités économiques et sociales doivent remplir deux conditions : elles doivent d'abord être attachées à des fonctions et des positions ouvertes à tous dans des conditions d'égalité équitables des chances ; ensuite, elles doivent procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus défavorisés de la société (le principe de différence).⁵ »

Prenons donc pour point de départ d'une réflexion sur les principes ce dernier énoncé, sans examiner dans le détail les différences avec des formulations antérieures. Car si cela nous aide dans la compréhension de la justice libérale, au sens de Rawls, et de ce qui fait défaut à la justice du système du libéralisme actuel, cela, rappelons-le, constitue aussi une approche de l'identité de l'individu libéral. En effet, la différence entre les deux justices se découvre grâce à une insatisfaction, ou du moins, pour le dire de manière différente, à un constat de l'individu libéral qui ne retrouve pas exactement la liberté et l'égalité promises, constat d'une contradiction. Ou bien encore, notre individu libéral ne se retrouve pas dans la mise en œuvre institutionnelle de ces principes tels qu'ils se trouvent actualisés *hic et nunc*. Bref, il peut éprouver un certain malaise tenant à la différence entre les aspirations nées de ce qu'il est (au vu de ce que nous savons pour l'instant) et du monde qu'il a voulu en contractant d'un côté et le monde tel qu'il est de l'autre. Fermons la parenthèse. Revenons aux énoncés des principes, la §11 n'en présente qu'une version de travail, pourrait-on dire, puisque certaines de ses expressions, concernant le second principe, sont aussitôt qualifiées d'« ambiguës »⁶. Il s'agit donc, pour Rawls, de les prendre comme base de spécifications de leur objet global, de leurs objets propres et de leurs effets. L'objet général, nous l'avons vu, c'est la structure de base de la société, quant aux objets propres, le premier principe dessine la sphère de l'égalité des libertés et le second, avec ses deux sous-parties, celle des conditions d'organisation (et d'acceptabilité) des inégalités de la sphère sociale et économique. En considération des principes, « dans la perspective d'une théorie de la justice »⁷, on doit sous-entendre, analytiquement, que la structure de base de la

¹ *Ibid.*, § 11, p. 91.

² *La justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice*, p. 11 : « j'ai toujours confiance en ces idées ».

³ *Ibid.*, § 13.1, p. 69.

⁴ *TJ*, p. 340.

⁵ *Reformulation*, p. 69-70.

⁶ *TJ*, p. 91.

⁷ *Ibid.*, p. 92.

société peut se représenter comme comprenant deux parties, l'une politique et l'autre économique et sociale. Du premier principe découlent le politique et le droit, Rawls déduisant ici « une liste de libertés de base », du second, l'organisation équitable du socio-économique. Nous n'allons pas envisager cette liste, ni la notion de liberté qu'on pourrait en dégager ni la question de l'égalité équitable socio-économique et sa liste propre des biens premiers en ce point de notre cheminement dans les principes, parce qu'ayant déjà rencontré les principes nous en avons dit un mot, mais surtout parce que nous voulons, pour l'instant, seulement envisager l'argumentation quelle que soit la version à laquelle elle est attachée. Quant au fond, nous pourrions y revenir plus loin car les notions d'égalité, de volonté d'équité et de liberté nous apparaissent comme des éléments cruciaux dans un essai de définition de l'identité libérale.

Cette version de travail ouvre également sur un premier argumentaire qui justifie leur choix. Concernant le premier principe, sa position éminente, en ce qu'elle est appuyée sur l'ordre lexical et grâce à son introduction par les représentants, dans le débat, derrière le voile d'ignorance, se trouve définitivement assurée, à l'abri de tout calcul, de tout échange, par exemple, avec un bien-être matériel plus grand contre une réduction de telle ou telle liberté¹. La liste des libertés de base, dont par « hypothèse [on] peut imaginer la forme générale », peut « soutenir cette conception de la justice »², c'est-à-dire la justice comme équité. En effet, la justice comme équité nécessite la priorité du juste pour permettre à différentes conceptions du bien d'exister sur une même scène socio-économique et politique, ou bien pour éviter qu'une conception compréhensive particulière du bien n'imposât sa vision du monde à tous les aspects de la vie en société. Ainsi, la liberté des individus ne dépend pas de l'état des forces dans un conflit entre des conceptions du bien qui serait à tel moment favorable pour certains ou défavorable à un autre moment et réciproquement pour d'autres, ni d'une forme de tolérance qui serait intégrée aux institutions ou du bon vouloir du politique qui, au pouvoir les incarne, ou encore d'un jeu³ dans des institutions fondées sur une conception unique et compréhensive du bien et sa vision de la vie à mener. « La liberté ou l'absence de liberté des hommes est déterminée par les droits et les devoirs établis par les plus importantes institutions de la société. » Quant au second principe, si l'on se limite comme précédemment à la § 11, son argument se résume en deux points, globalement, car il ne concerne que « les individus représentatifs » (on est toujours, dans l'expérience de pensée). D'abord, puisque qu'ici la sphère socio-économique est concernée, il est entendu que les individus possèdent « une attente vis-à-vis du bien-être »⁴, ainsi on doit assurer, conformément à la première partie du second principe, que « chaque personne bénéficie des inégalités permises dans la structure de base »⁵. Ensuite, conformément à la seconde partie, que l'ouverture des positions, sans aucune exclusive d'aucune sorte dans les domaines social et économique, soit garantie car elle engage « leurs perspectives de vies »⁶. Cette formulation des principes et les arguments que nous avons cru pouvoir déduire de leur présentation débouchent, pour notre auteur, sur l'idée que « ces principes sont un cas particulier

¹ *Ibid.*, p. 92.

² *Ibid.*, p. 93, pour les deux dernières citations.

³ « Jeu », au sens où l'on dit qu'il y a du jeu entre des pièces d'une mécanique, dû à un défaut quelconque (montage, usure, ...).

⁴ *Ibid.*, p. 95, pour les trois dernières citations. En ce qui concerne les attentes vis-à-vis du bien-être, nous les retrouvons dans *LP* (III, VII, § 7, p. 331), « désir pour des biens premiers ».

⁵ *TJ*, p. 96.

⁶ *Ibid.*, p. 95, nous l'avons donné en note plus haut.

d'une conception de la justice plus générale », conception qui rassemble dans « les valeurs sociales » la liberté, au sens du premier principe, mais aussi de la seconde partie du second et l'équité de sa première partie. En voici le texte :

« Toutes les valeurs sociales – liberté et possibilités offertes à l'individu, revenus et richesse ainsi que les bases sociales du respect de soi-même – doivent être réparties également à moins qu'une répartition inégale de l'une ou de toutes ces valeurs ne soit à l'avantage de chacun.¹ »

Ce texte nous paraît confirmer qu'on peut lire dans les principes la réunion de la liberté politique et de la liberté de choix de différents projets de vie, de biens autres que matériels vers lesquels on veut tendre d'une part, et l'ouverture des positions dans le monde du travail afin d'éviter une reproduction *quasi* systématique des classes, d'autre part. Mais, également que l'équité fondée sur le refus de toute inégalité qui n'entraînerait pas un avantage individuel, rappelle encore une fois le rejet d'une proposition sacrificielle toujours possible avec l'utilitarisme. Il permet simultanément de donner une définition « vague » de l'injustice, mais qui, selon nous en signale « l'idée régulatrice » pour notre auteur, à savoir : « les inégalités qui ne bénéficient pas à tous ». Ajoutons que les principes, tels qu'on les trouve ici intégrés à une « conception plus générale de la justice », n'assoient pas le « respect de soi-même » seulement sur la liberté politique, mais encore sur les droits sociaux et l'équité, la « *fairness* ».

Cependant nous ne pouvons en rester à ces prémisses des principes tels qu'ils se présentent ici. Il est temps d'envisager le second principe. Les deux parties du second principe vont être reformulés et argumentés de manière plus développée, plus approfondie. Ainsi Rawls va lever l'ambiguïté, qu'il a lui-même relevée, des expressions du second principe notées plus haut, « l'avantage de chacun » et « ouvertes à tous ». La première expression signifie que les moins bien lotis doivent avoir « les meilleures perspectives », la seconde que l'ouverture doit s'effectuer « conformément à la juste (*fair*) égalité des chances »², on retrouve donc le souci rawlsien pour la qualité d'existence des individus et pour les garanties de cette qualité dans le cadre des institutions et d'une société déterminées par les principes de la structure de base qu'il pose comme résultat du contrat social tel qu'il l'a imaginé, c'est « une expérience de pensée », faut-il le rappeler. Mais voyons la partie principale de la démarche qui a conduit à ce résultat, le second principe tel que réécrit ici. Par « principale » nous voulons seulement dire que nous allons simplement rappeler les possibilités d'« interprétation[s] »³ du principe que Rawls prends la peine de rejeter, pour nous attacher davantage ensuite à celle qu'il retient et qui le justifie. La § 12, donc, est consacrée à la critique et au rejet de trois « significations » possibles du second principe du fait de l'ambiguïté soulignée des expressions susdites. La première compréhension erronée consiste à penser que le principe en cause permettrait de parvenir « à une juste répartition », dans le cadre d'une théorie de la justice fondée sur l'hypothèse de la naturalité d'un droit de la liberté humaine, ce qu'il nomme « le système de la liberté naturelle ». La première partie du second principe (comprenant l'imprécise locution « l'avantage de chacun »)

¹ *Ibid.*, p. 93, pour les cinq dernières citations, l'ultime étant en italique dans le texte.

² *Ibid.*, § 13, p. 115. Le texte complet du principe : « *Les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois (a) elles apportent aux plus désavantagés les meilleures perspectives et (b) elles soient attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, conformément à la juste égalité des chances.* » (En italique dans le texte).

³ *Ibid.*, § 12, p. 96.

serait assimilée au « principe d'efficacité modifié de façon à s'appliquer [...] à la structure de base de la société », la seconde (comprenant l'autre, « la juste égalité des chances ») à une « égalité définie par les carrières ouvertes aux talents », dans la mesure, bien sûr aussi, où ceux qui possèdent ces talents ou dons sont « désireux de faire des efforts pour les [carrières] obtenir »¹. Or, pour la première partie, « le principe d'efficacité », manière d'exprimer ce qui pour Rawls est le sens véritable du « principe d'optimalité de Pareto »², issu des travaux de l'économiste, peut s'appliquer et rendre efficaces « de nombreuses organisations de la structure de base », mais toutes ces organisations, bien qu'efficaces ne seront pas nécessairement justes. Faire le lien entre efficacité et justice n'est pas toujours possible, et Rawls de proposer l'exemple d'un servage réformé³, mais non aboli et satisfaisant les propriétaires. L'efficacité de ce système a été préservée puisque la condition des serfs a été améliorée, peut-on penser, sans que celle de leurs propriétaires respectifs n'ait été dégradée⁴. Or, pour la seconde partie, « la répartition initiale est déterminé » par les dons ou talents, de sorte que l'égalité des chances est « formelle », et n'est pas réelle pour ceux qui sont désavantagés en termes de capacités naturelles, relativement aux premiers, face à l'accès à certaines carrières, postes, etc., « [l]e système de la liberté naturelle sélectionne une répartition efficace »⁵. La deuxième interprétation fautive du second principe, liée à l'imprécision des formules « à l'avantage de chacun » et « ouvertes à tous », est appelée « libérale »⁶. Si elle corrige l'arbitraire du hasard de la distribution des dons naturels et de leurs effets sur la suite des générations par la transmission des acquis sociaux *via* l'institution de la famille⁷ ou telle organisation juridique de l'héritage par exemple, donc en intégrant de l'équité, elle demeure cependant « insuffisante » car elle peut comprendre l'ouverture comme visant l'idée « que ceux qui ont des capacités et des talents semblables devraient avoir des chances semblables », par niveaux de capacités, d'où, à nouveau, une reproduction des classes ou l'impossibilité de fait de toute mobilité pour les individus, de s'élever d'une partie d'une société à une autre. Au plan psychologique les individus sont interdits de certains vœux, désirs, attentes par l'ignorance des possibles existants dans d'autres sphères d'existence que la leur. Donc l'interprétation libérale échoue et « continue de permettre que la répartition de la richesse et des revenus soit déterminée par la répartition naturelle des capacités et des talents », l'amoralité de « la loterie naturelle » et son

¹ *TJ*, citations de la p. 97.

² *Ibid.*, p. 98. Rawls le définit ainsi : « une configuration est efficace s'il est impossible de la modifier de telle sorte que l'on puisse améliorer la condition de certaines personnes (d'une au moins) sans, en même temps, aggraver celle d'autres personnes (d'une au moins). » Comme l'explique A. Sen, « C'est une condition faible de non-améliorabilité », et en note 1 : « On utilise aussi une version forte (« optimum de Pareto fort »), [...] : elle exige qu'il ne reste aucune amélioration possible susceptible d'augmenter l'utilité de quelqu'un sans réduire celle d'un autre. » *Repenser l'inégalité*, successivement p. 223 puis 224. On voit que Rawls utilise la version forte.

³ *Ibid.*, p. 102.

⁴ « La justice est prioritaire par rapport à l'efficacité et exige certains changements qui ne sont pas efficaces », si paraphrasons le contexte, ils ne permettent que des changements améliorant les attentes de tous, sans être efficaces quant à l'égalité démocratique. *Ibid.*, § 13, p. 111.

⁵ *Ibid.*, citations de la p. 103, nous soulignons.

⁶ *Ibid.*, p. 103. Et, § 46, p. 340, la question de l'influence de l'institution de la famille sur la justice du second principe, en particulier selon nous – réduire les inégalités de naissances –, ne laisse pas d'être un souci : « Même dans une société bien ordonnée qui satisfait aux deux principes, la famille peut constituer une barrière pour l'égalité des chances entre individus. »

⁷ *Ibid.*, p. 105.

« arbitraire » ne sont pas complètement surmontés¹. Enfin la troisième erreur d'interprétation vient de la conception de « l'aristocratie naturelle ». Celle-ci ferait confiance à la grandeur d'âme des personnes ainsi dotées par le sort, ce que John Rawls définit ici par l'expression française « noblesse oblige », pour corriger des inégalités de départ dans l'existence et pour offrir tout l'éventail des carrières².

Ces rappels effectués, nous pouvons nous attacher aux précisions concernant les expressions ambiguës et à l'argumentation du second principe, qui montrent ensemble en quel sens propre Rawls le pense, ainsi que la conception à laquelle il l'intègre. « L'avantage de chacun », « ouvertes à tous » et « juste (*fair*) égalité des chances », concourent, comme on le voit dans le tableau de la page 97 de *TJ*, à l'« égalité démocratique », que ne peuvent atteindre ni le système de la liberté naturelle dont l'efficacité qu'elle promet ne peut garantir le lien avec la justice, ni les systèmes libéraux et aristocratiques du fait de leur rapport aux contingences naturelles et sociales. De plus ces trois interprétations ne présentent « un argument en sa [le second principe] faveur », oubliant que la réflexion sur la justice en cours dans *TJ* s'effectue sous deux conditions, « une théorie du contrat » et des « arguments [...] basés sur la considération de ce que serait un accord rationnel dans la position originelle »³. Lorsque l'on recherche une signification de ce second principe qui considère que chacun des individus (représentatifs ou au-delà) doit être « traité de manière égale comme une personne morale » et que la répartition des fruits de la coopération sociale et des travaux nécessaires à la production de ces fruits ne doit pas dépendre de « la fortune sociale ou des chances dans la loterie naturelle », étant entendu depuis le début de cette présentation que le premier principe reste inchangé, alors « l'interprétation démocratique est la meilleure des quatre possibilités »⁴. La première partie du second principe, maintenant précisément appelée « principe de différence » (que l'on retrouvera dans toute l'œuvre), combinée avec la « juste égalité des chances », va permettre de définir la conception démocratique de l'égalité.

Comment le principe de différence est-il défini ici ?⁵

Rawls pose d'abord qu'il permet un point de vue individualisé à partir duquel on peut évaluer les inégalités sociales et/ou économiques de la structure de base d'une société. En effet, si l'égalité des chances n'est que formelle ou laissée à l'obligation morale liée au statut d'aristocrate (le « noblesse oblige » rencontré plus haut) par exemple, alors ce que les uns peuvent espérer, malgré la liberté que tous partagent également, n'autorise pas, n'offre pas aux autres la possibilité de l'espérer aussi. Ou bien, selon notre auteur :

« Si on prend comme base les institutions nécessaires à la liberté égale pour tous et à la juste égalité des chances, les attentes plus élevées de ceux qui sont mieux placés sont justes si, et seulement si, elles fonctionnent comme une partie d'un plan qui doit améliorer les attentes des membres les moins bien placés de la société⁶. »

Ce texte nous incite à faire l'hypothèse, du fait de son caractère définitionnel, que le principe de différence possède la tâche d'arrimer définitivement la justice à la production et à la

¹ *Ibid.*, les dernières citations appartiennent à la p. 104.

² *Ibid.*, citations de la p. 105.

³ *Ibid.*, p. 105 *in fine*.

⁴ *Ibid.*, p. 106, pour ces trois dernières citations.

⁵ C'est l'objet de la § 13.

⁶ *Ibid.*, § 13, p. 106.

distribution des richesses économiques certes, mais pas seulement puisque nous venons de voir l'importance de l'ouverture des postes pour l'existence et, à propos des biens, rencontré le respect de soi-même. Le principe de différence, comme l'ordre lexical, détiennent tous deux une fonction stratégique dans l'assise et la justification de l'équité. En quoi, plus précisément encore, consiste le principe de différence ?

D'abord il permet de s'interroger sur la justification possible des inégalités d'espérances à l'entrée dans l'existence entre les individus. Et selon lui, « cette sorte d'inégalité initiale » entre, par exemple un individu appartenant à la classe des propriétaires des moyens de production et un ouvrier¹, « n'est justifiable que si la différence entre les attentes respectives procure un avantage à l'individu représentatif des plus démunis »², l'ouvrier, au-dessus le contremaître et ainsi de suite toute la chaîne hiérarchique, à partir du sommet, doit voir ses perspectives améliorées. Ensuite, une position favorable devrait encourager à faire « des choses » pour ceux qui se trouvent dans une position moins favorable³ – il s'agit d'un autre aspect de la justice comme équité, qui, nous le verrons, mise en œuvre aurait une influence propre sur l'identité de l'homme libéral au sens rawlsien. Cette analyse nous donne la possibilité d'arriver rapidement à la reformulation suivante, dont nous ne relevons que les apports nouveaux relativement à la première expression du second principe : « (a) elles [les inégalités] apportent aux plus désavantagés les meilleures perspectives » (§ 13), remplace « (a) à l'avantage de chacun » (§ 11), et « (b) conformément à la juste (fair) égalité des chances » (§ 13), qui s'ajoute, le reste de cette partie demeurant pratiquement identique, puisqu'il n'y a que l'inversion de « fonctions et positions »⁴. Avec ces modifications il ne peut y avoir d'erreur sur les personnes visées par « l'avantage de chacun », « les plus défavorisé[s] » – même expression dans *Reformulation*⁵ –, ni sur la manière dont doit s'effectuer l'ouverture, sa condition d'équité. On mesurera aussi les progrès dans la précision avec la version de 1958⁶. Il faut aussi noter que, selon les textes auxquels on se réfère, Rawls positionne le principe de différence parfois avant celui de l'ouverture, parfois après. Dans l'énoncé définitif de *Reformulation* il se trouve après, dans l'énoncé « final » de *TJ*, § 46, il se trouve avant comme dans la version de la § 11, nous venons de le voir. Devrions-nous nous interroger sur ces différences ? Quelle utilité ? En effet, dans *LP*⁷, ouvrage important, ainsi qu'en d'autres occurrences, cette position, de même que certains termes de l'énoncé, changent. Mais relativement à notre interrogation, quoique ces différences ne nous paraissent pas devoir faire l'objet d'une étude propre, en revanche, dans la mesure où nous les notifions, nous sentons l'obligation de dire que le principe de différence, une fois définitivement placé en seconde position, passe après les libertés au sens du premier principe, et après les libertés d'accès au marché du travail et de la production. Ainsi, en ce qui concerne

¹ *Ibid.*, p. 109, Rawls parle de « la classe des entrepreneurs dans une démocratie de propriétaires » et de « la classe des ouvriers non qualifiés ».

² *Ibid.*, p. 109, pour les deux dernières citations.

³ *Ibid.*, p. 109.

⁴ *Ibid.*, § 11, p. 91 et §13, p. 115 ; les italiques sont dans le texte.

⁵ p. 70.

⁶ « La justice comme équité », *Philosophie* n° 14, p. 41 : « les inégalités sont arbitraires à moins qu'il ne soit raisonnable d'espérer qu'elles fonctionnent à l'avantage de tous, et pourvu que les positions et les fonctions auxquelles elles sont attachées, ou à partir desquelles elles peuvent être acquises, soient ouvertes à tous. » (« La justice comme équité », traduction Spitz Jean-Fabien, *Philosophie*, n°14, 1987 [1958], p. 39-69.)

⁷ p. 30 et 347, non p. 325. Il en est de même selon les articles rassemblés dans *Justice et démocratie*, par exemple entre l'article p. 52, « La structure de base comme objet » et, p. 156 « Les libertés de base et leur priorité », etc.

les statuts et reconnaissances qui s'attachent aux positions sur ce marché et leurs effets sur le respect des individus, comme sur celui qu'ils peuvent avoir pour eux-mêmes, on pourrait conclure à une moindre importance des conditions de ces modes du respect, les biens premiers. Ce dernier état du second principe, lorsque *Reformulation*¹ renvoie à l'article « Les libertés de base et leur priorité »², pour expliciter l'ensemble de l'énoncé « désormais » ultime des principes, n'est pas en cause. Il s'agit pour Rawls de combler « deux lacunes majeures »³ découvertes par Herbert Hart, lacunes concernant la question des libertés, donc le premier principe ou liées à lui. Mais en même temps, ce choix, auquel Rawls a été amené, de positionner le principe de différence en terme dernier des principes de la structure de base, pour nous, limite (à bon droit) ces libertés et leur interdit de créer, pourrait-on dire par métaphore, une poche de déclassés parce que désavantagés et majoritairement destinés à le demeurer, les « Sans »⁴. Le principe de l'ordre lexical est conçu par Rawls pour s'appliquer et commander les conséquences des libertés réciproques sur le second principe, d'où l'ouverture, en premier lieu, des opportunités de travail et de statut pour chacun des membres de la société coopérative et, en second lieu, la considération pour le plus désavantagé. Ce dernier point nous permet d'affirmer que l'ordre lexical s'applique aussi dans l'autre sens, du principe de différence, la condition économique des conditions de possibilité du respect, à la liberté. En fait, si nous nous attachons aux deux principes, ainsi qu'à cerner leur argumentation, c'est seulement dans la mesure où ils nous donnent une approche fondée de ce que désire constitutivement, sur différents plans, politique, social, économique, personnel, l'individu libéral. Derrière le voile d'ignorance, ce qu'il recherche, par hypothèse, ce sont les fondements d'une société dans laquelle, quel que soit son état et son statut, en agent indépendant, il va pouvoir réaliser, ou du moins pouvoir essayer de réaliser, ou en changer, les fins qu'il s'assigne⁵. Cependant, nous ne pouvons pas dire que nous en avons fini là avec les principes et leur argumentation. Si nous laissons entre parenthèses l'introduction de la considération des générations qui succèdent et succéderont aux contractants, la prise en compte par ces derniers de leur responsabilité pour l'avenir à travers la mise en œuvre « d'un juste principe d'épargne »⁶ qui s'ajoute au principe de différence, il y a une argumentation supplémentaire en faveur de ce principe que nous devons examiner. Il est important pour Rawls dans sa tentative d'élaborer et de défendre une théorie de la justice alternative aux théories de la justice fondées sur l'utilitarisme⁷, donc pour la théorie de la justice comme équité, et il est important en ce qu'il complète la définition du principe de différence. Nous pouvons ainsi aborder la distinction entre le principe de différence et les principes d'utilité moyenne et du maximin. Le premier, selon lequel, dans les termes de Rawls, « les institutions de la structure de base doivent être organisées de manière à maximiser le bien-être moyen des

¹ p. 69.

² *Justice et démocratie*, p. 153-202 ; article et renvoi à *LP* signalés dans *Reformulation*, n. 2, p. 69.

³ *Ibid.*, p. 156.

⁴ « Les "Sans" », Fournel Jean-Louis, Zancarini Jean-Claude, *Analyse du discours politique*, « Les "sans" », *Cités* (1/2000, 2de éd. : 04/2000), n°1, 2000, p. 211-217.

⁵ *TJ*, § 26, p. 183, par exemple : « Des personnes libres se considèrent plutôt comme des êtres susceptibles de réviser et de modifier leurs buts ultimes et qui donnent la priorité à la sauvegarde de leur liberté dans ce domaine. »

⁶ *Ibid.*, § 46, p. 341.

⁷ *Ibid.*, § 26, p.181, à propos du choix des deux principes de la justice : « la conception de la justice comme équité en tant que solution de rechange viable à la tradition utilitariste ».

membres de la société, à partir de maintenant et jusqu'à un futur prévisible »¹, ne serait pas retenu derrière le voile d'ignorance par les partenaires. Il ne convient pas parce qu'il ne prend pour objet que le bien-être économique² et, de la sorte, n'est pas compatible avec le respect de « la liberté égale pour tous et une juste égalité des chances »³, c'est-à-dire avec le premier principe et avec la première partie du second principe dans sa version dernière et la contrainte de l'ordre lexical. D'autre part, le principe d'utilité moyenne appartient à « la tradition utilitariste » qui possède une « idée de la société conçue d'une manière à produire le bien le plus important exprime un principe maximisateur et agrégatif de justice politique », cependant que dans « la tradition du contrat social », on a « l'idée d'une société conçue comme un système équitable de coopération sociale [...] assez naturellement spécifiée de manière à inclure les idées d'égalité [...] et de réciprocité (dont le principe de différence est un exemple) ». A travers le principe d'utilité moyenne, on vise une maximisation des biens, et l'égalité et l'équité deviennent secondes, tandis que dans un système équitable, elles sont premières. Or on ne doit pas perdre de vue que la théorie de la justice comme équité cherche à montrer la possibilité d'une « base morale plus appropriée [que l'utilitarisme] pour les institutions d'une société démocratique moderne »⁴. Le second, dans la mesure où « il est généralement compris [par les économistes] comme étant une règle de choix dans des conditions de grande incertitude »⁵, on peut penser qu'il recouvre la même idée de prudence lors d'un choix à faire antérieurement à une connaissance du monde dans lequel on va se retrouver, plus précisément de l'espace socioéconomique et politique dans lequel il va falloir l'assumer, le rendre effectif. Or, notre auteur prend soin de faire la distinction entre ces deux règles de répartition dans *TJ*, bien sûr, mais aussi de manière développée et définitive dans *Reformulation* aux sections 27 et 28. Il y considère qu'il avait mal exposé cette distinction⁶, et puisque ressemblance il y avait, qu'elle était seulement « formelle », mais aussi « trompeuse »⁷. Dans *TJ*, § 26, la règle du maximin, à cause de sa ressemblance avec le principe de différence, pourrait s'y substituer et être l'objet d'un choix des contractants, dans la position originelle, derrière le voile d'ignorance, si leur prudence – il n'y a pas de raisons d'évacuer l'incertitude sur l'avenir par nature inconnu, tout au plus objet de prévisions – s'accompagne également de l'inférence implicite d'un grand pessimisme. En effet, le choix serait alors fait en pensant que la place qui peut être assignée à au-moins l'un d'entre les partenaires est celle que « son ennemi lui assignerait ». Or, ainsi que Rawls le relève, il est évident que « les personnes placées dans la position originelle ne supposent pas que leur place initiale dans la société a été décidée par un ennemi malveillant », pourquoi le supposer ? De même l'absence de connaissances derrière le voile d'ignorance n'est pas synonyme de connaissances erronées, « une absence d'information n'est pas une

¹ *Reformulation*, III, § 27.3, p. 138.

² *TJ*, § 27, p. 197, certes plus il y a « aversion à l'égard du risque [...], plus cette forme du principe d'utilité ressemble au principe de différence, du moins quand il s'agit d'évaluer des avantages économiques » (nous soulignons).

³ *Ibid.*, § 26, p. 182.

⁴ *Reformulation*, III, § 27.4, p. 138.

⁵ *TJ*, § 14, p. 115. Pour Rawls, incertitude et risque différent, l'incertitude renvoi à l'absence de connaissances, tandis que si le risque est mesurable, c'est qu'il est connu.

⁶ *Reformulation*, II, § 13.1, p. 70 n3 : « L'idée répandue selon laquelle l'argumentation en faveur du principe de différence dépend d'une aversion pour l'incertitude est une erreur, qui est malheureusement encouragée par les fautes d'exposition de *Théorie de la justice* ».

⁷ *Ibid.*, III, § 27.1, p. 136.

information truquée »¹. La règle du maximin, calcul du pire, énoncée de cette façon dans *Reformulation*, « identifier le pire résultat pour chacune des solutions possibles, puis adopter celle dont le pire résultat est meilleur que le pire résultat de toutes les autres solutions »², pourrait également être mis en place sans contredire le principe de différence, lors de sa comparaison avec les deux principes. En effet, selon le raisonnement syllogistique de la section 28.1 et l'explication des circonstances menant au choix des deux principes³, en tant que permettant de découvrir « le meilleur des pires résultats », il pourrait être, sinon substitué au principe de différence, en tout cas utilisé comme « aide à la décision », en autorisant la délimitation d'un « niveau garantissable »⁴, ou *maximum minimorum* par définition tel qu'on ne puisse rien accepter en dessous comme solution au problème du « plus grand bénéficiaire aux membres les plus défavorisés »⁵, dans la position originelle. Cependant, son utilité ne saurait être que « formelle »⁶ et « [e]nfin, il n'est pas essentiel pour les partenaires d'utiliser la règle du maximin dans la position originelle. Il s'agit simplement d'un dispositif heuristique commode.⁷ » Entre un calcul effectué sous la contrainte de l'incertitude, qui justifie la stratégie d'évitement du pire absolu et le principe de différence, il y a cette mise au point qui nous apparaît définitive : « le critère du "maximin" est généralement compris comme une règle de choix dans des conditions d'incertitude, tandis que le principe de différence est un principe de justice »⁸. Mais Rawls prolonge longuement l'argumentation du principe de différence, car il s'agit pour lui, plus globalement, nous le disions plus haut, d'« élaborer une conception politique de la justice » grâce à la théorie de la justice comme équité, qui, sur les plans économique et social, repose sur lui, tandis que la conception dominante ne le défend pas. « Nous devons reconnaître [...] que le principe de différence n'est pas souvent approuvé ; il se peut qu'il se révèle en fait peu soutenu dans notre culture politique publique au moment présent.⁹ » Ce jugement marque, à propos de ce problème, la différence que nous avons déjà soulignée entre le libéralisme politique rawlsien et le libéralisme réel.

Si nous revenions maintenant à la version « finale » des principes de justice, « finale » au sens de *TJ*¹⁰, nous devrions ajouter qu'elle intègre le principe de priorité qu'impose l'ordre lexical, sous la forme de deux règles de priorité, la première relative à la liberté, la seconde au bien-être. Nous laissons entre parenthèses « la priorité de la liberté », que nous allons retrouver tout de suite lorsque nous considérerons le premier principe que nous n'avons pas assez clarifié jusqu'à présent. La seconde règle de priorité, sous-titrée « priorité de la justice sur l'efficacité et le bien-être », confirme ce que nous venons de voir à propos du second principe de justice de

¹ *TJ*, § 26, p. 185, pour les trois dernières citations.

² *Reformulation*, III, § 28.1, p. 139.

³ *Ibid.*, § 28.2, p. 140-141.

⁴ *Ibid.*, III, § 28.2, p. 140, pour les deux dernières citations. Le niveau garantissable n'est pas « un niveau naturel, non social » (III, § 28.4 n. 21, p. 142), « c'est la situation des membres de la société bien ordonnée qui résulte de la pleine réalisation des principes de justice » (p. 142).

⁵ *Ibid.*, II, § 13.1, principe de différence tel qu'en p. 69-70.

⁶ *Ibid.*, III, § 28.3, p. 141.

⁷ *Ibid.*, p. 142. On retrouve, quant à ce même problème d'une argumentation en faveur des deux principes, à partir de la position originelle, l'idée d'utiliser la règle du maximin dans *TJ*, § 26, p. 184 : « il est utile, en tant que méthode heuristique, de traiter les deux principes de la justice comme la solution du « maximin » au problème de la justice sociale. »

⁸ *TJ*, § 13, p. 115.

⁹ *Reformulation*, III, § 40.1, p. 184.

¹⁰ *TJ*, § 46, p. 341.

la structure de base des institutions de la société de coopération et du principe de différence. Ce dernier, ici, se trouve avant l'ouverture aux fonctions, métiers, etc., à tout ce qui est justifié par la prise en compte du problème de l'épargne : « le principe d'épargne limite l'application de ce dernier [le principe de différence] en ce qui concerne les rapports entre générations »¹.

Mais venons-en donc, au premier principe que nous avons besoin d'étudier de manière plus détaillée que ce que nous ne l'avions fait plus haut en un premier abord. Nous avons signalé que dans *TJ*² le premier principe doit garantir le droit de chacun en établissant un accès « égal au système le plus étendu de libertés » ou, dans la version finale, un « droit égal au système total le plus étendu de libertés », mais qu'en revanche, suite aux critiques de H. L. A. Hart, depuis 1981 dans « Les libertés de base et leur priorité »³, en réponse à celles-ci, comme dans les œuvres ultérieures, *LP*⁴ et *Reformulation*⁵, ces libertés doivent former un système qui ne peut qu'être « pleinement adéquat »⁶. Le plus important et le plus significatif, dans ce changement d'énoncé consiste dans la substitution des expressions désignant une conception quantitative de la liberté par une expression renvoyant à une idée qualitative. L'utilisation de « système » ou « schème » (« *scheme* ») se comprend aisément, dans la mesure où il y a, selon nous, système déjà des deux principes qui doivent être pris ensemble si l'on veut qu'ils s'appliquent à la structure de base, qu'ils possèdent leur règle de priorité, qu'ils dépendent de l'ordre lexical et que Rawls établit une liste des libertés de base.

Mais avant de passer, parmi les objections formulées dans « Rawls on Liberty and its Priority »⁷, à celles que notre auteur retient, donnons-nous l'objet et les buts poursuivis de Hart dans cet article. Sa critique prend pour objet un point plus qu'important de la théorie de la justice comme équité telle qu'en la première édition de *TJ*, à savoir, pourrions-nous traduire, la relation entre la justice et la liberté, et en particulier avec sa conception suivant laquelle la justice exige que la liberté ne puisse être limitée qu'au nom de la liberté et en aucun cas au nom d'avantages sociaux et économiques⁸. Au-delà, cela concerne complètement la notion de l'identité de l'homme libéral. Quant aux buts, ils appartiennent à deux ordres différents, le droit et les limitations de la liberté. La raison du premier regarde les juristes, les avocats (« *lawyers* »), car concernés professionnellement avec les limitations de la liberté et la justice ou l'injustice de ces restrictions, la raison du second touche au principe même de la priorité de la liberté, car il n'aurait pas reçu toute l'attention requise dans la vaste littérature qui a été consacrée au livre de Rawls⁹. Mais ce qui constitue le souci principal du texte c'est bien cette question de la priorité de la liberté et en même temps de sa limitation dans la seule visée de son

¹ *Ibid.*, § 44, p. 332.

² *TJ*, § 11, p. 91 ; § 46, 341 ; même expression encore § 39, p. 287.

³ *Justice et démocratie*, p. 153-202.

⁴ I, § 1, p. 29 ; essentiellement Leçon VIII.

⁵ II, § 13.2-6

⁶ *Reformulation*, II, § 13.1, p. 69 ; « *a fully adequate scheme of equal basic liberties* », p. 42. *Idem* dans *LP*, VIII, § 1, p. 347.

⁷ *Reading Rawls*, p. 230-252.

⁸ *Ibid.*, p. 230 : « I shall be concerned with only of its [A Theory of Justice] themes, namely, Rawls' account of the relationship between justice and liberty, and in particular with his conception that justice requires that liberty may only be limited for the sake of liberty and not for the sake of other social and economic advantages. »

⁹ *Ibid.*, p. 230.

renforcement ou d'un accroissement, d'un gain¹, par exemple. Si, *in fine*, Hart comprend qu'un individu derrière le voile d'ignorance, dans la position originelle, selon l'esprit de la théorie de la justice, choisirait la priorité de la liberté, de même qu'un citoyen possédant le sens de l'espace public de discussion, l'esprit du « forum public »² (« *a public-spirited citizen* »³) le ferait, il maintient cependant que Rawls ne réussit pas à démontrer cette priorité. D'après Hart toujours, le citoyen, en tant qu'être rationnel, le plus désavantagé économiquement, au sens du maximin, pourrait abandonner, au moins momentanément, sa liberté pour améliorer sa situation matérielle en vue d'en reprendre le plein exercice plus tard⁴.

En possession maintenant d'une idée et des buts de la critique de Hart, nous pouvons revenir vers Rawls et les deux objections qu'il retient, estimant qu'elles sont les plus importantes à ses yeux. Il s'agit, que ce soit dans « Les libertés de base et leur priorité », directement conçu pour leur fournir des réponses, comme dans les reprises et développements de cet article, de ce qu'il interprète comme étant des « lacunes »⁵. Ces réponses engagent non seulement le principe et ses effets, mais encore la conception de ce qui fait qu'un être humain est humain par quoi on justifie, ou fonde, ce qui lui est dû en tant que citoyen. La première lacune tient à une insuffisance d'explication des « motifs sur lesquels les partenaires se fondent dans la position originelle pour adopter les libertés de base et s'accorder sur leur priorité », la seconde à l'absence d'un « critère satisfaisant » pour ordonner la liste des libertés de base et pour les « adapter les unes aux autres », lorsque l'on se trouve dans la situation où le voile est levé, c'est-à-dire aux étapes postérieures à la position originelle, étapes pendant lesquelles les partenaires mettraient progressivement en place les deux principes⁶. La première lacune est comblée en soulignant que les citoyens, comme les partenaires qu'ils étaient derrière le voile d'ignorance, demeurent des « personnes libres et égales », donc morales puisque libres, « raisonnables », au sens du « Raisonnable, c'est-à-dire la capacité des personnes à avoir un sens de la justice »⁷, et pas seulement rationnelles comme le considère Hart⁸. Elle l'est aussi par « une conception associée [à celle de la personne] de la coopération sociale »⁹. Nous n'avons pas à approfondir l'argumentation de cette réponse de Rawls puisque nous nous intéressons, pour l'instant, au changement d'énoncé dans le premier principe, du quantitatif « le système total le plus étendu de libertés », au qualitatif « système pleinement adéquat de libertés » et non aux motifs des partenaires, ni aux qualités qui les définissent – ce que nous aurons à étudier plus tard car cela nous concerne directement. En revanche, la seconde lacune, qui entraîne directement la modification mérite une plus grande attention. Dans sa critique de la priorité de la liberté dans

¹ *TJ*, « règle de priorité » du premier principe, § 39, p. 287 et p. 281.

² *Ibid.*, § 36, p. 261, *passim*.

³ *Reading Rawls*, p. 252.

⁴ Pour ce qui regarde le citoyen, Hart examine son cas lorsque, dans *TJ*, nous en sommes venus à la séquence des quatre étapes (§ 31) qui « clarifie la manière dont il faut appliquer les principes aux institutions » (p. 231), qui propose un passage de la théorie à la pratique. On se trouve donc aux trois dernières de ces étapes, l'étape constitutionnelle, puis législative, enfin judiciaire.

⁵ « Les libertés de base et leur priorité », *Justice et démocratie*, p. 155.

⁶ *Ibid.*, p. 155. La seconde lacune nous renvoie à nouveau à *TJ*, § 31 « La séquence des quatre étapes », (p. 231-237).

⁷ *Ibid.*, p. 172.

⁸ *Reading Rawls*, p. 252, à la fin du dernier alinéa de sa conclusion : « Rawls' argument for the priority of liberty purports to rest on interests, not on ideals ». Nous proposons : l'argumentation de Rawls en faveur de la priorité de la liberté repose évidemment sur des intérêts, non sur des idéaux.

⁹ « Les libertés de base et leur priorité », *Justice et démocratie*, p. 166.

l'intérêt de la liberté, Hart, après avoir relevé que par « liberté » il faut en réalité entendre « libertés », ce que Rawls reconnaît¹, passe, dans la troisième partie de son texte², à l'examen de ces libertés en tant qu'ensemble, c'est-à-dire à la liste des libertés de base dont la section 11 de *TJ* donne « les plus importantes »³. Avant de retenir, dans cette liste, les libertés qui servent de base à la critique de Hart, rappelons que selon ce dernier, c'est à l'intérieur de la liste que se découvrent les problèmes de la cohérence, sur ce point, du propos de Rawls. Est-il possible de dire que des libertés peuvent être limitées et que cela représenterait un gain, une extension de la liberté ? Rawls, pour trancher un conflit entre libertés, s'en remet au « point de vue du citoyen représentatif et égal aux autres »⁴ (nous sommes au niveau de la séquence des quatre étapes), mais qu'est-ce qui lui permet de décider en faveur d'une liberté plutôt qu'une autre ? Il y a deux libertés de base sur lesquelles « Rawls on liberty and its priority » s'appuie, la liberté d'expression et la liberté de circulation. La liberté d'expression, en l'occurrence la liberté de parole dans un débat se heurte aux règles de conduite du débat qui limitent, pour garantir l'exercice du droit à la parole, à l'expression d'une pensée, les possibilités pour le participant d'intervenir lorsqu'il le désire, par exemple. Mais sans ces règles la parole aurait aussi moins de valeur pour celui qui intervient et en elles-mêmes, elles seraient plus dictées par une réaction à des propos tenus que par la réflexion ou inaudibles dans le brouhaha général d'une telle assemblée, ou encore les deux à la fois. Bien que Rawls ait précisé qu'« en tant que délégués dans une assemblée [...], les partenaires [...] doivent noter la différence entre organiser et restreindre »⁵, Hart pense que la résolution du conflit entre deux libertés, sur un exemple aussi simple, entraîne, à tort, l'idée que l'on a ainsi un système total de libertés plus grand et qu'il n'y aurait pas d'autres valeurs que la liberté et son étendue en cause. Or, pour une personne rationnelle le choix des règles suppose, même dans un cas comme celui-ci, la considération de ces conduites différentes et, par suite, l'attribution d'une valeur supérieure à l'expression raisonnée d'une pensée à celle qu'il accorderait à l'usage spontané de la réplique, à la qualité des conditions réglées de l'expression aux interruptions anarchiques. Donc chez Rawls, dans *TJ*, manque un critère de la valeur des différentes libertés. S'autorisant de l'emploi rawlsien du maximin, Hart résume sa critique en disant que, pour le « citoyen représentatif », la pire situation de parole sous la règle est meilleure que la pire possible en l'absence de règle. Cependant, comment ce choix rationnel peut-il favoriser la résolution de conflits relatifs à la valeur des libertés ? Quelle évidence de la meilleure parmi les pires solutions pour éclairer ce choix ? Des personnes raisonnables peuvent être en désaccord quant à la valeur des libertés entrant en opposition et aux étapes où le citoyen représentatif possède les connaissances utiles

¹ *Justice et démocratie*, note 6, p. 157 ; *LP*, p. 348 : « Aucune priorité n'est assignée à la liberté en tant que telle ».

² "III. *Limiting Liberty for the Sake of Liberty*", *Reading Rawls*, p. 239-244.

³ *TJ*, p. 92 : « les libertés politiques (droit de vote et d'occuper un emploi public), la liberté d'expression, de réunion, la liberté de pensée et de conscience ; la liberté de la personne qui comporte la protection à l'égard de l'oppression psychologique et de l'agression physique (intégrité de la personne) ; le droit de propriété personnelle et la protection à l'égard de l'arrestation et de l'emprisonnement arbitraires, tels qu'ils sont définis par le concept de l'Etat de droit. »

⁴ *Ibid.*, § 32, p. 240 et *Reading Rawls*, p. 241.

⁵ *TJ*, p. 239. « Les libertés de base et leur priorité », *Justice et démocratie*, p. 161, à propos de ces libertés de base et de leur priorité : « nous devons faire la distinction entre leur restriction et leur régulation ». Même formulation dans *Reformulation*, III, § 32.2, p.157, dans *LP*, VIII, § 2, p. 352, « contrôle » remplace « régulation ». On voit qu'en réitérant sa réponse, ce premier argument demeure.

à la mise en œuvre des libertés de base, sa rationalité ne semble pas lui fournir une procédure de décision, un moyen de trancher hormis dans les cas les plus simples. Ce constat termine la mise en question, à partir de ce premier exemple, de la priorité de la liberté et de son implicite, un nécessaire critère d'évaluation des libertés de base. A présent, nous devons rendre compte du second exemple qu'a choisi Hart dans le passage auquel nous avons fait référence, toujours sans le traduire mais en restant au plus proche de son esprit. Ce second exemple ne permet plus, nous semble-t-il, de demeurer dans l'expectative car il s'attache à l'opposition de deux libertés qui ne peut pas être résolue par une solution de bon sens comme dans le cas précédent. Il s'agit d'un conflit possible entre ces deux autres libertés de base que sont la liberté de mouvement ou de circulation et la propriété personnelle que Hart spécifie en propriété privée de la terre. Le législateur devra, ici, déterminer les droits d'exclusion compris dans cette propriété privée que certains préfèrent à la liberté de mouvement et ne veulent aucunement qu'elle soit entravée par les droits des propriétaires soutenus par la loi, que d'autres, propriétaires ou non, de leur côté préfèrent des limitations. La justice, face à ce cas de conflit des libertés, qualifié de mineur, ne peut être imprécise, toujours selon Hart qui estime que la solution du premier cas ne dit pas sur quel argument se fonde le citoyen représentatif auquel le législateur doit s'adresser pour décider¹. Si la justice ne détermine pas la solution, alors nous devons avoir recours à la justice procédurale et accepter ce que le vote majoritaire d'une assemblée législative, opérant dans le cadre d'une constitution juste et d'une procédure équitable, a décidé, bien qu'ensuite nous ne pourrions pas dire si ce choix est juste en soi². Ainsi, quoique le citoyen représentatif rationnel préconise au législateur, ce dernier ne sait toujours pas ce qui justifie la préférence : pourquoi serait-il plus rationnel de penser que la propriété privée d'un terrain doit être garantie plutôt que la liberté de circulation ? La question pourrait, selon Rawls, être reformulée en termes de bien commun (« *common good* »), et l'on pourrait imaginer que, sur le long terme, les restrictions imposées à la liberté d'aller et venir où on le désire seront profitables aux progrès du bien de tous (« *general welfare* »³) en protégeant les cultures par exemple. Mais cela est exclu par le principe de « la priorité de la liberté [qui] ne peut être limité qu'au nom de la liberté elle-même »⁴. Herbert Hart conclut cette partie de sa critique en soulignant le manque de clarté de la conception du choix rationnel du citoyen représentatif égal aux autres, d'autant qu'il a pu, sans forcer le texte de Rawls, le rapprocher d'un critère utilitariste si, en tant que figure représentative, il reflétait la distribution des différentes préférences de la population⁵.

La réponse de Rawls, d'une part consiste à combler le manque de précisions de *TJ* que manifeste la lecture de Hart relative à la priorité de la liberté et à sa seule restriction autorisée, d'autre part à revoir la cohérence de la liste des libertés de base, cohérence interne parce que manque là un critère de leur hiérarchie « à partir du moment où le contexte social est connu »⁶ – ce qui l'intéresse au premier chef. Sur le premier point, « liberté », rappelons-le,

¹ *TJ*, § 32, p. 240.

² Ce reproche s'appuie implicitement, remarquerons-nous, sur une transcendance de la justice que Rawls récuserait comme il récuse, en ce qui concerne la théorie de la justice comme équité, tout appel à la métaphysique.

³ Les deux expressions sont tirées du texte de Hart, p. 244.

⁴ *TJ*, § 39, p. 280.

⁵ *Reading Rawls*, p. 242 ; non sans une pointe d'humour lorsqu'il ajoute, à propos de ce rapprochement qu'il a pu effectuer, être certain qu'il est éloigné des réflexions de Rawls.

⁶ « Les libertés de base et leur priorité », *Justice et démocratie*, p. 155.

signifie, dans le contexte, la liste des « libertés de base », prioritaires sur le second principe et ses deux parties, elles-mêmes soumises à l'ordre lexical, prioritaires car fondées par le « droit égal [de chacun] à un système pleinement adéquat de libertés égales pour tous, qui soit compatible avec un même système pour tous »¹. Rawls nous donne ensuite deux exemples de restrictions de liberté que ce fondement exclut, le premier conserve « les libertés politiques égales » de certains groupes, dussent-ils en tirer la possibilité de nuire à l'économie ; le second rejette l'opportunité « (en temps de guerre) [d']un décret discriminatoire et sélectif de conscription », fût-il socialement avantageux². Ces deux exemples permettent de se rendre compte du conflit toujours possible entre individus autour des libertés de base en « contexte social », pour reprendre une expression de Rawls, c'est-à-dire dans une situation socio-historique réelle, en l'occurrence les démocraties contemporaines au sens usuel de démocratie³. Nous y retrouvons le tragique des libertés, sous la forme de « la fatalité de l'affrontement entre elles des différentes libertés de base » et, quant à la situation sociale, le besoin de « règles institutionnelles qui définissent ces libertés [lesquelles] doivent être ajustées de façon que ces dernières constituent un système cohérent ». Pour parvenir à ce système cohérent des libertés de base, nous devons, d'abord, toujours « faire la distinction entre leur restriction et leur régulation », ce qui devrait à son tour permettre que « "le champ central d'application" » de chacune d'entre-elles soit préservé, ce qui respecte les principes de justice⁴. Reprenant son exemple de la liberté de parole, Rawls illustre cet argument en précisant que les règles du débat ne portent pas sur le contenu de la parole⁵. Ce contenu constitue donc l'exemple de « champ central d'application ». Ensuite, on doit « limiter les libertés de base à celles qui sont véritablement essentielles »⁶, ce qui débouche sur l'exemple privilégié accordé au « droit d'obtenir et de disposer de l'usage exclusif de la propriété personnelle [, car le] rôle de cette liberté est de procurer une base matérielle suffisante pour créer le sens de l'indépendance personnelle et celui du respect de soi, tous deux essentiels à l'exercice et au développement des facultés morales ». Mais cela ne doit pas pour autant supprimer les autres libertés qui seront de fait, pouvons-nous dire, déterminées par ce droit à la propriété personnelle. En effet notre auteur ajoute qu'elle ne signifie pas, en tant que liberté de base, « certains droits d'acquisition et d'héritage, ainsi que le droit de posséder des moyens de production et des ressources naturelles », ni « le droit égal pour tous de participer au contrôle des moyens de production et des ressources naturelles, qui doivent être possédés socialement »⁷, ce qui est logique puisque cela ferait suite à une appropriation qui ne peut pas avoir lieu dans la position originelle. Les autres libertés de base, enfin, seront définies aux étapes ultérieures à la position originelle, constitutionnelle, législative et judiciaire, mais la propriété personnelle apparaît donc comme la liberté qui doit servir de guide à leur entrée dans la liste. C'est-à-dire la liberté qui est la

¹ *Ibid.*, p. 156. En fait nous citons le premier principe maintenant corrigé.

² *Ibid.*, p. 160.

³ *Ibid.*, p. 163 : « ce que j'appelle [Rawls] "des conditions assez favorables ", c'est-à-dire un contexte social qui, pourvu que la volonté politique existe, permette la réalisation efficace et le plein exercice de ces libertés ».

⁴ *Ibid.*, p. 161 pour ces citations et paraphrase du passage. Pour « fatalité », dans un registre différent, nous retrouvons l'idée remplacée par nécessité : « les différentes libertés de base entreront nécessairement en conflit les unes avec les autres » (*LP*, III, VIII, § 2, p. 351).

⁵ *Ibid.*, p. 162.

⁶ *Ibid.*, p. 162.

⁷ *Ibid.*, p. 164.

condition de possibilité de l'identité libérale en un sens rawlsien et qui, en cela, montre que les restrictions, en réalité les régulations, représentent un gain de liberté du point de vue de l'ensemble du système des libertés de base. Cette question du gain faisait partie des préoccupations critiques de la contribution de Hart à notre compréhension de la théorie de la justice comme équité, et il y a gain en ce sens que le système des libertés de base possède, avec la liberté personnelle, ainsi qu'avec la conception de la personnalité à laquelle elle renvoie, un point archimédien autour duquel il doit articuler entre elles ces libertés – en un mot, le respect.

Quant au second point, selon la critique de Hart, le problème central de l'absence d'un critère d'évaluation des différentes libertés, dans « le contexte de la société »¹, ce qui précède commence d'y répondre. Il s'agit, en effet, nous le savons, de parvenir à « un système pleinement adéquat de libertés de base égales pour tous »² et totalement réciproque, mais le critère recherché évaluant les différentes libertés et, ainsi, les hiérarchisant, nous l'avons déjà remarqué, comme Rawls nous le rappelle, ne devrait pas nous amener à penser qu'il nous offrirait un ensemble « optimal », ni qu'il y ait « quelque chose que le système des libertés de base [devrait] maximiser »³. En effet, la conception de la personne que Rawls développe, en lien avec « une conception de la justice politique et sociale » et « la notion de coopération sociale », en tant que visant « toujours un bénéfice mutuel »⁴, n'est pas compatible avec les tendances interprétatives qu'il rejette. L'objet de la liste des libertés de base et de leur priorité est de « garantir également pour tous les citoyens les conditions sociales essentielles au développement adéquat et à l'exercice complet et informé de ces facultés, dans ce [qu'il] appelle "les deux cas fondamentaux" »⁵. De quoi s'agit-il ? D'abord, nous dirions que lorsque le complexe des libertés de base remplit les deux fonctions qui lui sont assignées, il n'y a rien, en effet, à maximiser. « Les conditions sociales essentielles » sont définies par le second principe. Ensuite, l'expression « ces facultés » renvoie aux précisions concernant les partenaires et destinées à combler la première lacune que la critique de Hart a permis de mettre en lumière. Les partenaires, individus libéraux fictifs, partie de la représentation de la position originelle, possèdent des traits qui leur confèrent leur identité, nous avons été amenés plus haut, évoquant la première lacune, à citer leur liberté et égalité, ainsi que deux autres traits, « la capacité d'avoir un sens de la justice » et « la capacité à avoir une conception du bien »⁶, sur lesquels Rawls insiste en ce point de sa démarche. *TJ* nous présente plusieurs développements concernant l'aptitude au sens de la justice, mais, pour l'instant nous désirons seulement en donner la définition la plus brève que nous y repérons, puisque nous aurons à y revenir. Le sens de la justice correspond au « désir d'agir en accord avec les principes qui seraient choisis dans la position originelle »⁷, ou « la capacité de respecter les termes équitables de la coopération et donc d'être raisonnable »⁸ ; la capacité à avoir une conception du bien correspond, elle, à savoir

¹ *Ibid.*, p. 190.

² *Ibid.*, p. 156.

³ *Ibid.*, p. 190 : « Il est tentant de penser que ce critère devrait nous permettre de définir et d'ajuster les libertés de base de la meilleure façon ou d'une façon optimale. Cela suggère en retour qu'il existe quelque chose que le système des libertés de base doit maximiser. »

⁴ *Ibid.*, p. 166.

⁵ *Ibid.*, p. 191.

⁶ *Ibid.*, p. 191.

⁷ § 48, p. 350.

⁸ « Les libertés de base et leur priorité », *Justice et démocratie*, p. 168.

déterminer rationnellement la ou les fins qui sont à notre avantage, ou « être capable de former, de réviser et de poursuivre rationnellement une telle conception, c'est-à-dire une conception de ce qu'est, pour nous, une vie humaine méritant d'être vécue »¹. Bref le sens de la justice revient au Raisonnable, la conception de notre bien au Rationnel. Mais quels sont les « deux cas fondamentaux » dans lesquels ces deux facultés se développent et se pratiquent ? Ils représentent, simplement, les situations dans lesquelles le Raisonnable est à l'œuvre et celles dans lesquelles agit le Rationnel. Le Raisonnable, permet aux individus de travailler à l'élaboration des principes de justice, de s'accorder sur eux, puis de les observer. En outre, si nous notons que Rawls ajoute qu'« une théorie de la justice [décrit] notre sens de la justice »², alors nous pouvons aller jusqu'à dire que ce sens de la justice constitue une origine des principes et un fondement d'un des caractères propres de l'individu. Le Rationnel renvoie quant à lui, aux situations dans lesquelles l'individu est confronté à des choix personnels, dans lesquelles il doit délibérer³, où il est seul responsable qu'il n'y ait que lui en cause dans les conséquences de ses décisions ou non. Enfin, ce qui différencie les deux situations dans lesquelles se développent, par la pratique, et s'exercent les deux facultés, repose sur leur objet, son « étendue » et son « caractère fondamental », et « cette notion [...] permettra plus tard de définir la notion d'importance d'une liberté ». Le critère demandé sera, contexte social connu, ce qui parvient à « définir et ajuster les libertés de base de façon à »⁴ ce que le Raisonnable et le Rationnel s'épanouissent, alors le schème des libertés est « pleinement adéquat ».

Enfin, comme nous l'avons annoncé plus haut, nous terminerons cette deuxième partie en rendant compte de ce que Rawls appelle la société bien ordonnée. Nous avons, en effet, une idée relativement claire des principes de la justice comme équité qui, avec les partenaires qui les ont établis derrière le voile d'ignorance, dans la position originelle, puis dans les étapes suivantes en dépendent, fondent cette société⁵. Nous avons rencontré plusieurs fois la société bien ordonnée, et nous savons déjà qu'on ne doit pas seulement imaginer qu'elle ne devrait viser que bien-être matériel de ses membres, mais qu'elle devrait aussi être attachée à dépendre d'« une conception publique de la justice »⁶. A l'aide de cette dernière référence, que Rawls lui-même utilise pour commencer la § 69 de *TJ* (« Le concept de société bien ordonné »), qui introduit le chapitre consacré au sens de la justice, nous pouvons ajouter que le concept de société bien ordonnée complète ce que nous a dit notre auteur de la notion d'une société conçue comme organisation coopérative équitable. D'où suit sans difficultés que les principes de justice, aux étapes ultérieures, sont connus, publics et réciproquement acceptés⁷. Le respect des

¹ *Ibid.*, p. 168.

² *TJ.*, § 9, p. 72.

³ « Les libertés de base et leur priorité », *Justice et démocratie*, p. 191. «Le second cas [...] concerne l'application de la raison délibérative pour guider notre conduite pendant toute notre vie. »

⁴ *Ibid.*, toutes ces citations sont tirées de la page 191.

⁵ Nous devrions, dans l'ensemble construit depuis le début, avoir abordé avec un développement spécifique la question des partenaires dont nous n'avons presque rien dit, alors qu'ils ont autant d'importance dans le travail de notre philosophe que les principes ou encore la position originelle par exemple. Nous en avons conscience, mais nous leur réservons une place importante dans la suite de notre recherche.

⁶ *TJ.*, § 1, p. 31. Nous avons déjà utilisé cette définition.

⁷ *Ibid.*, § 69, p. 496 : La société bien ordonnée, selon la définition de la § 1, est « une société où chacun accepte et sait que les autres acceptent les mêmes principes de la justice et où les institutions sociales de base respectent – et sont connues pour respecter – ces principes. »

principes dans la société bien ordonnée tient non seulement à leur publicité, mais aussi au sens de la justice des individus-citoyens qui la composent. La publicité des principes et des règles qui en découlent, la « condition de publicité [...] exclut »¹ le secret de leur application et ses conséquences contraires à une démocratie conforme à la société bien ordonnée, société recherchée par la théorie de la justice comme équité, elle exclut également tout recours à « une doctrine théologique ou métaphysique »². Le sens de la justice doit se trouver chez les partenaires, ils sont moraux, puis chez les individus-citoyens du fait de la justice, publique, qui les gouverne et l'entretient³, ce qui a pour effet d'induire la stabilité de cette conception de la justice. Dans *LP*, le traitement de la société bien ordonnée vise à rendre le concept opératoire. Il est « très idéalisé », mais « une conception de la justice qui pourrait ne pas bien ordonner une démocratie constitutionnelle est inadéquate en tant que conception démocratique »⁴, ainsi pour réussir, posséder une effectivité, cette conception doit recevoir le soutien « d'un consensus PR »⁵ car, en situation historique, elle doit tenir compte de « trois faits généraux »⁶, voire quatre, « la culture politique » d'une démocratie déjà ancienne⁷. Il s'agit de l'existence de la multiplicité d'intérêts, de croyances et doctrines de tous ordres présentes et en conflits plus ou moins ouverts, corrélativement du choix de l'exclusion de toute forme d'imposition d'une pensée ou idéologie unique par l'Etat, enfin de l'exigence du nécessaire soutien d'« une majorité considérable », ce qui signifie également que parmi les soutiens qui constituent cette majorité doivent participer des tenants de doctrines compréhensives plus ou moins opposées entre elles⁸. Le quatrième fait général, le capital accumulé d'« idées intuitives fondamentales » qui permettent la construction d'une conception démocratique de justice politique, permet aussi la construction de la théorie de la justice comme équité⁹. *In fine*, la société bien ordonnée ou « démocratie bien ordonnée »¹⁰, compte tenu des difficultés que comporte l'adhésion à ses règles, devrait restreindre sa conception de la justice au « "domaine du politique" et ses valeurs »¹¹, d'où des individus-citoyens qui suivent ou partagent cette conception de la justice et qui, chacun, pour eux-mêmes, décident du rapport qu'ils instaurent et entretiennent entre cette conception et leurs croyances englobantes¹². Et la stabilité ou durabilité de cette société dépend du consensus PR et de ses conditions (dont « des doctrines raisonnables » bien qu'opposées)¹³.

Enfin, parce qu'« un objectif praticable de la justice comme équité est de procurer une base philosophique et morale acceptable aux institutions démocratiques »¹⁴, la société bien

¹ *Ibid.*, § 69, p. 496.

² *Ibid.*, § 69, p. 496. Les partenaires rawlsiens n'ont pas besoin de faire appel « à une autorité d'un autre ordre », *Du contract social*, II, 7, p. 382.

³ *Ibid.*, § 69, p. 496 : les « membres [d' « une société bien ordonnée gouvernée par sa conception publique de la justice »] ont un désir profond et normalement efficace d'agir conformément aux principes de la justice ».

⁴ *LP*, I, I, § 6.1, p. 62.

⁵ *Ibid.*, p. 62.

⁶ *Ibid.*, § 6.2, p. 62.

⁷ *Ibid.*, p. 64, n. 3.

⁸ *Ibid.*, p. 63-64.

⁹ *Ibid.*, p. 64, n. 3, à nouveau.

¹⁰ *Ibid.*, § 6.3, p. 65.

¹¹ *Ibid.*, § 6.3, p. 65.

¹² *Ibid.*, § 6.3, p. 65 : « les citoyens décident pour eux-mêmes individuellement de quelle manière la conception politique publique à laquelle tous adhèrent est reliée à leurs propres positions personnelles plus compréhensives ».

¹³ *Ibid.*, § 6.3, p. 65.

¹⁴ *Reformulation*, I, § 2.1, p. 22.

ordonnée, œuvre des principes, modèle de démocratie, possède un caractère propre. Elle « n'est ni une communauté ni, plus généralement, une association »¹. Elle n'est pas une association car la fiction théorique du contrat social sous la forme rawlsienne des principes choisis derrière la voile d'ignorance, comme sous ses formes classiques, exprime l'équivalent du retrait réflexif qu'opère l'individu lorsqu'il veut exercer sa faculté de jugement en faisant effort d'éviter les interférences de l'intérêt sous ses multiples formes. Ainsi, le retrait des partenaires derrière la voile d'ignorance les met dans la situation de réfléchir, en égaux, aux principes fondateurs et régulateurs de la société bien ordonnée, bien que, de fait, Rawls l'a régulièrement répété, la société doit être conçue comme « un système social clos et complet »². La complétude renvoie à l'autosuffisance et aux possibilités de visées d'existence, dans le cadre de ce qu'autorisent les règles de la société bien ordonnée bien entendu, ainsi sont exclues des fins dépendant entièrement d'une doctrine compréhensive déraisonnable, c'est-à-dire refusant le consensus PR³. La société est fermée sur elle-même en ce sens que, par commodité théorique, Rawls a mis entre parenthèses les questions d'émigration et d'immigration et des relations entre Etats. On naît et meurt dans cette même société⁴. Ainsi, elle conditionne l'identité de ses membres : « Nous n'avons pas d'identité antérieure à notre existence sociale. »⁵ Il y a une seconde différence qui distingue la société bien ordonnée d'une association. D'abord, l'association limite la coopération de ses membres, dont l'adhésion est généralement volontaire, soit qu'ils fassent la démarche d'y entrer, soit qu'ils fassent la démarche inverse de la quitter, à son objet particulier, alors que la coopération sociale a, pour fin commune, la justice pour tous ses citoyens. Ensuite, bien que possédant pour fin la justice comme équité, la société bien ordonnée n'impose aucune doctrine compréhensive aux citoyens comme peut le faire une religion à ses fidèles⁶, ni ne distingue les citoyens entre eux⁷. Ils sont libres et égaux, tandis que, selon ses statuts une association peut introduire des différences entre ses membres.

La société bien ordonnée n'est pas une communauté, celle-ci entendue comme ensemble uni sous la direction d'un même corps de croyances, d'idées, de règles, etc., une *Gemeinschaft*⁸. Mais cela est « crucial »⁹ pour notre auteur parce que ne pas dépendre d'une totalité englobante, d'une conception de ce que doit être l'existence et de la manière dont elle doit être conduite, laisse la place à « la raison publique », qui, avec l'idéal de justice politique, constituent les fins constitutionnelles de la société bien ordonnée. La raison publique, « caractéristique d'un peuple démocratique » se voit dans ses œuvres, « sa manière propre d'agir » et « sa capacité de

¹ LP, I, I, § 7.1, p. 67.

² *Ibid.*, I, I, § 7, p. 67.

³ *Ibid.*, p. 67 : « Il est complet en ce sens qu'il est autosuffisant et qu'il accueille toutes les fins principales de l'existence humaine. »

⁴ *Ibid.*, p. 67 : « on y entre seulement à la naissance et on en sort seulement à la mort ».

⁵ *Ibid.*, p. 67.

⁶ *Ibid.*, § 7.2, p.68.

⁷ *Ibid.*, p. 69.

⁸ *Ibid.*, § 7.3, p. 69 : « si nous entendons par communauté une société gouvernée par une doctrine compréhensive commune », quelle qu'elle soit.

⁹ *Ibid.*, p. 69.

réalisation », son « objet [étant] le bien public »¹, elle fonde également la « réconciliation »², l'un des rôles de la philosophie politique, le troisième, qui renvoi à Hegel.

Une démocratie bien ordonnée se distingue, en particulier nous semble-t-il, d'une association comme d'une communauté par la liberté des choix individuels concernant le bien, l'existence à mener et les limites qu'elle impose aux possibilités inégalitaires de l'association, d'une communauté par l'absence de cet unique et englobant corps de pensées et sentiments qui tient ensemble un groupe d'hommes qui se représentent eux-mêmes comme parties, plus précisément comme organes de ce corps.

¹ *Ibid.*, II, VI, p. 259, pour ces citations, dont la suivante : « Toutes les raisons ne sont pas des raisons publiques, ainsi il y a les raisons non publiques des Eglises [...]. Dans les régimes aristocratiques et autocratiques, quand le bien de la société est envisagé, ce n'est pas le fait du public [...], mais des gouvernants [...]. La raison publique est caractéristique d'un peuple démocratique. C'est la raison de ses citoyens [...]. L'objet de leur raison est le bien public, c'est-à-dire ce que la conception politique de la justice exige de la structure de base des institutions de la société, des objectifs et des fins qu'elles doivent servir. »

² *Ibid.*, II, IV, § 5.4, voir *supra* p. 17.

Chapitre II

De l'identité de la personne rawlsienne comme modèle de l'identité libérale

Au long du chapitre précédent, nous avons croisé les individus rawlsiens sous l'apparence des partenaires présents derrière le voile d'ignorance et repéré la plupart des traits qui indiquent leur identité. Nous allons devoir maintenant être plus systématiques avec eux, cependant que nous examinerons ces individus dans leur état de personne. Ainsi nous entrons dans cette enquête avec la notion d'un individu ou agent à l'identité dépouillée, néanmoins capable de réfléchir, de choisir, sinon élaborer, des principes, etc., notion qui devrait s'épaissir, prendre une plus grande consistance lors des étapes ultérieures, lorsque cette identité élémentaire deviendra la personnalité visible, du moins en partie¹. En termes rawlsiens, « en dehors de la société notre nature n'est rien d'autre qu'un potentiel pour une large gamme de possibilités »². « Gamme » liée, hors atteintes au juste, aux principes de la justice³ – ce sera explicite lorsque nous aurons vu ce que Rawls revendique devoir à H. L. Hart. Nous allons donc aller du potentiel à l'approche, du moins l'espérons-nous, du réel.

Auparavant, nous devons rendre compte des refus de John Rawls, que nous avons relevés plus haut, de considérer, de front, la question de l'identité personnelle. Nous avons été amenés à noter qu'il rejetait, pour *TJ* et sa théorie de la justice comme équité, la dépendance vis-à-vis de « prétentions philosophiques, [dont] la prétention à une vérité universelle ou celles concernant la nature et l'identité essentielles de la personne ». Nous laissons, bien sûr, de côté la relation à une vérité éternelle, et constatons qu'il est vrai qu'il ne traite pas la question de l'identité selon un courant et ses développements issus des interrogations de Locke au chapitre XXVII du livre II de l'*Essay*, quoique, en ce qui concerne sa philosophie politique et morale, il le revendique, celle-ci s'inscrive dans une veine libérale d'où Locke n'est évidemment pas absent. Il n'en traite effectivement pas et sa « théorie n'en a pas besoin »⁴. Toutefois, si l'on peut objecter que, s'« il va de soi qu'une conception politique de la justice est une conception morale faite pour s'appliquer à [...] la structure de base »⁵ et non aux relations interindividuelles, il n'en demeure pas moins que les partenaires contractant, les personnes et les citoyens modelés⁶ par la structure de base et les institutions qui en découlent ensuite, possèdent une identité dont notre auteur nous livre les éléments. Il n'en a pas besoin car, comme l'explique « L'indépendance de la théorie morale »⁷, « ce qui est décisif est le contenu d'une

¹ Avec cette remarque, nous rappelons l'aspect « masque », écran qui peut jouer avec l'individu entendu comme personne.

² *Justice et Démocratie*, « La structure de base comme objet », p. 58.

³ « En dehors de la procédure par laquelle les principes de justice sont construits, il n'y a pas de faits moraux », « Le constructivisme kantien dans la théorie morale », *Justice et Démocratie*, p. 78.

⁴ « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique », *Justice et démocratie*, p. 205.

⁵ *Ibid.*, p. 207.

⁶ « Les libertés de base et leur priorité », *Justice et démocratie*, p. 173. L'expression « modeler » est utilisée à propos de la conception des personnes, dans le contexte du constructivisme et son élaboration de la société bien ordonnée. Mais nous avons déjà noté que les partenaires sont des personnes libres et égales.

⁷ *Cités*, 2001/1, n°5.

conception morale, et son enracinement dans la sensibilité humaine »¹ et non sa dépendance éventuelle vis-à-vis d'un critère de l'identité tel que « la philosophie de l'esprit » peut en déterminer selon telle ou telle thèse qu'elle adopterait². Retenons aussi, et cela nous replace immédiatement dans notre contexte, que les deux principes fondamentaux de la justice comme équité, s'ils représentent des principes politiques, sont tout autant des principes moraux. En effet, dans la position originelle « les partenaires sont représentés de manière égale en tant que personnes morales »³ ou personnes douées de moralité, dont on peut « simuler les réflexions »⁴, lesquelles nous offrent les deux principes de la justice, ces derniers allant modeler les personnes et au-delà, à savoir ce qui les caractérise lorsqu'elles adoptent la figure du citoyen⁵. Ajoutons qu'il nous semble cohérent d'estimer que les partenaires, comme personnes morales, ne peuvent que choisir des principes politiques respectant la morale, c'est-à-dire respectant « le principe d'équité ». Le principe d'équité entraîne l'obligation (non la contrainte), pour une personne « d'obéir aux règles d'une institution [si elle est] juste (ou équitable) », en cela cette institution satisfait aux deux principes, et pose ensuite que l'on se soit « librement » conduit selon les opportunités qu'elle offre⁶. Il y a ainsi une obéissance volontaire des partenaires à la loi qu'ils se sont prescrite⁷. Ces deux règles fondamentales de la justice rawlsienne ne manifestent pas seulement la rationalité des partenaires, mais aussi leur sens de la justice. Ces deux traits de leur identité se retrouvent ensuite dans les personnes, avec des contenus distincts selon chacune (elles posséderont des conceptions différentes du bien, seront plus ou moins raisonnables, etc.), et chez ces dernières en tant que citoyens. Mais nous devons souligner encore que cette interaction entre les contractants tels qu'ils sont imaginés, figurés, représentés plutôt, les principes fondamentaux qu'ils choisissent et, en retour, les effets de ces principes sur eux en tant que personnes et citoyens, maintiennent malgré tout la problématique de l'identité dans la théorie de la justice comme équité. Ces trois éléments (contractants fictifs, principes, effets-retour), participent à la délimitation, au contour de ce qu'est l'individu libéral. L'identité de ces individus, qu'ils nous apparaissent sous la figure du contractant, de la personne ou du citoyen, sera celle conférée par le « libéralisme politique », d'où, aussi, l'absence du besoin, l'inutilité de s'en donner une théorie préalable dont la fonction serait de justifier, d'appuyer plus exactement les principes fondamentaux choisis pour la structure de base. Par exemple la problématique insoluble, sinon par reconstructions, plus ou moins exactes, de la permanence de l'identité dans le temps et de la reconnaissance de cette continuité par-delà ses interruptions

¹ *Ibid.*, p. 180.

² Intuitionnisme, utilitarisme, etc. dans cet article. Dans la traduction « philosophie de l'esprit », « esprit » rend « *mind* ».

³ *TJ*, § 20, p. 153.

⁴ *Ibid.*, p. 153.

⁵ Ou encore dans *LP.*, I, I, § 2.1, p. 36 : « L'objet sur lequel une conception politique se concentre initialement est la structure formée par les institutions fondamentales et les principes, critères et préceptes qui s'y appliquent ainsi que la traduction de ces normes dans le caractère et les attitudes des membres de la société qui réalisent ces idéaux. » Nous soulignons.

⁶ *TJ*, § 18, p. 142.

⁷ Rawls ne dit pas autre chose dès le début de *TJ*, lorsqu'il note que « ses membres [ceux d'une société satisfaisant aux deux principes] sont des personnes autonomes et les obligations qu'elles reconnaissent leur sont imposées par elles-mêmes », *ibid.*, § 3, p. 39-40. Sans doute se souvient-il de la formule de Rousseau : « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté », *Du contract social*, I, VIII, p.365.

(sommeil, oublis, etc.) qui rendent possible l'identité du moi¹, ne se pose pas du fait du rôle que joue le choix (prioritaire) du juste. Le début de la partie de *LP*, consacrée à la « conception politique de la personne »², après avoir utilisé le terme d'identité, dans le sens d'une identité politique de la personne pour préciser que celle-ci n'est pas liée à une conception du bien, qu'elle peut en changer et qu'elle possède « une identité non institutionnelle ou morale », que, par conséquent, changer de conception du bien « n'implique pas de changement dans notre identité [...] institutionnelle pas plus que dans notre identité personnelle »³, le regrette dans une note conséquente. Aurait-il appliqué son « précepte d'évitement »⁴, qu'à « identité » il aurait substitué « l'expression " conception de nous-mêmes" ou "le genre de personne que je voudrais être" ». Le juste, qui se définit par les deux principes fondamentaux de liberté et d'égalité tels que Rawls conçoit qu'ils seront choisis par les partenaires, puis traduits dans la structure de base, et par les conséquences qui en découlent pour les individus, suffit à présenter une image de leur identité. La manière dont ils sont façonnés, modelés avions nous dit, après n'avoir été que des « personnes morales égales »⁵, en ce qui concerne le choix du juste, les rend aptes à répondre aux exigences des principes choisis et adoptés et au respect de principes « comme ceux d'équité et de fidélité, de respect mutuel et de bienfaisance »⁶ qui concernent, non plus la structure de base, mais les individus. Si nous pouvons poser que le sens de la justice accompagne le juste, puisque sa définition comporte un volet individuel, nous pouvons aussi nous autoriser de cette relation pour affirmer d'une part que l'individu en est à l'origine et que, d'autre part, ce même juste garantit qu'il devrait le demeurer ensuite. En effet, dans le cadre d'une chronologie fictive, dès le moment que l'on représente l'individu sous la figure du partenaire, celui-ci possède le sens du juste⁷ puisqu'il le choisit avant tout bien que sa rationalité lui permettrait d'élire et de poursuivre ensuite. Puis, l'individu, représenté en tant que personne et citoyen, sera encouragé et guidé par les règles du juste. Il demeure juste, soutenu par les principes et leurs effets sur les institutions, ainsi que par les exigences de ces dernières vis-à-vis de lui. Ainsi, Rawls, « évitant » la question de l'identité, peut dire que « [l]'unité essentielle du moi est déjà fournie par la conception du juste.⁸ ». Pour l'instant, sans préciser davantage, nous pouvons dire ici que la conception du juste distingue l'individu libéral, elle l'identifie comme tel, à la différence d'une autre conception qui, par exemple, le différencierait par son appartenance ethnique, religieuse ou autre, sa dépendance vis-à-vis d'une histoire qui l'englobe et le dépasse, sa soumission de fait à une idée exclusive du bien.

¹ Que la vérité d'une affirmation de cette identité soit reconnue par un vécu (bien qu'entrecoupé de blancs), ou plus ou moins correctement reconstituée grâce à la mémoire et à des témoignages, à des traces diverses (actes, actions, œuvres, ...), n'importe pas plus.

² I, I, §5, p. 54- 61 (nous nous référons ici aux p. 54-58)

³ *Ibid.*, p. 58, qui prend pour exemple de non implication de changement institutionnel, Saül devenant Paul. La p. 57-58 contient la note que nous allons évoquer.

⁴ *Ibid.*, p. 55, n. 1.

⁵ « La structure de base comme objet », *Justice et démocratie*, p. 58.

⁶ *TJ*, § 18, p. 141 : « en plus des principes valables pour les institutions, il doit y avoir un accord sur des principes comme ceux d'équité [...], en tant qu'ils s'appliquent aux individus ».

⁷ On possède le sens de la justice comme on possède le « sens de la grammaire vis-à-vis des phrases de notre langue maternelle », *ibid.*, § 9, p. 72. Inutile d'être grammairien, donc inutile d'être un moraliste, il suffit d'être un adulte doué de sens commun, ce qu'est un partenaire (p.71).

⁸ *Ibid.*, § 85, p. 604.

Revenons aux différents traits qui caractérisent les individus derrière le voile d'ignorance. Agents pas tout à fait imaginaires puisque comme « vous et moi »¹ aussi, à condition bien sûr que nous acceptions de faire l'aller-retour de l'expérience de pensée contractuelle à la situation présente². Récapitulons brièvement ces aspects des partenaires que nous avons rencontrés, avant de réfléchir sur ces traits distinctifs de l'homme libéral tel qu'au fondement de sa société et de son existence. Ce sont des individus présentés comme des personnes libres, égales, rationnelles et raisonnables, morales. Ces personnes individuelles sont des agents dotés de ces caractéristiques, chargées de les réaliser après s'être données, dans une certaine ignorance, les conditions de possibilité de cette réalisation.

Compte tenu de l'opposition marquée de notre philosophe à l'utilitarisme, nous voudrions commencer par interroger la signification de la rationalité accordée aux partenaires derrière le voile d'ignorance. Nous associons, ici, la rationalité à l'utilitarisme parce que, quelles que soient ses variantes, elles nous renvoient toujours à un calcul de la meilleure utilité, ou de la plus grande somme d'utilités satisfaites, pour nous individus ou nous collectivités (utilitarisme de l'acte ou utilitarisme de la règle, ...), par exemple. Mais s'agit-il de la même rationalité ? La rationalité du partenaire comme de la personne rawlsiennes est-elle seulement instrumentale ? Nous avons remarqué plus haut que ce rationalisme des partenaires n'a pas un caractère absolu, que dès qu'il l'a affirmé Rawls en a douté, puis a corrigé son propos dans *Reformulation* et, à l'instant, qu'il était second relativement au sens du juste. Nous dirions donc qu'il s'agit de l'exercice mesuré et limité de la faculté de raisonner spécifiquement dans le sens d'un calcul des moyens à mettre en œuvre pour parvenir à une certaine fin. Ainsi les partenaires réfléchissent à la meilleure manière d'organiser leur coopération future afin de pouvoir, cela accompli, poursuivre le ou les biens qu'ils se fixeront, désireront, ou qui leur apparaîtront dans le cours de leur existence sociale et personnelle. Certains pourront, conformément à leur nature³ choisir et viser ce qui y correspond, d'autres penser que ceci ou cela manque à leur bonheur et rechercher les opérations les plus efficace pour parvenir à l'obtenir – les illusions et les erreurs ne sont pas exclues. Ainsi représentée, la rationalité est bien cette faculté qui permet, en ce qui la concerne, de rendre possible le choix indépendant de tel ou tel bien puisqu'on ne sait pas encore précisément ce que l'on désirera (hors bien premiers). Rawls souligne cette indépendance avec l'argument selon lequel les partenaires (donc cela ne concerne que le moment de la position originelle) seraient « mutuellement désintéressés », c'est-à-dire qu'ils « ne s'intéress[e]nt pas aux intérêts des autres », autrement dit chaque partenaire ne s'occupe que de son bien, et de ce qui autorise à l'articuler avec celui d'autrui, quoi que ce dernier visât. A ce point, ils « ignorent ce qui les différencie »⁴. C'est pour cela que les passages de *TJ* dont

¹ *LP*, § 4.1, p. 97, par exemple.

² *TJ*, § 4, p. 45 : « Nous pouvons nous mettre dans la position originelle, pour ainsi dire à n'importe quel moment, simplement en suivant une certaine procédure, à savoir en présentant des arguments en faveur des principes de la justice qui soient en accord avec ces restrictions [celles de la position originelle]. »

³ Nous utilisons « nature », en pensant à « *physis* » au sens de ce qui croît, évolue, change, non comme à un synonyme d'essence. Comme à un « potentiel », conformément à l'esprit du terme utilisé par Rawls (*supra*, p. 84).

⁴ *TJ*, § 24, p. 171.

nous parlons, ajoutent qu'il ne s'agit pas d'« égoïsme »¹. Cette compréhension de la rationalité nous renvoie à une certaine prudence que l'on peut attribuer au second principe, en particulier son volet principe de différence, mais aussi à la présence en eux de cette autre faculté, le sens de la justice. On peut dire que le choix de la priorité de la liberté les conduirait plutôt à l'individualisme² au sens de Tocqueville, tandis que le choix du principe d'ouverture aux carrières et statuts et le principe de différence, le second principe, les amène plutôt, quant à lui, sur les plans moral et politique à la fois, à l'amitié civique. L'amitié civique, au sens de notre auteur, constitue, selon nous, un résultat des deux principes se manifestant dans un sentiment³, l'amitié, une pratique, le consensus PR et un principe démocratique, la fraternité⁴. D'autre part, la rationalité que les partenaires mettent en l'œuvre, compte tenu des restrictions que notre auteur lui impose par rapport à celui que les économistes et les sociologues lui attribuent, et les éléments qui le limitent (secondarité relativement au raisonnable, allégeances consécutives au choix des principes, à la liberté et à l'égalité), n'est donc pas celle de l'*homo œconomicus*. Et comme le fait remarquer Aristote, l'objet sur lequel porte une délibération a lui-même déjà été choisi, « déterminé »⁵ – il s'agit, en l'occurrence, de l'équité, le juste. La rationalité des partenaires s'exerce en rapport avec ce qu'ils sont, selon qui ils sont plus exactement, et ce qu'ils peuvent décider de faire dans la situation où ils se trouvent. Poursuivant la logique du calcul, ils doivent, sachant ce qu'ils désirent, ne pas le mener au point qu'ils pourraient, de médecins devenir empoisonneurs⁶, c'est-à-dire que la forme rationnelle de leur raisonnement ne leur fait pas oublier les principes qu'ils recherchent. Ajoutons, suivant en cela Bernard Williams, que ce n'est pas parce que les contractants doivent faire des choix aut centrés, auto-intéressés, qu'ils sont nécessairement égoïstes et qu'ils ne peuvent pas inclure des principes de bienveillance à la base de ces choix⁷. Ainsi, Rawls s'appuie sur une certaine fin visée par le mode de coopération qu'ils veulent instaurer, mode dépendant de ces principes. Si les partenaires ignorent la conception du bien qui sera la leur au-delà du voile d'ignorance, ils savent cependant qu'ils posséderont « un projet rationnel de vie »⁸, ou plan de vie (*plan of life*), sans plus de détails, plan qu'il faudra rendre effectif, ce qui suppose enfin qu'ils disposent d'une notion de ce qui sera matériellement et, disons, psychiquement nécessaire. Nous faisons ici

¹ *Ibid.*, § 3, p. 40 : « Un des traits de la théorie de la justice comme équité est qu'elle conçoit les partenaires placés dans la situation initiale comme des êtres rationnels qui sont mutuellement désintéressés (*mutually disinterested*). Cela ne signifie pas qu'ils soient égoïstes... ». La § 25, p. 176, la description des partenaires, par métaphore, en fait des participants d'un jeu sans compétition.

² Rawls a rejeté cette critique, voir *supra*, p. 25.

³ Une « attitude mentale », pour reprendre une expression de *TJ* (p.135).

⁴ *TJ*, § 17, p. 135-137.

⁵ *Éthique à Nicomaque*, III, 5, 1113a1-10 (trad. Tricot).

⁶ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 126 (trad. Delbos). Le seul impératif de l'habileté, au service de l'intérêt, sans considération de la fin, ne saurait convenir.

⁷ *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 78: « they [the parties] do not know what selves they are, but [having to make a self-interested choice of social arrangements] it does not mean that they do not include any benevolent or altruistic principles in the basis of their choice. » Et d'ajouter : « Rawls is not to be interpreted here as trying to move to social justice from personal self-interest. ». Williams Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985).

La traduction française, *L'éthique et les limites de la philosophie*, p. 88 « ils ne savent pas qui ils sont, mais cela ne signifie pas que leur choix exclut fondamentalement les principes altruistes ou bienveillants. » ; « Il ne faut pas interpréter la théorie de Rawls comme une tentative de développer la justice sociale à partir de l'intérêt égoïste. ». *L'éthique et les limites de la philosophie*, traduction de Lescourret Marie-Anne (Paris : NRF/Gallimard, 1990).

⁸ *TJ*, § 15, p.123, *passim*.

allusion aux biens premiers, que nous avons rencontrés plusieurs fois au cours de notre travail et que nous allons avoir la possibilité de préciser maintenant.

Toutefois, il y a d'abord une difficulté à relever, et à résoudre dans la mesure du possible. Comment des personnes peu au fait de qui elles sont et de tout ce qu'elles peuvent devenir, ignorantes de leurs intérêts, goûts, sexe, position sociale, etc., des personnes qui ne savent pas quel soi elles sont, cependant agents rationnels (au sens que nous avons dégagé), peuvent-elles déterminer leurs besoins fondamentaux ? Si nous revenons vers Bernard Williams, nous devons également tenir compte d'un embarras supplémentaire : ce choix, toujours dans l'ignorance de soi, égoïste ou auto-intéressé, comme nous l'avons appelé, qui doit permettre d'établir le choix des deux principes, dont le principe de différence que le second inclut et qui n'est pas égoïste¹. Nous pensons, en ce qui concerne ce dernier point que la réponse se trouve dans la question – le principe de différence répondant au sens du juste (équité) limite nécessairement l'intérêt égoïste (d'autant que les partenaires sont « mutuellement désintéressés »). Le paradoxe suggéré par le texte de Williams n'est qu'apparent, on doit pouvoir tenir compte de cet élément de l'identité du partenaire libéral, le sens du juste, dans sa pratique, ou dans sa mise en œuvre de sa capacité rationnelle, de son pouvoir de calculer pour le dire d'une autre manière. Pour le premier point, le choix rationnel tel qu'il opère dans le cadre général du rejet de l'utilitarisme, et maîtrisé grâce au sens du juste et du raisonnable, évacue logiquement un calcul des probabilités de la position et de l'état dans lequel il semble possible de se retrouver une fois le choix effectué entre les différents principes proposés² ainsi que dans la situation de plus grande connaissance tout voile levé. Donc, pour un contractant, afin d'éviter le plus mauvais résultat du choix, en fait de l'accord des parties sur le second principe, celui des répartitions des places sociales et économiques, il convient de délibérer guidé par « la règle du "maximin" »³. Ainsi, la plus mauvaise situation dont un partenaire risque d'hériter sera moins mauvaise que la pire possible dans le cas où, pour favoriser la plus grande somme d'utilités produites par l'organisation socio-économique, aurait pu lui échoir une situation d'esclave⁴, ce qui nie le premier principe. En outre, admettre un certain pourcentage, si minime soit-il, d'esclavage ou de toute forme de domination sociale par l'intermédiaire de la situation économique manifeste, évidemment, une injustice dans la répartition des fruits de la coopération sociale et une contradiction destructrice et de toute façon inacceptable pour la justice comme équité. Mais les contractants n'utilisent pas réellement la règle du maximin. Dans la logique de la position originelle et de leur situation symétrique, ils ne peuvent se ménager ou préserver « des avantages particuliers », ils n'y ont pas plus « de raisons d'accepter des désavantages particuliers », cela relativement aux biens premiers. De plus, dans la situation sociale réelle les différences de situations demeurent, de ce point de vue, acceptables du fait du choix du second principe (dans ses deux aspects), c'est maintenant « le contexte de la justice » de la structure de base de la société. Elles demeurent également acceptables du fait qu'ils ne

¹ « The point is that a self-interested choice in ignorance of one's identity is supposed to model in important respects non-self-interested or moral choice under ordinary conditions of knowledge. », Williams, *op. cit.*, p.78. La traduction : Rawls « présente un choix égoïste dans l'ignorance de l'identité personnelle comme exemplifiant dans une large mesure le choix désintéressé ou moral dans les conditions ordinaires de la connaissance. » *op. cit.*, p. 88-89.

² *TJ*, § 21, p. 157.

³ *Ibid.*, § 26, p. 185.

⁴ *Ibid.*, p. 187, l'exemple est de Rawls,

peuvent pas faire l'hypothèse que la société d'individus doués du sens de la justice, mutuellement indifférents, donc n'étant pas influencés « par l'envie »¹, qu'ils forment soit une société de démons. Ainsi, plus que la règle du maximin, « méthode heuristique de traiter les deux principes de justice »², la rationalité à l'œuvre est « le bon sens »³. La *Reformulation*, au cours d'une argumentation contre le principe d'utilité, rappellera ce rôle heuristique assigné à la règle du maximin⁴ et, bien que « dispositif commode »⁵, qu'elle ne doit pas être confondue avec le principe de différence, ce qui se produit si l'on isole le principe de différence des premiers et seconds principes et de sa place dans l'ordre lexical⁶. Lorsque nous ne réfléchissons qu'à la rationalité des citoyens, compte tenu de la complexité réelle d'une existence, d'un « plan de vie », nous pouvons nous douter que le raisonnement moyen-fin sera soumis à des modifications, c'est-à-dire qu'il ne pourra être strictement et toujours appliqué. Les moyens d'une fin elle-même moyen d'une autre fin peuvent devoir être modifiés si ce qui est visé, ou si les circonstances changent. L'intérêt du citoyen, en tant qu'agent rationnel toujours, n'est-il qu'autocentré ? Peut-on concevoir l'agent rationnel sans une « forme particulière de sensibilité morale », le raisonnable et son influence politique ?⁷ Bien au-delà que sait-on réellement de ce à quoi l'on désire parvenir dans une existence considérée globalement ?⁸

Donc nous sommes, nous semble-t-il, devant un trait de l'individualité libérale plutôt conforme à la réalité lorsqu'on le resitue dans notre contemporanéité. En société, en tant que modernes nous sommes tous dotés de bon sens, et aucun d'entre nous, sans doute, pour parler comme Descartes, ne désire plus de rationalité qu'il n'en possède⁹. Plus généralement, la capacité de calcul dans la recherche des plaisirs et des satisfactions qu'ils peuvent apporter n'empêche personne de bénévolat, de dons ou encore de mise entre parenthèses de la rationalité pour respecter telle norme (égalité, ...) ou telle valeur (vérité¹⁰, parole donnée, ...). Nous aurons à approfondir ces éléments de compréhension de l'identité libérale, mais avant de revenir, à l'instant, à l'autre l'objet de la rationalité des parties contractantes, les biens premiers, rappelons

¹ *Ibid.*, p. 182, pour ces quatre dernières citations.

² *Ibid.*, p. 184.

³ *Ibid.*, p. 182.

⁴ *Reformulation*, § 28.1, p. 139, n. 19 : renvoyant à *TJ*, § 26, p. 184-187, « la règle du maximin n'a jamais été proposée comme un principe de décision naturelle dans tous les cas de risque et d'incertitude ».

⁵ *Ibid.*, § 28.3, p. 142.

⁶ *Ibid.*, § 13.5, p. 74, n. 10 : « Il nous est impossible de prendre au sérieux le principe de différence si nous l'envisageons isolément, sans prendre en compte sa place dans la structure qui contient des principes qui ont priorité sur lui. » Nous avons relevé plus haut que le principe de différence n'est pas un instrument de calcul, mais « un principe de justice », *supra*, p. 71 (réf. : n. 5 à *TJ*, § 13, p. 115).

⁷ Dans ces quelques lignes nous sommes proches du texte de Rawls, dans *LP*, I, II, § 1.2, p. 79.

⁸ « Il ne faut juger de notre heur, qu'après la mort », dirions-nous pour marquer à la fois l'incertitude des choix rationnels lorsqu'on ne songe pas seulement aux choix commandés par la seule nécessité économique, *Essais*, I, chap. XIX (Montaigne Michel (de), *Essais* (Paris : Quadrige/PUF, 1999 [1595 ?]) et l'incertitude d'un « plan de vie pris comme un tout » (*LP*, p. 79).

⁹ *Discours de la méthode* : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'il n'en ont. » Descartes René, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, textes établis, présentés et annotés par Alquié Ferdinand (Paris : Garnier Frères [Œuvres philosophiques (T. D)], [1637] 1963).

¹⁰ L'exemple peut paraître mal choisi dans la mesure d'un usage assez commun du mensonge. Or, il n'y a de mensonge, de volonté de mentir, que par la connaissance de la vérité et tout mensonge, qu'il choisisse, déforme, dévoie ou trahisse constitue, pour celui qui le profère, un hommage à cette vérité sans doute bien involontaire.

la caractéristique importante déjà relevée, que, ne se comparant pas, elles ne connaissent pas l'envie¹, trait auquel nous devons également nous attacher.

Nous pensons que l'on peut regrouper les biens premiers, comme nous le disions un peu plus haut, sous deux rubriques : biens matériels et biens psychiques. Mais d'abord examinons si sa définition préalable confirme notre hypothèse de classement. Ainsi, « [dans] l'ensemble, on peut dire que les biens sociaux premiers sont constitués par les droits, les libertés et les possibilités offertes, les revenus et la richesse. (Un bien premier particulièrement important est le sens que quelqu'un a de sa propre valeur [...] »². *Reformulation* précise que, dans le cadre d'une « conception politique de la personne » – les citoyens participants à la société, coopérants, en tant que libres et égaux –, il s'agit des biens « nécessaires »³ au plan de vie. Donc, par biens matériels, nous pouvons entendre les biens économiques tels que nous les détaille la liste proposée dans ce même ouvrage, à savoir « le libre choix d'une occupation » ainsi que les charges et avantages qui y correspondent « pouvoirs ; prérogatives ; autorité ; responsabilité » ; « le revenu et la richesse, considérés comme des moyens polyvalents [...] pour réaliser une vaste gamme de fins [...] »⁴. En cela, notons que l'on reconnaît l'effet du second principe de justice, quant à la conséquence du premier principe, on la retrouve dans l'énumération des « droits et libertés de base », comme la liberté de penser, de conscience, de mouvement⁵. Le respect de soi-même et l'estime de soi représentent le dernier des cinq points de cette liste, cependant nous nous autorisons de ne pas l'inclure dans nos deux rubriques, simple artifice de classement, parce que nous faisons l'hypothèse qu'il s'agit du résultat final des biens primaires, de leur efficacité. Nous voulons seulement souligner par ce biais l'importance de la liberté et des conditions matérielles d'existence qui représentent aussi les conditions matérielles de l'exercice de cette liberté, bien que Rawls attribue aux partenaires, puis aux personnes, l'estime de soi tout comme il les considère comme libres et égales, rationnelles, etc. Il n'a pas de raison particulière de spécialement justifier ce caractère plus que les autres – il est clair que nous ne parlons pas de personnes appartenant à une société holiste (au sens de Louis Dumont⁶). En ce qui concerne les éléments de liberté et de respect que chacun doit pouvoir posséder pour soi-même, nous voulons également les mettre provisoirement entre parenthèses et évoquer le caractère raisonnable de l'individu libéral que Rawls relie à sa réflexion sur les biens premiers, quoiqu'ils n'aient jamais été absents. Selon nous, le terme de rationalité tel que Rawls l'utilise, et bien qu'il soit un des termes techniques de « l'éthique publique »⁷ de l'utilitarisme qu'il conteste, doit pouvoir aussi s'entendre au sens de l'intelligence des situations et des décisions à prendre. Cette intelligence ne se traduit pas systématiquement par un calcul, elle ne l'implique pas, elle laisse la place pour d'autres choix.

¹ *TJ*, §§ 80-81.

² *Ibid.*, § 15, p. 123.

³ *Reformulation*, II, § 17.1, p. 89.

⁴ *Ibid.*, II, § 17.2, p. 89-90.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Essais sur l'individualisme*, p. 303 : « On désigne comme holiste une idéologie qui valorise la totalité sociale et néglige ou subordonne l'individu humain ». Dumont Louis, *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (Paris : Seuil [Points n° 230], 1991 [1983]).

⁷ C. Audard, « Utilitarisme et éthique publique : le débat avec Rawls » : « Or la critique que Rawls adresse à l'utilitarisme concerne précisément son inaptitude à jouer le rôle d'une éthique publique, de la base minimale d'accord politique entre des citoyens d'une démocratie pluraliste, qui n'a plus d'espoir de réconciliation autour d'une conception commune du bien. », p. 50, *Cités*, n° 10, 2002.

Pour comprendre la notion du raisonnable, il faut la mettre en relation avec le sens de la justice, préciser ce que notre auteur entend par cette expression.

Considéré dans le contexte de *Reformulation*, mais dans *LP*¹ on retrouve les mêmes éléments, l'individu libéral dépend d'une conception très directement politique de la personne, conception caractérisée par l'égalité et la liberté et la coopération sur fond de contrat social, plus explicitement que ce n'était le cas dans *TJ* – notre auteur le souligne implicitement². Mais ici, comme en fait preuve, outre ce que nous en avons déjà souligné, la référence aux « deux facultés morales » dans la citation de notre dernière note, ne règne pas seulement la rationalité, puisque la place du raisonnable s'y trouve rappelée. Nous avons déjà rencontré le raisonnable à plusieurs reprises, notamment lorsqu'il fut question du consensus PR et nous avons eu l'occasion d'en donner la définition de Rawls³, ainsi que l'équivalence qu'il pose entre le caractère raisonnable des individus, derrière comme devant le voile d'ignorance, et leur sens de la justice. Cette équivalence nous intéresse ici, plus que le consensus PR, puisque nous ne traitons pas directement du libéralisme politique de notre philosophe, mais que nous y puisons une représentation de l'identité de l'individu libéral. Nous pensons devoir interroger cette équivalence donc, car il y a, ou du moins peut-on essayer de le montrer, une nuance entre le raisonnable et le sens de la justice. Du premier nous pensons qu'il est plus politique que moral, bien que contrôlant le rationnel sur lequel il est prioritaire (sans lui pas d'accord sur les principes, ni ensuite de consensus PR)⁴, le second plus moral.

En effet, dans « Le sens de la justice »⁵, en 1963, la toute première ligne nous renvoie à l'*Emile*, et aux débuts du Livre IV, pages dans lesquelles on peut lire, que « nous avons »⁶ ce sens moral, et qu'il se forme dans la relation affective⁷ de l'enfant avec les parents. On retrouvera cette référence dans *TJ*⁸, lors du développement du chapitre huit consacré au sens de la justice et aux sentiments moraux, leur présence et leurs effets sur l'individu social et citoyen. Nous allons envisager, pour l'instant, comme nous l'avons fait pour le rationnel par exemple, les éléments du sens de la justice qui concernent plus particulièrement les partenaires dans leur situation initiale. Le sens de la justice consiste en une capacité à discerner le juste de l'injuste présente chez l'adulte ordinaire, capable aussi de justifier ses jugements et souhaitant s'y

¹ II, V, § 3.

² *Reformulation.*, II, § 17.1, p. 89 : « Les biens primaires sont des choses dont les personnes ont besoin [...] dès lors qu'on les considère à la lumière de la conception politique des personnes ». Plus loin « la liste de biens primaires [...] dépend également d'une conception politique de la personne, considérée comme libre et égale, dotée des deux facultés morales, et capable d'être un membre coopérant de la société. Cette conception normative », etc.

³ *Supra*, pour mémoire : « Les personnes sont raisonnables en un sens fondamental quand, dans un contexte d'égalité, elles sont prêtes à proposer des principes et des critères qui représentent des termes équitables de coopération et à leur obéir de plein gré, si elles ont l'assurance que les autres feront de même. »

⁴ Voir la citation rappelée ici dans la note 2. Ajoutons que le raisonnable concerne, hors voile d'ignorance, les personnes, il les rend capable de poursuivre des coopérations équitables en leur permettant d'entrer « dans le monde public des autres » (*LP*, II, § 4.4, p. 82).

⁵ « Le sens de la justice », traduction Nurock Vanessa, *Cahiers philosophiques*, n°110, 2007 [1963], p. 72-92.

⁶ *Ibid.*, p. 72 : « "Par sens de la justice", j'entends quelque chose que nous avons. »

⁷ *Ibid.* : « affections primitives ». L'*Emile* : considérant que l'amour de soi est inné, Rousseau en déduit qu'« [i]l faut donc que nous nous aimions pour nous conserver [...] et, par une suite immédiate du même sentiment, [que] nous aimons ce qui nous conserve. », p. 275-276, *Emile ou de l'éducation* (Paris : Garnier-Flammarion (GF n° 117), 1966 [1762]).

⁸ *TJ*, § 69, p. 501, *passim* sur la même genèse psychologique.

conformer¹. Etant entendu encore que les partenaires sont capables du sens de la justice, que réciproquement ils le savent, ils « peuvent se faire mutuellement confiance pour comprendre les principes qui seront adoptés [...] et pour agir conformément à eux. »² Ainsi, on ne peut que constater que les partenaires possèdent ce sens, que sa genèse psychologique concerne l'argumentation rawlsienne en faveur de son existence en tant qu'il choisit de la fonder sur des affects (sa référence à Rousseau), donc sur une certaine naturalité, qui doit cependant être cultivée et développée par deux types de relations, parent/enfant, nous venons de le dire, ou institution de « la morale de l'autorité »³ et, plus tard, individu/groupe ou formation de « la morale de groupe »⁴. La construction de ce processus aboutit à l'acquisition par le citoyen de « la morale fondée sur des principes »⁵. Ce choix exclut l'acquisition du sens de la justice tel qu'il se présente « chez les utilitaristes », puisque l'utilitarisme moral (il vaut mieux aimer ce qui est juste et s'y conformer que, disons, choisir ce qui est injuste et devoir en assumer les conséquences négatives pour nous, ou encore avoir à faire à la probabilité d'une somme d'inconvénients plus grande que la somme des utilités de l'injustice), « ne trouve pas ordinairement en nous⁶ de motivations efficaces »⁷. Puisque, également nous pourrions ne jamais comprendre les raisons de suivre la justice, si son sentiment était seulement donné.

Retenons de ce bref résumé que nous possédons le sens de la justice, pour Rawls, et dans le cadre de la théorie de la justice comme équité, qu'il s'agit d'un trait caractéristique des partenaires. Il s'accompagne des lois de la psychologie propres à l'individu libéral, bien que certains de ses aspects puissent se trouver dans des systèmes sociaux différents. Il leur permet de s'accorder et de se faire confiance, de déterminer les deux principes fondamentaux de la structure de base qui, en retour le définissent⁸. Dans *LP*, Rawls ne dira pas autre chose lorsque, après avoir rappelé que la « société est conçue comme un système équitable de coopération », que par le rôle qu'elle peut y jouer, « la personne est un être qui peut être un citoyen »⁹, il définit le sens de la justice comme « la capacité de comprendre la conception publique de la justice qui caractérise les termes équitables de la coopération, de l'appliquer et d'agir à partir d'elle. [Et d'avoir] une volonté, si ce n'est un désir, d'agir vis-à-vis des autres en des termes qu'ils pourraient eux aussi approuver publiquement »¹⁰. Ce que *LP* souligne, c'est le caractère normatif de cette conception des facultés morales¹¹, mais nous savons qu'elle est construite à

¹ *Ibid.*, § 9, p. 71.

² *Ibid.* § 25, p. 176.

³ *Ibid.*, Titre et objet de la § 70.

⁴ *Ibid.*, *idem* pour la § 71.

⁵ *Ibid.*, *idem* pour la § 72. Ces sections, §§ 70-72, précisent les lois de la psychologie de la personne et du citoyen libéral. La première (p. 504) : l'amour des parents (condition *sine qua non*) engendrent en retour celui des enfants ; la seconde (p. 508-510) : progressivement l'individu, par l'apprentissage de la vie en groupe(s), acquière « la capacité de sympathie [et selon la première loi], développera des sentiments amicaux à l'égard des associés [et] des sentiments de confiance », sous condition de réciprocité ; la troisième (p. 514) : compte tenu des deux premières lois, comprenant « que nous, et ceux auxquels nous sommes liés » bénéficions des institutions justes et durables (car appuyées sur la structure de base), développons « le sens correspondant de la justice [et] un désir d'appliquer les principes de la justice et d'agir en fonction d'eux ».

⁶ Nous soulignons.

⁷ *Ibid.*, § 69, p. 499-500.

⁸ *Ibid.*, § 75, p. 530 : « Après tout, le sens de la justice est bien une disposition durable à reconnaître le point de vue moral et à agir en fonction de lui dans la mesure du moins où il est défini par les principes de la justice. »

⁹ *LP*, I, I, § 3.3, p. 43.

¹⁰ *Ibid.*, p. 44.

¹¹ *Ibid.*, p. 42-3, n.2.

partir de philosophies, de thèses et d'opinions les plus plausibles et qu'elle dépend de la fiction initiale du contrat et des partenaires. Le sens de la justice est une des vertus ou dispositions des partenaires, personnes et citoyens rawlsiens, qui ne disparaissent bien sûr pas (pas plus que leur rationalité) lorsqu'on réfléchit à l'identité de l'individu libéral, personne et citoyen, à nous-mêmes, hors de la situation contractuelle fictive ou situation initiale. Et, par parenthèse, si l'on peut considérer que le sens de la justice est « une disposition durable », de la même manière on doit poser que les partenaires, tout comme les personnes qu'ils deviennent, possèdent « une identité continue »¹. Rappelons que ce sens, comme sens du juste et de sa conception (les deux principes) garantit « [l']unité essentielle du moi »² libéral.

L'égalité et la liberté des partenaires, qui par la suite deviennent des personnes et des citoyens, des individus, doivent maintenant nous préoccuper.

L'égalité est posée de manière définitionnelle, elle s'appuie sur les références de Rawls et, encore, sur ces opinions « probables »³ que nous comprenons comme représentant son intuition des arrières plans plus ou moins conscients, plus ou moins élaborés, réfléchis, sa manière de percevoir l'air de son temps et son histoire. Cependant, en ce point de notre recherche nous pensons devoir en venir à la question du pourquoi. Pourquoi les partenaires sont-ils des égaux ? Pour quelles raisons peut-on affirmer l'égalité des contractants et, par voie de conséquence, nous trouverons, nous en faisons l'hypothèse, également les raisons de notre conviction commune contemporaine de cette égalité. Si elle est fondée pour les partenaires, elle est fondée pour les individus qu'ils redeviennent après s'être mis d'accord sur cette base, à savoir l'égalité telle que contenue dans les deux principes et tels que ces derniers formulent les moyens de la garantir. Rawls ne nous dit-il pas : « Nous utilisons la description des personnes dans la position originelle pour établir à quelle sorte d'êtres les principes choisis s'appliquent.⁴ » Cette description comprend l'égalité, d'abord parce que cela semble logique d'imaginer que les contractants soient égaux dans la position originelle dans la mesure où il est entendu que l'on y choisit des principes d'une justice la plus équitable possible. Conçus inégaux, il n'eût pas été possible de leur attribuer soit les mêmes droits dans la procédure de choix, selon leurs possibilités sans doute que certains en auraient exigés plus, soit cette attribution n'aurait eu aucune valeur, elle eut été formelle, sans corps – d'où, aussi, l'idée du voile d'ignorance⁵. Ensuite, lorsque notre auteur précise que sa conception égalitaire de la justice, dans la section 17, n'est ni méritocratique ni réparatrice des « inégalités de naissance et de dons naturels »⁶, il apparaît nettement encore, si c'était nécessaire, que l'égalité des partenaires ne renvoie pas une idée d'égalité naturelle. Elle est nécessaire sur un autre plan, celui du droit. Le principe de

¹ *TJ*, § 30, p. 221.

² *Ibid.*, § 85, p. 604. Nous avons cité ce point plus haut (p. 83).

³ *Topiques*, 100 b 20-25 : « Sont *probables* les opinions qui sont reçues par tous les hommes, ou par la plupart d'entre eux, ou par les sages, [...] ». « probables », en italique dans le texte. *Organon V : Les Topiques* ; nouvelle traduction et notes par Tricot Jean (Paris : Vrin [Bibliothèque des textes philosophiques], 1950 [1949]).

⁴ *TJ*, § 77, p. 544. La section 77, comme son intitulé nous l'indique, est consacrée au « fondement de l'égalité ».

⁵ Ces réflexions nous sont suggérées par certains textes de la § 4.

⁶ *Ibid.*, p. 131.

différence vient articuler les inégalités citées, leur trouver une réponse¹, ensuite de quoi nous pouvons revenir au fondement même de l'attribution du trait de l'égalité.

Dans le contexte de la théorie de la justice comme équité, ce fondement nous offre « les caractéristiques des êtres humains qui font qu'ils doivent être traités selon les principes de la justice » et, de ce point de vue, *TJ* garantit l'égalité de droit des partenaires (puis des personnes) en droits *via* « trois niveaux [d'application du] concept d'égalité »². Dans un premier temps, par un recours au sens commun, il s'agit du projet et de la mise en œuvre de l'impartialité et de la cohérence dans l'application des lois aux individus, ensuite de poursuivre et élargir ces mêmes principes aux institutions en demeurant appuyé sur l'identité des droits fondamentaux de chaque personne. On doit relever d'abord que l'impartialité et la cohérence ou « régularité »³ s'appuient sur un soubassement moral et politique à la fois, la réciprocité⁴ (que l'on va retrouver une nouvelle fois plus bas). Moral, car la loi doit être la même pour tous sous peine d'injustice, politique, parce que des applications clémentes pour les uns, sévères pour les autres de la même loi pour un même crime, par exemple, dans des situations analogues et avec des mobiles semblables doit être la même sous peine de contestations et au-delà. Dans un deuxième temps, l'ultime raison de l'égalité – « [l]a garantie réelle de l'égalité se trouve dans le contenu des principes de la justice »⁵ – nous renvoie à la position originelle, à cet équivalent du retrait nécessaire au « dialogue intérieur », où les « jugements bien pesés » ainsi que l'« équilibre réfléchi » deviennent la règle pour établir l'égalité, mais aussi la justice comme équité. Les jugements bien pesés, jugements établis grâce au raisonnable et au rationnel, le sont dans des conditions idéales (« sans distorsions »⁶), tandis que l'équilibre réfléchi, dans le contexte de la philosophie morale, nous pourrions ajouter qui anime la théorie de la justice comme équité, consiste, à partir de jugements bien pesés, à adopter les deux principes fondamentaux choisis dans la position originelle. Le jugement personnel (bien pesé) quant au sens de la justice entre en équilibre, finit par s'accorder avec ce sens qui, toujours avec la capacité de se fixer des fins (un (des) bien(s)), permet le choix des principes⁷. Nous sommes le fond et la fin de la justice. Et lorsque nous sommes « capables d'un sens de la justice, [en] rendant la justice à ceux qui peuvent rendre la justice en retour, le principe de réciprocité est respecté au niveau le plus élevé.⁸ » La réciprocité, pour en dire un mot, donne une garantie à l'égalité de droit parce que les personnes sont considérées comme « des sujets moraux »⁹, non comme le suggère cette expression qu'ils seraient, par inhérence, porteurs de ce droit aux droits, mais parce qu'ils se l'attribuent afin que la justice qu'ils élaborent l'ait pour base et le traduise en droits auxquels

¹ *Ibid.*, p. 132 : en s'appuyant sur le principe de différence et en le considérant comme « un accord pour considérer la répartition des talents naturels comme un atout pour la collectivité [il permet des] complémentarités ».

² *Ibid.*, § 77, p. 543, pour les deux dernières citations ; « êtres humains » à la différence des animaux, bien que la loi doive les protéger de traitements cruels, que nous considérons que nous nous avilirions à en pratiquer ou que nous considérons qu'en tant qu'être sensibles ils n'ont pas à subir des souffrances.

³ *Ibid.*, p. 543.

⁴ *Ibid.*, p. 543 : « traiter les cas semblables d'une manière semblable ».

⁵ *Ibid.*, p. 546.

⁶ *Ibid.*, § 9, p. 73.

⁷ *Ibid.*, p. 73-74.

⁸ *Ibid.*, § 77, p. 549.

⁹ *Ibid.*, p. 544. *A Theory of Justice*, p. 442 : « moral persons », des personnes morales, soit capable de moralité.

tous peuvent donc légitimement prétendre. S'ils s'attribuent des droits, c'est bien qu'ils ne sont pas naturels.

Plus haut, nous avons rappelé les caractéristiques principales du partenaire rawlsien dans l'ordre où il nous les indique et, suivant l'un de ses objectifs (refuser à l'utilitarisme seul la capacité d'expliquer et de justifier la marche de la société et guider ses membres). Conformément à cet objectif, nous avons été conduits à adopter l'ordre inverse de cette liste et c'est la raison pour laquelle nous en venons maintenant à la question de la liberté du partenaire et de la personne.

Peut-on, en effet, imaginer que les personnes posées et conçues dans la perspective contractuelle comme douées de sens moral, du sens de la justice et de la capacité à choisir leur bien, sans penser qu'elles soient libres ? Agir moralement sans avoir d'autre possibilité que d'agir de la sorte ce n'est pas en prendre la responsabilité, c'est être soumis. Choisir telle fin sans, de même, pouvoir en choisir une autre, quel que soit l'éventail de choix offerts, et bien qu'il comporte toujours une limite¹, c'est encore être contraint et exempté des conséquences de l'agir. Bref, c'est absurde. Mais comment notre philosophe justifie-t-il la liberté que, par définition, les partenaires possèdent ?

Peut-être devrions-nous revisiter le principe d'équité², d'une part car il ne concerne pas la structure de base de la société, à la différence de ce que nous appelons souvent les deux principes (principe des libertés égales et réciproques, principe d'égalité des chances économiques et principe de différence), mais les individus, et d'autre part parce qu'il n'est pas un « devoir naturel »³. Le principe d'équité, rejeton du principe de différence, s'applique aux individus (comme ceux de fidélité (aux institutions), de respect mutuel, ...) ⁴ comme une obligation envers ce principe, étant entendu qu'ils ont reconnu que les deux principes établissent le juste et qu'ils ont accepté et usé les avantages que cela procure dans la coopération avec les autres.⁵ Dans son contenu, le principe d'équité dépend d'une liberté dont Rawls ne veut pas définir le sens pour éviter des discussions qui l'entraîneraient hors de son propos, à savoir le problème de la valeur relative des libertés, donc les problèmes de priorité. Il désire seulement se consacrer aux libertés dans le cadre de la légalité issue de la structure de base et dans ce qu'elles définissent en termes de droits et de devoirs.⁶ Les notions d'obligation (volontairement contractée par définition) et de réciprocité définissent ce contenu, et notre auteur, en indiquant que pour le principe de d'équité il a une dette envers l'article intitulé « Are There Any Natural Rights »⁷, nous permet d'émettre l'hypothèse d'une certaine antériorité chez l'individu de la

¹ Cela nous paraît un aspect du tragique de la liberté évoqué plus haut.

² Rencontré plus haut dans un contexte différent.

³ *TJ*, § 19, p. 144 : « A la différence des obligations, les devoirs naturels s'appliquent à nous sans tenir compte de nos actes volontaires. De plus ils n'ont pas de relation nécessaire avec des institutions ou des pratiques sociales ; [...] »

⁴ *Ibid.*, § 18, p. 141.

⁵ *Ibid.*, p. 142 : « Le principe [d'équité] pose qu'une personne est obligée d'obéir aux règles d'une institution à deux conditions : tout d'abord que l'institution soit juste (ou équitable), c'est-à-dire qu'elle satisfasse les deux principes de la justice, et, ensuite, que l'on ait accepté librement les avantages qu'elle offre ou que l'on ait profité des possibilités qu'elle donne de promouvoir nos intérêts personnels. » Egalement § 52, p. 384.

⁶ *Ibid.*, § 32, p. 237-8.

⁷ *Ibid.*, § 18, p. 142, n. 26. Hart Herbert, « Are There Any Natural Rights? », p. 175-191, *The Philosophical Review*, 64/n°2, Apr., 1955 <http://www.jstor.org/stable/2182586>, (consulté le 05/10/2013).

liberté relativement au principe d'équité, mais surtout d'une naturalité de la liberté. Précisons immédiatement, naturalité au sens de l'hypothèse de Herbert Hart dans l'article cité à l'instant. En effet, sa première phrase pose que « s'il y a quelques droits moraux, il suit qu'il y a au moins un droit naturel, le droit égal de tous les hommes d'être libre »¹, droit égal à la liberté qui, si certaines conditions sont remplies, revient à « tout être humain adulte capable de choix »². Hart, et ici nous suivons le début de son texte, appuie la naturalité du droit à la liberté sur deux raisons tirées des théories classiques du droit naturel qui attribuent ce droit aux hommes, la première non parce qu'ils appartiendraient à une société qui l'offre, mais parce qu'ils sont capables, en tant qu'hommes, de choix. La seconde, parce que ce droit ne dépend pas des hommes eux-mêmes, il « n'est pas créé ou conféré par l'action volontaire des hommes »³. La première raison universalise le droit à la liberté non seulement puisqu'il affirme qu'il ne dépend pas d'une société particulière, de son organisation propre ou de l'état des rapports des hommes entre eux, mais surtout parce que, reprenant l'idée classique, ce droit tient à la possession même de la liberté et, au-delà, à la raison, la capacité de choix – que l'on ne réduira pas à une certaine acception de la rationalité. (Ce serait nous faire revenir au débat avec l'utilitarisme et se demander, *in fine* dans le contexte qui est le nôtre, si le juste peut être ramené à l'utile, se demander si l'insensé, dans la situation d'une société individualiste est si « fou »⁴ de ne pas payer son billet de train, sachant que, de fait, la majorité des voyageurs s'en acquittent.) La seconde raison avancée par Hart renforce le caractère constitutif de la liberté dans le cas de l'être humain, puisqu'il ne la crée pas, ne se l'attribue pas, ne la décrète pas pour lui-même. Ici l'argument, précisons-le, sous-entend que ni les animaux ni les bébés ne possèdent la capacité de choix, que si l'on ne doit pas les faire souffrir ou si nous avons à nous occuper d'eux, donc que nous avons un devoir envers eux, cela, pour autant, ne peut leur conférer aucun droit, le principe de réciprocité ne peut pas s'appliquer.⁵ Cependant, Herbert Hart ne va pas aussi loin que ce que nous suggère cette argumentation de la liberté de choix, elle ne lui semblerait pas conforme à sa conception du droit, et bien qu'il renvoie à une anthropologie son argumentation doit demeurer hypothético-déductive. Il n'y a pas de droits « "absolus", "indéfectibles" ou "imprescriptibles" », il s'agit seulement d'assoir la revendication de la philosophie politique libérale, ajoutons contractualiste, et, pour lui, d'en rester à « l'affirmation conditionnelle d'après laquelle s'il y a quelque droit naturel, alors il ne peut y avoir que ce droit naturel [l'égal droit de choix] »⁶. La liberté de choix⁷ est une pratique sociale, et en tant que telle, un droit.⁸ Il l'envisage du point de vue de ses conséquences lorsqu'il en est fait usage et, par suite, de ses limites pratiques ou, autrement dit, il se demande jusqu'où le droit de chacun peut s'étendre,

¹ « Are There Any Natural Rights », p. 175 : « if there are any moral rights at all, it follows that there is at least one natural right, the equal right of all men to be free. »

² *Ibid.* : « any adult human being capable of choice ».

³ *Ibid.* : « This right is not created or conferred by men's voluntary action ».

⁴ *Léviathan*, I, 15, p. 250. Hobbes, *Léviathan*, Traduction, introduction et notes et notices par Mairé Gérard (Paris : Gallimard, 2000). De plus, « si c'est une loi psychologique que les individus ne cherchent que leurs propres intérêts, il est impossible qu'ils aient un sens de la justice », *TJ*, § 69, p. 497.

⁵ « Are There Any Natural Rights », p. 180.

⁶ *Ibid.*, p. 176 : « [M]y contention [...] it is only the conditional assertion that *if* there are any moral rights then there must be this one natural right [the equal right of choice] ».

⁷ *Ibid.*, p. 183, « freedom of choice ».

⁸ On peut dire que la liberté est naturelle en ce sens qu'elle découle de l'hypothèse d'un contrat fondateur de la société.

empiéter sur la liberté de l'autre, et réciproquement. La reconnaissance de la réciprocité des limites de la liberté des uns et des autres dans leurs relations, reconnaissance rendue possible par la conception que celui qui fait valoir son droit à une justification morale pour limiter la liberté d'autrui, justifie la liberté de choix.

Si nous revenons maintenant vers *TJ* nous retrouvons d'abord, dans la définition du principe d'équité, l'argument de la thèse de ce principe dans une pratique sociale. En effet son obligation repose sur l'existence d'une société obéissant aux deux principes. Ensuite, l'acceptation volontaire de ses avantages. Cet accord des membres de la société bien ordonnée génère la mutualité des avantages et de leurs bornes, c'est-à-dire les droits aux libertés politiques, d'expression, de réunion, de pensée et de conscience, etc.¹, prioritaires et sous condition de compatibilité des mêmes droits pour autrui et les droits aux libertés économiques, sous conditions également. Par exemple, l'ouverture aux différents emplois, postes, statuts, etc., suppose l'impôt (progressif) ou limitation de l'avantage des ouvertures du libéralisme économique puisqu'elles ne profitent pas à tous de la même manière (parfois pas du tout). La réciprocité peut s'expliquer ici par le fait que l'avantage de départ dans l'existence des mieux lotis (naissance, dons, ...) leur permettant, par exemple de meilleurs choix d'études et de meilleures chances réussite, qui induisent une richesse en biens matériels, confort, etc. supérieurs, est justement corrigé d'une manière indirecte par l'impôt puisque pendant qu'ils n'étaient pas productifs, ne participaient pas à la création de la richesse collective, ils consommaient le travail de ceux qui n'avaient pas ce loisir et sans lequel ces études n'auraient pas été possibles. La réciprocité prend donc la forme de l'impôt qui permet aux plus chanceux de rendre ce qu'ils ont consommé de richesse commune avant de pouvoir y participer. Le principe de différence, limite importante aux inégalités économiques dans la philosophie politique de Rawls, bien qu'il instaure l'obligation d'une compensation pour les plus défavorisés tout en instaurant une garantie pour la cohésion sociale en butte aux inégalités de fait, ne le précise pas suffisamment. Il nous semble demeurer insuffisant. Dans *TJ*, il s'agit « d'améliorer les attentes des membres les moins bien placés de la société » et « dans son interprétation kantienne [de comprendre que] les personnes ne doivent pas du tout être traitées comme des moyens »² ; d'après *LP*, il ne s'agit pas d'atteindre l'écart de revenus 0 en termes d'indice de Gini, l'égalité économique parfaite, « [c]e qui est requis [écrit Rawls], c'est que les inégalités (autorisées) apportent une certaine contribution fonctionnelle aux attentes des moins favorisés ». Ce « principe structurel »³, instrument de la critique sociale que représente la théorie de la justice comme équité, nous paraît maintenir un écart, peu sujet à modifications, entre « les attentes » des individus selon leur position dans l'échelle sociale. Il permet certes une amélioration des perspectives, mais peut aussi laisser subsister, voire se perpétuer un sentiment de frustration dont la recherche de la satisfaction du respect de soi-même, premier des biens premiers, devra s'inquiéter au-delà du principe de différence. Si nous établissons une analogie entre l'idée que les mieux placés ne peuvent accroître leur richesse que, si et seulement si, cela permet d'augmenter la richesse des moins bien placés, et entre la situation économique dans laquelle le capital s'accroît et, parallèlement, le salaire du fait de la demande de main

¹ *TJ*, § 11, p. 92. La liste y est plus complète que ce que nous citons.

² *Ibid.* § 13, p. 106 et § 76, p. 538.

³ *LP*, III, VII, § 9, p. 337-338, puis p. 339.

d'œuvre (de la demande de travail), nous ne retrouvons pas complètement cet idéal rawlsien de l'estime de soi. Le principe d'équité rend compte de la manière dont, grâce à l'application du principe de différence, les inégalités d'attentes, de désirs, peuvent être acceptées, mais ne permettrait, globalement, pas d'éliminer des déceptions ou des frustrations. Marx, dans un passage de *Travail salarié et capital*, prend exemple de la situation économique décrite (par ses soins) dans la seconde partie de l'alternative et, à l'aide d'une comparaison montre le mal-être qui peut en découler. Qu'un palais soit élevé à côté d'une maison remplissant les conditions de confort requises socialement, elle « se recroqueville pour n'être plus qu'une hutte », et les habitants de la maison déchu « se sentiront toujours plus mal à l'aise, plus insatisfaits, plus à l'étroit, car elle restera toujours petite si le palais voisin grandit dans les mêmes proportions [qu'elle] ». ¹

La réciprocité apparaît donc comme un élément primordial de la définition de la liberté par un pouvoir de choix et ses règles, l'ensemble reposant ainsi sur un arrière-plan de droits et de devoirs légalement définis.

La conception politique de la personne et du citoyen, dans *LP*², ajoute d'autre part que le rationnel, en tant que « faculté morale de former une conception du bien »³, s'il offre la possibilité à l'individu de se donner un objectif à réaliser, ne le contraint pas de le poursuivre. Considéré politiquement donc, le bien choisi et visé à un certain moment de l'existence n'est pas nécessairement définitif, ainsi il peut être révisé, modifié ou encore abandonné et remplacé selon le désir de la personne, la seule restriction ou fond (moral) à respecter consiste dans la réflexion et l'argumentation de ces changements. On retrouve là les règles dont nous venons de parler. Mais avoir changé personnellement, avoir usé de cette liberté du libéralisme politique, ne change pas l'individu public. Si l'individu estime que le bien choisi est vraiment très important pour son existence et son bonheur ou son épanouissement, que telle visée peut l'amener à entrer en conflit avec cette société du libéralisme politique, alors il doit respecter, s'imposer de respecter la justice politique (les règles encore). Il doit ajuster ses engagements à la justice politique. Quelle que soit la profondeur, pour la personne concernée, du bien qu'elle recherche, de l'intensité des engagements que cela entraîne et donc des effets sur l'intériorité de cette personne, elle « ne [cesse] pas, pour des questions de justice politique, d'être la même personne ». Elle possède une « identité publique ou institutionnelle [...], une] identité définie par la loi fondamentale », le juste, et ajuster ou concilier ses objectifs avec les transformations internes alors ressenties définit l' « identité morale »⁴. Rawls prend exemple d'une conversion radicale, Saül devenant Paul, qui « n'implique pas de changement dans [l']identité personnelle au sens où ce concept est compris [...] dans le domaine de la philosophie de l'esprit »⁵. Cette argumentation est appliquée aux revendications des individus « vis-à-vis de leurs institutions,

¹ *Travail salarié et capital*, p. 216-217. Marx Karl, *Œuvres I, Economie*, traduction Rubel Maximilien et Evrard Louis ; préface par Perroux François, édition établie et annotée par Rubel Maximilien (Paris : NRF/Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1972 [1849]).

² I, I, § 5.2, p. 55-58.

³ *Ibid.*, p. 55.

⁴ *Ibid.*, p. 56 pour les trois dernières citations.

⁵ *Ibid.*, p.57.

[relatives aux moyens] « de faire progresser leurs conceptions du bien »¹. Enfin, la liberté ainsi conçue contient en elle la dimension de la responsabilité².

La responsabilité, bien que le texte ne le dise pas, n'a pas pour seul arrière fond la liberté de choix, les individus, en tant que personnes ou citoyens, sont aussi susceptibles d'imputations. C'est parce qu'il est possible de leur imputer la volonté et le choix d'une action, qu'ils auront à assumer la responsabilité des conséquences, quelles qu'elles soient, de cette action. Un animal sauvage mordant un promeneur ne possède pas la raison, l'objet inanimé auquel un enfant se cogne n'a pas d'âme, ils n'ont rien à assumer, ils sont causes, ils ne possèdent pas les facultés morales requises. En revanche, les individus dont nous parlons les possèdent et grâce à elles ils peuvent décider de leurs choix d'actions et le ou les biens vers lesquels ils tendent, en pleine responsabilité. En d'autres termes, ils sont autonomes. L'autonomie telle qu'elle est ici définie ressemble à l'autonomie kantienne à ceci près que la conception rawlsienne de la liberté ne considère pas qu'elle soit transcendante³. Dans la suite de *LP*, Rawls va compléter ce qu'il entend par autonomie en rappelant d'abord qu'elle fait partie de l'artifice théorique de la position originelle, et que, partie de la peinture des partenaires, elle est artificielle et rationnelle, se manifestant dans tout ce qui est conforme à ce que veut dire rationnel pour notre auteur, donc également « dans l'exercice de leur capacité à conclure des accords avec les autres »⁴. Puis, qu'elle est complète lorsqu'il s'agit des citoyens. Nous avons alors une autonomie rationnelle et non politique comme premier versant de l'autonomie et, comme second versant une autonomie complète et politique, mais non éthique. En effet, « [la] théorie de la justice comme équité [...] défend l'autonomie politique mais laisse aux citoyens, chacun pour soi, le soin de décider de l'importance de l'autonomie éthique à la lumière de leurs doctrines compréhensives »⁵. Nous n'irons pas plus avant sur cette caractéristique de l'identité libérale, pensant que ceci, comme ce qui précède, suffit, du moins pour l'instant.

Nous pensons posséder maintenant, de manière assez complète, les éléments importants d'une peinture de l'homme libéral. Le point qui nous paraît crucial, en ce qui concerne notre enquête, réside dans sa liberté telle que la théorie de la justice comme équité nous l'a présentée. Dans *TJ*, comme dans *LP* ensuite, elle consiste à la fois dans l'ensemble des droits tels qu'ils sont limités par les exigences de l'égalité et de la réciprocité, de la limite quantitative des choix et, *in fine*, de la conception de l'autonomie que cela entraîne. L'analyse rawlsienne de cette dernière, que nous venons d'aborder, a montré, de la manière la plus explicite, un partage déjà présent entre ce qui est propre à l'individu en tant que tel et ce qui lui appartient en tant qu'être public, personne et citoyen. Ce partage, s'il interdit en lui-même de considérer la question de l'identité, et nous avons vu que Rawls écartait cette problématique de son propos, n'interdit pas

¹ *Ibid.*, § 5.3, p. 58-60, p. 58 pour la citation.

² *Ibid.*, § 5.4, p. 60.

³ *Métaphysique des mœurs*, I, Introduction IV, [VI, 221], p. 467 : « Le concept de *liberté* est un concept pur de la raison et, pour cela justement transcendant pour la philosophie théorique ». Plus loin : « Mais, dans l'usage pratique de la raison, il prouve sa réalité par des principes pratiques ». *Métaphysique des Mœurs*, traduction Masson Joëlle et Masson Olivier (Paris : NRF/Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1986 [1796/1797]).

⁴ *LP*, I, II, § 5.1, p.103. Ces accords consistent dans les deux principes qui peuvent être considérés comme des lois de la raison, et se trouvant à l'arrière-plan de l'autonomie. Ils lui permettent, de l'intérieur en quelques sortes, de fonctionner.

⁵ *Ibid.*, § 6.1, p. 110.

cependant de s'interroger sur l'unité d'un moi libéral. On peut faire l'hypothèse qu'un concept de l'identité, au sens où serait assurée par un argument définitif la permanence d'un moi, garantirait les engagements pris derrière le voile d'ignorance, en garantirait les promesses, or la liberté personnelle et la liberté politique étant séparées, existe le risque d'un éparpillement du soi ou d'un désir d'utiliser l'autonomie éthique au détriment, voire contre, l'autonomie politique et inversement. Comment, par quel moyen l'individu sera-t-il capable de rester lui-même ? Le juste, avons-nous également vu, doit lui fournir l'orientation nécessaire afin qu'il persiste dans une unité, sinon dans une identité. Rawls ne répond-il pas à son rejet, plutôt, pour être fidèle à son propos, à sa stratégie d'évitement du problème de l'identité par une définition de l'unité du moi ? Comment détermine-t-il cette unité ?

« L'unité essentielle du moi est déjà fournie par la conception du juste.¹ », constitue la première réponse, nous l'avons noté, mais notre philosophe nous en propose-t-il d'autres ?

Le moi rassemblé par le juste, rassemblé autour de sa propre exigence du juste, en réalité trouve dans son autonomie politique le moyen de conforter le respect de lui-même, « la conscience de sa propre valeur »², et dans son autonomie éthique trouve, sinon les moyens de son bonheur, du moins les instruments pour s'en approcher ou en goûter des instants (ce qui n'est pas rawlsien). De plus, le juste est l'instrument de la liberté, sa condition de possibilité dans la pensée du « libéralisme politique », comme dans sa conception de l'individu. En effet, l'individu accorde à la liberté la priorité qu'il traduit, ensuite, dans la procédure de choix des principes de la structure de base, puis dans les institutions. Enfin, il retrouve cette liberté lorsqu'il l'exprime à travers les formes de son autonomie. En ce qui concerne le choix de ce qui amène la société bien ordonnée (principes de base, institutions, etc.), l'individu comme citoyen ne devrait pas varier car, relativement à ses droits et devoirs politiques, cadre de ce premier versant de son autonomie, c'est ce qui assure sa liberté politique, mais aussi son indépendance morale de personne. Sans cette indépendance il ne pourrait exercer son autonomie éthique, c'est-à-dire la liberté de « revoir et modifier [ses] fins essentielles »³. Dans la théorie du juste, autant le choix primitif par le moi de la liberté (plutôt que du bien), que l'instauration qui en découle de la réciprocité à travers le premier principe, font des libertés de chacun l'instrument de la reconnaissance mutuelle et de la confiance en soi - par là aussi le respect de soi-même, bien premier, trouve-t-il un appui supplémentaire. Pour Rawls, le second principe élimine en outre (dans une certaine mesure devons-nous ajouter puisque nous avons contesté que cela puisse être totalement le cas) le risque que les inégalités économiques blessent cette estime de soi, c'est donc bien la liberté qui en est le fondement⁴. Le principe de différence, en tant qu'outil de la considération que l'on doit pouvoir posséder pour soi-même, est un outil juridique structurel de la reconnaissance mutuelle et, redisons-le, de l'accès réel à l'exercice des libertés. Mais le juste et la liberté constituent aussi l'unité du moi en ce que cette unité dépend des manières de conduire son existence, étant entendu que ces manières d'être respectent ce qui fait

¹ *TJ*, § 85, p. 604.

² *Ibid.*, § 37, p. 270.

³ *Ibid.*, § 82, p. 585.

⁴ *Ibid.*, p. 587 : « Quand le besoin de statut est satisfait grâce à l'égalité des droits civiques, la priorité de la liberté devient encore plus nécessaire. Ayant choisi une conception de la justice qui cherche à éliminer l'importance des avantages relatifs économiques et sociaux en tant que base de la confiance en soi [...], il est essentiel que la priorité de la liberté soit maintenue fermement. »

que le juste est juste et que la liberté est la liberté. Pour Rawls, ces manières d'être dépendent d'un « moi [...] premier par rapport aux fins qu'il défend »¹, et dont les buts « sont hétérogènes »². Ainsi, le problème de l'unité ne peut pas être seulement résolu par le socle, certes bien fondé, du juste et de la liberté. Il faut pouvoir montrer, qu'appuyée sur ce socle, une existence en situation, dans la vie quotidienne, quoiqu'aucun bien particulier ne lui soit assigné, puisse avoir un certain cours résolvant les tensions probables. La vie quotidienne ne renvoie pas, ici, à « la vie ordinaire » au sens de Charles Taylor, mais au « plan de vie ». Il ne s'agit pas, selon la définition minimale de « la vie ordinaire » donnée au début de l'ouvrage majeur de C. Taylor, *Les sources du moi*, de la seule et simple routine des activités du travail et de la reproduction, centrée sur le bien-être matériel « "bourgeois" »³, « la sphère de la production matérielle [...], ou l'empire de la nécessité » pour parler comme Marx⁴. Il s'agit plutôt, en ce qui concerne le « plan de vie », de l'espace de la liberté et des choix qui peuvent s'y pratiquer en vue de différents biens, c'est-à-dire des éléments d'accomplissement personnel, tels que la connaissance, l'amour, la liberté, le sentiment d'être heureux. Mais, puisque la société bien ordonnée, et celles qui s'en approchent plus ou moins⁵, permettent l'acquisition du sens de la justice, nous pensons qu'il faut aussi introduire des éléments qui participent, tout autant et avec la même valeur, au sentiment de l'accomplissement de soi, des éléments tels que l'engagement contre la misère et l'ignorance, le mépris et, en un mot, l'aliénation, c'est-à-dire la dépossession du moi des moyens de ses fins, la dépossession de soi et ce qui le rend étranger à lui-même. A travers ces activités, l'individu n'est plus seulement centré sur lui-même, il met à l'épreuve l'égoïsme tendanciel de l'individu libéral en se tournant vers autrui, directement ou indirectement. Le projet ou plan de vie⁶ d'un individu se définit comme « son système de fins »⁷, il constitue, dirons-nous, le domaine de l'unité du moi. Mais cela ne résout pas la difficulté qu'il y a à cerner et à donner un contenu à cette notion d'unité du moi. Le plan, le terme de plan induit une compréhension de l'existence telle qu'elle devrait se dérouler dans un cadre rigide, déterminée selon un dessein unique tôt posé par la personne, bien que ce soit une possibilité, doit nécessairement posséder plus de souplesse, ou plus précisément d'ouverture, plus de contenus, puisqu'il autorise d'avoir « x » objectifs ou idéaux, des buts « hétérogènes ». En un autre sens de « plan », nous pourrions avancer que dans le plan de son existence le moi de l'individu construit son unité⁸ sans repère puisqu'« il n'existe aucun objectif unique en fonction duquel nos choix pourraient être raisonnablement faits », sachant d'autre part que « l'unité de la personne est manifeste dans la cohérence de son projet »⁹.

¹ *Ibid.*, § 84, p. 601.

² *Ibid.*, § 83, p. 596. « Fins » ou « buts », dans les deux cas il s'agit de visées, « *aims* » ou « *ends* », p. 491 et 486 du texte anglais.

³ *Les sources du moi*, I, 1, 1.3 et 1.5, successivement p. 40 et p. 28 : « ce que j'ai appelé [...] "l'affirmation de la vie ordinaire". L'idée que la vie production et de reproduction, la vie du travail et de la famille, est le lieu principal de la vie bonne » ; l'affirmation de la vie ordinaire « caractérise notre politique "bourgeoise" contemporaine, si préoccupée de questions bien-être ». *Les sources du moi, la formation de l'identité moderne*, traduction Mélançon Charlotte (Paris : Seuil [La couleur des idées], 1998 [1989]).

⁴ *Le capital*, fragments (en manière de conclusion), p. 1487. *Matériaux pour le deuxième volume du capital* ; traduction par Rubel Maximilien (Paris : NRF/Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1968 [1869-1879]).

⁵ Les démocraties, qu'on les prenne au sens du libéralisme rawlsien ou autre.

⁶ Selon les traductions.

⁷ *TJ*, § 61, p. 441.

⁸ Sans oublier la référence au juste et à ses normes.

⁹ *TJ*, § 85, p. 601, puis 602.

Qu'est-à-dire ? Comment parvenir à montrer l'unité du moi, sa cohérence, alors que ses objectifs sont multiples ?

D'abord, l'absence supposée de ligne directrice une (unitaire) résulte de l'erreur, lorsqu'on traite du bien, le bonheur, de le concevoir, « de le traiter comme étant déterminé par une fin dominante »¹, ce que fait l'hédonisme (que Rawls souvent associe ou assimile à l'utilitarisme, car ce sont des philosophies téléologiques) avec le plaisir. Le bonheur, pour notre auteur, résulte de la réussite de nos projets tels que nous les avons conçus et réalisés selon les moyens choisis, tout en étant en mesure de penser que cette chance va durer. Le bonheur a donc deux aspects, l'un objectif, le succès, le but atteint, l'autre intérieur en ce que la réussite entraîne la confiance en soi fondée sur la confirmation d'avoir correctement pensé fins et moyens. Ainsi conçu le bonheur correspond aux jugements bien pesés des partenaires dans la position originelle² et, dans le contexte de cette définition restreinte, il « se suffit à lui-même »³, puisqu'il correspond à un accomplissement, un sentiment de complétude, dans la société bien ordonnée car en cette dernière rien de fondamental ne fait défaut. Il représente « une fin globale »⁴. Cependant, ensuite, il demeure qu'il ne peut pas constituer une fin dominante car, en tant qu'inclusif, les fins, prises comme moyens d'un but supérieur que la personne rencontre rendent, par exemple, les choix difficiles - il n'y a pas de critère en cas de tension entre buts différents qu'elle estime de valeur proche, il n'y a que les limites du juste et celles-ci autorisent au contraire que le bonheur ne soit qu'un des possibles du plan de vie. Une remarque s'impose : on peut estimer, nous semble-t-il, que le bonheur joue seulement un rôle d'exemple, car si le moi n'ignore pas les conséquences des décisions qu'il prend (il est responsable avons-nous vu), s'il est conséquentialiste, rien ne le contraint cependant d'être hédoniste ou utilitariste. Il peut choisir d'autres biens, avoir d'autres motivations. Philip Pettit prend l'exemple de Mère Térésa⁵, et, quoiqu'elle promeuve un bien, il ne s'agit pas d'une recherche de plaisir. Ainsi, on doit aussi tenir compte des décisions que le moi peut prendre sans en considérer les conséquences du point de vue du plaisir ou de l'intérêt. A partir de l'exemple de Pettit et en laissant entre parenthèses ses conclusions, nous pourrions plutôt penser que le bien visé dépend de la générosité de la personne et, qu'en ce qui la concerne, si elle croit que son action est suffisamment bénéfique, le sentiment qu'elle en retire doit être un sentiment de satisfaction⁶. Le moi, peut être, pour revenir vers Rawls, motivé par le souci de se respecter lui-même en agissant de manière gratuite ou par amitié, voire amitié civique. Rawls, qui nous précise encore qu'une fin dominante explicitement déterminée, claire et distincte, par définition exclusive, conduirait la personne qui

¹ *Ibid.*, § 83, p. 590.

² Nous nous référons, en partie, à *TJ*, § 83, p. 591.

³ *Ibid.*, p. 592.

⁴ *Ibid.*, p. 595. « *An inclusive end* », dans le texte anglais, p. 484, ce qui signifie que le bonheur, *in fine*, inclut divers buts, l'ensemble concourant à sa complétude. La référence à la démarche d'Aristote dans la définition du Souverain Bien, implicite n'en est pas moins claire.

⁵ Pettit Philip, « Conséquentialisme et psychologie morale », *Revue de métaphysique et de morale*, n°2, 1994, p. 223-244.

⁶ Nous pensons qu'il faut plus insister sur la générosité (« le *Désir par lequel chacun s'efforce, d'après le seul commandement de la Raison, d'aider les autres et de se lier avec eux d'amitié* », *L'Éthique*, III, prop. 59, scolie), que sur la foi, car elle n'est pas une condition de la générosité, ni l'exclusivité des personnes ayant une croyance religieuse. D'autre part nous distinguons plaisir et satisfaction, le premier s'éprouve, la seconde le réfléchit. Spinoza Baruch, *L'Éthique*, traduction de Caillois Roland (Paris : Œuvres complètes, Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1988 [1677]).

l'aurait choisie au « fanatisme et [à] l'inhumanité »¹. Donc, dans la logique d'une fin exclusive, le « moi est défigurée et mis au service de l'une de ses fins par esprit de système », mis au service d'un système politique ou théologique tel que l'individu, pour satisfaire son choix devrait devenir le plus parfait et le plus zélé des militants d'un parti politique, au point de penser que son obéissance à la loi du chef soit l'obéissance à la loi morale², ou bien devienne soit saint soit martyr. Le bonheur résulte de la réalisation du plan de vie choisi indépendamment de la recherche de cet état, le sentiment de mener une existence heureuse. L'unité du moi doit donc bien être expliquée dans le plan de l'existence, dans le cours de la réalisation du plan, et il n'est pas possible d'oublier ou de négliger la liberté des choix de visées de tous ordres : « Le bien de l'homme est hétérogène parce que les buts du moi sont hétérogènes. »

La « cohérence » du plan, donc des fins de l'individu, puisqu'elles constituent un « système », se manifestera si les choix rationnellement établis de ces fins respectent « la théorie complète du bien ». De quoi s'agit-il ? La priorité du juste impose que chacun, dans la poursuite de ce qu'il juge bien³ pour lui au long de son existence, se conforme aux principes de la justice comme équité. L'exigence de ces bornes ne pose pas de problème particulier, puisque les individus les ont établis lors de l'expérience de pensée qu'ils firent en utilisant la fiction de la position originelle. Il a été admis que lors de cette expérience ils étaient moraux, qu'ils visaient le bien de la justice et ses biens premiers⁴, c'est ce que Rawls appelle « la théorie étroite du bien ». Cela possède un caractère d'évidence dans le contexte d'une théorie contractualiste, les futurs associés choisissent le juste pour établir leur nouvelle forme de liberté et le respect réciproque avec ses conditions de possibilité ; c'est en ce sens qu'il faut toujours comprendre « rationalité » dans le texte de Rawls. Serait-il rationnel de ne point s'assurer le vivre ?⁵ La théorie complète, sur ces bases (garantie de la liberté et du respect de soi) permet de « définir les autres concepts moraux dans lesquels la notion de bien est impliquée », comme « le concept de valeur morale et le bien qui réside dans les vertus morales »⁶. Ainsi, la valeur morale d'une personne, ce que l'on pourra appeler une « personne bonne », consiste dans le fait qu'elle « possède les traits de caractère moral qu'il est rationnel pour les membres d'une société bien ordonnée de désirer trouver chez leurs concitoyens »⁷, c'est-à-dire des sentiments moraux qui permettent et appuient l'obéissance aux deux principes fondateurs qu'ils se sont donnés. Quant aux vertus, lorsqu'elles dépendent de dispositions, ce sont « des atouts naturels » que l'éducation, l'exercice, etc., permettent de développer, lorsqu'elles sont artificielles, ce sont des vertus au sens propre pour notre philosophe, ce sont « des sentiments et des habitudes qui nous conduisent à agir selon certains principes du juste ». Mais cette définition de la valeur morale et des vertus, comme Rawls le précise lui-même, « n'introduit de notion éthique nouvelle »⁸, ces caractéristiques résultent d'une extension des qualités implicitement supposées que

¹ *TJ, ibid.*, p. 596, pour ces trois dernières citations.

² Pensons à l'exemple tristement célèbre d'Eichmann.

³ D'après la définition du bien donnée § 61, p. 441, il s'agit d'« un objet [qui a] les propriétés qu'il est rationnel pour quelqu'un ayant un projet rationnel de vie de désirer, [par quoi] nous avons montré que cet objet est bon pour lui ». « Objet » peut désigner un objet matériel, une pensée, un objectif, etc.

⁴ *Ibid.*, § 66, p. 473, il s'agit d'« une des prémisses dont le choix des principes du juste est dérivé ».

⁵ *Ibid.*, p. 474, Rawls n'écrit-il pas : « la valeur [de la liste des biens premiers] me paraît aller de soi ».

⁶ *Ibid.*, § 60, p. 438.

⁷ *Ibid.*, § 66, p. 477. Pour les citations concernant les « atouts naturels », p. 476, puis les « vertus », p. 477.

⁸ *Ibid.*, p. 477.

devaient posséder les contractants, dans la théorie étroite du bien. D'ailleurs, si la définition semble imprécise, la personne que l'on désignera par des qualificatifs négatifs tels qu'injuste ou méchante, par exemple, à l'évidence, ne sera pas une personne bonne. Elle ne respecte pas ses engagements vis-à-vis des principes ni, sans doute la réciprocité. Nous pouvons encore ajouter, nous l'avons rencontré plus haut, que la valeur morale, dans sa définition, doit aussi englober le sens du juste et le caractère raisonnable des personnes. Bref, si la procédure de construction des deux principes détermine, *in fine*, les vertus et la valeur morale des personnes et des citoyens, c'est en effet que dès la situation originelle « [l]es partenaires considèrent que c'est la personnalité morale et non la capacité pour le plaisir ou la souffrance qui est l'aspect fondamental du moi »¹. En outre, dans la mesure où ils obéissent aux lois de leurs principes, ce qui est la règle, ou du moins essaient, nous pouvons imaginer que, malgré les choix multiples de bien qui s'offrent aux individus, la cohérence de leur plan de vie peut se construire progressivement et être assurée et, par voie de conséquence, l'unité de leur moi également². Enfin, le plan de vie tel qu'il résulte de la liberté et de la moralité entraîne également le sentiment de l'unicité et de la durée de l'identité, supposons-nous, car la théorie de la justice comme équité a, dans le plan de vie, introduit « le principe de la responsabilité vis-à-vis de soi-même »³ selon lequel l'individu ne devrait pas avoir à se reprocher ou à se plaindre de ses options passées. Cela nous amène à envisager que l'individu, le moi est conscient de l'irréversibilité du temps afin qu'il puisse assumer ses choix en fonction du bien visé, mais aussi en fonction du moment de son existence où les actions correspondantes sont entreprises, sans oublier le rôle que jouent là la rationalité et les principes du juste, dont le principe de la responsabilité de soi-même le fait agir en ce sens. Si le moi peut considérer qu'il possède une unité, il peut se considérer comme « unique à travers le temps », comme une « personne identique à travers le temps »⁴, fidèle qu'il est aux premiers principes et à sa capacité à s'y conformer.

La vision de l'individu libéral que nous nous sommes données contient sans doute une part de vérité lorsqu'on la met en regard de la manière dont on se comporte généralement dans le monde contemporain. Ce monde est celui de nos sociétés à démocraties représentatives, mais aussi sécularisées, plutôt agnostiques, en tous cas institutionnellement neutres vis-à-vis des croyances de tous ordres, religieuses, philosophiques, etc. et sinon individualistes, du moins développant l'individualisme, liées, enfin au développement continu de l'économie capitaliste et son marché libre. Certes, les revendications de nouveaux droits subjectifs sont bien présentes, mais nous voyons aussi des exigences d'ordre communautaires, comme par exemple les revendications régionalistes linguistiques et culturelles. Alors notre représentation de l'identité libérale, fondée sur la priorité du juste sur le bien, sur la liberté, est-elle, sinon complète, du moins suffisante ? Suffisante pour dire qui est moi aujourd'hui ? Il est vrai que nous avons exclu de notre recherche les thèses de l'Etat minimal et ce qu'elles pourraient amener à l'esquisse que

¹ *Ibid.*, § 85, p. 604.

² *Ibid.*, p. 602 : « Bien entendu, on ne constitue pas ses objectifs d'un seul coup, mais peu à peu ; cependant, en accord avec ce qu'autorise la justice, on peut formuler et suivre un projet de vie et ainsi façonner sa propre unité. » (Nous soulignons).

³ *Ibid.*, § 64, p. 463.

⁴ *Ibid.*, pour ces deux citations.

nous semblons avoir obtenue à présent. De ces thèses, qui ne remettent pas en question les libertés individuelles, mais qui, en outre, défendent des libertés économiques à la manière de Robert Nozick, nous pensons qu'elles peuvent devenir destructrices des conditions d'existence des premières et, par voie de conséquence, du surcroît de liberté recherché dans le domaine des secondes, celles des échanges de biens et de services. L'avant-propos d'*Anarchie, Etat et utopie* nous paraît très éclairant, l'Etat ne peut y être que « minimal » parce que les droits de l'individu « sont d'une telle force et d'une telle portée » qu'ils priment face à lui, et ne lui accordent que « des fonctions étroites de protection contre la force, le vol, la fraude, à l'application des contrats et ainsi de suite ». L'« Etat minimal [...] ne saurait user de la contrainte afin d'obliger certains citoyens à venir en aide aux autres, ni en vue d'interdire aux gens certaines activités pour leur *propre*¹ bien ou leur protection »². Remarquons d'abord que la première partie de l'affirmation interdit la formation et l'instauration de ce qu'on appelle l'Etat-Providence, soit la garantie de droits sociaux, puisque la formule exclut que la levée d'impôt excède ce qui est nécessaire au fonctionnement de l'Etat minimal, voire « ultraminimal ». Ensuite, que la seconde partie, d'autant qu'elle souligne « propre », laisse un champ d'action si étendu à l'individu que sa liberté, si elle n'est limitée que par le « principe de rectification »³, justifie la remise en question, dans le second principe, du principe de différence (destiné à assurer des droits sociaux en limitant les inégalités). Nozick le montre à l'aide des exemples de Wilt Chamberlain et de l'entrepreneur d'industrie dans une société socialiste⁴ et conclut : « Avec le temps, tout modèle de distribution ayant une composante égalitaire peut être bouleversé par l'action volontaire de quelques individus. »⁵ Les expressions dont use Robert Nozick pour qualifier l'Etat de manière récurrente, le plus souvent « Etat veilleur de nuit », ou « agence dominante protectrice »⁶ suffisent à nous éclairer.

Un moi dans cette situation, un moi libertarien, serait, nous l'imaginons, soit écrasé du fait de son lot de départ insuffisant, de son infortune ou de ses échecs par exemple, soit enflé par sa réussite. Soit sans estime de lui-même, rabougri, soit rempli d'amour-propre, fort. Si nous pensons à la liberté au sens des articles de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, que nous avons toujours retrouvé sous des formulations différentes dans les éléments fondamentaux que nous propose Rawls, nous ne pouvons envisager ni l'exclusion de son article 1 ni de son article 22⁷.

¹ En italique dans le texte.

² Citations de la première page de l'avant-propos, p. 9. Nozick Robert, *Anarchie, Etat et Utopie* ; traduction de l'anglais par d'Auzac de Lamartine Evelyne, révisée par Dauzat Pierre-Emmanuel (Paris : Quadrige/PUF, 2008 [1988], [1974]).

³ *Ibid.*, II, 7, § 2, p. 284 : « règle empirique grossière pour rectifier les injustices ».

⁴ *Ibid.*, II, 7, § I, p. 200-205.

⁵ *Ibid.*, p. 205.

⁶ *Ibid.*, I, 3, p. 45, puis I, 5, p.145.

⁷ *Déclaration universelle des droits de l'homme*, 1948 : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité. » ; « Toute personne, en tant que membre de la société, a droit à la sécurité sociale ; elle est fondée à obtenir la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels indispensables à sa dignité et au libre développement de sa personnalité, ... ». <https://www.un.org/fr/documents/udhr/>; consulté le 10/03/15.

Chapitre III

Critique sandélienne de l'identité libérale

Doit-on, maintenant, se poser la question de la complétude de l'identité libérale ?

Notre question semble incongrue puisque nous venons de revendiquer le choix de ne pas prendre en compte la thèse de Robert Nozick et ainsi de ne pas pouvoir envisager de manière sérieuse ce que serait une identité libérale complétée par ses aspects libertariens¹. Mais, à première vue, la défense de la liberté économique avec, du point de vue de sa réalisation, le rejet de la répartition des richesses, voire le rejet des politiques de redistribution parce qu'elles violeraient certains droits des individus, ne remet pas en question l'exigence commune de liberté. La liberté de s'enrichir, lors même qu'elle ne respecte pas le principe de différence dans la mesure où celui-ci ne fait pas partie du contrat ou des premiers principes de la structure de base libertariens, ne semble contredire ni l'indépendance ni l'autonomie présentes au fond du choix qui définit la liberté telle qu'elle est en cause dans le contexte de notre travail. Or, l'identité libérale reposant aussi sur l'idée d'égalité, sur l'idée que les individus se pensent comme des égaux en dignité et en droits, il semble cohérent de concevoir qu'ils refuseraient ce qui pourrait définitivement détruire cette marque de ce en quoi ils se reconnaissent, par quoi ils vivent et se vivent. Abandonner les garanties offertes à la part égalitaire de l'identité par le principe de différence au profit de l'accroissement de sa part autonome, risquerait, dans la situation socio-économique libertarienne d'enlever aux individus leur « inviolabilité »². L'inviolabilité de leur personne serait principiellement menacée par l'acceptation de l'inégalité comme caractéristique identitaire. La réintégration de tout ce que le passage derrière le voile d'ignorance avait supprimé d'inégalités et de différences, ainsi que l'effacement de la valorisation des talents et dons naturels parce qu'ils sont sans mérite que la position originelle avait permis de réaliser afin que, au-delà, ces inégalités puissent ensuite servir au développement commun, tout cela, la *fairness* en un mot, serait perdu. En effet le libéralisme autorise économiquement, socialement et psychologiquement des situations précaires, voire plus que précaires, des situations dans lesquelles les individus sont très appauvris, déstabilisés, ou encore devenus des « sans » ou des « naufragés »³ par exemple, de sorte que leur indépendance nécessaire à leur autonomie, à leur estime de soi et à leur dignité se retrouve sinon

¹ « Libertarian liberals », opposés aux « egalitarian liberals » ou encore aux « Kantian liberals », expressions de Michael Sandel, les deux dernières incluent Rawls, dans son article « The Political Theory of the Procedural Republic », p. 58 et 59. Sandel Michael, « The Political Theory of the Procedural Republic », *Revue de Métaphysique et de morale*, n°1, 1988, p. 57-68. On retrouve ces distinctions, sous ces mêmes étiquettes, dans d'autres œuvres de M. Sandel.

² *TJ*, § 1, p. 29-30 : « Chaque personne possède une inviolabilité fondée sur la justice » (le reste de la phrase vise l'utilitarisme).

³ *Les naufragés*, Patrick Declerck. Il s'agit des personnes qu'on appelle, avec P. Declerck, des « "clochards" parce qu'il faut bien leur donner un nom [et parce que ce nom] renvoie à des images partagées [...] par tout le monde », p. 12. Voir, dans ces toutes premières pages, la description des « clochards » – terrible. Et cette conclusion : le « clochard » ne peut plus penser, ayant effacé de son esprit « les catégories du jugement » et, « dans la poursuite d'une impossible ataraxie, s'abandonne à exister aux portes de la mort », p. 316. Declerck Patrick, *Les naufragés : avec les clochards de Paris* (Paris : Plon [Terre humaine], 2001).

détruite, du moins si blessée ou altérée que certains deviennent indifférents, voire oublient cette condition de la valeur qu'ils devraient pouvoir, ou, pour le formuler de manière plus exacte, qu'ils sont en droit de s'attribuer.

Si nous avons ainsi justifié notre mise entre parenthèses de l'apport possible d'une image plus détaillée du moi libertarien à une représentation de l'identité libérale rawlsienne ou idéale, nous devons tout de même reconnaître la présence de points communs. Nous voulons dire que ces libéralismes s'appuient d'une manière ou d'une autre sur une idée de contrat social et sur certaines conséquences qui en découlent quelle que soit cette idée d'un accord primitif. M. Sandel, dans sa critique des libéralismes et de l'identité que ceux-ci sous-entendent, souligne en particulier, parmi les traits de cette identité et leurs conséquences, que nous devons être conçus comme des êtres séparés, des individualités, chacune avec ses propres buts, visées et conception(s) du bien, et que nous recherchons donc un cadre, une structure juridique et sociale neutre¹ dans laquelle dérouler une existence d'individu choisissant librement². Comme il nous le rappelle, ce tableau de l'individu libéral kantien, modifié par Rawls, s'est construit contre l'utilitarisme et sa vision d'un moi défini comme la somme de ses désirs³, mais c'est pour remarquer que le tableau plus proprement rawlsien doit maintenant faire face aux critiques communautariennes. Si nous manifestons notre nature par le choix des principes fondamentaux du juste, si nous acceptons qu'ils dirigent et conditionnent nos fins et les moyens de leur poursuite, alors « le moi est premier par rapport aux fins qu'il défend ; même une fin dominante doit être choisie parmi de nombreuses possibilités »⁴. Prenant appui sur ces deux dernières propositions, Sandel en déduit que l'identité libérale, le moi (« *the self* ») n'est jamais défini par ses visées et ses liens, qu'il a toujours la possibilité de prendre du recul, de les estimer et, possiblement, de les modifier. Nous avons analysé ces points fondamentaux dans les chapitres précédents, mais dans « *The Political Theory* », ils constituent la base de la critique sandélienne dans ce qu'elle partage avec les communautariens. Le moi doit alors être vu comme un moi situé d'autant que certains de ses rôles sont en partie constitutifs de sa personnalité (les rôles de citoyen, de membres d'un mouvement, ...), que cela le relie aux communautés qu'il habite et qu'il se trouve ainsi impliqué dans et par les buts et fins propres de ces communautés. Il voit donc son histoire personnelle ancrée dans une histoire qui l'englobe et dont il tire ou dérive son identité⁵. Mais cette vision du moi ne satisfait pas l'auteur de *Le libéralisme et les limites de la justice*, qui revendique également ses différences avec les communautariens en ce qui concerne la conception de l'identité contemporaine. Dans la préface de la seconde édition de l'ouvrage cité à l'instant, s'il reconnaît que, par certains aspects de sa critique du libéralisme en général et du libéralisme de Rawls en particulier, la neutralité des principes de justice par exemple, on peut l'associer à Charles Taylor et Michael Walzer⁶, en revanche selon lui la priorité du bien

¹ « *The Political Theory of the Procedural Republic* », p. 61 : « whether egalitarian or libertarian, rights-based liberalism begins with the claim that we are separate, individual persons, each with our own aims, interests, and conceptions of the good, and seek a frame work of rights that will enable us to realize our capacity as free moral agents, consistent with a similar liberty for others. ».

² *Ibid.*, « the freely choosing individual ».

³ *Ibid.*, p. 62 : « the utilitarian self is simply defined as the sum of its desires ».

⁴ *TJ*, § 84, p. 601 ; Sandel cite cette proposition de Rawls, p. 62, nous résumons ensuite ce qu'il en déduit dans ce même article.

⁵ P. 61 : « situated » ; « derive ». Dans l'ensemble nous suivons les alinéas de cette page 62.

⁶ *Le libéralisme et les limites de la justice*, p. 12 : « cette étiquette est néanmoins trompeuse ».

sur le juste ne peut pas ne dépendre que du bien ou des valeurs dominants d'une communauté donnée¹. Cette prééminence du bien doit être fondée sur la valeur intrinsèque de ce bien, la valeur morale du bien en lui-même². Les exemples de cette seconde préface, la liberté religieuse et la liberté d'expression, renvoient dos à dos libéralisme et communautarisme. Le problème devient alors celui de déterminer quelle est cette valeur morale qui fonde le bien auquel le juste doit se soumettre. Ce problème n'est pas directement de notre ressort, cependant nous allons devoir nous en préoccuper puisque, si nous avons reconnu que le juste doit être premier, c'est parce que la liberté qu'il défend selon le choix des partenaires dans la position originelle, c'est la liberté qu'ils considèrent comme constitutive de leur identité (de même que les autres éléments de cette identité que nous avons découverts précédemment) et non le bien que leur offrirait en partage la communauté. Le bien sandelien « n'est pas à proprement parler communautarien », il est déterminant pour le choix des principes de justice, donc de « conception téléologique (ou [...] perfectionniste) » et veut d'abord « identifier la nature de la vie la plus désirable »³, citant ici Aristote⁴. La réunion du bonheur et de la contemplation pouvait représenter cette vie la plus désirable, mais la pluralité de fait des aspirations aujourd'hui ne semble plus pouvoir se conformer entièrement à cette fin. Demandons-nous alors si les exemples de Sandel pour donner un contenu à la détermination des droits découlant du juste par « la valeur morale des finalités au service desquelles ils sont mis »⁵ remplissent leur objectif de justifier une conception du bien aussi achevée et non simplement majoritaire⁶ dans une société donnée ? A cette fin, *Le libéralisme et les limites de la justice* (dorénavant *LLJ*) se propose d'examiner le droit à la liberté religieuse et le droit à la liberté d'expression. Pourquoi ces droits devraient-ils être garantis ?

D'après M. Sandel, en ce qui concerne les libéraux, le droit à la liberté religieuse⁷ doit être garanti parce qu'il dépend de la liberté de choix de tout individu, elle fait partie de son identité, et, par suite, cette religion et son exercice représentent une valeur pour son existence qu'il a le droit de revendiquer et de poursuivre sous protection constitutionnelle. Ainsi, l'Etat respecte non seulement son identité en tant qu'elle est libre, mais aussi en tant qu'elle s'est adjointe un trait religieux catholique ou autre, et, doit-on ajouter pour compléter, qu'elle ne s'est adjointe aucun trait religieux. Mais pour Sandel, cette considération pour l'identité manque le respect

¹ *Ibid.*, p. 13, le lien communautarien entre justice et bien « au sens où les valeurs de la communauté définissent alors ce qui doit compter comme juste » s'apparente au « majoritarisme » (p. 12).

² *Ibid.*, p. 14 : « La seconde manière de lier la justice à la conception du bien affirme que la justification des principes de la justice dépend de la valeur morale ou de la bonté intrinsèque des finalités au service desquelles ils sont mis. »

³ *Ibid.*, citations de la p. 14.

⁴ *Les politiques*, livre III, chapitre 9, les textes concernant le rôle de la cité (encourager la vertu des citoyens : « rendre les citoyens bons et justes » (1280-b 5-15)), sa définition (« une cité [au sens propre] est la communauté de la vie heureuse » (1280-b 30-35)) et sa finalité (« la fin d'une cité c'est donc la vie bien heureuse » (1280-b 35-40)).

⁵ *LLJ.*, p. 15.

⁶ *Ibid.*, p. 12 « Si le communautarisme n'est qu'un autre nom du majoritarisme, ou s'il désigne l'idée que les droits devraient être fondés sur les valeurs dominantes d'une communauté donnée à un moment donné, il s'agit alors d'une conception que je ne défends pas. »

⁷ Sa réflexion s'appuie sur une tradition, des textes et un corpus juridique différent de la laïcité telle qu'inscrite dans la Constitution française et les lois, codes, etc. qui en découlent.

pour la religion et son contenu¹. Elle « met le juste avant le bien » puisqu'elle ne porte pas de jugement sur le contenu de la croyance, ni, ajoutons encore, sur l'absence de croyance et le doute voire la circonspection vis-vis des croyances². Enfin, elle constitue une erreur. On ne peut faire de la liberté religieuse un simple cas de l'usage de la liberté de choix, cela correspond à une incompréhension « de la nature des convictions religieuses »³, la dignité d'une croyance dépend du bien qu'elle apporte à celui qui la partage et à la société à laquelle il appartient⁴. Le point de vue libéral entraîne une confusion « entre les droits de la conscience et les simples préférences », donc une relativisation des valeurs telle qu'il semble qu'il faille accorder son jour de congé à celui qui veut respecter le Shabbat et à celui qui veut voir les matchs de football⁵. Cette critique poursuit en mettant en cause la tendance libérale à désirer la neutralité de la loi et à l'exiger de l'Etat. Le second exemple du manque de rigueur et de la faiblesse morale du libéralisme oppose le droit à la parole nazie⁶, aux « discours haineux » et le droit aux discours de Martin Luther King en faveur du Mouvement des droits civiques. Cet exemple est aussi bien choisi que le précédent et doit inciter le lecteur à questionner ce droit d'expression. En effet, d'un côté la Cour Suprême a fini par autoriser la marche nazie à Skokie (qu'elle ait eu lieu ensuite à Chicago ne change rien à la valeur de l'exemple), tandis qu'un autre juge autorisait la marche de Selma, la première voulant provoquer, pour les faire souffrir, des rescapés de l'Holocauste, la seconde défendant les droits civils égaux pour les Noirs. Dans ces exemples, l'argument de l'auteur consiste à dire, c'est aussi une partie de sa thèse, que le jugement que nous portons en faveur à la priorité du droit à la liberté religieuse sur la préférence pour un match de foot contient, à l'arrière-plan, un jugement sur la valeur morale de l'activité en cause⁷. De même, jugeons-nous que le respect pour les survivants de l'Holocauste ou pour leur mémoire et que le combat pour l'égalité des droits et la fin de la ségrégation valent plus que le droit pour quelques fanatiques et pour les racistes de pouvoir s'exprimer ou user d'humiliations, de terreur contre une partie de leurs concitoyens⁸.

¹ *Ibid.*, p. 15 : « Le respect invoqué par le libéral n'est pas à proprement parler un respect pour la religion, mais un respect pour le moi qui adopte des croyances religieuses, ou encore un respect pour la dignité qui consiste à être capable de choisir librement la religion que l'on veut. »

² Il faut préciser que cette absence de jugement sur le fond permet la tolérance, quelque forme institutionnelle qu'elle prenne, mais aussi qu'elle n'interdit pas de poser des limites. Lorsque Rawls écrit : « la liberté des intolérants [...] doit être limitée, [...] au nom de la liberté égale pour tous » (*TJ*, § 35, p. 256), sans penser à Saint Just (« Pas de liberté pour les ennemis de la liberté »), nous savons qu'il ne peut y avoir de liberté sans loi. Nous pouvons aussi nous douter que si l'on s'intéresse au contenu des religions, on va devoir choisir, c'est-à-dire en conserver une, rejeter les autres et ceux qui n'en veulent aucune, et deviner une suite telle que l'histoire nous en offre des exemples.

³ *Ibid.*, citations de la p. 15.

⁴ *Ibid.*, p. 16 : « Ce qui fait qu'une croyance religieuse est digne de respect n'est pas son mode d'acquisition – choix, révélation, conviction ou habitude – mais la place qu'elle occupe dans la vie bonne, ou les traits de caractère qu'elle favorise, ou encore (d'un point de vue politique) son aptitude à nous faire cultiver les habitudes et les dispositions qui font les bons citoyens. »

⁵ *Ibid.*, p. 16-17, pour ces citations.

⁶ *Ibid.*, p. 18-21, pour ces exemples du droit d'expression, qui font référence à « l'affaire Skokie » (1977) et aux marches en faveur des droits civiques du Pasteur King.

⁷ *Ibid.*, p. 18 : « on ne peut totalement séparer la défense d'un droit d'un jugement de fond sur la valeur morale de la pratique qu'il protège. »

⁸ *Ibid.*, p. 20 : « Il existe [...] un fondement évident qui permet de distinguer les deux cas : les néo-nazis vantent le génocide et la haine, tandis que Martin Luther King Jr. œuvrait en faveur des droits civils pour les Noirs. La différence réside donc dans le contenu du discours, dans la nature de la cause défendue. »

Le choix que nous faisons, conformément à l'argument que met en action la préface de la seconde édition de *LLJ*, d'approuver la demande de congé pour une activité religieuse ou, pour mieux dire, pour le respect du droit d'une conscience de remplir un devoir et lui éviter un tourment intérieur plutôt que de favoriser une passion, ce choix dépend de la priorité du bien, bien fondé moralement. Nous devrions conclure de même en ce qui concerne « l'affaire Skokie », mais dans la lutte des Noirs pour leurs droits, le bien c'est le juste ! Il y a une difficulté sur ce point, ces revendications exigent l'égalité des libertés et leur fondement moral est tiré du libéralisme au sens où *LLJ* le rejette. Le combat pour l'égalité des droits repose sur une autre égalité de fond, l'égalité des identités qui exclut, comme l'avait fait la position originelle, en l'occurrence la couleur de peau et la possibilité même de l'esclavage. Il y a toujours de la difficulté avec les exemples. Michael Sandel, dans le même temps qu'il les propose pour insister sur la force de la priorité du bien (en tant que moral) pour distinguer sa vision communautarienne, leur fait éclairer ce que devrait être l'identité personnelle, le moi. On doit respecter une croyance religieuse, non par respect pour la capacité de choix du moi, de sa capacité à se donner des valeurs, mais par ce qu'apporte la croyance au moi, ce à quoi elle le relie et la paix intérieure qu'elle lui amène, ou autre sentiment, par exemple. On doit respecter les victimes, parce que l'« insulte [...] peut leur infliger un tort aussi réel et aussi préjudiciable qu'un dommage physique », c'est-à-dire les atteint dans leur identité. La supériorité morale de la religion, ainsi que son appartenance constitutive au moi, sont également conformes au sens commun¹. Mais comment juger la personne qui choisit d'aller au match plutôt que de faire Shabbat ? On peut se référer à des situations réelles, par exemple à tel prêtre qui renonce à ses vœux et décide de fonder une famille. Qu'est-ce qui est plus propre au moi, ou semble devoir lui appartenir de manière inhérente, entre son engagement religieux catholique qui l'a conduit à devenir prêtre et l'amour, partagé, qu'il éprouve pour une autre personne et pour laquelle il renonce à la prêtrise et vit ensuite avec elle ou l'épouse civilement, par exemple ? (Nous laissons de côté le dilemme intérieur analogue qui doit exister dans le moi de la compagne du prêtre.) Le conflit des valeurs peut aussi, on le voit, être interne et le choix moral guidé par le bien et non par le juste, donc étudié du point de vue d'un moi situé dirait M. Sandel, verra-t-il sa direction et force mieux garanties ? Le choix justifié par les appartenances en ce qu'elles attachent l'identité à une morale transcendante, transcendante puisqu'elle ne dépend pas d'usages majoritaires ou d'habitudes séculaires sans justification autre que leur ancienneté, est-il pour autant sans incertitudes, sans aléas possibles ? Ce choix, enfin, par son contenu et les fins qu'il nous fait poursuivre nous exemptera-t-il d'errer ?

Nous pensons ici à l'exemple utilisé dans *Democracy's Discontent*², à la réflexion sur le cas du Général Lee et sa prise de position pendant la Guerre de Sécession, destinée à montrer l'importance de l'enracinement dans une communauté pour comprendre un dilemme moral et l'épaisseur d'un moi situé. D'après ce passage, l'image d'un moi sans liens, désencombré, est défectueuse, elle ne peut permettre de saisir notre expérience morale, justement parce qu'elle ne peut rendre compte des obligations morales et politiques que communément nous

¹ *Ibid.*, p. 19 et 20.

² M. Sandel, *Democracy's Discontent : America in Search of a Public Philosophy*, chapter 1, The Public Philosophy of Contemporary Liberalism, Critique of Kantian Liberalism, p. 13-17. *Democracy's Discontent, America in Search of a Public Philosophy* (The Belknap Press of Harvard University Press, USA, 1996).

reconnaissons¹. Comment, en effet, comprendre le dilemme moral de Robert E. Lee à la veille de la Guerre ? Il est d'un côté officier de l'armée de l'Union, opposé à la sécession dont il considérait que c'était une trahison, cependant que, de l'autre, lorsque l'approche de la guerre se fit menaçante, il conclut que son devoir (« *obligation* ») vis-à-vis de la Virginie avait plus de poids que son devoir (« *obligation* ») vis-à-vis de l'Union, ainsi que son opposition rapportée à l'esclavage :

« Avec toute ma dévotion envers l'Union, [...], je n'ai pas été capable de me décider à lever la main contre mes parents, mes enfants, mon foyer... Si l'Union est dissoute, et le gouvernement brisé, je retournerai dans mon Etat natal et partagerai les souffrances de mon peuple. Sauf pour leur défense, je ne tirerai plus mon épée »².

Cette citation extraite par M. Sandel d'une biographie de Lee³, doit donc confirmer le nécessaire enracinement du moi dans son monde (mais nous aurions dû être amenés à écrire spontanément « le monde ») afin que l'on évalue correctement le caractère poignant des difficultés dans lesquelles ce moi se débat pour choisir où il doit se tenir – quoique l'on n'ait pas à approuver son choix. On ne peut comprendre le dilemme de Lee, comme dilemme *moral*, si l'on ne reconnaît pas que ce qui l'appelle à soutenir ceux auxquels il appartient, et même prendre leur tête pour défendre une cause qu'il ne partage pas, n'est pas un simple sentiment, mais une revendication morale capable de peser face à d'autres devoirs et obligations⁴. Lecteur, nous devrions comprendre que l'on n'éprouve pas que de la sympathie envers des personnages tels que Lee, qu'on les admire en fait pour la qualité de leur caractère que reflète leur délibération et parce que cette qualité dépend de la disposition à voir et supporter les circonstances de l'existence en tant qu'être situé⁵. Si, explique encore Sandel, l'on admettait, comme le pense Rawls, que les obligations ne peuvent dépendre que de devoirs naturels parce qu'ils sont dus aux personnes en tant qu'elles sont des personnes (leur rendre justice, éviter toute cruauté...), ou que de devoirs volontairement contractés, fondés sur le consentement, alors la fragilité de ces engagements serait considérable. En tant que moi (« *selves* ») désencombrés, nous devons respecter la dignité de toutes les personnes, mais au-delà de cela, nous ne devons que ce que nous avons décidé de devoir⁶. Cette manière de concevoir l'identité serait donc trop

¹ *Ibid.*, p. 13 : « the image of the unencumbered self is flawed. It cannot make sense of our moral experience, because it cannot account for certain moral and political obligations that we commonly recognize ».

² *Ibid.*, p. 15 : « Consider the case of Robert E. Lee on the eve of the Civil War. Lee, then an officer in the Union army, opposed secession, in fact regarded it as treason. And yet when war loomed, Lee concluded that his obligation to Virginia outweighed his obligation to the Union and also, his reported opposition to slavery. "With all my devotion to the Union," he wrote, "I have not been able to make up my mind to raise my hand against my relatives, my children, my home... If the Union is dissolved, and the Government disrupted, I shall return to my native State and share the miseries of my people. Save in her defense, I will draw my sword no more. " »

³ Dans l'appareil des notes de *Democracy's Discontent*, notes des pages 10-19, p. 354, note 24, la référence suivante : Douglas Southall Freeman, *R. E. Lee*, etc.

⁴ *Ibid.*, p. 15 : « One can appreciate the poignance of Lee's predicament without necessarily approving of the choice he made. But one cannot make sense of his dilemma as a *moral* dilemma without acknowledging that the call to stand with his people, even to lead them in a cause he opposed, was a claim of moral and not merely sentimental import, capable at least of weighing in the balance against other duties and obligations. »

⁵ *Ibid.*, p. 15-16, nous condensons le passage suivant : « A merely psychological reading of Lee's predicament misses the fact that we not only sympathise with people such as Lee but often admire them, not necessarily for the choices they make but for the quality of character their deliberation reflects. The quality at stake is the disposition to see and bear one's life circumstance as a reflectively situated being [...] ».

⁶ *Ibid.*, p. 14, nous faisons référence à ces textes : « According to Rawls, obligations can arise in only two ways, as "natural duties" we owe to human beings as such or as voluntary obligations we incur by consent. The natural

mince (« *thin* »), d'une matière insuffisante, sans épaisseur pour permettre de rendre compte, comme on vient de le voir à travers l'exemple du Général Lee, des obligations morales, politiques et de solidarité.

Peut-être avons-nous mal lu Michael Sandel, mais il nous semble que ses exemples destinés à nous montrer que les attaches qui font l'identité d'une personne, lui donnent l'épaisseur nécessaire pour faire face et décider lorsque les aléas de l'existence la mettent en face d'un véritable dilemme moral, ou moral et politique, entraînent une certaine tension. C'est-à-dire que ce qui situe l'identité, l'enracine et provoque certaines attitudes et comportements, certaines délibérations et décisions attendues, ne nous apparaît pas comme ce bien donné en partage par une communauté qui lie la justice à « la valeur morale ou à la bonté intrinsèque des finalités au service desquelles ils sont mis » ainsi que défini au début de *LLJ*, comme nous l'avons déjà noté. Même la référence au juge Johnson qui autorisa la marche de Selma ne nous paraît pas décisive¹, puisque, en effet l'énormité des torts (le mot, quoique juridiquement approprié, est faible) en cause, n'a pas empêché certains de souffrir de choisir entre l'esclavagisme des siens et la liberté et l'inviolabilité de la personne des autres. Les exemples nous incitent plutôt à regarder l'inhérence des valeurs à l'identité personnelle comme ce que M. Sandel a dénoncé, à savoir un « majoritarisme », nous l'avons également noté en commençant cette partie. Peut-être est-on plus proche de la réalité empirique lorsque l'on considère que l'identité des personnes est lestée d'appartenances, que celles-ci font partie de ce qui la définit ? Mais cela ne semble lui donner aucun sens de la justice tel qu'il éviterait les pires errements moraux et/ou politiques dans la situation historique de l'apartheid dans l'Afrique du Sud d'avant 1991², ou de l'esclavagisme des Etats du Sud des Etats Unis, pour reprendre l'exemple de *Democracy's Discontent*. Comment, enfoncé dans le cercle de sa société, dépendante du bien qu'elle offre à ses visées, à ses désirs de réalisation, une personne peut-elle être seulement impartiale ? Sans doute « nous voyons les choses d'ici », selon la belle expression de Nagel, mais pour parvenir à s'abstraire de notre ici, « des contingences du moi », comme l'on y parvient dans les sciences physiques, il faut « s'abstraire de son identité (c'est-à-dire de qui nous sommes) », autrement dit des liens, des appartenances particulières, de tout ce qui interdit « le point de vue impersonnel »³.

Nous devons aussi revenir à ce constat qu'à la proposition d'un exemple on peut toujours trouver un contre-exemple, à la difficulté propre à leur usage. Ils nous renvoient, en effet, en ce qui concerne notre contexte, à la réalité empirique des situations socio-historiques morales et/ou

duties are those we owe to persons *qua* persons – to do justice, to avoid cruelty, and so on. All other obligations, the ones we owe to particular others, are founded on in consent and arise only in virtue of agreements we make, be they tacit or explicit. » Et : « Conceived as unencumbered selves, we must respect the dignity of all persons, but beyond this, we owe only what we agree to owe. »

¹ *LLJ*, p. 21 : « Un exemple frappant de ceci [les « objectifs de nature morale sur lesquels repose initialement la justification des droits », p. 20] est l'opinion du juge Frank Johnson lors de la décision de 1965 qui autorisa la marche historique de Martin Luther King de Selma à Montgomery. [...], le juge écrivit :] "L'étendue du droit de s'assembler, de manifester et de défiler sur la voie publique, doit se mesurer à l'énormité des torts contre lesquels il s'agit de protester et de pétitionner. Or, dans le cas présent, ces torts sont énormes. L'étendue du droit de manifester contre de tels torts doit donc être déterminée en conséquence." »

² Juin 1991, abolition des dernières lois d'apartheid.

³ Nagel, *Egalité et partialité*, citations des p. 9-10, chapitre 2, « Deux points de vue ». Nagel Thomas, *Egalité et partialité* ; traduction par Beauvillard Claire (Paris : Quadrige/PUF [collection « Philosophie Morale »], 1994 [1991]).

politiques dont la richesse ne peut être embrassée totalement et à la problématique du chemin à emprunter pour déterminer l'identité personnelle contemporaine. Pour approcher de quelque vérité, faut-il concevoir l'identité avec ses inhérences supposées ou libre, distincte de son bagage, c'est-à-dire libre de conserver ou d'abandonner de ce qui lui a été donné et de ce qu'elle a acquis ?

Doit-on considérer que l'identité personnelle, que la manière dont nous nous représentons nous-mêmes, contient nécessairement ce qui nous fait adhérer à un bien commun, l'aurions-nous défini comme souverain, ou bien que l'identité précède cette fin et ses fins, s'en trouve alors indépendante et donc les choisit ? Ainsi, l'auteur de *LLJ* pose-t-il le problème. Mais cela nous conduit à nous demander si nous pouvons, ou pourrions traiter le problème tel qu'il nous le soumet ? En effet, sa critique de l'identité libérale nous amène à réfléchir dans une manière de système duel ou mieux, pour préciser, dans un cadre dualiste avec d'un côté sa critique donc et, de l'autre, la réponse rawlsienne que nous pouvons supposer. Soit notre identité est constituée par la communauté et nous sommes dépendants de ses fins, soit notre identité en est indépendante et nous sommes libres de nos projets d'existence¹. Libres aussi de les modifier, d'en changer, de revenir en arrière, bref assumer les conséquences de cette liberté. Il nous semble pour l'instant difficile d'échapper à ce dualisme, car la question de la liberté demeure fondamentale pour l'identité. Or la question de l'identité (libre) engage aussi le type de justice qui doit régir la société et défendre les conditions de possibilité d'existence de l'individu. Sera-t-il donc essentiellement soumis par des valeurs dépendantes de son insertion dans la société, lié à celles-ci ou aura-t-il le loisir de décider de ce qu'il veut devenir ?

Nous venons d'insister sur ces exemples et les questions qu'elles entraînent, car elles sont centrales dans la part du travail de Sandel qui nous occupe. Il ne peut y avoir, pour lui, mais cela paraît maintenant une évidence, de priorité du juste sans que l'on pose préalablement une priorité du moi libéral. « Une », car si nous nous intéressons à sa critique de l'identité libérale rawlsienne, M. Sandel ne manque pas de mettre en cause également les positions de Ronald Dworkin et de Robert Nozick en particulier pour ce qu'elles ont de commun avec celles de Rawls. Cette priorité ne serait pas légitime, car, correspondant au « libéralisme déontologique » (déontologique, par référence directe à Kant)², elle place l'individu dans une position privilégiée (il ne doit jamais être utilisé seulement comme un moyen, on doit toujours le respecter comme une fin), d'où sa primauté face au bien. De plus, non seulement le pluralisme des aspirations philosophiques, religieuses, à une existence heureuse, etc., et surtout la pluralité des personnes doivent être reconnus et pris en compte. Il n'est pas question pour Sandel de mépriser les personnes, mais de renverser la priorité du juste en la limitant, en limitant le libéralisme déontologique afin de redonner sa place au bien, sa fonction constituante de l'identité. En d'autres termes, pour préciser le point de vue déontologique et son renversement :

« Du point de vue des fondements de la morale, la primauté de la justice revient donc à ceci : la vertu de la loi morale ne réside pas dans le fait qu'elle promet un certain but ou une certaine fin qu'on suppose bons. Elle est au contraire une fin en elle-même, donnée antérieurement à toutes les autres fins, et jouant par rapport à celles-ci un rôle régulateur »³.

¹ Gutmann Amy, « La critique communautarienne du libéralisme », *Krisis*, (Communauté ?), n°16, 1994, p. 70-85, p. 77.

² *LLJ*, p. 23.

³ *Ibid.*, p. 25.

Déontologiquement, le « "principe déterminant" », directeur, se trouve renversé lorsque l'on reconnaît la fonction régulatrice du bien, de sorte que l'identité de l'individu peut ainsi être considérée comme ancrée à des valeurs, logée dans un ensemble le dépassant, l'informant. Au fond, ce qui constitue ici le moi, pour parler comme l'auteur de la *Critique de la raison pratique* cité par Sandel, c'est l'hétéronomie. L'identité sandélienne ne peut pas se dévoiler à partir des éléments que révèlent la conscience que l'individu peut prendre de lui-même, elle ne peut pas être sa propre œuvre. Elle devrait d'abord se découvrir semblable et avec des aspirations communes, incapable, en tant que personne de « s'arracher à tout attachement sensible »¹. L'individu, la personne n'est pas la source du bien, ni, donc des principes qui doivent la guider dans l'existence, *a contrario* le bien, celui qui se constate par la valeur des fins qu'il permet de mettre en œuvre, est unique et singulier (non pluriel) et fournit les visées possibles en définissant le juste².

Le fait de rabattre l'identité libérale, au sens où nous avons pu la dégager de l'œuvre de Rawls jusqu'à présent, sur le sujet kantien, le « sujet déontologique », n'achève pas la critique de M. Sandel. Elle tient donc compte, également, de la mise entre parenthèses de l'arrière-fond « transcendantal ou nouménal entièrement dépourvu de fondement empirique »³. Il semble alors que l'on doive s'interroger sur la possibilité de cette mise entre parenthèses. Mais dans la mesure où elle fait partie de la thèse heuristique du contrat social dans la version de la position originelle et de la description de ceux qui s'y trouvent, nous ne pensons pas devoir la remettre en cause, sachant, en outre, qu'elle concourt à donner une représentation de l'identité libérale qui nous paraît adéquate. Cependant, nous devrions rencontrer de la contradiction dans une telle conception du moi. Michael Sandel pointe une « déontologie "révisionniste" », qui remplace « les obscurités germaniques par une métaphysique plus tempérée, [...] mieux adaptée au tempérament anglo-saxon » et, quoique nous goûtions ces formules, elles nous ramènent indirectement, relativement à la démarche de *LLJ*, au « sujet désincarné »⁴. Indirectement, car l'auteur se demande si un libéralisme politique fondé sur un individu kantien non-transcendantal peut se développer, tandis que ce qui retient notre attention parmi ses critiques ce sont, dans un premier temps, les remises en question du premier chapitre, qui vont de pair avec la reconstruction du raisonnement de Rawls (surtout dans *TJ*). Ces remises en cause concernent l'indépendance du moi par rapport à ses intérêts, désirs, ..., le sens du juste, l'indifférence réciproque et ses effets, l'individualisme et, enfin le sens de la communauté. Elles recouvrent d'autres problèmes et permettent d'approfondir l'enquête que nous menons.

Ainsi, puisque M. Sandel s'appuie sur la priorité du bien, il ne peut accepter celle du juste, c'est une évidence, mais il ne peut non plus, de ce fait, accepter la primauté du moi sur ses fins, ni la liberté qui en découle. Dans sa reconstruction de la démarche suivie dans *TJ*, la priorité du juste serait posée afin d'assurer la liberté égale des individus (nous pouvons ajouter que, au contraire, si une fin quelconque avait été préalablement posée, alors il deviendrait possible de limiter la liberté pour que l'on puisse parvenir à cette fin – c'est conforme au raisonnement de

¹ *Critique de la raison pratique*, p. 791 ; V 152, traduction Ferry Luc et Wismann Heinz (Kant Emmanuel, *Œuvres philosophiques II*, Paris : NRF/Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1985 [1788]).

² Nous faisons l'hypothèse (la conjecture peut-être) de ces développements positifs, de ces affirmations en lisant leur critique sandélienne négative du libéralisme déontologique de manière inversée, comme ce qu'elles disent « en creux ».

³ *LLJ*, p. 38, et de citer *TJ*, p. 305 (§ 41).

⁴ *Ibid.*, successivement p. 38, 39 et 40.

Rawls lorsqu'il réfute l'utilitarisme ; d'autre part, en référence au Général Lee, constatons l'effet de la soumission à un bien supérieur). De ce premier point, découle la priorité du moi par rapport à ses fins et, nécessairement, sa « capacité à les choisir »¹ en vient à le définir (ici, nous ajouterons que le moi possède la liberté de choisir et que cette liberté permet à sa capacité de choix de se réaliser et de s'exprimer). Il découle, d'abord, de ce qui précède que le moi ou l'identité personnelle se définit aussi par son caractère actif, car il n'est pas le « réceptacle passif d'un amas de finalités »², il est auteur en tant que la possession de la volonté, qui va de pair avec la liberté, lui permet d'agir « en telle sorte qu'[il] ne sent[e] point qu'aucune force extérieure [l']y contraigne »³ – « agent doué de volonté ». Ensuite, découle que, toujours en suivant Sandel exposant Rawls, dans la logique rawlsienne donc, l'antériorité du moi et sa capacité à choisir (mais nous devons y inclure son autonomie), doivent être respectés, elles imposent le « "doit" moral »⁴, car l'autonomie et ce qu'elle enveloppe dans sa définition, le soubassement en fait du choix libre, fonde la dignité de la personne humaine⁵. Mais, il y a encore plusieurs conséquences de cette reconstruction, c'est-à-dire que lorsque l'on interroge sur la possibilité de distinguer le moi des fins par lesquelles il nous apparaît, on le suppose indépendant de celles-ci. Mais qu'est-ce qui nous permettra de le déterminer ? Serait-il constitué du flux de ses fins (désirs, aspirations, volitions, etc.) ? Ainsi identifié à ses fins existerait-il encore ? Pour notre critique, le moi confondu avec ses aspirations deviendrait n'importe quel moi, et avec l'absence de distinction entre le sujet et l'objet (M. Sandel s'exprime en termes de sujet, « moi » en devient le synonyme, d'attribut, d'objet, etc.) l'identité serait perdue⁶. Donc, seul un « sujet radicalement situé », pour utiliser une expression de Sandel, nous permettrait et permettrait à l'individu lui-même de se différencier de ses fins et de la situation dans laquelle il se trouve. Au lieu de s'identifier à ses objectifs (« Je suis *x*, *y* et *z* »), s'en différencier (« J'ai *x*, *y* et *z* »)⁷ distinguerait l'identité de sa situation. Ce que remet en question ici M. Sandel, c'est non seulement la structure de base de la société bien ordonnée et sa version réelle dans laquelle le poids prépondérant de la liberté économique rétrécit le champ des libertés égales ainsi que la solidarité et la fraternité⁸ qu'instaure le principe de différence, mais encore la possibilité d'idéaux personnels et de leur changements, mais surtout, parmi ces idéaux, l'exigence des biens premiers sociaux, ce qui pour Rawls offre un « critère pour évaluer les institutions », le « point archimédien »⁹. Si l'on ne peut séparer « ce qui est

¹ *Ibid.*, p. 46.

² *Ibid.*, p. 47.

³ *Méditations Métaphysiques*, Méditation quatrième, p. 461, *Méditations touchant la première philosophie dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction entre l'âme et le corps de l'homme sont démontrées*, textes établis, présentés et annotés par Alquié Ferdinand (Paris : Garnier Frères [Œuvres philosophiques (T. II)], [1641] 1967).

⁴ *LLJ.*, citations de la p. 47.

⁵ *Ibid.*, p. 47, la très juste remarque : le « "doit" moral reflète l'impératif qui exige de respecter par-dessus tout l'autonomie de l'individu, de considérer la personne humaine comme porteuse d'une dignité qui se situe au-delà des rôles qu'elle investit et des fins qu'elle poursuit. » Précisons que le « doit », s'impose aussi vis-à-vis de celui qui ne l'a pas respecté. C'est la force de l'autonomie normative que l'on retrouve dans la valeur dignité.

⁶ *Ibid.*, p. 48 : « il serait alors impossible de distinguer entre un sujet ainsi constitué et l'océan entier des attributs indifférenciés dans une situation inarticulée, il n'y aurait plus de sujet du tout, ou du moins pas de sujet que nous puissions reconnaître ou isoler comme ressemblant à une personne ».

⁷ *Ibid.*, pour les deux propositions entre parenthèses.

⁸ *TJ*, § 17, p. 135-137.

⁹ Pour ces remarques, voir *TJ*, encore, § 41, p. 304. Le point archimédien, se passe « de faire appel à des principes *a priori* ou perfectionnistes ». Il suffit de « suppos[er] certains désirs généraux comme le désir de biens

moi de ce qui est mien » et si l' « identité se confond avec "ma" situation », plus de conscience (elle est « vide »¹), plus de point archimédien et une manière nouvelle de concevoir l'unité du moi. Cette unité est elle aussi antérieure à tout enracinement, formée par la conception du juste, nous l'avons aussi relevé, et, selon M. Sandel, elle garantit l'indépendance du moi par rapport aux valeurs et fins de la situation socio-historique, elle lui permet d'échapper au conditionnement². « Garantit », ne possède pas une connotation positive ici, l'expression signifie une souveraineté de l'individu qui n'est pas légitime et que le sens du juste ne peut pas être considéré comme une caractéristique identitaire, puisque son existence devrait dépendre de l'insertion dans une société.

Nous voudrions réfléchir, au-delà des remarques que nous avons pu faire jusqu'à présent, à ces critiques qui occupent les premières pages de *LLJ*. Il nous paraît certain que si l'on abandonne la thèse contractualiste, l'homme ne peut pas être immédiatement reconnu comme un individu, il sera d'abord « politique » par acculturation, ce qui le dote d'une substance, (si l'on peut dire), puis d'un certain nombre d'attributs. Mais le contractualisme, quelle que soit sa tradition, n'exige pas que l'on imagine un être présocial comme en atteste la description des partenaires dans *TJ*³, qui précise ce qu'ils savent et autorise à parler d'« allers-retours » et de « passage »⁴ derrière le voile d'ignorance. Le contractualisme et son accord hypothétique posent la liberté et l'égalité de droit des individus, ce que ne peut faire le communautarisme. L'alternative consisterait, si l'on désire éviter de parler d'inconsistance de l'affirmation contractualiste parce qu'elle ne reposerait pas sur un fait historique, à se tourner vers la science historique pour établir l'avènement ou le lent accouchement de la liberté et de l'égalité. Cependant, ce que pose l'accord originel n'a rien d'imaginaire, ou plutôt pourrions-nous l'interpréter comme ce que nous offre un imaginaire instituant, au sens de Cornelius Castoriadis⁵, c'est-à-dire qui crée ce qui n'existait pas auparavant, le rend effectif, en l'occurrence un nouveau type de société (démocratie représentative, économie capitaliste) et l'individu doué de son identité particulière. D'une manière indépendante de la philosophie politique de Castoriadis, nous pouvons estimer que l'idée du contrat social, par ses effets, possède une réalité politique et, pour ce qui nous occupe, nous pouvons en déduire que la représentation de nous-mêmes qu'elle nous donne nous influence et que la manière dont nous

sociaux premiers, et [prendre] comme base l'accord [...] conclu dans une situation initiale convenablement définie, pour parvenir à l'indépendance nécessaire vis-à-vis des circonstances existantes. »

¹ Citations de *LLJ*, p. 49.

² *Ibid.*, p. 50 : « L'unité préalable du moi signifie que le sujet, même s'il est fortement conditionné par son environnement, est toujours irréductiblement premier par rapport à ses valeurs et à ses fins, et qu'il n'est jamais pleinement constitué par celles-ci. »

³ Par exemple la § 24, p. 169-170.

⁴ Dès notre introduction, nous avons relevé la force de ces idées.

⁵ « Pouvoir, politique, autonomie », à partir de la question : « Comment composer une société libre sinon à partir d'individus libres ? » (p. 98), la réponse « renvoie derechef au travail créateur de l'imaginaire instituant comme imaginaire radical déposé dans le collectif anonyme. » (p. 99) Castoriadis Cornelius, « Pouvoir, politique, économie », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 1988, p. 81-104 ; *L'institution imaginaire de la société*, p. 191, précise, par exemple en relation avec la capacité à symboliser, l'imaginaire radical : « il présuppose la capacité de voir dans une chose ce qu'elle n'est pas, de la voir autre qu'elle n'est. Cependant, dans la mesure où l'imaginaire revient finalement à la faculté originaire de poser ou de se donner, sous le mode de la représentation, une chose et une relation qui ne sont pas [...], nous parlerons d'un imaginaire dernier ou radical, comme racine commune de l'imaginaire effectif et du symbolique. » Castoriadis Cornelius, *L'institution imaginaire de la société* (Paris : Seuil [Points n° 383], 1999 [1975]).

nous voyons devient constitutive de ce que nous sommes. L'artifice du contrat ou de la position originelle n'a donc rien d'une production de pseudos-individus doués d'une conscience absolument fausse et d'une pseudo-identité. Nous ne pourrions donc pas mettre de côté le contractualisme en général, ni sa version rawlsienne et l'identité de l'individu qui en découle d'abord comme partenaire, ensuite comme citoyen. En effet, il n'est pas aussi nu que M. Sandel l'interprète, nous l'avons vu, et Rawls, au demeurant, s'en défend¹.

Nous estimons aussi que l'on ne peut pas vraiment raisonner en termes de sujet et d'attributs, c'est-à-dire en termes de support ou de substrat, les qualités qui définissent le moi devenant ensuite des accidents. Et, selon le hasard de la naissance, de l'environnement socio-culturel et économique les aspirations, les fins seraient telles, autre insertion autres fins, désirs... Le vocabulaire de la substance ne nous paraît pas convenir à la conception libérale de l'identité, il l'enracine ou le situe dans une situation et le détermine par rapport à un bien commun *a priori* (« *a priori* » en un sens seulement temporel). Il y a un avant avec lequel il va falloir composer pour être libre, pas nécessairement égal en droits, ni de droit bien sûr, pour « penser par soi-même » et gagner quelque estime de soi. Substantialiser l'individu et l'appeler à découvrir en lui-même ce dont il a été doté, mais qui finit par faire corps avec lui, entre en contradiction avec la force ou faculté que l'on pose comme fondement d'une existence pendant laquelle il faut se réaliser. Comme toute faculté, celle-ci n'est rien à moins qu'on ne l'exerce, si nous osions la comparaison nous dirions que, comme un muscle qui ne sert pas, une faculté s'atrophie, ne peut rien. Ou, usant d'une allusion à Aristote, nous pourrions dire que dans un bloc de marbre il n'y a pas de statue antérieurement au travail du sculpteur, il n'y a qu'un bloc de marbre, mais en précisant que le sculpteur ne l'est devenu qu'en faisant le choix d'une carrière d'artiste, le choix du medium, et en développant le talent correspondant. La substantialisation de l'individu nous amènerait à découvrir derrière nos qualités, accidentelles par définition, que nous sommes tel par habitude et que, en conséquence, nous agissons de même – nous songeons ici à l'auteur de *L'asservissement des femmes* et à l'une de ses formules de ce type : « Celui qui n'agit jamais que suivant la coutume ne fait pas de choix. Il n'apprend nullement à discerner [...] ce qui vaut mieux. »². L'identité libérale ne peut s'accommoder d'une épaisseur sociale *a priori* et c'est pourquoi l'individu s'identifie à ses fins, c'est pourquoi il est « *x, y et z* »³. Du fait que la liberté constitue son élément premier, autant d'un point de vue « lexical » et temporel, que d'un point de vue principal, l'individu devient ses fins, c'est-à-dire se fait, constitue, se faisant, son plan de vie. Relativement à nos références principales pour notre enquête, nous précisons qu'il n'y a rien de sartrien ici et qu'il faut penser à des expressions de Rawls telle que celle-ci, « nous n'avons pas d'identité antérieure à notre existence sociale »⁴. Dans le contexte global de l'œuvre, il ne faut pas oublier que les contractants ne sont pas nus, mais seulement épurés de

¹ *Justice et démocratie*, p. 226 (suite de la note 20, p. 225) : « je pense que Michael Sandel se trompe quand il suppose que la position originelle implique une conception du moi "dépouillé de tous ses attributs contingents", un moi qui "possède une sorte de statut supra-empirique [...] et qui est donné, antérieurement à ses fins, un pur sujet d'action et de possession, définitivement sans épaisseur" ». Rawls « doute » (*ibid.*) de la légitimité de cette interprétation. Ajoutons, car l'identité ainsi conçue (libre, égale, juste, etc.), que ce soit celle du partenaire ou que ce soit celle de la personne est partie intégrante de la représentation libérale. Il s'étonne également de cette critique de l'identité personnelle dans *Libéralisme politique*, p. 18.

² *De la liberté*, p. 150. Mill John Stuart, *De la liberté* ; traduction Lenglet Laurence (Paris : Gallimard [Folio Essais n° 142], 2010 [1990] [1859]).

³ *LLJ*, p. 47.

⁴ *LP*, p. 67.

tout ce qui pourrait remettre en cause leur stricte égalité, leur « symétrie »¹, ce qui permet, par suite, l'accord unanime sur les principes de la structure de base. Ainsi, nous pouvons comprendre l'expression, « pas d'identité antérieure à [l']existence sociale », comme signifiant que l'absence d'identité renvoie aux qualités que cette structure permet de renforcer ou d'acquérir, les autres traits n'ayant pas à être cités. A titre d'exemple, l'amitié civique, en tant qu'extension des principes, de leur mise en œuvre et de leur présence, trop formelle sans aucun doute, dans les démocraties représentatives contemporaines, devient possible et s'en trouve renforcée. Si nous prenons le cas de la bienveillance, elle apparaît également comme une conséquence des principes, bien que, à la différence de la liberté, de l'égalité, de la rationalité raisonnable et du sens de la justice, elle ne soit pas présente dans les traits de l'identité des partenaires derrière le voile d'ignorance. La bienveillance, le souci pour autrui, le désir d'aider alors que rien d'autre que la décision de la réaliser n'est requis deviendra donc une qualité morale caractéristique possible du moi, parce que les partenaires ne « s'intéressent pas aux intérêts des autres »², d'où Rawls est parfaitement autorisé à « suppose[r] que leur décision³ n'est pas influencée par l'envie ». Cependant, les deux principes n'ont pas vocation à tout régler à la fois sur le plan politique et sur le plan moral. Ainsi, Rawls, dans *Reformulation*⁴, rappelle la destination des principes premiers de la structure de base (leur objet), dans sa réponse à l'interprétation selon laquelle ces principes parfaitement appliqués ne sauraient rétablir la concorde dans une famille qui se serait déchirée, car « l'intervention de la justice – même si elle est parfaite – [ne] restitue à cette situation le caractère pleinement moral qu'elle avait auparavant », à savoir « l'affection spontanée »⁵. Le libéralisme rawlsien affirme son caractère non compréhensif, non englobant, et cela par exemple dès les premières pages de *Reformulation*, puisqu'une société instituant le pluralisme (raisonnable) d'un côté et l'accord sur une même et unique vision des choses, un bien commun imposé de l'autre, entrerait en contradiction avec elle-même⁶. Mais ce caractère était déjà présent aux débuts de *TJ*, lorsqu'il s'agissait d'amener le lecteur vers la compréhension des deux principes⁷. De toutes les façons, on comprend bien qu'on ne peut affirmer la liberté de pensée ou la liberté de conscience, en l'occurrence, et imposer une doctrine compréhensive, donc s'imposant à chacun dans le même mouvement ! Concluons, en ce qui concerne directement l'exemple de la famille que, relativement à ce contexte, il ne nous paraît pas pertinent.

¹ *TJ*, § 26, p. 182.

² C'est l'indifférence mutuelle, déjà vue.

³ *TJ*, § 26, p. 182, Il s'agit de la décision vis-à-vis des différences et des inégalités qui naîtront dans la situation politique et socio-économique réelle après contrat. Comme nous le savons, les inégalités ne sont acceptables que parce que le second principe contient le principe de différence. De ce fait on ne compte pas sur un bien tel que la charité, mais sur un principe de justice. L'envie, ce qui les « rend malheureux » (*ibid*).

⁴ § 50.3, p. 225-6, n. 48.

⁵ *LLJ*, p. 64-5. L'affection peut-elle être le fondement de la morale ?

⁶ *Reformulation*, I, § 3.2, p. 27-28 : « compte tenu du fait du pluralisme raisonnable, une société bien ordonnée dans laquelle tous les membres acceptent une même doctrine englobante est impossible ».

⁷ *TJ*, § 26, p. 182, propose des « remarques intuitives en faveur des deux principes » ; la p. 183, précise que « les partenaires se considèrent comme des personnes libres ayant des buts et des intérêts fondamentaux qui rendent légitimes, [...], leurs revendications les uns à l'égard des autres concernant la conception de la structure sociale de base » (nous soulignons). Les partenaires, ignorants de ce que seront ces désirs, ne peuvent s'imposer, à moins d'être incohérents (mais ils possèdent la raison, ils sont rationnels et raisonnables), un mode de pensée unique.

En poursuivant sa critique, toujours dans le premier chapitre de *LLJ*, Sandel nous amène à en revenir au sens de la justice. Il considère que son poids dans la théorie de la justice comme équité lui vient, tout comme dans le cas de la priorité du moi, comme une conséquence de la priorité de la justice et qu'il s'agit d'un désir particulier¹. Ce qu'il cite de *TJ*, confirme la particularité du sens de la justice, ainsi que sa qualité, mais nous suggère que ce désir serait naturel. C'est effectivement ainsi que Rawls s'exprime², mais il faut s'entendre sur la signification de ce terme – à qu'elle idée renvoie-t-il ?, que s'agit-il de penser ? Cela, en même temps, permettra de préciser l'utilisation que nous avons eu l'occasion de faire d'« anthropologie » lorsque nous avons évoqué une anthropologie implicite ou des caractères inhérents à l'homme et de dissiper une confusion entre des qualités affirmées comme existantes et ces mêmes qualités supposées dans un certain contexte de pensée, la fiction contractualiste dans son usage libéral et rawlsien. Après cette remarque, reprenons ce que Sandel, par sa contestation de la représentation du moi de ce libéralisme, nous aide à approfondir. D'abord, il ne nous semble pas que la primauté de la justice soit première des points de vue moral et épistémologique³, ni en un sens chronologique ni en un sens principiel. Elle est chronologiquement première, certes, dans la mise en forme, dans le plan, l'écriture de *TJ*, en tant que celle-ci vise les institutions sociales, leur vertu, mais elles ne sont visées que parce qu'elles ont perdu, ou, du moins, se sont largement éloignées de cette vertu (l'anticipation de Rawls doit être soulignée⁴). Mais, elle ne les viserait pas comme elle le fait si la justice n'avait pour lui à respecter et à défendre la liberté et l'égalité des individus, et ce qu'il y a à considérer d'abord, ce qui est premier et principe, c'est la liberté, c'est ce qu'il y a à savoir, donc. Dans le cadre de ce que nous cherchons à esquisser, à cerner, la liberté et l'égalité nous semblent également premiers et définitionnels de l'identité libérale telle qu'on peut la représenter, quoique, nous continuerons de le constater, ces traits n'en fournissent pas l'ensemble des caractéristiques. Ensuite, qu'entendre par ces expressions de Rawls, « notre nature », « réaliser notre nature »⁵ grâce aux principes de la justice et au sens du juste ? Nous pensons que, dans la logique de la thèse⁶ de la priorité du bien et de l'enracinement de l'individu dans une communauté et ses croyances (nécessairement) partagées non seulement en un ordre politique et moral, mais aussi en un ordre naturel objectif, non imaginaire (au sens de C. Castoriadis), « nature » nous renvoie ici à l'existence d'une nature humaine et aux éléments qui, dans sa complexion, échappent au temps. En revanche, dans la logique de la thèse libérale, dans la mesure de notre compréhension de la lecture des textes de Rawls, ces expressions ne renvoient pas à l'existence atemporelle d'une nature humaine. Elles doivent être comprises dans leur contexte en son ensemble. Par exemple « notre nature comme être rationnel, [etc.] », signifie ce qui a été posé et nuancé dans *TJ*, à savoir, nous l'avons déjà montré, que cette rationalité ne constituait qu'une hypothèse reprise, provisoirement, à la conception utilitariste d'un individu

¹ *LLJ*, p. 51 : « le sens de la justice ne peut pas être considéré comme un désir parmi d'autres, [...] il faut au contraire le concevoir comme un motif d'un ordre qualitativement plus élevé ».

² *Ibid.*, p. 51 et 52, passages cités de *TJ*, p. 615 et 616 (éd. française).

³ *Ibid.*, « On appréciera [...] toute la puissance de l'affirmation de la primauté de la justice – à la fois dans sa dimension morale et dans sa dimension épistémologique... ».

⁴ La première édition de *TJ* date de 1971, nous pensons à la décennie suivante.

⁵ Expressions extraites des passages cités par Sandel.

⁶ Pour Michael Sandel, nous ne pensons pas qu'il s'agisse d'une simple thèse, comme en témoignent les œuvres que nous avons citées.

dépendant, en dernière instance, de son aversion pour la douleur et de son goût pour le plaisir, mais transformée en « choix social »¹ afin de donner aux partenaires un des éléments de leur identité les rendant capables de parvenir aux deux principes². De plus, il nous paraîtrait inconséquent de construire, d'un côté, une représentation de l'identité d'un individu « désubstantifié »³ et, de l'autre, de lui accorder une nature. L'emploi de ce champ lexical (nature, naturel, nature humaine), doit s'entendre dans le contexte du contractualisme et non en opposition avec lui. L'anthropologie rawlsienne donc, anthropologie *a posteriori*, ne renvoie pas à une temporalité présociale, redisons-le, elle n'est pas descriptive, elle ne veut pas, ce n'est pas du tout son objet, rendre compte de ce que serait l'homme en soi, elle est au contraire normative et ce qui norme la représentation de l'individu libéral dans son identité propre, ce ne sont pas les soins et les attachements dont il a, de fait, besoin et bénéficie, mais, fondamentalement, sa liberté.

Le risque d'une confusion autour de l'utilisation de « nature humaine » et de la suggestion d'une naturalité réelle du désir de justice levé, nous pouvons revenir à ce sens du juste. Il n'est pas artificiel au sens que M. Sandel donnerait ici à ce terme, c'est-à-dire qu'il ne correspond pas, dans un premier temps, à un sentiment qui serait une conséquence d'un apprentissage ou encore d'une connaissance que la société aurait transmis à son rejeton. S'il est artificiel, c'est seulement en ce qu'il fait partie des traits de l'identité libérale que l'on repère chez Rawls. Nous pensons, en fait, que le sens du juste, au même titre que la liberté, par exemple, se trouve dans la description du partenaire et dans celles de la personne et du citoyen. Les partenaires sont identifiés par ce trait distinctif, partie des facultés mentales et morales qu'on doit leur supposer derrière le voile d'ignorance, parce qu'ils savent qu'ils possèdent une conception du bien tout en ignorant ce que sera, ensuite, cette conception, s'ils la conserveront ou préféreront en changer. Puisque la possession d'une conception du bien, d'un ensemble de fins à atteindre, dote de la capacité de jugement, il va falloir évaluer comment parvenir à ces fins, mais elle dote également du sens de la justice afin que les partenaires s'imposent le respect de la réciprocité de la liberté et de l'égalité. S'imposer ce respect, ce n'est pas seulement se garantir mutuellement la possibilité de viser, chacun, son (ou ses) bien(s), c'est aussi posséder ce sens du juste qui permet, dans l'existence ensuite, de suivre les principes de la justice que l'on s'est prescrit, de leur obéir – on leur a prêté allégeance, on s'y est engagé, c'est le sens du contrat⁴. Ainsi, nous pensons que le sens du juste est un effet de la reconnaissance de l'égalité de droit des partenaires et des personnes par eux-mêmes, de leur liberté, et qu'il joue, en outre, un rôle dans l'élaboration ou le choix des deux principes, avant de devenir nécessaire en situation dans la société bien ordonnée et pour sa stabilité ou durabilité (indispensable, aussi, en situation non idéale). Le sens de la justice, est le sens de ce qui s'avère juste, droit, de ce qu'il s'avère correct

¹ *TJ*, § 6, p.54 : « Il n'y a pas de raison de supposer que les principes destinés à gouverner une association politique soient simplement une extension du choix individuel. Au contraire, si nous posons que le principe qui doit gouverner un objet quelconque dépend de la nature de cet objet et que la pluralité des individus, [...], est un caractère essentiel des sociétés humaines, nous ne devrions pas nous attendre à ce que les principes du choix social soient ceux de l'utilitarisme. ».

² Plus haut nous avons donné la franche correction de Rawls à ce propos, dans *Reformulation*.

³ Nous nous autorisons l'usage de ce néologisme, à l'exemple de Catherine Audard dans *Qu'est-ce que le libéralisme ?*, p. 69. Audard Catherine, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Ethique, politique, société* (Paris : Gallimard [Folio essais], 2011 [2009]).

⁴ Nous nous sommes appuyés ici sur un texte de « La structure de base comme objet » (p. 61), *Justice et démocratie*.

de faire ou de s'abstenir de faire. Le « désir d'agir en accord avec les principes [...] choisis dans la position originelle »¹, doit être supposé trait de l'identité de l'individu libéral, en tant que résultat des principes que, comme partenaires, ils ont adopté. Cela découle, bien sûr, de la définition que nous venons de citer, mais il nous semble encore que ce sens peut également être supposé chez les partenaires eux-mêmes², comme contenu aussi dans les connaissances minimales qu'ils conservent derrière le voile d'ignorance, afin de modérer leur rationalité (ce que Rawls lui-même a fait d'une autre manière, nous l'avons vu) et qui, pensons-nous, permet de donner une justification supplémentaire de l'absence d'envie et du caractère mutuellement désintéressés des contractants. Parmi ces connaissances, relevons en particulier qu'« ils connaissent [...] les lois de la psychologie, humaine »³. Le sens de la justice agirait donc comme un correctif de la rationalité, faisant ignorer l'envie⁴, tout en laissant se déployer le calcul commun de « l'indice le plus élevé de biens sociaux premiers », conditions de possibilité relativement la plus favorable pour « leurs systèmes de fins »⁵. Enfin, le sens de la justice, le désir (« particulier ») qu'il représente, enveloppe la liberté, cette indépendance ou détachement nécessaire vis-à-vis des enracinements qui ne permettraient pas de dépasser les « contingences et [les] accidents du monde »⁶. Sur ce point, nous pouvons, maintenant, affirmer que le sens du juste fait partie des éléments qui concourent à la définition de l'identité personnelle de l'homme libéral idéal, celui, par exemple, qui parviendrait à respecter les exigences qui suivent des deux principes, ou celui qui ferait de ces exigences la fin de son action, de son plan de vie.

Cette représentation d'un moi moral ne peut se réaliser que dans la société bien ordonnée. Cependant, à nos yeux, il est possible de penser que, d'une manière certes généralement moins idéale, il se réalise également dans l'avatar contemporain de la société bien ordonnée. L'envie y existe, elle est reconnue dès l'Antiquité avec ses deux pôles, l'un relatif à la propriété d'autrui dont elle entraîne la jalousie, l'autre relatif à soi-même en tant que souffrance devant le spectacle du succès d'autrui⁷, l'ensemble mettant en danger la cohésion de la cité⁸. Cependant,

¹ *TJ*, § 48, p. 350.

² *Ibid.*, § 25, p. 176 : « Les partenaires sont censés [« hypothèse supplémentaire »] être capables d'un sens de la justice et ce fait est connu publiquement parmi eux. ».

³ *Ibid.*, § 24, p. 169.

⁴ *Ibid.*, § 82, p. 589, « inclination destructrice ». Deux sections (80 et 81) sont consacrées au problème de l'envie, outre d'autres occurrences, ce qui montre son importance. Le bien premier le plus important, le respect de soi-même, ne devrait jamais être affecté afin que l'envie n'apparaisse, ce qui sous-entend une stricte obéissance de la société et de ses membres au second principe, bien qu'il ne supprime pas les inégalités socio-économiques, et risque de les consacrer (problème, posé par notre auteur lui-même, de la reproduction des situations par la famille).

⁵ *Ibid.*, § 25, p. 176, pour ces deux citations.

⁶ *Ibid.*, § 86, p. 616 : « ce sentiment [le sens de la justice] révèle ce qu'est la personne et faire un compromis n'est pas pour le moi réaliser sa liberté mais, au contraire, céder aux contingences et aux accidents du monde ». Le « moi », que nous avons souligné, renvoie à « *self* » dans le texte anglais (p. 503). Il s'agit bien de l'identité qui est au cœur de ce débat entre Sandel et Rawls.

⁷ Par exemple, Aristote, *Rhétorique*, II, 10, 1387 b 21-24 : « l'envie est une souffrance qu'on éprouve au spectacle de la réussite de ses semblables comblés des biens qu'on a dit [I, 5 et 6], souffrance liée non à la poursuite d'un intérêt personnel mais à ces personnes », à ce qu'elles sont. *Rhétorique*, présentation, traduction, introduction, notes, bibliographie et index, Chiron Pierre (Paris : GF-Flammarion, 2007).

Mais l'envie entraîne aussi le plaisir pris « aux maux de nos amis » (*Philèbe*, 50a-c, cité dans *Lectures de Platon*, « La notion de *phthonos* chez Platon », p. 219-234) – un mélange de sentiments qui ne saurait freiner l'autodestruction du moi. Brisson Luc, *Lectures de Platon* (Paris : Vrin [Bibliothèque d'histoire de la philosophie], 2000).

⁸ *Lois*, V, 731a-b : « l'envieux, en s'imaginant qu'il lui faut, pour être supérieur aux autres, se mettre en travers de leurs efforts, à la fois il tend lui-même avec moins de force à la vertu [...] et, par d'injustes blâmes, il amène ses

mise entre parenthèses, elle autorise cette autre hypothèse que rejette l'auteur de *LLJ*, à savoir l'indifférence réciproque des partenaires. A première vue, elle semble pourtant naturelle dans la situation dans laquelle les auteurs de leur société à venir se trouvent, car cette capacité commune, comme les précédentes, et ensemble avec elles composant leur identité, confirme leurs différences, non plus seulement dans leurs visées, les biens qu'ils recherchent, mais aussi en eux-mêmes, ce qui va faire que les visées soient, justement, différentes. Notons au passage une question élémentaire de logique : si les individus libéraux possédaient tous la même identité, et pas seulement les traits identitaires communs que nous avons reconnus, nous aurions affaire à une foule anonyme d'êtres sans ipséité, des indiscernables. Cette identité, à travers laquelle, donc, on les reconnaît enveloppe ce qui les distingue en tant qu'individus. Notons encore que, sans ces différences inhérentes à ce qu'ils sont dans la représentation que l'on peut en donner, il n'y aurait pas de coopération ni à organiser ni à mettre en œuvre – nos « indiscernables » n'auraient qu'un même plan de vie en partage¹. Mais, examinons la critique sandélienne de l'indifférence réciproque des individus². Elle s'appuie toujours, ce sont ses bases, sur le rejet de la thèse contractuelle et sur celle de la priorité du moi relativement à ses fins, elle repère ensuite deux problèmes internes de cette différenciation des identités. Ne pas s'en tenir entièrement à la garantie kantienne, « au royaume nouménal transcendant » pour le moi³, du fait de l'appel à Hume, entraîne une tension dans les rapports « entre le moi et ses fins », dans la manière dont il s'en distingue et dans la manière dont il leur est lié. Si le moi ne peut se distinguer de ses fins, alors il est situé et, s'il n'est pas lié à elles, il est désincarné⁴. S'en distinguer, signifie se situer à distance de ses propres aspirations, désirs, fins, donc les connaître (plus ou moins bien) et, en un sens, avoir également quelque connaissance de soi-même, d'où l'emploi plus haut du terme « épistémologie », mais si le « sujet » (rappelons que Sandel s'appuie sur cette notion), peut se distancier de ses fins, il doit donc pouvoir s'y rattacher. Donc, « solution rawlsienne », nous devons concevoir « le moi comme le sujet de la possession », et « [n]ous pouvons déceler cette idée [...] dans le postulat de l'indifférence mutuelle »⁵, car, dans la position originelle, il joue le rôle d'« une affirmation d'ordre épistémologique »⁶, qui justifie que l'indifférence réciproque puisse constituer « "le postulat essentiel de la position originelle à propos de nos motivations" »⁷, tout en n'ayant pas besoin d'une conception propre « des motivations humaines ». Ce raisonnement explique donc que la thèse de l'indifférence partagée des contractants vis-à-vis les uns des autres est une thèse anthropologique, elle « porte sur la nature du moi »⁸, et non sur les raisons d'agir. L'argument ainsi constitué possède une

concurrents à se décourager ; bref, en procédant ainsi, il prive la Cité tout entière d'être exercée à la lutte dont la vertu est l'objet, il diminue pour sa part personnelle, les droits de la Cité en question à posséder une bonne renommée ». *Lois*, traduction nouvelle et notes par Robin Léon, avec la collaboration de Moreau Joseph (Paris : NRF/Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1981 [1950]).

¹ Ces brèves remarques s'appuient sur le texte de *TJ*, § 22, p. 160.

² Nous examinons la partie intitulée « Le moi et ses fins : le sujet de la possession », *LLJ*, p. 92-100.

³ Notons cependant, « que l'hypothèse concernant le désintéret mutuel est parallèle à la notion kantienne d'autonomie » (*TJ*, § 40, p. 290). Ainsi, nous ne nous éloignons pas radicalement de Kant, et l'indépendance nécessaire à la possibilité de se donner une loi d'action et d'en vérifier la validité morale demeure garantie.

⁴ *LLJ*, p. 92, pour les dernières citations, tout comme pour la restitution du passage.

⁵ *LLJ*, p. 92-93.

⁶ *Ibid.*, p. 93.

⁷ *Ibid.*, ici, Sandel cite l'édition de 1971 de *A Theory of Justice*. On ne retrouve pas cette proposition dans les éditions à partir de 1975 (voir la Préface à l'édition française de *TJ*, p. 9.).

⁸ *Ibid.*, pour les deux dernières citations.

importance critique pour Michael Sandel – il le considère, en effet, comme déterminant pour la représentation de l'identité libérale, ainsi que pour sa légitimité. Il écrit : « Dans le postulat de l'indifférence mutuelle, nous trouvons la clef de la conception rawlsienne du sujet, ou encore une image de ce que nous devons être pour être des sujets pour lesquels la justice est un bien premier. »¹. Sandel, va user du même terme, « clef », un peu plus loin en relation, à juste titre également si l'on suit toujours sa conception d'une identité enracinée, à propos de cette caractéristique que nous tenons pour première car elle justifie au fond la priorité du juste, bien que Rawls ne le dise pas, la liberté, le pouvoir de choix². La volonté du « sujet » étant requise afin qu'il s'engage, comme agent, dans l'accomplissement de ses fins. Pour l'instant, demandons-nous avec Sandel si l'indifférence mutuelle induit bien une affirmation concernant la nature du moi. Les textes auxquels il se réfère, comprenant la proposition supprimée lors du remaniement du texte anglais de *TJ* en 1975, auquel nous allons revenir tout de suite, posent que, dans le contexte subjectif de la justice³, les partenaires, semblables dans leurs besoins⁴ sont différents quant à leur(s) conception(s) du bien(s) et donc qu'il y a d'un côté la question de la répartition (justice économique) et de l'autre celle des biens visés (projets ou plans de vie)⁵. Ensuite, que les projets visés « ne [sont] pas posés comme portant sur le moi lui-même (« *these plans are not assumed to be interests in the self* »), ils sont ceux d'un moi (« *they are the interests of a self* »)⁶ » qui en exige la reconnaissance.

Le texte non repris, ni dans l'édition française ni dans l'édition anglaise revue en 1975, que cite M. Sandel, ajoutait à ce que nous possédons maintenant et qui est le texte définitif, que l'indifférence mutuelle des partenaires dans la position originelle « "constitue le postulat essentiel de la position originelle à propos de nos motivations" ». Cette demande est, en effet, importante, mais nous l'entendons comme signifiant que les partenaires possèdent des motivations encore sans objet particulier, que chacun a la possibilité d'avoir ses propres intérêts, et qu'il les investira accord de coopération passé. Ainsi, elle paraît même redondante, d'où sa suppression.

Ensuite, l'indifférence joue dans le sens de la séparation des individus et de leur identité « préalablement individu[e] », comme le relève Sandel, puisque pour Rawls, la pluralité des individus et de leurs aspirations est un fait dont on ne peut faire l'économie. Elle joue aussi, bien sûr, dans la définition du « sujet » et de ses possessions (qualités) qui, selon notre critique, fait problème, car le moi serait ainsi à la fois possesseur d'aspirations le situant dans un espace social particulier et détaché de celles-ci, se connaissant (ou pouvant se connaître), et dépouillé de ce lien en perdant⁷ ou en s'abîmant dans sa ou ses aspirations. Si, effectivement, l'indifférence réciproque des partenaires derrière le voile d'ignorance doit être considérée comme un des éléments essentiels de la construction de la théorie de la justice comme équité,

¹ *Ibid.*, p. 94 ; nous soulignons « clef ».

² On ne peut réduire la liberté au choix, qui ne propose aucun dépassement d'alternatives, fussent-elles en nombre indéfini. Nous pensons ici à Hegel, *Du droit naturel*, p.50-51 (II, 56), éd. Vrin.

³ Il s'agit de la reprise par Rawls de l'analyse humienne des « circonstances de la justice », supra, p. 53, *Traité de la nature humaine*, III, II, 2.

⁴ Contexte objectif, qui pose également une rareté relative des ressources naturelles et ce qu'elle implique (travail, conflits, etc.).

⁵ *LLJ*, p. 93 (la traduction des citations de *TJ* y diffère légèrement de celle de C. Audard), *TJ*, p. 110 éd. angl./160.

⁶ Nous soulignons.

⁷ *LLJ*, p. 94, puis p. 96.

peut-on, pour autant, en déduire que ce désintéret de principe détermine une identité contradictoire en elle-même ? La réponse est positive pour M. Sandel, puisque, d'un côté « le sujet de la possession » est un « moi déontologique » lorsque son « identité est donnée indépendamment des choses [qu'il] possède »¹, avec pour conséquence une relation périssable aux possessions, tandis que d'un autre côté nous avons affaire à un « agent humain », capable « d'acquérir ses finalités »², mais incapable, alors de se connaître³. Une réponse possible, du point de vue de la théorie de la justice comme équité et de la conception que l'individu contemporain se fait de lui-même, consiste à déduire de l'affirmation de l'indépendance du moi relativement à ses fins que ses intérêts, désirs, fins..., consistent en capacités et en possibles qui ne prennent corps que lorsqu'il le décide, car rien ne lui est assigné antérieurement à son existence sociale, pour paraphraser *LP*⁴. Nous pouvons aussi nous appuyer sur le texte suivant : « la situation initiale exprime de façon adéquate le fait qu'en dehors de la société notre nature n'est rien d'autre qu'un potentiel pour une large gamme de possibilités »⁵. A nos yeux, du point de vue rawlsien donc, on ne peut estimer ou considérer que les plans de vie, les intérêts soient dans le moi du partenaire. S'il sait qu'il a une conception du bien, il ne sait pas de quelle conception il s'agit derrière le voile d'ignorance, par conséquent on doit plutôt penser, toujours du point de vue rawlsien, qu'il s'agit d'aptitudes comme nous disions, de la possibilité de fins à réaliser, de la possibilité d'avoir un désir, par exemple. Nous n'entendons pas désir au sens freudien, nous entendons par désir cette possibilité de se représenter un objet, une action quelconque, etc., et grâce à cette représentation de réaliser cet objet, de lui donner une existence⁶. Sans cette dernière, le désir ne pourrait être ni visé ni, éventuellement, atteint. Quant à la représentation, un mot, elle consiste en une idée que nous formons en notre esprit et qui tient lieu de quelque objet, sentiment, action..., existant ou fictif (fruit de l'imagination)⁷. La possibilité de désirer, signifie que le partenaire est en capacité de se représenter un objet sans que l'objet ne possède encore de contenu particulier, c'est la possibilité d'une chimère ou d'une silhouette, ou, pour le dire d'une autre manière, il sait qu'il pourra désirer et décider de tendre vers cette silhouette lorsque, revenu sur la scène de la société bien ordonnée, ou la scène de la société du libéralisme réel, il pourra donner un contenu à cet objet, un corps, un visage à cette silhouette. La possibilité d'un désir, pour conserver ce terme, ne signifie pas la possession d'un désir particulier ; savoir que l'on est doué de désir, de telle ou telle faculté en général, ne signifie

¹ *Ibid.*, p. 94.

² *Ibid.*, p. 98.

³ *Ibid.*, p. 99 : « Lorsque le sujet est considéré comme antérieur à ses fins, la connaissance de soi cesse d'être une possibilité ».

⁴ P. 67.

⁵ « La structure de base comme objet », *Justice et démocratie*, p. 58.

⁶ « La faculté de désirer est le pouvoir qu'il [un être] a d'être par ses représentations cause de la réalité des objets de ces représentations. », *Critique de la raison pratique*, Kant, Préface, p. 616 (V, 9-10). Nous utilisons la définition kantienne de la faculté de désirer, suivant en cela l'inspiration kantienne de Rawls.

⁷ « [R]eprésentation signifie une détermination en nous que nous rapportons à quelque chose d'autre (dont elle tient pour ainsi dire lieu en nous) », *Correspondance par Immanuel Kant*, p. 554-556, Lettre à Jacob Sigismund Beck, 04/12/1792. Là, encore, nous suivons l'inspiration kantienne de Rawls. *Correspondance par Immanuel Kant*, traduit de l'allemand par M.-C. Challiol, M. Halimi, V. Seroussi, et alia (NRF/Gallimard [Bibliothèque de philosophie] Paris 1991).

pas que l'on doive nécessairement l'exercer (ou qu'on le puisse¹), ni sur quel objet il doit porter. Par analogie, nous pourrions dire que le partenaire occupé aux deux principes se trouve dans la situation de l'écrivain qui se représente le personnage, encore grandement sans chair ni caractère, d'un roman à venir et qui sera tel ou tel selon la situation dans laquelle le roman s'écrivant va l'intégrer (qu'en retour il modifie également), l'histoire que cela lui fait vivre et qu'il transforme grâce aux interactions de ses psychologies. Ses psychologies, c'est-à-dire celle qu'il possède, embryonnaire, avant que le roman ne soit écrit et celle qui prend corps ensuite. Le partenaire, comme le personnage, peuvent être supposés indifférents à leurs *alter-ego* respectifs, sans envie, puis, éventuellement devenir égoïstes si la conception du bien qu'ils adoptent portent sur eux-mêmes². Leur caractère, celui qu'ils vont posséder une fois en situation, sera le caractère conforme à l'aventure dans laquelle ils sont et se sont embarqués, dans laquelle ils peuvent déployer leur rationalité (avec les restrictions que nous avons notées) pour parvenir au bien choisi. Le lien entre la possession d'une faculté de désirer et tel désir particulier alors possible n'implique rien quant à une nature du moi. Le lien se crée lorsque le moi est tendu par le désir vers l'objet qui lui correspond, mais le moi n'est pas informé par le désir et le désir qu'il a de « x » n'est pas le désir qu'il a de « y ». Que le moi sache qu'il possède des facultés et quelques connaissances derrière le voile d'ignorance, outre le postulat de l'ignorance mutuelle, fait partie des éléments de la construction de la théorie de la justice comme équité. Cela nous semble répondre aux objections de Sandel, si nous l'avons compris sur ce point, en ce sens qu'il n'y a pas d'attributs, ou de possessions inhérentes à l'identité de l'individu libéral.

En ce qui concerne l'incapacité à se connaître, d'une part le partenaire n'a pas à se connaître, d'autre part, du point de vue de *TJ* et, par exemple de l'évolution de sa psychologie morale³, rien n'interdit à la personne d'acquérir une connaissance de soi plus ou moins approfondie selon l'intérêt qu'elle porte à cet objectif. Si elle ne parvient pas à garder de la distance entre elle et ce qui l'habite au point d'en être aliéné, cela devient du ressort de la pathologie. Mais, la logique de la priorité du moi sur ses fins, nous paraît imposer que l'individu, lorsqu'il a déterminé ses fins (il n'est plus à ce moment-là partenaire) se forme, se développe⁴ et gagne en respect de lui-même, en estime de soi et en reconnaissance.

La partie suivante du développement de Sandel nous permet également d'approfondir notre appréhension de l'identité libérale. La possession impliquant lien et distance à la fois, comme nous le savons, relativement à l'objet quel qu'il soit, crée deux manières d'être sujet de la possession. Elle amène également, par la médiation des formes de dépossession, deux manières d'être. Par rapport au lien entre le moi et son aspiration ou l'objet qu'il possède éventuellement, la distension peut mener à la perte définitive et du désir et de l'objet, ou inversement (perte de l'objet, d'où perte du désir) donc aussi à une perte de sa propre identité. En effet, le moi, en tant

¹ Nous pouvons, parfois, être incapables de faire abstraction d'un défaut disgracieux de la personne avec laquelle nous nous entretenons et qui le remarque, introduisant une gêne réciproque et parasite.

² *TJ*, § 22, p. 162 « On remarquera que je ne fais aucune hypothèse restrictive sur les conceptions du bien des partenaires, excepté qu'il s'agit de projets rationnels [... Ils] ne sont pas censés [...] être égoïstes. Qu'ils le soient ou non dépend du type d'objectifs visés par un individu. Si la richesse, la position sociale, [...], constituent ses fins dernières, alors sa conception du bien est certainement égoïste. »

³ *Ibid.*, §§ 70-72

⁴ John Stuart Mill, *De la liberté* : « Celui qui choisit lui-même sa façon de vivre utilise toutes ses facultés ».

qu'« agent humain »¹ (dans cette configuration il choisit, ce qui justifie l'emploi de cette nouvelle notion), s'il se retrouve à distance de ce qui était sien, alors il est « dépouillé de son pouvoir », de son choix, de ce qui le faisait lui. Ce moi devrait en quelques sortes, par un effort volontariste, « car c'est la volonté qui est capable de transcender la distance séparant le sujet de son objet », surmonter en permanence les aléas des circonstances². Par rapport à la distance entre le moi et l'objet, existe également la possibilité que l'objet « submerge » l'agent, de sorte que son emprise sur la visée et son but disparaisse également, non plus en exigeant un effort pour surmonter la distance entre son moi et l'objet, mais cette fois pour en retrouver et/ou maintenir de la distance afin de ne pas s'abîmer et perdre ses « frontières »³. Dans cette nouvelle configuration, le moi ne peut plus être décrit comme déontologique, mais doit l'être comme « cognitif »⁴, en ce sens que la possibilité pour l'agent de se connaître, d'accéder à la connaissance de soi fait qu'il peut remettre de la distance entre lui et ses fins.

Ces analyses, plus détaillées que ce que nous pouvons en restituer, balancent cependant entre deux pôles. Le premier, le point de départ chez M. Sandel de la critique de l'identité libérale, c'est-à-dire la nécessaire priorité du moi comme justification de la priorité de la justice, conduit aux conséquences que nous avons essayé de rendre. Elles nous semblent conformes à l'idée du moi indépendant que chacun des partenaires ou co-contractants possède, de même qu'à l'idée que l'objet de leurs fins leur est propre, ou plus exactement, qu'ils ont les capacités nécessaires à se représenter et donner des fins. On peut cependant noter, dans la reconstruction sandélienne une tendance à l'assimilation des finalités ou intérêts des individus et de l'objet de ces finalités. Ce deuxième pôle, nous le remarquons amené par la succession des distinctions que nous avons suivies. Ainsi, on arrive, avec la citation de la déclaration d'indépendance américaine et leur affirmation de certains droits (vie, liberté, bonheur), à ce résultat que non seulement nous ne serions pas vraiment porteurs de droits, mais qu'en fait ils constitueraient notre identité⁵. Ce texte marque une inflexion forte dans l'analyse, et la critique peut dès lors ne plus porter plus directement sur la priorité du moi mais aussi sur les effets de la possession des objets désirés, puisque leur perte entraînerait et la dépossession et la fin de la maîtrise (que nous avons relevées plus haut). Dans la continuité de cette assimilation des droits à l'identité, et lorsque Sandel envisage le cas de l'individu obsédé ou absorbé complètement par la possession, disparaît la priorité du moi sur les fins qu'il peut se donner. Les fins deviennent prioritaires, c'est compréhensible dans la logique de son raisonnement en ce qu'il envisage ici, la suppression de la distance avec l'objet désiré, mais aboutit à une inversion de la thèse qu'il s'agissait de remettre en question, à un renversement de ses termes. Pouvoir viser une fin, la choisir, l'avoir atteinte, ces trois choses n'en faisant plus qu'une et finissant par devenir le « sujet » lui-même, ce sont les fins qui sont antérieures au moi : « les finalités sont données antérieurement au

¹ *LLJ*, p. 96.

² *Ibid.*, p. 98.

³ *Ibid.*, p. 97.

⁴ *Ibid.*, p. 98.

⁵ *Ibid.*, p. 96 : « si chaque homme est doté par son créateur de droits inaliénables au nombre desquels figurent la vie, la liberté et la recherche du bonheur, cette célèbre énumération définit moins ce que nous possédons que ce que nous sommes. Le fait que nous soyons dotés de ces droits est moins une possession qu'une nature » (nous soulignons).

moi »¹. Cet aboutissement nous interroge, d'autant que la partie examinée, « Le moi et ses fins : le sujet de la possession » est censé nous donner l'erreur invalidant définitivement la conception rawlsienne sous-jacente de l'identité, sa « clef ». L'erreur de Rawls, ou la contradiction interne à sa vision de l'individu libéral sous-jacente à la théorie de la justice comme équité et sa priorité du juste sur le bien, résiderait dans le fait qu'elle ne fait pas la différence entre la distinction et le lien, distinction du moi et de ses possessions, lien avec ses dernières. Or, cette distinction n'a pas lieu d'être. Le partenaire sait qu'il aura une conception du bien à rechercher ou à réaliser, mais il ne peut ni s'y évanouir ni la perdre ne sachant point encore quelle est cette conception du bien. En tant que personne ou citoyen, l'indépendance constitutive de l'identité garantit que si drames extrêmes de la dépossession ou de l'absorption se produisaient, il reviendrait à cette personne de l'assumer, de faire jouer sa volonté – mais cela peut se produire quel que soit l'arrière-plan de la conception de l'identité.

Nous estimons donc nécessaire d'insister sur la distinction entre les partenaires et les personnes. Sans cette distinction, on ne peut reconnaître l'existence de désirs sans objets ou, plus précisément, l'existence d'une faculté de désirer qui n'a pas encore utilisé son pouvoir de se représenter un objet. Par suite on ne peut également savoir si le partenaire ou la personne en vint à causer la réalité de l'objet, puis la confirmer en ce que, selon le cas, l'un ou l'autre se mit en quête de cet objet – fût-il inaccessible ou illusoire. De même, plus généralement, sans la distinction entre les partenaires et les personnes, on ne peut reconnaître l'existence de structures de caractères sans contenu empirique, ou bien encore la différence « entre ce qui est moi et ce qui est (simplement) à moi »². Ce qui est moi, l'identité, se trouve rassemblé d'une part dans les traits qui définissent les partenaires, ceux qu'ils partagent et ceux qui vont leur permettre de se distinguer et d'autre part dans les traits des personnes hors voile d'ignorance. Ainsi, la liberté, l'égalité, la rationalité, le sens de la justice, le raisonnable, appartiennent à tous. Mais la mise en œuvre des facultés dans l'adoption de la conception personnelle du bien, dans un plan de vie, s'effectue dans les conditions réelles de la justice, c'est-à-dire dans la mise en œuvre des principes de la justice, du respect de soi-même et d'autrui, et c'est cela qui constitue l'originalité et le travail de chacun. *TJ*, du fait des allers-retours, le plus souvent implicites, entre la position originelle et les partenaires d'un côté et les personnes ou les citoyens de l'autre, impose une vigilance particulière quant à cette distinction. En ne la respectant pas, en tenant les partenaires et les personnes pour un même existant on s'expose à une interprétation qui s'éloigne du fond du propos de *TJ*, en tout cas sur ce point.

Cependant la représentation contractualiste doit aussi considérer les attaches comme un bagage que l'on prend ou laisse selon les moments du trajet, dont on utilise tel ou tel élément, mais son « sujet » n'est donc pas vide, on pourrait avancer qu'il est fait d'un ensemble de moyens et que l'usage qu'il en fait ne dépend que de lui et des relations qu'il crée avec autrui et plus généralement avec les autres. Le choix théorique de la fiction du contrat et, dans le cas qui nous occupe de la position originelle, exige une clarification. En effet, la liberté et la justice

¹ *Ibid.*, p. 97. Avançons, à la manière de Lucrèce : c'est le moi avec ses capacités qui détermine ses fins, non les fins qui déterminent les capacités.

² *Ibid.*, p. 95.

ne pourraient-elles pas être assurées, à la manière hobbesienne, par quelque autoritarisme ?¹ S'il ne s'agit que de faire respecter des droits, la paix et les conditions du développement des activités sociales et économiques, ainsi que la stabilité de l'ensemble, alors il est possible de « privilégier l'efficacité aux dépens de la légitimité »². Mais cette solution, peut-être correcte s'il s'agit de garantir le bien commun, ne peut convenir à l'identité de l'individu libéral tel que nous le fait découvrir la théorie de la justice comme équité. En effet, la personnalité libérale ne se satisfait pas de pouvoir seulement combler des besoins aussi variés et évolutifs, ou encore strictement privés, soient-ils. Le bien qui leur importe au premier chef, l'estime ou le respect de soi-même, ne peut s'accommoder d'une servitude volontaire, quelle qu'en soit la raison. Ce respect, nous en avons plusieurs fois rencontré les conditions dans le contexte des deux principes, nous devons ajouter ici qu'il ne peut s'appuyer sur une liberté tronquée, ni sur l'absence de reconnaissance par une autre liberté. L'important sera de poser les limites au pouvoir, de les assurer par des dispositions législatives et des voies de recours, y compris contre une tyrannie possible de la majorité. Ainsi, le respect de soi-même, en situation sociale, crée ou recrée le lien provisoirement mis entre parenthèses derrière le voile d'ignorance et son indifférence mutuelle. Indifférence mutuelle, certes d'origine individualiste, mais qui s'est révélée utile quant à la recherche des biens premiers et, donc, au respect que chacun doit avoir de lui-même grâce au respect d'autrui. L'indifférence mutuelle concerne les intérêts futurs des partenaires, la position originelle ne suppose pas qu'ils se désintéressent de leurs individualités réciproques ; en tant que pairs, libres et égaux, on doit imaginer que dans leur situation ils se respectent en établissant ou choisissant les principes de la structure de base de la société bien ordonnée. Mais, pour la position originelle comme pour la reconnaissance, « il s'agit moins tant de fixer un *contenu* à la réalisation de soi [...] que de définir, en réalité, les *conditions* de [l']auto-réalisation, quelle que soit la nature de l'identité »³.

La demande rawlsienne d'accepter, dans la construction de la position originelle, le désintéressement mutuel a été comprise comme « "un parti pris individualiste" »⁴, en particulier par Thomas Nagel, tel que cité maintenant dans *LLJ*. Dans « Fairness to Goodness »⁵, Rawls avait répondu à cette accusation, ce dont M. Sandel rend compte mais pour reprendre cette critique et la rattacher à représentation rawlsienne de l'identité, ou conception contemporaine que l'individu peut avoir de lui-même, conception en même temps constitutive de ce qu'il est. Puisque nous sommes en nombre et individualisés donc, et pour revenir à la reconstruction sandélienne, cela rend évidemment nécessaire l'existence de la justice⁶, d'autant que nous pouvons avoir des relations conflictuelles. Cette pluralité est ensuite interprétée « comme un

¹ J.-F. Spitz, *La liberté politique* : « l'idée d'une origine artificielle de la société civile n'implique pas nécessairement l'adhésion au contractualisme », p. 35 *sqq.* SPITZ Jean-Fabien, *La liberté politique, essai de généalogie conceptuelle* (Paris : PUF [Léviathan], 1995).

² *Ibid.*, p. 37.

³ Christian Lazzeri, « Reconnaissance et redistribution : repenser le modèle dualiste de Nancy Fraser », p. 219. C. Lazzeri, s'intéresse ici spécialement à la reconnaissance, son propos n'est pas le nôtre, mais cette remarque convient parfaitement. *La reconnaissance aujourd'hui*, sous la direction de Caillé Alain et Lazzeri Christian, CNRS Editions (Paris, 2009), p. 171-225.

⁴ *LLJ*, p. 101.

⁵ *Collected Papers*, p. 267-285. Nous en avons traité en partie plus haut (p. 41), et cité la fin de la troisième partie de l'article, p. 281.

⁶ *LLJ*, p. 88 : « La justice n'existerait pas dans un monde qui ne contiendrait qu'une seule créature. »

postulat de l'anthropologie philosophique » caractérisant le « sujet moral »¹, ce qui correspond à l'idée de contrat, à la position originelle et à la coopération qu'elle instaure. Les fins ou les intérêts, ou encore les désirs que les uns et les autres possèdent (selon les capacités qu'ils possèdent pour les poursuivre, aurions-nous préféré dire), assurent la pluralité, mais cet état de fait n'interdit pas des recoupements « et des intérêts communs », bien qu'il soit impossible « de dire que deux personnes sont situées de manière identique et [qu']il n'est pas possible non plus que deux personnes aient des finalités [...] absolument identiques », sinon comment parvenir à les distinguer². Pour comprendre le reproche à l'arrière-plan de ces rappels nous devons nous souvenir qu'il y a pour M. Sandel une priorité du bien et que nous réfléchissons et agissons plutôt du point de vue d'une conscience collective morale, que la communauté désigne « un mode de compréhension de soi qui serait constitutif de l'identité de l'agent »³. L'individualisation des individus ainsi établie, sachant d'autre part que le moi demeure premier et indépendant par rapport à ses fins, enfin que les intérêts « décrivent l'objet » poursuivi, nous devons conclure que « les frontières du moi sont fixées à l'avance »⁴. Ce moi, sans « conception du bien (ou du mal) » pour le constituer ne saurait donc engager son identité, en ce sens qu'en l'absence de conception du bien qui lui serait inhérente, il ne pourrait pas s'investir totalement au point de mettre ce qu'il est en jeu. Sorte d'enceinte vide, selon l'analyse de Sandel, le moi ne peut s'appuyer que sur ce qu'il a décidé de faire sien et cela le rend, de plus, également incapable « d'une vie publique » dans laquelle il risquerait ses conceptions les plus profondes « pour le meilleur ou pour le pire ». Enfin, cela exclut qu'une communauté et ses fins puissent lui donner la possibilité d'une « connaissance de [lui]-même qui aurait tendance à être plus expansive, et qui [lui] permettrait ainsi de définir une communauté au sens constitutif ». Plus généralement, l'individualisme dénoncé sur la base de l'indépendance (caractéristique identitaire), empêcherait l'individu rawlsien d'accéder à « des formes "intersubjectives" ou "intrasubjectives" de compréhension de soi », c'est-à-dire ne postulant pas un moi antérieur à ses fins, ouvert. L'ouverture intersubjective se constaterait à travers les obligations qu'un moi contracte vis-à-vis de groupes (famille) ou de communautés (nation) et pas seulement vis-à-vis d'une seule personne. L'ouverture intrasubjective, autoriserait, quant à elle, le moi « à faire référence à une pluralité de moi » en lui, lorsqu'il dialogue avec lui-même « en termes d'identités qui se concurrencent », à propos de fins qui le partagent. Ces ouvertures seraient impossibles au moi rawlsien, d'autant « qu'à chaque personne individuelle correspond un seul système de désirs »⁵.

En ce qui concerne ces derniers éléments « de la reconstruction de la conception rawlsienne de la personne [...] désormais achevée »⁶, nous pourrions noter que, dans la position originelle l'indifférence du moi aux conceptions du bien n'empêche pas les partenaires de se mettre

¹ *Ibid.*, p. 89.

² *Ibid.*, p. 89-90.

³ *Ibid.*, p. 221.

⁴ *Ibid.*, p. 103.

⁵ *Ibid.*, p. 104 et 105, pour toutes ces citations qui parsèment la reconstruction critique dont nous essayons de rendre l'essentiel. Le « système de désirs » ou le « système de fins » peut changer « graduellement » (*TJ*, § 86, p. 609). Le terme de système, sa notion, sont employés parce qu'un désir en entraîne d'autres qui vont servir de moyen à sa réalisation. Ils s'incluent. Un aspect du principe aristotélicien justifie « le désir de réaliser le système de fins le plus large, qui met en jeu les talents les plus finement développés », désir privilégié car il nous permet d'exercer le don dans lequel nous avons le plus de facilités (*ibid.*, § 63, p. 455).

⁶ *Ibid.*, p. 107.

d'accord. On pourrait reprocher à la situation dans laquelle ils se trouvent, lorsqu'ils sont censés élaborer ou choisir les deux principes, de les amener mécaniquement à la même conclusion, unanimement. Cependant, ils doivent pouvoir se reconnaître comme libres et égaux, comme personnes morales, ensuite délibérer ensemble, exercer leur jugement et finalement contracter. Cet aspect de la situation originelle nous permet de dire qu'il s'agit d'un « contexte moral », réduit certes, dans lequel des relations, limitées elles aussi, existent et permettent, si c'est utile à ce moment-là, une « forme intersubjective [...] de compréhension de soi »¹. Mais nous ne devrions pas perdre de vue que cette situation vise l'instauration d'une coopération préservant la liberté bien sûr et, c'est ici à souligner, une économie moralisée, ou plus exactement soumise aux deux volets du second principe, l'égalité des chances et le principe de différence. Dans la société bien ordonnée, la compréhension de soi, inclusive d'autrui sera, par exemple, un effet de la rencontre des exigences du respect de soi-même et de la reconnaissance réciproque de ce respect de chacun vis-à-vis de lui-même – par quoi il s'estime. Dans la société non idéale, les luttes pour la reconnaissance, pour mettre un terme à leurs « pathologies »², constituent un moyen de préserver ce type de compréhension. En ce qui concerne la forme de compréhension intrasubjective de soi, c'est-à-dire la possibilité pour l'individu de se comprendre lui-même, de s'immerger en lui-même, lorsqu'il se retrouve confronté à des choix différents, s'opposant entre eux aussi peut-être, lorsqu'il doit réfléchir, penser de l'intérieur d'un certain statut, le moi rawlsien, qui ne possède qu'un « seul système de désirs », n'en serait pas capable. Il ne pourrait s'appuyer sur « une pluralité de moi » en lui, ni sur une pluralité d'identités pour ses dialogues intérieurs, ses délibérations qu'elles portent sur ses erreurs (« fausse conscience ») ou sur ses pardons (« pour les croyances hérétiques »)³. Les partenaires sont sans doute exempts de telles tempêtes intérieures, puisque, dans la position originelle ils recherchent seulement la justice comme équité. En revanche, mais c'est ainsi que nous comprenons ce passage, ce n'est pas parce qu'une personne possède plusieurs statuts, ou apparaît sous différents aspects, sous différents visages, père et travailleur, ou militant, etc., qu'elle est plusieurs moi, si ce n'est qu'en tant que métaphore de ces statuts sociaux ou privés, ce que récuse Sandel⁴. Il s'agit toujours de la même personne qui peut se tromper quant aux décisions à prendre lorsqu'elle assume le rôle de père et bien faire lorsqu'elle assume le rôle de travailleur, qui peut avoir des difficultés à cerner les effets d'un choix professionnel sur son rôle d'époux, etc., etc. Posséder un seul système de désirs interdit-il un changement complet, radical et prohibant après mûre réflexion l'absolution de l'hérétique ? Cela ne semble pas être le cas si nous nous en tenons à

¹ *Ibid.*, citations de la p. 104.

² Nous utilisons l'expression d'Axel Honneth.

³ *LLJ*, p. 105. Le texte *in extenso* : « Pour ce qui est des conceptions intrasubjectives, elles autorisent, pour certaines fins, la définition adéquate du sujet moral à faire référence à une pluralité de moi à l'intérieur d'un seul et même être humain individuel, comme lorsque nous analysons un processus de délibération interne en termes d'identités qui se concurrencent et qui nous attirent dans des sens différents, lorsque nous analysons des moments d'introspection en termes de fausse conscience, ou lorsque nous absolvons quelqu'un de toute responsabilité pour les croyances hérétiques auxquelles « il » adhérerait avant sa conversion. »

⁴ *Ibid.* : « Dans le contexte de conceptions intrasubjectives, l'idée qu'il existe une pluralité de moi au sein d'un moi [...] n'est pas une simple métaphore ». Selon nous, l'idée unitaire du moi « possède [tout autant que l'idée plurielle du moi] une véritable importance sur le plan moral et pratique ». Nous pourrions ajouter qu'être capable de penser dans des langues autres que sa langue maternelle, après avoir appris ces langues, ne fait pas de l'individu plusieurs nationaux.

cet exemple caractéristique de *LP*¹, à savoir la conversion de Saül sur le chemin de Damas² ; exemple qui répond aussi à l'hypothèse des identités multiples. En effet, et pour nous en tenir à *TJ*, objet de *LLJ* dans sa première partie³, le choix primitif du juste garantit, comme nous l'avons vu, l'unité du moi à travers ses changements. Cela pourrait se formuler de la manière suivante : - « x » demeure le même moi, car il peut se penser à l'aide des catégories du juste et de la justice. Mais cette proposition peut se formuler en substituant seulement « bien » à « juste », car les individus libéraux rawlsiens, partenaires d'abord, personnes ensuite, cherchent *in fine* le bien du juste. L'arrière-plan de notre propos relatif à ces derniers éléments critiques, ce qui le rend pensons-nous acceptable, c'est le maintien de la distinction entre les partenaires et les personnes, ce qui induit aussi une différence dans le degré de complétude de leur identité respective. L'identité des partenaires, ne peut pas intégrer des caractéristiques que seule l'existence sociale leur permettra d'acquérir. L'identité postérieure à la situation originelle, aux principes de justice qui visent « à façonner le monde social »⁴, sera modelée en retour par ce monde, et à un premier niveau identitaire s'ajouteront les niveaux sociaux et politiques. Ce dernier élément se trouve lui-aussi indirectement contesté dans la mesure où, en tant qu'individualisé, le moi rawlsien ne pourrait avoir qu'un « sens de la communauté » limité, c'est-à-dire régulé, guidé par l'idée du juste (qui assure son unité), cette communauté ne le constituant pas (le bien n'est pas premier). Cette partie de la critique nous semble résulter d'un « malentendu », la suite des priorités lexicales (les deux principes, le premier sur le second, la rationalité) détermine une conception particulière de la société et de son organisation, mais les individus les ont choisies en tant que partenaire et leur allégeance et obéissance au juste ensuite, dépend entièrement d'eux⁵. M. Sandel doute aussi que le moi rawlsien soit seulement capable d'avoir « des fins communautaires »⁶. Nous pensons que la dialectique de la conception de l'identité des partenaires, qui les rend capables de découvrir les principes de la justice, et des effets en retour sur leur personnalité d'une existence au sein d'une société obéissant idéalement, ou plus ou moins conformément, à ces principes répond à ces doutes. On peut, d'autre part se référer, dans *TJ*, à propos de la société bien ordonnée, mais son idéalité, critique, a en vue la société du libéralisme réel, à la considération de « la nature sociale de l'homme », au-delà des évidences que recouvre aussi cette expression, comme possibilité pour chacun d'« avoir sa part de la totalité des atouts naturels des autres une fois réalisés ». Le système d'échanges conçu à partir de cette idée permet à Rawls de penser la société en termes « d'union sociale » ou « communauté de communautés »⁷, c'est-à-dire que les individus qui composent les divers

¹ *LP*, I, I, § 5.2, p. 57 : « Sur le chemin de Damas, Saül de Tarse est devenu l'apôtre Paul. Mais une telle conversion n'implique pas de changement dans notre identité publique ou institutionnelle pas plus que dans notre identité personnelle au sens [...] de la philosophie de l'esprit. »

² On peut imaginer que les chrétiens lui ont pardonné d'avoir partagé la religion romaine avant de se convertir.

³ Première partie par l'importance et par le fait qu'elle ne comprend pas la « Réponse au *Libéralisme politique* de John Rawls ».

⁴ *LP*, I, I, § 7.1, p. 68.

⁵ *TJ*, § 85, p. 606 : « On pourrait penser qu'avec la priorité des principes de la justice on se retrouve avec une fin dominante qui organise la vie. Mais cette idée repose sur un malentendu. Les principes de la justice sont sûrement lexicalement antérieurs [...]. Il en résulte une conception idéale de l'ordre social [...]. Mais ce sont les principes de l'obligation et du devoir individuels qui définissent les exigences de cet idéal vis-à-vis des personnes et celles-ci ne lui reconnaissent aucune toute puissance. »

⁶ *LLJ*, p. 106, pour les deux dernières citations.

⁷ § 79, p. 566-7. § 85, p. 604 : « la société en tant qu'union sociale d'unions sociales ».

groupes de population qui se retrouvent autour, chacun, d'un projet commun (ou contre le projet d'un autre groupe¹), dans la mesure où ils obéissent aux règles de la société bien ordonnée, font preuve de leur aptitude à des « fins communautaires ». Ils ne perdent pas pour autant leur identité d'êtres libres et égaux, en outre ils peuvent se mouvoir dans des domaines d'intérêts différents, en changer, etc. Si, les partenaires (libres et égaux, moraux), puis les personnes s'accordent sur le plan des droits, dont l'ordre social qui en résulte les informe dans le sens correspondant à cette identité², ils n'en demeurent pas moins différents – la coopération signifiant qu'ils ne font pas les mêmes choses et le pluralisme qu'ils n'ont pas les mêmes préoccupations lorsqu'il s'agit de désirs de second ordre, ne concernant pas les biens premiers. La société « comme union d'unions sociales », fait plus que garantir qu'ils peuvent se distinguer. Dans cette société « les membres d'une communauté participent à la nature des uns et des autres »³. Dans la conception de l'identité libérale on ne se représente certes pas l'individu comme un « animal politique », en revanche on inclut qu'il le devienne en lui attribuant, par exemple, le sens du juste, qui pose une limite intérieure à l'indépendance, mais qui lui permet aussi d'avoir des relations avec les autres et avec autrui et de prendre en compte, avec la profondeur requise, les effets en retour de ces relations.

Les chapitres suivants poursuivent la remise en question de la théorie de la justice sur les bases que nous venons de restituer, tout en essayant de les mettre en relation avec les réponses que la théorie pourrait apporter. Ces chapitres, Sandel nous l'annonce, n'auront plus pour objet la définition rawlsienne de la personne⁴, mais son rapport, jugé incompatible, avec la théorie de la justice. Cette problématique, à première vue, risque de nous emmener hors de notre propos. C'est pourquoi nous allons seulement nous intéresser, d'abord dans le chapitre deux, à ce qu'elle nous apporte quant à ce que l'auteur ajoute à propos de l'identité du moi et de la liberté déontologiques, cœur de son travail.

A travers une présentation et une utilisation critique de Nozick⁵, nous retrouvons, dans le cadre de contextes différents (possession, mérite, ...) la contestation de l'antériorité du moi sur ses fins⁶. Nous nous intéresserons principalement à la partie consacrée à la mise en question de la cohérence interne de *TJ* lorsqu'elle prétend concilier le principe de différence et la liberté des individualités, dans la présentation que nous en fait Sandel, qui termine ensuite avec sa propre critique.

Pourquoi *TJ* ne pourrait pas poser le principe de différence et l'inviolabilité des personnes ? Le principe de différence repose sur l'idée que les dons, talents naturels, etc., qui différencient

¹ *Ibid.*, p. 568 : « la fin partagée par une union sociale n'est pas simplement un désir commun pour la même chose. Grant et Lee avaient le même désir d'occuper Richmond, mais ce désir ne créait pas de communauté entre eux. » L'exemple ne correspond que partiellement aux oppositions existant normalement, car Lee ne respecte qu'un bien et qu'une justice particuliers. Les autres exemples renvoient aux sports collectifs, les domaines de rencontres que sont l'art et la science, etc.

² *Ibid.*, § 85, p. 606 : « La nature du moi en tant que personne morale, libre et égale aux autres, est la même pour tous et ce fait s'exprime par la similarité de la forme de base des projets rationnels. »

³ *Ibid.*, p. 606. On peut préciser avec Rawls : « Etant donné que le moi se réalise dans les activités de multiples individus, des relations de justice qui se conforment à des principes acceptés par tous sont les plus aptes à exprimer la nature de chacun. »

⁴ *LLJ*, p. 109 (début du chapitre 2) : « Maintenant que nous avons clarifié les postulats rawlsiens touchant les motivations, nous pouvons mettre côte à côte sa théorie de la personne et sa théorie de la justice pour voir si elles sont compatibles. »

⁵ *Ibid.*, p. 124 : « En jouant [...] Nozick contre Rawls » ...

⁶ Contestation qui ne prend pas en compte la distinction entre les partenaires et les personnes.

les individus et créent des inégalités doivent être mis entre parenthèses car arbitraires. Ils sont sans valeur morale, puisqu'ils sont issus de la loterie génétique et/ou sociale, sans mérite, mais le principe de différence les réintègre en demandant aux personnes de les offrir en partage à la collectivité¹.

Rappelons une nouvelle fois que les dons, etc. ne sont pas acceptés dans la définition des partenaires, ce qui ne remet pas en cause leur existence de fait, leur effet de différenciation des individus, ni leur influence réelle sur l'état de la société, d'où la critique de la famille que nous avons eu l'occasion de rencontrer². Mais laissons ces remarques. Sandel donc, relève que pour Nozick considérer les « ressources naturelles » différentes des individus comme un atout, « une propriété commune »³ pour la société entre en contradiction avec le libéralisme déontologique soit avec l'impératif de traiter chacun comme une fin. La critique impose, du même coup, de s'interroger sur l'exigence de respect mutuel, c'est-à-dire aussi sur l'inviolabilité des personnes. Si contradiction il y a, alors effectivement le principe de différence est inadéquat relativement à l'objectif de la théorie et l'on « touche ici le cœur de la théorie rawlsienne du sujet »⁴. Nous voudrions, en préambule, rappeler que le principe de différence, parmi ses justifications, tient la diversité des aptitudes naturelles pour un fruit du hasard au même titre que la couleur de la peau ou le sexe, et que l'avantage tiré du hasard de la loterie de la naissance (naturelle ou sociale) ne doit pas profiter s'il n'aide pas le plus malchanceux. Cela signifie que les talents sont sans valeur intrinsèque, ils ne participent pas à l'identité des individus, ce sont des avantages ou des faiblesses que l'on n'a pas acquises, et cela signifie aussi que le refus du principe de différence, que rejeter ce volet de la décision des partenaires, c'est nier leur volonté d'établir la justice comme équité et de dépasser les contingences naturelles au lieu de leur rester inféodés. Ensuite, que le libertarisme ne tienne pas compte de cet aspect nous paraît curieux, car il constitue un élément de la définition de la conception de la liberté, mais il est vrai que sa théorie des habilitations peut l'ignorer. Cependant, lors des premières appropriations, à l'état de nature nozickéen, outre les différences de dons ou de talents, les premiers échanges achèveront en réalité de détruire la liberté. Par exemple, celui qui trouve un coquillage comestible peut vouloir l'échanger contre un poisson, mais celui ou celle qui trouve un bâton les assomme et s'empare des deux objets. L'Etat minimal ne fera qu'entériner cette situation primitive d'inégalité destructrice de la possibilité de l'égalité liberté. Enfin, remarquons encore que s'il est bien compréhensible que le point de vue libertarien dénie toute légitimité au principe de différence, il commet cependant une erreur concernant l'impératif kantien en ne reconnaissant pas la nuance qu'il contient. Il faut, en effet traiter l'humanité dans la personne d'autrui (ainsi qu'en la nôtre) « toujours en même temps comme une fin », mais également, et c'est tout aussi important, « jamais seulement comme un moyen ». Les seuls « moyens », ce sont les êtres sans raison. Kant, avec sans doute tout le respect requis pour la personne de Lampe, savait parfaitement qu'il l'employait à son service. Mais revenons à l'objectif de M. Sandel. Il reconnaît que le principe de différence ne met pas en commun les individus, donc que la société ne les transforme pas en instruments du bien commun, mais que ce sont les effets

¹ LLJ cite largement les passages concernés de *TJ*, comme de *Anarchie, Etat et utopie*. Nous n'indiquerons que leurs références.

² *Supra*, p. 68.

³ LLJ, citations de la p. 125.

⁴ *Ibid.*, p. 126.

des capacités de chacun, les productions qui sont réparties équitablement par le principe¹. Mais Nozick refuse également la distinction entre les talents et les productions à l'aide d'un argument pragmatique. On ne pourrait s'autoriser de cette distinction « "alors que nous sommes des êtres de chair et de sang" »², ce qui veut dire, si nous comprenons bien, que, de fait, nous sommes inséparables de nos aptitudes, ces capacités c'est nous-même, donc les individus sont des moyens les uns pour les autres et non plus (d'abord) des fins. Si les amateurs de basket ont choisi d'acheter un billet pour aller voir jouer Wilt Chamberlain plutôt qu'un autre, c'est parce que son jeu les rend « heureux », la part du billet qu'ils lui donnent est un « échange » marchand³. Est-ce que cet échange respecte Chamberlain en tant que fin ? N'est-il pas un moyen au service du plaisir des spectateurs ? Le respect dû à sa personne semble garanti parce qu'il s'agit d'un contrat, mais est-ce suffisant ? D'un point de vue marxien ce genre de contrats, les contrats de travail sont moins volontaires qu'il n'y paraît, mais ce n'est pas notre propos. En revanche, toujours de ce point de vue, nous pourrions avancer qu'il n'y pas de réel respect, que l'humanité de la personne disparaît dans la réification induite par le contrat, le jeu de Chamberlain, faisant partie de son identité, d'un côté, fait de lui une valeur d'usage pour les spectateurs et, d'un autre, son jeu représente, pour lui, ce qu'il peut échanger pour obtenir 25 cents sur chaque billet. Les thèses de Robert Nozick n'attendent pas ces développements, mais ils nous semblent justifiés par l'identification des individus aux résultats de leurs capacités, ce qui a pour effet de les chosifier, car lorsqu'ils s'engagent dans un contrat, ils s'engagent tout entier, et ne peuvent le faire qu'en tant que propriétaires d'eux-mêmes, propriété de soi sur laquelle l'Etat, ni personne, n'a aucun droit. Sandel, poursuivant son objectif donc, reprend la critique du principe de différence (il fait des individus un moyen au service des autres) d'une autre manière. Si l'on n'utilise plus la distinction « métaphysique »⁴ entre le moi et ses facultés⁵, il serait possible d'« infléchi[r] la distinction entre le moi et les autres », ce qui autoriserait à dire qu'il y a « un sujet commun de la possession », qu'il est possible de considérer « une conception intersubjective du moi », alors nous tiendrions la réponse « aux difficultés évoquées par Nozick »⁶, « difficultés » très proches ici de celles M. Sandel lui-même reproche à J. Rawls. Il faudrait donc interpréter le sujet de la possession comme « un "nous" » et admettre « l'existence d'une communauté en un sens constitutif ». Nous retrouvons là une critique déjà abordée un peu plus haut, mais les textes de *TJ* que cite l'ouvrage pour montrer l'usage d'un « langage intersubjectif » « implicite » destinés à justifier cette critique ne tiennent pas compte de la distinction que l'analyse doit opérer entre ce qui appartient à la phase de la position originelle et ce qui appartient ensuite à la phase de la société bien ordonnée ou de la société tout court, dans la démarche de la construction de la théorie. Par exemple, *LLJ* cite plusieurs passages dans lesquels le principe de différence s'attache à l'intérêt que représente la diversité

¹ *Ibid.*, p. 126.

² *Ibid.*, p. 127. Cité par Sandel.

³ *Anarchie, Etat et utopie*, p. 201 : « Ils [les gens qui viennent voir W. Chamberlain marquer des paniers à trois points] sont très heureux de le voir jouer ; pour eux cela vaut la peine de payer le prix total [« total, c'est-à-dire le prix du billet plus 25 cents pour W. Chamberlain]. » Plus loin dans la même page : Ces personnes « sont tombées d'accord pour donner cet argent à Wilt Chamberlain en échange de le regarder jouer au basket. »

⁴ *LLJ*, p. 127 : « d'après le principe de différence, nous ne pouvons prendre au sérieux la distinction entre les personnes qu'en prenant la distinction entre la personne et ses attributs en un sens métaphysique ».

⁵ Pour nous, la distinction doit être faite, c'est la fiction contractuelle qui l'impose, entre les partenaires et les personnes.

⁶ *LLJ*, citations de la p. 128.

des talents « "pour le bénéfice commun" »¹, mais il est alors question des effets du principe – on doit supposer que les partenaires l'ont introduit pour se donner de plus grandes conditions de possibilité d'accomplir leur quête du bien, pour ajouter à l'ouverture égale aux statuts liée au principe de l'égalité des chances. Le second principe, dans son ensemble (égalité des chances, principe de différence) est un choix des partenaires pour se prémunir d'inégalités naturelles puis sociales, par un effet de reproduction des positions sociales, qui leur ôteraient définitivement toute possibilité de poursuivre leur bien s'ils se retrouvaient dans une position défavorable. Il faut distinguer, selon nous, deux moments dans le raisonnement de la théorie de la justice comme équité. Il y a le moment de la fiction contractuelle dans lequel Rawls déduit ce qui devrait être choisi (et qui possède une valeur heuristique en vue de ce qu'on doit pouvoir opposer au libéralisme réel en s'appuyant sur certaines des valeurs qu'il utilise pour se justifier) par des individus à l'identité volontairement restreinte à l'égalité, à la liberté et au sens moral pour les besoins de l'argumentation en faveur de l'équité, vérité de la justice, et il y a le moment où les deux principes de la structure de base de la société, une fois déterminés, s'appliquent et réintroduisent la sociabilité. Dans ce nouveau cadre les potentialités identitaires des individus, plus ou moins conformément à l'état de fait qu'ils ont créé (ou désireraient créer) vont trouver les conditions de possibilité de se réaliser.

En résumé, d'après M. Sandel dans cette partie du chapitre deux, il y aurait une contradiction, entre d'une part la conception du moi posé comme antérieur à ses capacités ou talents et d'autre part le principe de différence qui introduit une mise en commun de ces talents au bénéfice de tous. La distinction moi-talents ne crée ni égoïsme ni envie, elle n'isole pas, ne coupe pas l'individu de ses co-contractants, avec lesquels il choisit les règles de sa coopération future. Ce n'est pas parce que les partenaires ne savent pas quelles capacités, ou quelle position va leur échoir qu'ils ne doivent pas les partager, il n'y a pas de « nous » subreptice dans l'identité des partenaires et il y a une « intersubjectivité » explicitement possible ensuite. En soulignant sa citation de cette phrase d'une note de *TJ*² qui conclut un développement sa page 567, compte tenu du contexte, il est clair que nous nous trouvons dans le moment de l'union sociale et non dans le moment de la position originelle³. Dans le moment social les capacités et les talents se complètent car les interactions le permettent selon les règles décidées en amont par la rencontre de pairs dans une situation primitive.

Ce chapitre comporte également une partie consacrée au mérite. D'après « Les fondements du mérite »⁴ donc, sans nous appesantir, on peut supposer que la conception sandélienne du moi contient tout ce que Rawls aurait retiré à la conception du sien. Ainsi, d'après la « formule, il y a de plus en plus de choses qui sont à moi, mais il y en a de moins en moins qui sont moi », non seulement on retrouve la même thématique critique, mais encore, dans ce nouveau contexte, le « dépouillement » du moi, sa forme épurée puisque séparée de son existence, « purgé de tous ses éléments constitutifs empiriques »⁵. En effet, d'après l'hypothèse du moi séparé de ses talents, l'individu rawlsien ne mérite rien et ce qui lui est donné par la naissance, comme ce

¹ *Ibid.*, p. 129, renvoyant à des expressions recouvrant la même idée dans *TJ*, aux pages 132, 209, etc.

² P. 631, n. 4 : « *C'est seulement dans l'union sociale que l'individu est complet.* » Souligné par l'emploi d'une police en italique dans le texte de Sandel.

³ *LLJ*, p. 130.

⁴ *Ibid.*, p. 131-149.

⁵ *Ibid.*, citations de la p. 146.

qu'il acquiert par l'environnement socio-culturel, ne lui appartient pas sans médiation¹. Mais on peut en déduire, d'abord à la manière de Rawls, que le mérite moral indépendant des droits, dans la société bien ordonnée fondée sur les deux principes, dans la formation desquels il était donc impossible qu'il fût présent, doit être considéré comme le même chez tous : « tout le monde à la même valeur morale »². Ensuite, que le mérite (ou le démérite) dépend alors entièrement de l'agir, et que, n'étant pas constitutif de l'identité de la personne, c'est grâce à cet agir que naît le mérite et que peuvent être justifiées ses attentes. Certes le moi des partenaires rawlsiens comme celui des individus peut paraître dépouillé, mais il n'est pas sans caractéristiques qui le définissent au plus juste. Elles nous donnent en même temps une représentation correcte de l'identité libérale, de son fond le mieux équilibré. En outre, ces caractéristiques, l'égalité, la liberté, la rationalité et le sens de la justice qui se traduisent dans le choix des deux principes, de la réciprocité qu'ils enveloppent, et dans le choix du respect de soi comme premier des biens premiers, expriment l'identité libérale rawlsienne. On pourrait considérer la conception du « dépouillement » de l'identité du moi non pas comme une erreur et une incohérence, si dépouillement il y avait, mais comme un procédé d'exposition de l'absence d'attaches, de la mise entre parenthèses de l'hétéronomie (les constituants empiriques) qui viendraient interférer avec l'autonomie nécessaire au choix des principes et aux choix existentiels. L'interprétation que nous venons de proposer nous paraît pouvoir s'appliquer dans un premier temps telle quelle au texte de R. Nozick que M. Sandel ajoute à ses critiques³. D'autre part, la séparation moi-talents, en ce qu'elle est censée faire que le caractère des individus est contingent et ses motivations arbitraires donc, en réalité ne remet pas en cause l'autonomie parce que le choix des principes ne possède rien d'arbitraire du fait des traits de l'identité que nous venons de rappeler à l'instant. L'identité libérale ainsi représentée ne nous semble pas « dénigrer » l'autonomie, ni faire un « tableau assez terne »⁴ de l'individu libéral, ce serait plutôt le souci exclusif, à l'état de nature nozickéen, des individus pour leur propriété⁵ et leur recherche d'une « association protectrice », puis d'une « association protectrice dominante »⁶ qui les peint indirectement en petits bourgeois peu flamboyants. Si nous avançons ces remarques, c'est parce que nous pensons qu'une partie de ce sens de la propriété ne correspond pas à l'identité libérale telle que nous avons pu l'esquisser jusqu'à présent. Nous ne pouvons pas contester que l'identité libérale, parmi ses traits distinctifs, contienne le sentiment de n'appartenir qu'à soi-même, et que se donner à une cause, à sa peinture, à son travail, etc.,

¹ *Ibid.*, p. 146 : le « statut social possédé à la naissance » ; p. 147 : « les accidents dus aux contingences culturelles et sociales » ; le caractère ; les « valeurs et [...] convictions profondes ». Citons nous-mêmes *TJ*, §48, p. 349 : « l'un des points fixes de nos jugements moraux est que nul ne mérite sa place de départ dans la société ».

² *TJ*, § 48, p. 350.

³ *LLJ*, p. 148, passage d'*Anarchie, Etat, utopie* p. 214, (ou 265, PUF-Quadrige) : « "Pour une théorie qui [...] entend fonder la dignité et le respect de soi des êtres autonomes, il est donc risqué de dénigrer [...] l'autonomie de la personne et l'idée qu'elle pourrait être responsable de ses propres actions" », ce n'est que le début de la citation de Sandel.

⁴ Nous citons la traduction d'Auzac de Lamartine (revue) ; fin du passage ci-dessus : « " On se demande si l'image peu exaltante de l'être humain que postule la théorie rawlsienne et qui lui sert de fondement peut être réconciliée avec la conception de la dignité que cette théorie entend incarner" ».

⁵ Propriété au sens de Locke dans le *Second Traité*, dont il tire le schéma de son état de nature. *Traité du gouvernement civil*, traduction de Mazel David, introduction, bibliographie, chronologie et notes par Goyard-Fabre Simone (Paris : GF n° 408, Flammarion, 1992 [1984], [1690]).

⁶ *Anarchie, Etat, utopie*, p. 29-40.

par exemple, comme l'expression le signifie, suppose que l'on s'appartienne et que l'on possède le droit d'user de cette appartenance¹. En revanche, dans le cas de la propriété d'une terre ou d'un capital financier, le sentiment de propriété est d'une autre nature, il vient, pensons-nous d'une confusion, ou plus exactement d'une inversion entre le réel et le psychologique identitaire. C'est-à-dire que le sentiment, la crainte d'être spolié ou de se faire voler d'une possession matérielle ou d'une somme d'argent ne correspond pas à une composante identitaire parce que des efforts cristallisés dans ces objets expliqueraient leur appartenance au soi – s'identifie-t-on à son argent ? *A contrario*, ces efforts posent les objets hors du soi comme résultats, à la différence du corps et de l'esprit dont on ne saurait se distinguer. Ces objets constituent d'abord des instruments d'échange économique avec les autres, la force de travail qu'ils cristallisent leur donne cette valeur, mais cette dernière ne devient marchande (et réifiée) que lorsque s'instaure un système défendant politiquement et juridiquement la propriété privée.

En fermant cette parenthèse sur la référence de Sandel à Robert Nozick, un dernier mot. Le « dépouillement » peut encore s'interpréter en termes de résultats d'une décision. Lorsque les partenaires, « vous et moi », décident de réfléchir au juste de la justice, ils se dépouillent de ce qui pourrait fausser cette réflexion – c'est une des significations possibles du voile d'ignorance.

Le chapitre suivant s'interroge sur la position originelle, sur le contrat, et pour respecter les termes de *LLJ*, sur « la question de savoir pourquoi la position originelle constitue une manière adéquate de réfléchir aux questions de justice » et donc, ce qui nous apparaît comme la formulation plus directe : « en quoi consiste la puissance morale d'un tel recours ? »². On pourrait, en effet, s'interroger à partir de l'histoire, de l'utilité ou du Bien... Après une analyse du contrat originel à partir des contrats réels, on conclut que la construction rawlsienne est correcte, mais qu'elle repose *in fine* sur le sujet de la possession et la pluralité. De manière ultime donc, on conclut sur un être considéré comme un agent lorsqu'il choisit les principes derrière le voile d'ignorance et comme un individu connaissant puisqu'il doit savoir ce qu'il choisit – cette distinction s'appuie sur les deux sens que l'on peut donner au mot « accord ». Le sujet, au sens cognitif, « accorde » que le second principe, en particulier son volet principe de différence, est juste et le sujet agent, volontariste s'accorde avec les partenaires sur ce même principe qu'il comprend, ce qui explique maintenant la pluralité³. L'interprétation que dégage M. Sandel de son analyse est destinée à réfuter le contrat rawlsien, parce que selon lui on ne peut pas à la fois décrire les contractants « comme des agents doués de volonté » et des sujets connaissant, « des sujets percevant le monde d'une certaine manière », de même que l'on ne peut pas considérer que les partenaires diffèrent, se distinguent entre eux car ils « "ont une situation semblable" »⁴. Répétons seulement que dans le texte de Rawls, du fait des allers-retours nous sommes en présence, selon les moments de la réflexion, soit des partenaires, soit des personnes, ou bien encore de nous-mêmes dans l'effort réflexif matérialisé tantôt par la situation originelle derrière le voile d'ignorance, tantôt par l'effort critique d'examen de la situation présente comparativement à la société bien ordonnée et à ses fondements. Posséder

¹ Aujourd'hui, la substitution de l'expression « s'investir dans » à « se donner à » dit la même chose, mais signale une diffusion de l'influence de l'économisme dans la sphère privée.

² Chapitre 3, p. 161, puis 162.

³ *Ibid.*, p. 194. On ne peut vouloir s'accorder que si l'on a des différences présentes et à venir.

⁴ *Ibid.*, p. 196 pour les deux citations ; la seconde modifie la traduction Audard qui choisit « comparable », mais le texte original écrit « similarly » (§ 3, p. 11/38).

les aptitudes à juger et à agir ne fait pas de nous deux personnes distinctes, leur usage sans doute¹ ; qu'une personne se trouve dans une situation « semblable » à celle d'autres individus ne transforme pas cet ensemble en une personne unique – c'est la situation qui est semblable ou comparable pour chacun, c'est grâce à cette condition qu'ils peuvent choisir une même chose². Après ces quelques remarques, nous voudrions revenir à la problématique qui débute ce chapitre, en mettant entre parenthèses son souci premier, « la cohérence interne de la théorie rawlsienne, et de l'adéquation entre sa théorie de la justice et la théorie de la personne qui y correspond »³, souci auquel nous avons jusqu'ici tenté de répondre (et retenterons). La problématique qui débute le chapitre trois donc, nous l'estimons centrale parce qu'elle met en question « la puissance morale »⁴ de la thèse contractuelle dans la version rawlsienne de la position originelle. Nous ne nous y intéressons pas dans le même objectif que Michael Sandel, mais grâce à son travail nous sommes amenés examiner la fragilité de cette thèse en tant qu'elle met en cause la liberté et la moralité qui sont les traits identitaires premiers de l'individu libéral tel qu'il se représente. En quoi la thèse contractuelle, plus précisément la notion de contrat, correspond-elle à l'identité libérale ?

L'analyse sandélienne des contrats réels⁵ va dégager deux conditions du caractère juste de ces contrats. Les contractants doivent s'entendre sur les termes de l'accord qu'ils veulent instaurer entre eux et y trouver un avantage mutuel. L'entente suppose qu'ils soient libres, autonomes et, ainsi, s'engagent volontairement ; la réciprocité des avantages que chacun y trouve suppose que chacun s'oblige envers lui-même et vis-à-vis des autres à respecter les termes du contrat, contrat par lequel, ainsi, tous se lient mutuellement. En ce sens, nous suivons toujours la décomposition des éléments du contrat dans ces pages de *LLJ*, il y a donc un principe moral indépendant du contrat lui-même, mais nécessaire à sa réalisation, ce qu'elles appellent « un devoir moral antérieur de se conformer à des arrangements équitables ». La liberté des partenaires garantit la justice du contrat, puisque rien n'interfère dans la procédure d'établissement de son équité, donc « fonde[...] l'obligation ». Quant au devoir que chacun s'impose de respecter son engagement, en tant qu'« antérieur » ou indépendant du contrat lui-même, il pourrait amener le contractant à « être lié par des termes qui sont iniques, [ou] être lié d'une manière qu'[il] n'a pas choisi[e] », parce que le libre consentement à un accord, quoique ses modalités respectent l'équité, n'entraîne pas qu'il soit juste – « lorsque l'équité de l'accord fournit une raison d'en exiger l'exécution, il n'est pas possible de postuler que ce qui rend cet accord juste est le fait qu'il a été consenti »⁶. Mais, est-ce le cas ? Sandel, qui vise « la justice procédurale pure »⁷ le soutien pour des contrats réels, en effet la réciprocité ne serait que le résultat de cette procédure pure suivie à la lettre, procédure dont il conteste d'une part qu'elle « *transmet[te] son équité au résultat* »⁸, la réciprocité, et d'autre part son existence « dans le

¹ Epiméthée et Prométhée en sont un bon exemple.

² *LLJ.*, p. 197 : « lorsque le voile d'ignorance descend, cette pluralité s'évanouit ».

³ *Ibid.*, p. 162.

⁴ *Ibid.*, p.162.

⁵ *Ibid.*, p. 162-166.

⁶ *Ibid.*, citations de la p. 165.

⁷ Nous en avons examiné rapidement la définition et ses différences avec les autres procédures de justice (parfaite et imparfaite), *supra* p. 53.

⁸ Souligné dans le texte, p. 167.

monde »¹. Lorsqu'il s'agit des contrats réels, on peut toujours craindre l'intention ou l'action d'une personne déraisonnable ou encore d'un « fou »² par exemple. Or, dans le cas du contrat rawlsien, nous pensons au contraire que le devoir permet la réalité de la réciprocité des avantages entraînée par le contrat, que c'est seulement la décomposition de la démarche qui produit l'effet d'extériorité du devoir. Les partenaires possèdent la liberté de choisir parmi une liste de principes fondamentaux, ils sont suffisamment rationnels pour les évaluer de sorte que la conception du bien, qu'ils vont redécouvrir (voile d'ignorance levé), pourra être poursuivie qu'elle que soit leur position et statut. Nous pensons encore que, pour exercer leur choix ou élaborer les principes (des passages de *TJ* suggèrent aussi cette interprétation, nous l'avons déjà prise en compte), les partenaires font preuve d'un autre sens compris dans « liberté », à savoir l'autonomie. Dans l'exercice de l'autonomie on peut distinguer deux moments précédant la réalisation d'un choix, le moment de la réflexion indépendante sur le contenu de ce qui est à choisir ou élaborer et le moment de la vérification de sa cohérence interne (non-contradiction), qui déterminent son caractère d'universalisation possible ou non. Les partenaires, lorsqu'ils exercent leur autonomie, ne se réfèrent donc pas à un critère extérieur (s'ils le faisaient, ils ne seraient plus autonomes), ils font appel à leur raison pour juger des principes qu'ils adoptent et qui matérialisent et manifestent la promesse qu'ils se font de vivre selon ces principes. La position originelle exemplifie la justice procédurale pure, de même que le jugement qu'ils portent sur les principes dans cette situation.

Nous pouvons dire, sur ce point, que, dans le cadre de la théorie du contrat rawlsien qui met en scène une situation originelle dans laquelle se trouvent des partenaires, ces derniers, du point de vue de leur autonomie, confirment la correspondance entre la thèse contractuelle et l'identité libérale.

Mais la critique de Sandel consiste aussi à contester que l'argumentaire du contrat hypothétique puisse justifier l'équité de la théorie de la justice³. Il revient, dans un premier temps, à la comparaison avec les contrats réels pour en souligner les limites morales. En effet, dans la perspective d'un contrat quelconque, que l'on s'accorde ne prouve pas que cet accord soit équitable, ni que ces contrats soient moraux au point de justifier leurs termes, enfin, si l'on pense aux contractants, les effets du contrat auquel ils souscrivent librement peuvent, éventuellement être soumis à la critique de critères de justices extérieurs⁴. Le but (et la valeur) de la position originelle, au contraire, vise à remplir complètement les exigences morales d'un contrat social de coopération. Mais, remarque M. Sandel, dans la position originelle l'accord auquel on parvient ne crée pas des obligations, « (du moins pas directement) »⁵, comme dans un contrat réel, on crée des principes destinés à la fois à régir la structure de base sur laquelle reposeront les institutions et à servir, pouvons-on dire, d'« idée régulatrice » aux individus en ce qui concerne leur rapport aux institutions et leurs rapports interindividuels. Rawls distingue,

¹ *Ibid.*, p. 167 : « Les contrats réels sont des exemples types d'une justice procédurale imparfaite ; la justice procédurale pure apparaît quant à elle rarement dans le monde, à supposer même qu'elle y soit présente. »

² *Léviathan*, chapitre 15 le « fool ». « Déraisonnable », relativement à la définition de la personne raisonnable, *supra*, p. 18.

³ *LLJ*, « Contrats contre arguments contractualistes », p. 168-173.

⁴ Paraphrase du premier alinéa de la p. 168.

⁵ *Ibid.*, p. 168.

en outre, entre les devoirs des individus et leurs obligations. Les devoirs sont naturels¹, naturels en ce sens qu'ils sont compris dans le cadre de la logique du contrat, de ses effets sur les individus et leurs relations, effets institutionnellement médiatisés ; les obligations, elles volontaires, résultent d'un engagement, comme, par exemple, la promesse de coopérer. Le contenu de l'obligation dépend donc des institutions ou des pratiques et concernent ceux qui, nommément, coopèrent². Ajoutons, parce que nous allons les retrouver à l'instant, que pour tout ce qui est de l'ordre de l'obligation, le principe d'équité est déterminant³. Les obligations, donc, selon l'expression de *LLJ*, forment des « liens moraux »⁴ volontaires par voie de consentement (contrat, promesse, etc.), qui, remarque le texte, supposent aussi préalablement la condition d'institutions justes comme lieu ou, plus éclairant, comme environnement dans lequel ces obligations sont contractées. Dans des conditions injustes, c'est la force qui entraîne un consentement de façade, qui extorque un acquiescement qui, de fait, se révélera hypocrite. Sur le plan politique qui nous intéresse ici, s'il est de bon conseil de céder à la force, celui-ci est néanmoins « superflu »⁵, ainsi, en suivant toujours « Contrats contre arguments contractualistes », un consentement créant une véritable obligation doit s'inscrire dans la logique des deux principes de la justice. La poursuite de l'examen des promesses permet à Sandel de préciser la démarche suivie afin de déterminer à quelles conditions elles peuvent nouer un lien moral, créer une obligation, puisque, en elles-mêmes, les promesses ne garantissent pas qu'elles soient tenues. Dans une promesse, il y a l'acte de promettre, sa règle (les « circonstances appropriées ») et le principe de fidélité (« cas particulier du principe d'équité »)⁶, or s'il n'y a pas de fidélité à la parole donnée, cette dernière n'accomplit rien, elle n'est pas illocutoire. Si l'on prend pour exemple un acte de parole, « je promets de faire X »⁷, sans la faire suivre d'effet, alors « je n'ai pas fait Y » – et comme dit Cratyle à propos du mensonge il ne s'agit plus d'une parole mais de bruit⁸. La règle de la promesse est une convention qui contient des restrictions afin de garantir la liberté des partenaires comme des individus, conséquence de la première partie du principe d'équité. Le principe de fidélité, conséquence de la seconde partie, « est celui de tenir une promesse *bona fide* [...], un principe moral »⁹. La critique reproche à la promesse, telle qu'on la trouve dans *TJ*, de ne pas engendrer directement le lien moral, de devoir dépendre du principe d'équité qui définit les conditions d'un acte volontaire de fidélité, conditions qui concernent non seulement l'environnement de l'engagement, il doit être juste, mais aussi l'agent, il ne s'engage, ne s'oblige en promettant que si la première condition est remplie. Ainsi, « ce n'est donc pas la promesse qui nous oblige,

¹ *TJ*, § 19, pages 144-145. Nous pouvons regrouper les exemples, sous deux rubriques : ne pas nuire et aider, avec l'amour de soi comme indication du « ne pas se nuire ». La p. 145, précise le sens de « l'adjectif "naturel" », à savoir qu'il concerne des devoirs qui ne dépendent pas d'institutions, etc., quoiqu'ils soient créés par les institutions issues des principes établis dans la position originelle pour la structure de base. « Du point de vue de la théorie de la justice comme équité, un devoir naturel fondamental est le devoir de justice. [Plus loin] Ainsi, bien que les principes de ces devoirs naturels découlent d'un fondement contractuel, ils ne présupposent aucun acte de consentement [...] pour s'appliquer. »

² *Ibid.*, § 18, p. 143.

³ *Ibid.*, p. 142.

⁴ *LLJ*, p. 168.

⁵ *Du contract social*, I, 3, p. 354.

⁶ Éléments définitionnels tirés de *TJ*, § 52, p. 386.

⁷ *Ibid.*, p. 386.

⁸ *Cratyle*, 430a-b.

⁹ *TJ*, p. 386, puis 387.

mais c'est le principe de fidélité qui nous lie à [...] nos promesses », et de revenir au contrat réel pour ajouter que, « si Rawls considère que les contrats effectifs et les promesses ne créent pas de lien, [[...] par eux-mêmes]] en quel sens sa théorie est-elle contractualiste ? »¹. Mais nous ne comprenons pas le texte de *TJ* de la même manière. Le principe d'équité ne nous semble pas extérieur à la position originelle et aux deux principes qu'elle dévoile, il en fait partie, il fait partie de l'engagement dans la coopération telle que les deux principes fondamentaux en structurent les conditions. En s'engageant à fonder sur ces bases, qui répondent à leurs exigences de justice, la structure coopérative, ils s'obligent, réciproquement, à en respecter toutes les conséquences².

Ensuite, la différence entre les consentements en situation réelle et en situation initiale permet de prolonger la critique en dénonçant un raisonnement circulaire. D'une part les contrats réels ne respecteraient leurs termes (cela comprend la réciprocité) que lorsque les conditions existent, c'est-à-dire les principes de la justice, donc que ces conditions soient ou ne soient pas remplies, ou insuffisamment, il demeure possible pour les parties de s'entendre, voire de conclure bien que l'une d'entre elles soit plus ou moins lésée, en conscience ou non. Mais d'autre part pour les contrats hypothétiques, la position originelle en fait, ils fourniraient l'origine des principes de justice et la vérification de la conformité des contrats aux principes de la justice³. En résumé, les liens sont moraux parce que les principes le sont ; mais qu'est-ce qui nous assure qu'ils le sont ? Ce cercle ne se comprend que du point de vue d'une philosophie qui récuse les théories contractualistes en général et leur valeur critique et représentative de notre modernité et contemporanéité. Le briser, de ce point de vue, consisterait dans la découverte d'un critère moral indépendant, grâce auquel nous pourrions juger et de la moralité des termes des accords et des engagements, et de la justice de la situation de ces accords et engagements. Ce critère, la conception sandélienne nous l'offre : « la seule règle du bien commun »⁴, que nous ne connaissons pas immédiatement dans le contexte de la théorie de la justice comme équité, est à construire. Cependant, si l'on se resitue dans la cohérence de la théorie de la justice comme équité, le principe d'équité, nous l'avons vu, comme partie intégrante du contrat originel évite cette objection de circularité qui affaiblirait considérablement la théorie et sa portée. M. Sandel rappelle également cette objection présente dans l'ouvrage de Nozick déjà cité, pour la rejeter (elle « confond contrats [réels] et arguments contractualistes »⁵), mais dans le but de revenir sur le lien établi entre les conditions de la promesse et le principe de fidélité. Deux précisions : les conditions, c'est-à-dire le contrat fondé sur les deux principes ; la fidélité, elle ne saurait être justifiée par cet accord puisqu'il ne garantit pas que tous les contrats réels puissent être conformes aux exigences de la position originelle et demanderaient donc un critère indépendant. Or, la promesse telle qu'elle apparaît dans le contexte de la position originelle ne

¹ *LLJ*, p. 170.

² *TJ*, § 52, p. 384 : « ce principe [d'équité] pose que nous sommes soumis à l'obligation d'agir selon les règles d'une institution quand nous avons volontairement accepté les avantages du système ou utilisé les possibilités qu'il offre pour favoriser nos propres intérêts, à la condition que cette institution soit juste ou équitable, c'est-à-dire qu'elle satisfasse aux deux principes de justice. » Également § 18, p.141.

³ *LLJ*, p. 171 : « Les contrats réels aboutissent [...] à des arrangements dont la justification ne peut avoir lieu tant qu'il n'y a pas de principes de justice ; les contrats hypothétiques aboutissent à des principes de justice susceptibles d'évaluer ces mêmes arrangements [...]. »

⁴ *Ibid.*, p. 265.

⁵ *Ibid.* p. 172-173.

requiert pas un tel élément, les partenaires ne se promettent pas de tenir leur promesse¹. *LLJ* termine ainsi cette partie sur ce point, car *TJ* l’aborde à la fin de la section 52, mais le texte répond alors qu’« il suffit, pour une théorie des obligations fiduciaires, d’une juste pratique de la promesse comme système de règles constitutives publiques et du principe d’équité. »².

Nous pouvons dire maintenant que les deux principes, moraux, en ce qu’ils définissent l’équité (*fairness*), sont plus encore politiques qu’éthiques parce qu’ils constituent les termes d’un contrat fondateur. Non qu’ils fondent réellement une société, mais qu’ils fabriquent et polissent un instrument critique des insuffisances d’institutions économiques, sociales et politiques existantes. Cet instrument nous offre également la possibilité de dégager une représentation de l’identité contemporaine, sinon telle qu’elle est, du moins telle qu’elle imagine qu’elle est – imaginaire constituant.

En fait les individus, ou « personnes morales », deviennent citoyens lorsqu’ils se soumettent volontairement aux institutions, ils s’obligent au juste lorsqu’ils le reconnaissent. Comme partenaires, conformément à leur identité, ils sont libres et se sont volontairement mis en situation de trouver les deux principes garantissant leur liberté. S’il n’y a pas de cercle et pas de nécessité d’avoir une garantie extérieure, nous faisons l’hypothèse que l’ensemble de la théorie repose sur la notion d’autonomie, sur le pari que l’identité de l’individu est de manière ultime entièrement fondée sur cette définition de sa liberté à la fois politique et morale. La suite du chapitre trois ne dit pas autre chose lorsqu’il revient sur les phénomènes contingents qui peuvent affecter un contrat volontaire (mais il faut ajouter réel) et sur l’autojustification du contrat hypothétique³, puis sur la question de la justification morale impossible des contrats réels par eux-mêmes. Ils ont besoin d’un « principe de justice [...] antérieur », traditionnellement une loi naturelle. Or, Rawls « ne peut recourir à cette solution »⁴ pour diverses raisons (théologiques, métaphysiques, le choix de ne pas s’appuyer sur des « hypothèses trop fortes », enfin la conception du moi). Parmi ces raisons, la conception du moi nous renvoie à notre hypothèse de l’autonomie fondatrice qui a pour conséquence les autres éléments de l’identité libérale, mais qui, dans la mesure où cette représentation correspond à la réalité, suppose une fragilité ontologique de l’individu – il est son seul recours. La décision de situer l’autonomie au centre de l’ensemble de la théorie de la justice comme équité ne constitue pas une promotion de l’individualisme, mais une reconnaissance du pluralisme des sociétés contemporaines, pluralisme plus étendu encore qu’en 1971 et enrichi de nouvelles reconnaissances (nouveaux droits et nouvelles revendications de certaines minorités et revendications individuelles). Relativement à notre travail, nous pouvons interpréter la reconnaissance des pluralités, collectives (quoique minoritaires) ou individuelles, ou leurs luttes contre des tendances anachroniques par exemple, comme des affirmations de l’autonomie. Ainsi, il apparaît qu’elle est une instance d’abord politique, elle veut donner, informer une image normative de la société et du juste, valeur à laquelle celle-ci devra obéir, afin que son exercice puisse être garanti. Nous pouvons suivre ici Catherine Audard lorsqu’elle explique que l’on peut montrer qu’il y a une cohérence d’ensemble qui se dégage de la

¹ *Ibid.*, p. 173.

² Nous soulignons, p. 391.

³ *LLJ* n’introduit pas cette distinction ici. Nous faisons référence aux p. 173-177 de la troisième partie : « Le libéralisme et la priorité de la procédure ».

⁴ *Ibid.*, p. 176 puis 177.

philosophie de Rawls si l'on fait appel à la présence de la notion de liberté comme autonomie de *Théorie de la justice* à *Libéralisme Politique*, pour ne citer que ses deux ouvrages majeurs¹. Bien que sa contribution à *Rawls : Politique et métaphysique* ne concerne pas immédiatement notre recherche, nous trouvons dans le cours de certaines de ses réflexions des développements qui nous encouragent à poursuivre dans la direction de notre hypothèse. Par exemple, C. Audard, s'appuyant sur « l'inspiration kantienne » de Rawls et se référant aux pages des *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale* consacrées à Kant, propose de « redéfini[r] le "politique" par rapport à la raison pure pratique », puis, en renvoyant à l'article de 1985² dans lequel sa distinction entre politique et métaphysique « est éclairée par la distinction kantienne entre raison pratique et raison théorique », amène cette affirmation : « L'autonomie est donc bien une manière de penser la raison humaine et son indépendance par rapport à l'autorité et à la transcendance³ [...] ». En effet, l'autonomie permet non seulement de contracter, ou d'évaluer la situation réelle, historique, dans des conditions conformes à l'objectif, mais encore donne la « capacité à s'obliger et donc à transformer le monde empirique »⁴. Relativement à la critique de M. Sandel, concernant l'autojustification du contrat originel hypothétique et la question de la justification morale des contrats réels par eux-mêmes, Rawls ne recourt pas à la solution de critères extérieurs car sa conception, libérale, de ce qui définit l'individu, de ce qui l'identifie (liberté, égalité, etc.) structure l'ensemble de l'œuvre. Cette dernière reflète ce que devrait être le libéralisme réel et, comme elle enveloppe une représentation de l'identité personnelle, en donne un reflet également idéalisé sur les plans politique et moral – mais, à notre sens, non dénué de rapport avec la réalité des représentations que les individus ont d'eux-mêmes. Enfin, nous voudrions ajouter que la reprise critique, à la fin du chapitre trois, basée sur une analyse de la position originelle⁵, reconnaît à nouveau une différence interne à l'identité jugée incompatible entre sa caractéristique volontariste (libre) et sa caractéristique cognitive. Le passage de l'une à l'autre effacerait la première⁶. Sandel s'appuie sur un texte de *TJ*⁷ dont le contenu établit une similitude entre la position originelle et le moi nouménal, ainsi Rawls souligne les deux faces de l'identité des partenaires, leur indépendance et liberté et leur perception du monde des fins – la société bien ordonnée. Nous comprenons ce texte d'une manière différente, d'abord, nous l'avions relevé plus haut, parce qu'il ne s'agit d'une « interprétation de la doctrine réelle de Kant », ensuite parce que le moi nouménal, en considérant le monde du point de vue de sa liberté imagine les conséquences de l'exercice de cette liberté, l'autonomie, il déduit mais ne crée pas. Les partenaires, chacun d'entre eux considérés comme moi nouménal, « ont le désir d'exprimer leur nature de membres rationnels et égaux entre eux du monde intelligible »⁸, ce qui signifie, selon nous, qu'ils

¹ « La cohérence de la théorie de la justice », *Rawls, politique et métaphysique*, p.15-38. Audard Catherine, Boyer Alain, Chauvier Stéphane, et alia, *Rawls. Politique et métaphysique* (Paris : Quadrige/PUF, 2004).

² « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique », *Justice et démocratie*, p. 203-241.

³ « La cohérence de la théorie de la justice », p. 17. La proposition poursuit : « dans un contexte politique démocratique », que l'autonomie a participé à construire, voudrions-nous ajouter.

⁴ *Ibid.*, p. 22. Doit-on voir dans le dernier membre de la phrase une allusion à la onzième des *Thèses sur Feuerbach* ?

⁵ « Ce qui se passe réellement derrière le voile d'ignorance ».

⁶ *Ibid.*, p. 196 : « l'interprétation volontariste cède la place à l'interprétation cognitive ».

⁷ § 40, p. 292 (225).

⁸ *TJ*, § 40, p. 292.

« phénoménalisent »¹ leur autonomie. Ils la réalisent dans ce qu'ils déduisent, la représentation de ce qu'ils pourront poursuivre en tant que personnes et citoyens, d'où succède la représentation de la société idéale ou quasi idéale dans l'environnement de laquelle ils se retrouveront pour poursuivre leurs objectifs. Nous pensons, nous tenons que se penser libre, avoir la capacité de se penser libre et d'exercer une pensée libre et indépendante entraîne nécessairement la capacité d'entrer en action selon cette pensée. Bien sûr, dans le cours de l'action, entre la pensée et l'action des déformations, des obstacles, voire des empêchements, se feront jour, mais cela n'efface ni la volonté ni la visée et la seconde ne fait pas de l'individu un être différent du possesseur de la première. D'autre part, qu'en tant que partenaires les individus décident de se placer dans une situation commune, nous l'avons relevé, ne fait pas d'eux des personnes identiques. La situation commune derrière le voile d'ignorance « prive les personnes [...] des informations qui leur permettrait de choisir des principes hétéronomes »². Mais cela ne leur interdit pas de savoir pourquoi ils sont dans cette situation. Il s'agit donc pour elles de pouvoir « considérer le monde de cette manière [en tant que moi nouménal, c'est-à-dire capable d'autonomie] et exprimer cette perspective dans leur vie, en tant que membres de la société »³. Au demeurant, dans la vie quotidienne la mise en pratique du jugement libre et indépendant, autonome, ne se fait pas sans cause. A l'origine de la réflexion autonome se présente une situation qui provoque cette réflexion et, par suite, conduit à l'anticipation de solutions possibles et leurs conséquences. Posséder la possibilité de, volontairement, se placer en position d'extériorité par rapport à une situation donnée, ce qui signifie aussi que nous avons la possibilité de ne pas le faire, donc que nous avons le choix, ne veut pas dire que cette position efface de l'identité sa liberté en tant qu'elle le caractérise au profit exclusif de sa caractérisation par sa faculté cognitive. Sandel termine cette partie avec un texte des dernières pages de *TJ*⁴, texte dans lequel John Rawls rappelle qu'adopter le point de vue de la position originelle et tout ce que cela suppose, c'est, pour l'individu, adopter un point de vue critique sur la situation contemporaine. Il en déduit « que l'image volontariste [de l'individu] de Kant laisse la place à l'image cognitive de Spinoza », et, *in fine*, que dans la position originelle, pour les partenaires « [c]e qui compte, ce n'est pas ce qu'ils choisissent mais ce qu'ils découvrent. En fin de compte, ce qui a lieu dans la position originelle n'est pas un contrat, mais le fait qu'un être intersubjectif parvient à la conscience de soi. »⁵ Or la position originelle ne fait pas d'abord découvrir un monde, elle s'évade d'un monde particulier et elle permet, ou mieux, assure les conditions du choix des principes et ce sont ces derniers qui peuvent laisser entrevoir une image de ce que sera la société bien ordonnée, à cette condition, préalable également que l'accord se produise sur ces principes. Elle ne transforme pas les partenaires en « êtres intersubjectifs », mais, par exemple en êtres mutuellement indifférents. L'expérience de pensée de la situation originelle et de ses parties correspond, à notre sens, mais aussi à l'interprétation kantienne voulue par Rawls, aux conséquences de l'effort de se plier au « *Sapere aude !* » : devenir une personne

¹ « La cohérence de la théorie de la justice », p. 19.

² *TJ*, § 40, p. 288.

³ *Ibid.*, p. 292.

⁴ § 87, p. 628-9.

⁵ *LLJ*, p. 197, puis 198.

sans paresse ni lâcheté, majeure, sans un directeur lui tenant lieu de conscience, préférant penser que payer, par exemple.¹

Le dernier chapitre de *LLJ* aborde le problème de l'identité personnelle² « en rapport avec sa [Rawls] théorie du bien ». Il ne vise plus à « évaluer la thèse de Rawls sur la primauté de la justice », qui repose sur l'identité de l'individu, mais à l'envisager dans un premier temps du point de vue de l'unité du moi puis, dans un second temps, du point de vue des fins que vise le moi. La critique rappelle que « la moralité du juste correspond aux limites du moi et porte sur ce qui nous distingue », tandis que « la moralité du bien correspond à l'unité des personnes et porte sur ce qui nous lie ». Nous dirions, pour ce qui nous distingue et singularise, que le moi et ses capacités sont premiers par rapport à la mise en œuvre qu'en décidera la personne, tandis que relativement au bien, ce qu'elle recherche dans son plan de vie, ce qui la rendra heureuse si, à plus ou moins long terme, elle le réalise, ce bien qu'elle a choisi donc, entraîne des ensembles de relations destinées à la mise en œuvre des fins. La critique va alors porter ses regards vers l'unité du moi et ses moyens éventuels de franchir ses limites et se relier aux autres, coopérer avec eux et « acquérir des buts ou des fins ». Cette critique s'interroge sur « un principe d'unité »³ tel qu'il fournirait la solution au problème du lien entre l'individualité et la communauté, et, se fondant sur le principe de différence pose que celui-ci exige que l'individualité ne puisse se suffire primitivement et exclusivement à elle-même, donc soit contradictoire car contenant, d'une manière intrinsèque, une forme d'attache à la communauté. Cette notion, tout comme celle de l'individu, « l'agent », seront donc examinées sous ce nouvel angle. De cet examen, de ses critiques, nous ne serons attentifs, comme à l'habitude, qu'à ce qui concerne notre recherche.

Le propos de Sandel commence ici avec la problématique de la discrimination positive et de sa justification selon l'argumentation qu'en donneraient Ronald Dworkin et John Rawls. Il est exemplifié par des courriers imaginaires transmis, l'un au candidat malheureux et l'autre au candidat admis à l'université. Ces lettres insistent sur ce paradoxe que tous deux méritant l'admission, car remplissant les critères requis, pas plus celui qui est admis, le Noir en l'occurrence, que celui qui est refusé ne le sont sur la base de leur valeur intrinsèque ou morale. Il ne s'agirait pas du refus du racisme, nous ne nous intéressons qu'à ce qui concerne l'interprétation sandélienne de ce que dirait Rawls, mais de l'absence de toute valeur, dans la conception rawlsienne de l'identité.⁴ Or, cette absence de valeur ou de mérite intrinsèque n'est pas aussi absolue que le prétend le texte, quand bien même ne viserait-il implicitement que les partenaires, ces derniers possédant par exemple la liberté, la raison et le sens de la justice. On pourrait dire aussi que dans leur situation de partenaires, parmi les choses qu'ils ignorent sur eux-mêmes, d'où l'on tire leur dépouillement, il n'y a pas de discrimination parce que, comme dans le monde réel, il n'y a pas de races. Si Rawls justifiait la discrimination positive, il nous semble que ce serait au nom de l'équité que les institutions, en tant qu'elles sont fondées sur

¹ « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? », p. 209 (VIII, 35). Nous paraphrasons le début de l'article paru dans la *Berlinische Monatsschrift. Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?*, traduction Wismann Heinz (Kant Emmanuel, *Œuvres philosophiques II*, Paris : NRF/Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1985. 1784).

² La problématique de M. Sandel dans ce chapitre 4, comme dans les précédents, est plus étendue (le sujet) que la nôtre.

³ *LLJ*, citations des p. 199 & 200. Pour cerner le bien, nous avons utilisé la définition de *TJ*, § 15, p. 123.

⁴ *Ibid.*, p. 206-207.

les deux principes, devraient agir. Ce n'est pas vraiment notre propos, mais selon nous, à la question de ce que devrait faire, dans le contexte une université, la réponse rawlsienne serait plutôt de faire intervenir, dans le second principe, le principe d'égalité des chances de sorte que la discrimination positive ne puisse pas apparaître comme une solution aux injustices raciales et/ou économiques – l'égalité des chances réalisée exprime l'équité. Cependant, ces hypothèses avancées par Sandel, lui permettent de rassembler les éléments de l'identité qui lui paraissent séparés à tort chez Rawls. Ainsi, il faut maintenant « imaginer »¹ l'individu d'abord dénué de toute valeur propre, qui devrait alors reconnaître qu'il ne possède rien en propre et, par suite, qu'il ne mérite rien de ce qui lui a été donné.² En effet, ce qu'il possède en fait, ce qui lui permet de constituer son identité, il le doit à ses origines familiales et sociales, situées dans une aire de civilisation particulière à un moment de l'histoire du monde, mais aussi, « peut-être même à Dieu et à la nature, voire même au hasard ».³ Et, ne pouvant démêler aisément en lui ce qu'il doit de ce qu'il a acquis, il lui faut accorder que, ce que nous avons appelé les capacités, les possibilités identitaires de l'individu, les « ressources » dans le texte de Sandel ici, ne sont pas les siennes, mais « des ressources communes en un certain sens »⁴. L'individu, dans une connaissance de soi confuse puisque distinguant mal entre ce qui fait sa dette et ce qui dépend lui, se voit moins comme une individualité et plus comme le « membre d'une subjectivité plus vaste »⁵. Pour l'auteur de *Justice*⁶, cet état de fait conduit l'individu à une « compréhension plus large » de lui-même et, s'il est amené à travailler d'une manière ou d'une autre à un bien commun, il se sentira partie prenante du tout, participant, si l'on parle en son nom, « aux fins de la communauté que je considère comme ma propre communauté ». La participation au bien commun, dans la mesure indéterminée de ses qualités, offre à l'individu la possibilité d'être « fier » et d'éprouver de la « satisfaction » pour sa contribution. Il s'agit d'une conséquence de la critique du principe de différence appliqué à l'individu rawlsien dont l'identité ne dépend pas prioritairement d'une communauté. Selon la logique de la théorie de la justice comme équité, si nous nous souvenons que la société et la communauté d'appartenance, ainsi que les effets moraux et identitaires propres de ces institutions sont seconds, nous comprenons que, hors de la position originelle les individus, obligés par les règles issues des principes fondamentaux sur lesquels ils se sont librement mis d'accord et engagés à respecter, ne devraient pas se sentir contraints par le service du principe de différence (lorsque c'est le cas pour eux), ni « ressentir cela comme une circonstance où [ils sont] utilisé[s] pour atteindre les fins d'autrui ». Au-delà de l'enjeu pour l'établissement de la conception de Sandel, distinguer le moi et les autres

¹ *Ibid.*, p. 212.

² *Ibid.*, p. 212 : « En tant qu'individu, je ne prétends pas être propriétaire [...] des ressources dont je suis muni ; je ne prétends pas non plus que j'ai un droit moral particulier aux avantages découlant de leur mise en œuvre. »

³ *Ibid.*, p. 212.

⁴ *Ibid.*, p. 212.

⁵ *Ibid.*, p. 213. Nous remarquerons la parenthèse qui termine cette proposition : « (qui demeure toutefois pourvue de frontières déterminées) ». Nous pouvons la prendre à témoin d'une restriction de ce qui nous a paru être une affirmation de l'universalité du Bien dès les premières pages de l'ouvrage. Elles détaillaient deux manières communautariennes de lier le juste au bien, une première illégitime qui prend appui sur des « valeurs dominantes » ou le « majoritarisme », la seconde, la position de notre critique, qui estime « lier la justice à la conception du bien [...] affirme que la justification des principes de justice dépend de la valeur morale ou de la bonté intrinsèque des finalités au service desquelles elles sont mis. » (p. 12-15). Le terme de « frontières » nous incite à penser à un éloignement de l'universel.

⁶ *Justice : what's the Right Thing to Do ?*, *Justice : what's the Right Thing to Do ?*, BBC Radio 4 Reith Lecturer 2009, Sandel Michael (Allen Lane, an imprint of Penguin Books, 2009).

puisque ce travail a conduit au « moi élargi et conçu comme une communauté »¹, il y a un enjeu pour le statut de l'autonomie. Elle n'est pas complètement niée puisque le moi communautaire demeure capable de réflexion et donc de distinction, mais la liberté et la responsabilité qu'elle peut conférer ou, pour être plus précis, l'assise qu'elle peut procurer à l'identité de l'individu se trouve limitée.² Comment pouvoir être autonome et maîtriser son existence lorsqu'on ne peut espérer savoir ce qui distingue le moi de l'altérité de l'autre ? Du point de vue rawlsien, l'autonomie fondatrice de l'identité des personnes leur donne la capacité de se représenter comme l'auteur de l'environnement dans lequel elles évoluent comme depuis toujours et donc de l'avoir comme conçu et, d'une manière encore plus réaliste, la capacité de représentation de leur singularité et de l'intériorité de cette singularité. Ils l'éprouvent à la manière dont ils nouent des liens, si passagers soient-ils, avec d'autres singularités. Dans la mesure où aucun contractualiste ne nie la réalité des données qui fabriquent pierre à pierre les individus, mais où ils posent que l'autonomie est première, ils ouvrent à la possibilité (plus ou moins achevée, c'est évident) d'être soi grâce à la médiation de l'appropriation de ces éléments sociologiques, psychologiques, etc. Ce n'est pas que le moi libéral rawlsien soit vierge de néoténie, d'identifications ou du plaisir plus ou moins conscient qu'il prend, enfant, à l'imitation, c'est qu'il peut se représenter, sans naïveté, comme capable de séparer ces apports de ses acquis et décider du bien conforme au juste. L'autonomie politique et morale à la source de l'idéal de la société bien ordonnée se projette dans l'autonomie politique et morale individuelle constitutive de l'identité libérale. A vouloir représenter l'identité comme primitivement « élargi[e] et conçu[e] comme une communauté », si on ne lui interdit pas d'être libre, on la prive d'atouts pour la réflexion sur sa situation et sur elle-même. Mais *LLJ* poursuit en ajoutant que le moi élargi peut, bien que ses ressources ne lui appartiennent pas en totalité, « en être le gardien au nom d'une communauté » dont il membre³. Les ressources offertes par l'enracinement naturel dans un groupe en un lieu et un temps donnés par hasard et la possibilité de se faire le conservateur de ces ressources, autorisent le moi ainsi conçu à commencer à retrouver (il en avait été dépouillé) ce qui fait sa personne et ses pouvoirs⁴. Or, nous n'avons pas besoin de la représentation d'un environnement préalable, les racines, pour retrouver une notion de la personne ainsi dotée, puisque cette personne existe chez Rawls, avant et après le temps de la position originelle. Ajoutons par parenthèse qu'en revanche, la personnalité élargie et la personnalité expérimentale⁵ ne se donnent pas, pensons-nous, les mêmes bases pour fonder leur autonomie. Dans la perspective de Sandel, elle n'est pas fondatrice de l'identité, nous le savions, mais il nous semble qu'elle ne se constitue, si c'est le cas, qu'après un travail de reconnaissance des éléments qui composent le moi, travail difficile, jamais terminé peut-être et qu'il lui faudra

¹ *LLJ*, toutes les citations renvoient à la p. 213.

² *Ibid.* : « Les frontières [entre le moi et les autres sont données] par la capacité du moi à prendre part, par le biais de la réflexion, à la constitution de sa propre identité et, là où le contexte le permet à parvenir à une compréhension élargie de lui-même. »

³ P. 214.

⁴ *Ibid.*, p. 214 : « l'idée d'un sujet plus large de la possession effectue un pas vers la reconstitution de la personne et vers la restauration de ses pouvoirs. »

⁵ « Expérimentale », parce qu'elle fait l'expérience de pensée de la position originelle et s'épure de tout ce qui pourrait fausser l'expérience et, par voie de conséquence, l'analogie de la réflexion serait celle du *cogito* cartésien.

donc maîtriser. Pour ce qui est de l'autonomie rawlsienne, non seulement elle est fondatrice, principielle, mais encore définitionnelle de l'identité.

La suite de ce chapitre confronte l'identité rawlsienne à sa conception de la communauté. Cette dernière, caractérisée par l'individualisme et l'absence d'égoïsme et dont les membres sont capables de bienveillance, n'est pas sans insuffisances du point de vue sandélien. L'individualisme tient à la thèse de « l'individualité préalable des sujets de la coopération », tandis que l'absence d'égoïsme est justifiée par « les fins bienveillantes » que « les motivations de [ces] sujets [peuvent] inclure »¹. Mais la bienveillance ne suffirait pas à contrebalancer l'individualisme et l'égoïsme de l'individu et donc de la conception de la communauté qui résulte de leur coopération. Le débat sur la conception de la communauté introduit par Sandel, ne concerne pas directement notre travail et, au demeurant, nous voudrions plutôt, en essayant de rester dans la logique de *TJ*, employer le terme de société pour désigner l'ensemble coopératif, fût-il une sorte d'intégration de communautés. Dans la conception rawlsienne de la société, nous ne voyons pas, comme dans les analyses conduites par Sandel selon le point de vue individualiste-égoïste, puis selon le point de vue de la bienveillance, une conception « entièrement *extérieure* aux buts et aux intérêts des individus qui la composent », ni « en partie *interne*² aux sujets en ce qu'elle atteint les passions et les sentiments » des coopérants³. Nous ne pouvons pas penser la société rawlsienne comme un ensemble étranger à ses membres, puisqu'elle procède des principes qu'en tant que partenaires ils ont choisis librement, puisque la structure de base, les institutions et la forme générale (bien ordonnée) qu'elle possède, ils l'ont voulue par contrat. D'autre part, cette société les autorise à suivre le bien qu'ils désirent conformément à l'objectif qu'ils lui assignent de respecter leur diversité et la pluralité des valeurs qu'ils choisissent. Enfin, elle ne leur est « entièrement » étrangère que si, et seulement si, ils s'abstiennent délibérément d'y participer et y réussissent. A spéculer comme nous venons de le faire sur un désintéret absolu vis-à-vis de la société dans laquelle on vit, il est certain que les individus qui la composent ne posséderont pas une identité sociale complète, « intersubjective » (pour emprunter une expression à M. Sandel). Mais il ne s'agit plus alors des partenaires et on ne se situe plus dans la perspective de la position originelle. La société à laquelle les individus appartiennent n'est pas seulement intérieure de fait, mais aussi de choix et c'est suivant cette logique que nous avancerions qu'elle ne nous paraît pas « en partie *interne* ».

Cependant, ce débat sur la nécessité d'une « communauté en un sens fort et constitutif » en relation avec la conception individualiste (supposée), selon l'axe de problématisation des postulats de Rawls⁴ que Sandel relève afin de les récuser, amène, outre la contradiction que cela engendre, une question supplémentaire, celle « d'une conception où le sujet aurait le pouvoir de participer à la constitution de sa propre identité »⁵. En effet, le « sujet » ne saurait forger son identité car il n'est doué que de volonté – ce qui lui permet d'actualiser ses capacités – mais ne posséderait pas la réflexion.⁶ Rappelons que ce manque est établi grâce à la distinction

¹ *LLJ*, p. 220-221.

² Les italiques sont dans le texte.

³ *Ibid.*, p. 220.

⁴ Nous laissons toujours volontairement de côté ce qui a trait à Ronald Dworkin dans le cours de cette critique.

⁵ *Ibid.*, p. 224, pour ces deux citations.

⁶ *Ibid.*, p. 224 : « Pour qu'un sujet puisse jouer un rôle dans la fixation des contours de sa propre identité, il a besoin d'une certaine faculté de réflexion. La volonté ne lui suffit pas. »

analytique entre un agent volontariste et un agent cognitif, distinction que Rawls ne fait pas. Le premier est posé avec une identité fermée, qui ne lui interdit pas cependant de faire des choix, de vouloir ceci plutôt que cela, de tendre vers ce qu'il ne détient pas encore et le second, avec une identité ouverte, il a visé certaines fins, il doit réfléchir non pas seulement à ce qu'il a choisi, mais aussi à tout ce que cette ouverture a laissé pénétrer en lui, afin de retrouver ses limites. Rappelons également qu'il ne saurait y avoir de choix sans réflexion, d'autant que les choix des individus s'effectuent grâce à leur autonomie et non sous l'influence de leur enracinement supposé. Nous en déduisons que « le sujet rawlsien », en situation dans la société bien ordonnée ou quasi bien ordonnée, ou la voulant, peut se poser « la question morale typique [...] "Qui suis-je ?" »¹. Et nous ne pensons pas qu'il soit limité « à se demander "Quelles fins vais-je choisir ?" »¹, question qu'il peut se poser une fois, voire plusieurs fois, au cours de son existence en situation sociale déterminée.

La poursuite de la lecture de ce chapitre quatre, après avoir reconstruit la relation entre le juste et le bien dans *TJ*, et y avoir décelé une « opposition »², nous amène à nous pencher sur « le rôle de la réflexion » dans le contexte de la conception d'un agent dépourvu d'identité. Nous laissons entre parenthèses le détail du cours de cette reconstruction, puisqu'elle nous ramène³ à la priorité du moi sur ses fins et au principal, la problématique de cette partie : quel est le rôle joué par la réflexion dans les choix que les personnes opèrent dans leur existence, sachant que ces choix s'effectuent sous la contrainte du juste. Cette contrainte primitive du juste, celui-ci établi dans la position originelle n'étant ensuite plus un choix, est-elle présente « dans la délibération de l'agent » ?, comment ?, « intégrée[...] à l'activité de délibération elle-même »⁴, ou bien intervenant *a posteriori* pour rectifier ou annuler le choix d'un but fondé sur un désir ou une valeur injustes. Sandel établit, en citant deux passages de *TJ*, que l'on peut concevoir que les personnes voient leurs désirs et aspirations, leurs projets, limités par le devoir de prendre en compte les principes de la justice ou bien qu'il leur arrive de prendre conscience qu'elles ne devraient pas se fonder, dans leurs désirs, sur une valeur en contradiction avec le juste, ce qui signifie qu'elles raisonnaient, dans un premier temps, sur une base erronée. D'après cette configuration, on ne peut pas considérer que le juste soit intrinsèquement inhérent aux délibérations. Il peut donc exister une incertitude sur la force du juste, sur sa capacité à intervenir dans la réflexion, dans la détermination du bien que la personne recherche. Cette faiblesse du raisonnement de Rawls ne permet pas de répondre à ce que devrait être véritablement la réflexion, une « auto-réflexion »⁵ de la personne sur elle-même. Le texte insiste encore sur l'incertitude quant à la présence du juste dans la délibération en vue des choix et, sans ajouter que cette incertitude est la marque de la liberté de la personne dans sa relation aux principes de la justice, ni qu'elle sait qu'elle assumera, c'est la rançon de sa liberté, l'enchaînement des conséquences de sa décision, y voit donc la confirmation du « rôle limité

¹ *Ibid.*, p. 226 pour ces deux dernières citations.

² *Ibid.*, p. 229. Pour Rawls, il y a congruence.

³ *Ibid.*, p. 230 : « L'aspect épistémologique de cette priorité du juste nous rappelle la priorité analogue du moi sur ses fins. »

⁴ *Ibid.*, p. 231-2.

⁵ *Ibid.*, p. 232 : « On ne sait pas exactement si la justice intervient dès le moment où je choisis mes projets de vie, ou bien seulement plus tard lorsque j'entreprends de les mettre en œuvre ; toutefois, [...] aucune de ces deux solutions n'introduit un élément d'auto-réflexion [...] ».

que sa [Rawls] conception accorde à la réflexion »¹. En effet, la réflexion de l'agent ne pourrait s'attacher soit qu'à ses différents projets possibles et à leurs conséquences relativement à leur réussite, soit qu'aux différents objets du désir de l'individu, mais, dans les deux cas, cette « réflexion ne prend pas pour objet le moi en tant qu'il est le sujet des désirs »². En ce qui concerne la réflexion à propos des projets, « elle regarde vers l'extérieur » et les conséquences – il ne s'agit que de prudence et l'estimation des chances de réussite de tel ou tel autre projet pourrait être réalisée par « un expert extérieur ». Cette réflexion de l'individu porte donc moins sur lui-même, sur son moi que sur ce qu'il vise, mais pour pouvoir l'affirmer il faut sous-entendre que le moi rawlsien serait incapable d'auto-réflexion, ou plus probablement que l'auto-réflexion ne découvrirait que quelques richesses insuffisantes au regard de ce qu'il devrait envelopper en lui s'il était en possession d'un moi communautaire. Or, dans cette partie de l'ouvrage, M. Sandel ne s'intéresse pas à l'identité du partenaire derrière le voile d'ignorance, effectivement dépouillé de sa couleur de peau, de son sexe, de la connaissance de son statut social et de tout ce qui a fait, fait et entoure cet état, c'est-à-dire de ce qui garantit l'indépendance de jugement, mais au moi rawlsien hors situation originelle. Ce moi est une personne morale, libre, égale, ayant le sens de la justice, tous éléments sur lesquels s'appuie sa réflexion quant à ses projets. Ainsi, il nous semble que l'on peut dire que ce moi rawlsien, comme tout moi en général, examine ses projets avec prudence, mais non sans un arrière-plan de qualités qu'il connaît (plus ou moins, mais y a-t-il jamais de connaissance de soi achevée ?) et sur lesquelles il fait fond. La prudence³ « a rapport aux choses humaines et aux choses qui admettent la délibération », il ne s'agit pas de la science et de ses objets caractérisés par leur nécessité, mais de délibérer sur « le meilleur des biens réalisables pour l'homme »⁴. La prudence n'exclut pas les erreurs, mais elle suppose néanmoins une certaine connaissance de soi sans laquelle la personne n'aurait aucune chance d'aboutir dans son projet, sinon à s'en remettre au hasard. On peut avancer que cette connaissance de soi se construit sur l'introspection et sur l'expérience. Nous n'évoquerons pas le sentiment d'insatisfaction qui serait trop évident, mais par exemple la gêne ressentie, dans la durée, lors de la mise en œuvre d'un projet, qui exige un retour sur soi assez approfondi pour en clarifier les raisons et amener la décision de l'arrêter. Constatons donc, comme M. Sandel l'a relevé chez Rawls, que les personnes ne sont pas toujours guidées par des principes, en l'occurrence les principes de la justice.

Mais sa critique sur ce point (l'agent et la réflexion) se tourne également vers la réflexion concernant les désirs et leur intensité relative, « elle regarde bien en un sens vers l'intérieur mais pas jusqu'au bout »⁵, ce qui signifie là aussi une insuffisance intrinsèque de l'auto-réflexion de la personne rawlsienne. Cette dernière examinerait au premier chef ses désirs, postulés « contingents », mais « non le moi *lui-même* », autrement dit, la personne, le moi qui lui appartient, lui est constitutif, a des désirs par hasard, de manière fortuite et ne s'interroge pas sur ses souhaits, envies, etc., elle ne peut donc savoir pourquoi, c'est-à-dire ni pour quelle(s)

¹ *Ibid.*, p. 233.

² *Ibid.*, p. 234.

³ *Ibid.*, p. 234 : « La réflexion requise [...] pour l'évaluation des projets possibles et l'estimation de leurs conséquences probables, n'est quasiment pas une forme d'*auto-réflexion* ; elle regarde vers l'extérieur [...], et elle se réduit à une forme de raisonnement prudentiel qui, » etc. Nous soulignons, l'italique est dans le texte.

⁴ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VI, 8, 1141b 5-15.

⁵ *LLJ*, p. 234.

raison(s) ni dans quel(s) but(s), elle éprouve ces désirs. Puisque l'auto-réflexion ne porte que sur l'intensité des désirs elle ne peut atteindre le moi, son identité, donc se poser, encore une fois, la question « "Qui suis-je réellement ?" [...], mais] "Qu'est-ce que je *ressens*, ou qu'est-ce que je *préfère* le plus ?" ». La personne dont le moi est antérieur à ses fins pourrait reconnaître, parmi les objets qu'elle désire ceux qu'elle désire plus que d'autres sans capacité réflexive réelle. Elle « préfère », en toute innocence, un statut social valorisant et acquis sans dignité à l'estime de soi, elle préfère les compliments et les flatteries qui accompagnent cette position sociale, mais aussi les sous-entendus et parfois même les insultes afférentes à cette situation, mais n'y voit aucune contradiction, ni aucun inconvénient pour elle-même. Une telle personne existe peut-être, mais l'on peut penser qu'en cas de rappels plus ou moins déguisés des origines de son succès social, elle éprouve du mal-être. Il est possible de prolonger cette pensée pour expliquer ce sentiment par la contradiction avec le fond de son identité, l'autonomie, et tout ce qui contredit ce qui la constitue en personne morale. Cela ne disparaît pas comme les données contingentes, à juste titre, que met entre parenthèses la position originelle. Il nous semble, en outre, que les désirs ne sont pas des caprices, ni seulement de simples préférences. Les préférences sont relatives à des objets déjà là. Si, en revanche dans le cas des désirs, nous faisons l'effort de nous représenter ce vers quoi nous voulons tendre et que, donc, nous ne possédons pas et, peut-être, malgré ces efforts, ne posséderons jamais, nous conférons une présence à un objet absent, certes, mais un objet tel qu'il nécessite la représentation d'une situation dans laquelle cette présence peut prendre corps. Comment désirer le bonheur sans le situer, des amis un jardin, un peu de petit caillé... Nous nous appuyons toujours sur la distinction entre l'identité du partenaire et l'identité de la personne que nous avons déjà mise en œuvre et qui demeure à l'arrière-plan de nos développements dans ce chapitre de notre recherche, et que l'œuvre de Michael Sandel ne fait pas appliquant ce qui est vrai des partenaires aux personnes en général. Pour cette raison, nous ne pensons pas que la représentation de la personne libérale rawlsienne exclut toute profondeur et, par suite interdit à l'agent de s'interroger sur ce qu'il est, sur son identité. Nous ne recherchons pas un levier pour surmonter l'opposition entre les représentations sandéliennes et rawlsiennes de l'identité, mais lorsque la personne rawlsienne se trouve en situation socio-historique et politique, dans le contexte de la congruence du juste et du bien, l'antériorité du moi sur l'organisation politique et sa priorité sur ses fins représentent les conditions de possibilité de la liberté, au sens de son autonomie. Elles offrent la capacité de détachement nécessaire pour, à la condition bien sûr que la personne veuille l'utiliser, choisir la lutte contre l'esclavage à son attachement affectif à son sol natal et les siens, par exemple. Ce n'est pas parce qu'un choix entremêle des sentiments contraires et torture intérieurement qu'il est justifié, nous pensons au Général Lee auquel M. Sandel s'est référé¹ dans *Democracy's Discontent*, ou à cet exemple², parmi beaucoup d'autres, dans *Justice : what's the Right Thing to Do*, mais plus proche de nous. Pendant la Seconde Guerre Mondiale, un pilote français résistant, basé en Angleterre, demande cette nuit-là à être remplacé car l'objectif à bombarder (usines, etc.) se trouve près de son propre village et parce que, comme c'est souvent le cas, il y aura des victimes civiles et, peut-être, parmi elles des personnes qu'il connaît, voire de sa famille. Sandel nous dit qu'il refuse cette fois de piloter le bombardier, car bien qu'il s'agisse

¹ *Supra*, p. 111.

² *Justice*, p. 226-7, exemple apocryphe (« apocryphal », p. 226).

d'une cause juste, il pense que ce serait une faute morale spéciale¹. Doit-on admirer ou bien considérer que la prise de position du pilote est une forme de faiblesse ? Doit-on prendre sa répugnance à bombarder son pays occupé, seulement cette nuit-là, pour un simple excès d'émotion ou pour le reflet de quelque chose d'important ? La manière de poser les questions n'est pas sans effets sur les réponses, et nous devrions approuver et admirer Robert E. Lee et le pilote résistant pour la valeur morale de leurs attachements réciproques, pour la force morale que leur donnent ces liens. Mais le problème n'est pas d'admirer ces décisions ou de penser que ce n'est que sensiblerie, nous avons à les juger d'un point de vue moral indépendant, point de vue qu'un enracinement devrait avoir de la difficulté à autoriser. Ainsi, le Général Lee, en tant que croyant, pouvait s'appuyer sur l'idée de l'égalité des hommes devant Dieu, ce qui lui donnait la possibilité de prendre une décision guidée par la visée d'un intérêt plus général, voire universel. Quant au pilote, on peut aussi bien imaginer que sa réaction peut être guidée par la crainte de ne pas faire son travail, de ne pas pouvoir accomplir correctement sa mission, plutôt, à cause de ses sentiments et que se faire remplacer est la solution la plus rationnelle dans son intérêt, mais surtout dans l'intérêt de la guerre contre le nazisme, ses conséquences et, dans notre contexte, contre ses valeurs antihumanistes. L'exercice de l'autonomie, sans effacer les sentiments en conflits, offre la possibilité de choix de valeur, bien qu'ils n'aient pas la garantie d'une tradition sociale. Ainsi encore, Rosa Luxemburg choisit-elle de combattre pour la liberté et contre l'exploitation « des masses », autrement dit contre tout ce qui empêche l'épanouissement de tous, bien qu'elle préférât le chant des mésanges charbonnières². La fin de cette partie du chapitre quatre que nous examinons se réfère à un passage de Charles Taylor qui va dans le sens de sa propre critique³ distinguant « celui qui se contente de peser les possibles [et, plus loin] celui qui se livre à une évaluation au sens fort » ». Le premier renvoie à la représentation du moi prêtée à Rawls, limité à une réflexion sur les désirs qu'il possède, car c'est ce qui est lui est donné préalablement, le second à la représentation qu'il a de lui-même, pouvant réfléchir sur ce qu'il est⁴. Sandel ajoute que l'identité du moi rawlsien n'est pas sujette à changement⁵, c'est exact, la liberté (autonomie et choix) constitue, avec la personnalité morale (reconnaissance de l'égalité, de la réciprocité et sens du juste), un des points fixes de cette identité. Mais les choix du moi ainsi construit, ne serait-ce que par ses erreurs, son expérience (l'expérience suppose, pour être expérience, qu'elle ait été réfléchie, même imparfaitement) que Sandel lui a reconnue, ne lui interdit nullement de changer et en changeant de viser une nouvelle fin, un bien lui paraissant plus proche de ce dans quoi il pourra s'estimer lui-même et être reconnu.

¹ *Ibid.*, p. 227 : « Even in a just cause, for him to carry out the bombing, he thinks, would be a special moral wrong. »

² Rosa Luxemburg dans sa lettre du 2 Mai 1917 à Sonia Liebknecht, évoquant la disparition des oiseaux à cause de l'extension de l'entretien rationnel des forêts : « j'espère malgré tout que je mourrai à mon poste, dans une bataille de rues ou au bain. Mais mon moi le plus profond appartient plus à mes mésanges charbonnières qu'aux "camarades". Et non pas parce que je trouve dans la nature un asile, un lieu de repos, comme tant d'hommes politiques qui n'ont plus rien dans le cœur. Au contraire, je trouve à chaque pas, dans la nature aussi, tant de cruauté que j'en souffre beaucoup... », p. 54-55, Luxemburg Rosa, *Lettres et textes choisis*, traduit et présenté par Badia Gilbert (Paris : Le temps des cerises, 2014 [2006]).

³ *LLJ*, p. 235-236.

⁴ *Ibid.*, p. 236 : « Rawls ne conçoit pas la possibilité d'une réflexion portant sur le "genre d'être que nous sommes" et non pas simplement sur le genre de désirs que nous avons ».

⁵ *Ibid.*, p. 236 : « le genre d'être que nous sommes [...] n'est donc pas sujet à révision ».

La fin du chapitre, avant la conclusion qui clôt la première partie de *Le libéralisme et les limites de la justice*, termine en insistant de diverses manières sur « la place limitée que Rawls accorde à la réflexion »¹, en particulier en rapport avec le désir du bien. Le désir serait déjà là et ne serait pas un désir d'un désir plus profond de sorte qu'il n'y aurait pas de réel retour sur soi de l'agent, la personne. Ses fins seraient superficielles², choisies comme par une sorte de liberté d'indifférence. Or, ou ces fins, plurielles, demeurent dans le cadre des deux principes et peuvent se réaliser ou tenter de se réaliser, ou bien elles sont exclues. Il y a donc un Bien, le Juste et la justice qui crée la situation dans laquelle un nombre indéfini d'aspirations peut être poursuivi, ou chacun peut essayer de chercher le projet de vie qui le rendra heureux, en changer s'il conclut qu'il en a le besoin. Il ne semble pas certain qu'une conception dans laquelle « la communauté ne désignerait pas seulement un sentiment, mais un mode de compréhension de soi qui serait en partie constitutif de l'identité »³ donnerait au moi autant d'ouverture et notamment la possibilité de devenir ce qu'il veut être - ce qui n'exclut pas que ce soit en relation avec les autres.

La conclusion elle-même, enfin, résume la compréhension de la « conception déontologique » du moi dans *LLJ* : « nos valeurs et nos rapports sont les produits d'un choix, [...] ils sont les possessions d'un moi donné antérieurement à ses propres fins ». Elle résume également la société de la priorité du juste, mais y voit « un monde dépourvu de *telos* »⁴ dans lequel toutefois les personnes ont été « capables de constituer un sens », sans lequel l'on imagine que l'absurde eut régné. L'absence de fins antérieures au moi qui veut les réaliser et l'absence corrélatrice d'un bien antérieur à ces fins et leur imposant une fin ultime, renvoient à la distinction du moi nouménal et du moi réel, que nous avons supposés être les figures du partenaire et de la personne. Le premier sans « attachements constitutifs », incapable de se connaître parce que, vide, il n'y aurait rien à connaître et le second moi, n'ayant qu'une connaissance médiate de lui-même à travers le choix des fins, « exercice d'arbitrage »⁵. Ce contexte critique rend l'ensemble fragile, nous l'avons reconnu plus haut, mais c'est justement une raison des plus importantes pour lesquelles nous pensons que la représentation rawlsienne de l'identité de la personne libérale se rapporte à la réalité. Cependant, précisons que la distinction entre partenaires et personnes, dont nous avons supposé que M. Sandel ne la respectait pas, ce qui avait pour conséquence des représentations de l'identité personnelle radicalement opposées, n'est pas une distinction absolue que Rawls effectuerait dans ses textes. Nous prendrons deux exemples, l'un dans l'article, « Les libertés de base et leur priorité »⁶, l'autre dans *TJ* pour assoir cette supposition et l'idée que nous en déduisons d'un devenir de l'identité personnelle – dans ce contexte. « Les libertés de base et leur priorité » contient une conclusion qui appuie d'abord notre hypothèse affirmant que l'on peut penser une continuité entre la fiction du partenaire et la réalité de la personne, soit une représentation complète du moi et son identité, le premier, comme la seconde, contraints par « le Raisonnable » et le

¹ *Ibid.*, p. 242.

² *Ibid.*, p. 240 : pour les raisons déjà invoquées, un moi sans identité puisque antérieur à sa mise en situation et des désirs, fins n'apparaissant qu'avec le bien (de la justice voudrions nous préciser), « aucune fin et aucun désir ne peuvent lui être essentiels ».

³ *Ibid.*, p. 221.

⁴ *Ibid.*, citations des pages 257 et 258.

⁵ *Ibid.*, citations des pages 264, puis 261.

⁶ *Justice et démocratie*, p. 153-202.

rationnel. Le raisonnable, premier par rapport au rationnel, qui est aussi une qualité morale partagée par les partenaires et les personnes, de mêmes qu'elles sont libres et égales, entraîne Rawls à affirmer, que si l'on considère les partenaires comme des représentants, ils « reconnaissent que les personnes qu'ils représentent sont douées des deux facultés morales », et, quant à eux, qu'ils ont délibéré sur la base de cette connaissance¹. Dans *TJ* ensuite, non plus selon le contrat mais selon son résultat, la société bien ordonné comme « union sociale d'unions sociales », nous arrivons, après la continuité partenaire-personne, au « fait que nos potentialités et nos inclinations dépassent de loin ce qu'une seule vie peut exprimer, nous dépendons de la coopération des autres non seulement pour notre bien-être et les moyens d'y accéder, mais aussi pour amener à maturité nos possibilités latentes »², et au devenir de « l'identité pratique ».

La manière dont nous avons été amenés à cerner l'identité contemporaine, d'abord à la suite de notre lecture des œuvres de John Rawls, ensuite par la confrontation de cette compréhension avec *LLJ* principalement, parmi d'autres travaux de Michael Sandel que nous avons utilisés de manière non systématique, nous incite à clarifier et approfondir ces contours de l'identité. Nous savons que dans le cas de Rawls l'identité s'inscrit dans le contexte d'un « système [qui] n'est pas, bien entendu, une description d'un quelconque processus politique réel »³, mais un procédé heuristique⁴ et critique⁵ qui « reconnaît certains faits généraux de la sociologie politique et de la psychologie humaine », tels que « la diversité des doctrines compréhensives, morales, philosophiques et religieuses »⁶ présentes dans les démocraties représentatives contemporaines. Cette situation semble imposer, si l'on veut autoriser ces choix individuels, que l'on pense d'abord la personne et son identité, ensuite ce qu'il faut construire pour garantir les choix d'existence conformes aux différentes options, enfin préserver la reconnaissance de la dignité de ces existences. Nous savons aussi que dans le cas de Sandel l'identité est seconde, car il ne suffirait pas que les personnes s'entendent pour respecter leurs différences de conceptions et de poursuite du bien, de plans de vie pour qu'elles développent « un sens de la communauté » au point qu'elles « conçoivent leur identité – c'est-à-dire le sujet et l'objet de leurs sentiments et de leurs aspirations – comme étant définie dans une certaine mesure par la communauté dont ils sont membres ». Ainsi, la communauté définit également « ce que nous sommes »⁷. La vision que les conceptions communautariennes de Sandel nous fournit de l'identité libérale souffrent d'un manque, elles ne parviennent pas à nous convaincre pour des raisons que nous voudrions élucider. L'argument d'un moi libéral évidé, s'il semble la conclusion logique d'un raisonnement correct, ignore ce qu'il pratique – le pas de côté ou la prise de recul nécessaire par rapport à un contexte ou une situation sans lesquels il n'y aurait pas de critique. Sa contestation de l'identité personnelle telle que nous la trouvons chez Rawls nous satisferait peut-être si le bien pouvait être défini différemment. Ainsi, nous allons donc nous tourner vers un autre communautarien, celui qui fut le professeur de Michaël Sandel, Charles Taylor dont

¹ *Ibid.*, p. 201.

² *TJ*, § 86, p. 612, puis 613.

³ *Justice et démocratie*, « Les libertés de base ... », p. 199.

⁴ *Supra*, p. 36.

⁵ *TJ*, § 36, p. 263 : « Nous sommes en train de décrire une organisation idéale qui définit un critère pour juger, par comparaison, les institutions existantes ... ».

⁶ *Justice et démocratie*, p. 321-356, « Le domaine du politique et le consensus par recoupement », p. 325.

⁷ *LLJ*, p. 221 et 222.

les perspectives historique et culturelle qu'introduisent *Les sources du moi* changent la signification du Bien telle que nous l'avons trouvée au début de *LLJ*¹.

Nous concluons maintenant ce chapitre dans les termes de Michael Walzer qui résume les positions que nous avons mises en présence. D'après les dernières pages de « La critique communautarienne du libéralisme »², d'un côté nous aurions « le libéralisme [qui] repose sur l'idée d'un soi présocial, un individu solitaire et parfois héroïque qui affronte la société, qui est entièrement formé dès avant cette confrontation », de l'autre le communautarisme « accusé de croire en un soi radicalement socialisé, qui étant depuis toujours impliqué dans la société [...], ne pourrait jamais "affronter" celle-ci ». Aucune de ces deux théories « ne nécessitent pareilles prises de position. Les libéraux [...] ne croient pas en un soi présocial, mais en un soi capable de réfléchir de façon critique aux valeurs qui ont gouverné sa socialisation ; quant aux critiques communautariens, qui justement adoptent une telle démarche, ils ne peuvent guère continuer de dire que tout est question de socialisation. »³ Ces propos nous confirment dans l'idée que la possibilité de confronter les thèses rawlsiennes relatives à l'identité personnelle, du moins ce que nous avons pu en saisir, aux thèses de Charles Taylor, bien que ses arrière-plans et ses visées philosophiques et politiques soient tout autre, peut nous éclairer. Taylor nous paraît rejoindre la tonalité des propos de Walzer que nous venons de citer lorsqu'il écrit, à propos des différences entre libéraux et communautariens, qu'il s'agit d'« [u]n débat [qui] semble avoir été engagé entre deux "équipes" »⁴. Si l'on peut parler de ce débat en utilisant le terme d'« équipe », alors peut-on espérer qu'il y a un terrain commun. Par exemple « le moi (relativement) "désengagé" et le moi situé sont tous deux des possibilités » si l'on exclut des extrêmes comme l'individualisme d'un Nozick ou d'un Friedman et le communautarisme d'un Enver Hodja.⁵ Par ailleurs, on peut lire dans *Le malaise de la modernité*, que l'« on peut pratiquement définir la société libérale occidentale par la puissance de ses diverses formes d'individualisme »⁶. Nous avons là, à la fois, un regret et une reconnaissance, l'individualisme qualifié d'« atomisme » exemplifie l'idée implicite d'une matière sociale éclatée en ses éléments primitivement soudés ensemble et le constat simultané que cette matière n'est plus structurée par les mêmes forces, que nous sommes face au « fait du pluralisme ». Conjeturons aussi que la puissance de l'imaginaire du contrat contribue à l'atomisme et à l'autoreprésentation des atomes en individualités. Serait-il possible que les résultats de l'histoire des sources morales du moi, résultats qui constituent son identité aujourd'hui, nous permettent de rejoindre ce que le geste par lequel on met de côté un certain nombre de

¹ De *LLJ*, nous laissons volontairement de côté la partie consacrée à *LP*, car nous devrions retrouver ces œuvres plus loin. « La conception politique de la personne », par exemple, devrait contribuer à affiner la représentation de l'identité et de sa liberté considérée comme constitutive et, ici, articulée à la conception coopérative de la société et aux critiques de Sandel, mais également aux conceptions de Charles Taylor.

² p. 311-336. Berteaux André, Da Silveira Pablo, Pourtois Hervé, *Libéraux et communautariens* (Paris : PUF [Philosophie Morale], 1997).

³ *Ibid.*, p. 334-335. Michael Walzer est lui-même dans une position correctrice : « J'ai soutenu que, dans la mesure où le libéralisme tend vers l'instabilité et la dissociation, il a régulièrement besoin de corrections communautariennes. L'"union sociale des unions sociales" de Rawls reflète et intègre de telles corrections... ».

⁴ *Ibid.*, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux » p. 87-119. « Un débat semble avoir été engagé entre deux "équipes" avec d'un côté des gens comme Rawls, Dworkin, Nagel, Scanlon (équipe L) et de l'autre des gens comme Sandel, MacIntyre, Walzer (équipe) », p. 87.

⁵ *Ibid.*, p. 88, puis 89.

⁶ P. 80-81. *Le malaise de la modernité*, traduction Mélançon Charlotte (Paris : Cerf [Humanités], 2008 [1991]).

connaissances sur soi pour construire la représentation de l'identité contemporaine, nous a amené jusqu'à présent ? Seul l'examen du principal de l'œuvre de Taylor nous donnera une réponse.

Chapitre IV

Aspects de l'identité taylorienne

Nous allons commencer ce chapitre par plusieurs remarques dont nous souhaitons qu'elles vont nous permettre de pénétrer plus avant dans le travail du philosophe canadien.

L'usage du terme « atomisme », pour désigner et regrouper en un ensemble les diverses conceptions de l'individualisme et ses origines, possède une ancienneté réelle dans le travail de Charles Taylor¹. Nous le trouvons en titre de l'un de ses articles de 1976 et, dès son début, défini comme suit : « "Atomisme" est un terme utilisé de façon large pour caractériser les doctrines du contrat social [...], ainsi que des doctrines postérieures qui, [...] en ont hérité l'idée que la société est constituée, [...], par les individus, en vue d'accomplir des fins qui sont d'abord individuelles »². La « largeur », en effet, de la définition nous autorise à considérer que les conceptions rawlsiennes y sont partiellement incluses, bien qu'elles ne soient pas examinées en tant que telles et que l'article vise explicitement les libertariens et Robert Nozick en particulier³. Ce terme est une « étiquette de condamnation » des doctrines issues de l'utilisation de la thèse du contrat social ou « du sens commun de notre société », qui affirment la priorité des droits individuels sur les droits de la société (du moins certains de leurs aspects). La discussion de cette primauté va nous ramener à la question de l'identité, car l'attribution des droits suppose une personne capable d'en jouir, c'est-à-dire d'être autonome, mais dépendant d'abord d'« une matrice sociale »⁴ reconnaissant l'autonomie comme un bien. Nous avons, là, réduit à l'extrême cet article de C. Taylor, ce qui ne lui rend pas justice relativement à son objectif. Mais nous pensons qu'il nous renvoie vers la situation civilisationnelle de la liberté entendue au sens où elle comprend l'indépendance, l'autonomie et le choix, éléments de la liberté, plus qu'importants de l'identité personnelle telle que nous avons pu l'esquisser jusqu'à présent, ainsi que vers une genèse différente du développement de la psychologie morale, ainsi qu'à celle du passage de la morale de l'autorité à la morale des principes.⁵ « Atomisme », terme et concept, se trouve dix ans plus tard dans *Les sources du moi* dont la première partie concerne directement notre recherche. Le corps, le centre devrait-on dire pour souligner son importance théorique pour son auteur plutôt que son poids relatif à la partie qui commence l'ouvrage, « L'identité et le bien », et à la conclusion qui le termine, se divise en quatre parties de grande importance sur le plan de l'histoire des idées. Leur but est de montrer que « [d'] indispensables horizons »⁶

¹ Nous venons de citer « atomisme » tel qu'il se trouve dans *Le malaise de la modernité* (texte issu de la participation de Taylor aux *Conférences Massey* en 1991 et diffusé la même année par Radio Canada).

² *La liberté des modernes*, « L'atomisme », p. 223-254 : « "Atomisme" est un terme utilisé de façon large pour caractériser les doctrines du contrat social qui fleurirent au XVII^e siècle, ainsi que des doctrines postérieures qui, sans nécessairement faire usage de la notion de contrat social, en ont hérité l'idée que la société est constituée, en un sens, par les individus, en vue d'accomplir des fins qui sont d'abord individuelles. », p. 223. *La liberté des modernes*, essais choisis, traduits et présentés par De Lara Philippe (Paris : PUF [collection « Philosophie Morale »], 1999 [1997]).

³ Il est nommé cité une dizaine de fois au cours des développements de l'article.

⁴ *Ibid.*, p. 223, puis 225 et 252.

⁵ Il s'agit, dans *TJ*, du développement moral de la personne dans la société bien ordonnée, modèle de la société réelle.

⁶ *Le malaise de la modernité*, p. 39.

nous déterminent en tant que sources de l'identité du moi. Ces horizons composent « un arrière-plan d'intelligibilité » de l'individualité dans la logique du raisonnement taylorien, ne pas en tenir compte d'une manière ou d'une autre (« [les] supprimer ou [les] refuser ») revient donc à un « geste autodestructeur »¹. Cet arrière-plan est fondamentalement « dialogique »², c'est-à-dire que sans lui nous ne pourrions-nous définir, cela signifie donc que nous nous définirions par le langage, non seulement par la parole et le dialogue, mais aussi par les multiples modes d'expression tels que les diverses formes d'art et de poésie que nous, humanité, avons su créer et grâce auxquels nous nous formons et échangeons³. Les horizons, le dialogique et ce qu'il porte, composent l'histoire des idées formatrices de la représentation de soi à laquelle l'individu semble s'accorder, dans laquelle il nous semble se reconnaître. Cependant, cette histoire n'est pas importante en elle-même, elle revêt une importance stratégique en ce qu'elle fonde à son tour ces horizons indispensables ou « inévitables »⁴ qui, en outre, détermineraient l'identité contemporaine.

*Si parva licet ...*⁵ nous nous autoriserions d'avancer deux remarques.

La première concerne le chapitre que Charles Taylor consacre au rapport entre son entreprise et une « explication historique »⁶. Il nous éclaire sur son propos, c'est l'évidence, mais aussi sur la différence avec notre approche. Nous nous en tenons à l'idée qu'un constat de la manière dont l'individu se considère, à l'intérieur des limites de notre modernité, nous donne, au moins, une partie de sa vérité, de sa vérité possible, sans préjuger de l'empreinte historique sur cette considération. Il ne s'agit pas de la nier, pas plus que de nier l'empreinte sociologique, il s'agit seulement de les laisser entre-parenthèses dans l'enquête sur le cœur de l'identité, cœur à partir duquel l'individu se met en relation avec l'histoire et la société à laquelle il appartient, ensuite. Or, le travail de Taylor veut nous donner des éléments qui ont, historiquement, fait l'identité telle qu'elle se présente dans notre modernité, soit la lente arrivée du moment où il devient possible pour nous de faire ce que nous appelons un « constat ». Il s'agit pour notre auteur de rendre l'identité pensable⁷ d'une certaine manière. Dans cette perspective il doit prendre en compte plusieurs dimensions, considérer ce qui fait l'épaisseur de l'histoire à travers les interactions de ses différentes dimensions, ce qu'il appelle « la causalité diachronique »⁸ et une partie de ses composantes. L'histoire, sans être un texte, devient, aux yeux de Taylor maintenant herméneute, un domaine d'objets qu'il s'agit de clarifier pour nous montrer le sens plus ou moins caché qu'il porte au jour ou bien le sens que nous n'avons pas ou mal compris, ainsi que ses implications. Ensuite, dans le cas de l'histoire, de la diachronie, ce qui nous échappe, quelle qu'en soit la manière dont cela se produit, doit s'incarner dans ce qui l'exprime – n'ayant pas affaire à un texte, la « lecture » d'un événement, par exemple, ne propose pas une première

¹ *Ibid.*, p. 45, pour ces dernières citations.

² *Ibid.*, p. 41 : « Le caractère général de l'existence humaine [...] est son caractère *dialogique* fondamental. » (En italique dans le texte).

³ *Ibid.*, p. 40-41 pour cette définition succincte. Le chapitre 21 des *Sources du moi* est entièrement consacré au thème de notre expressivité, « Le tournant expressiviste ».

⁴ Dans *Les Sources du moi*, les horizons sont développés et approfondis au premier chapitre sous un intitulé un peu différent, « Des cadres de référence inévitables ».

⁵ Virgile, *Géorgiques*, IV, v. 176 : « *Si parva licet componere magnis* ».

⁶ *Les Sources du moi*, chapitre 12 : « Digression sur l'explication historique ».

⁷ *Ibid.*, p. 249 : « Il est sûr que sans eux [les grands changements qui sont survenus dans les structures politiques, les pratiques économiques et l'organisation militaire et bureaucratique] l'identité moderne resterait impensable. »

⁸ *Ibid.*, p. 263, *passim*. La causalité diachronique contient plusieurs *idées-forces* (en français dans le texte).

signification qu'il faudrait approfondir pour l'expliciter. Enfin, il doit donc y avoir un sujet par lequel cette signification advient ou qui lui est destinée¹ – « L'objet d'une science interprétative doit donc avoir une signification distinguable de son expression, par et pour un sujet »². La partie centrale de *Sources*³, « le corps principal de l'ouvrage »⁴ selon l'auteur (les parties deux à cinq), bien qu'elle vise la vérité de ce dont elle se préoccupe n'a pas l'ambition scientifique de l'historien, elle se propose ainsi une herméneutique qui amène la compréhension des différents moments de cette histoire : comment nous en sommes arrivés par exemple à l'individualisme contemporain, l'atomisme, mais aussi à la recherche de l'authenticité et de l'accomplissement de soi⁵. Après avoir précisé ce que l'auteur de *Rapprocher les solitudes* entend par herméneutique, revenons à la « Digression sur l'explication historique ». Ce chapitre représente, pour nous lecteurs, une explication, mais constitue bien plutôt une interprétation de certains éléments de l'histoire, de périodes historiques plus précisément en ce qu'elles offrent, correctement interprétées, les raisons de l'identité personnelle telle que nous pouvons l'appréhender aujourd'hui. La question précise de Taylor n'est pas « qu'est-ce qui a engendré l'identité moderne ? », voire une question « plus ambitieuse », mais « une seconde question, moins ambitieuse [qui] porte sur l'interprétation »⁶. Cette question est celle de « la nature de sa séduction. [...] En fait, qu'est-ce qui les [gens] attire encore aujourd'hui ? Qu'est-ce qui lui confère son pouvoir spirituel ? »⁷. La « question moins ambitieuse », grâce à la réponse telle que Charles Taylor la conçoit⁸, rend effectivement pensable l'identité, puisque son interprétation nous dévoile pourquoi, nous « les gens », « l'ont trouvée (ou la trouvent) convaincante, inspirante ou motivante »⁹. Selon son analyse l'identité nous est conférée par « la causalité diachronique », mais, au-delà de la question de savoir si l'on peut parler de causalité dans la succession des événements et des périodes, de savoir s'il y a une mécanique historique en-dehors des reconstructions *a posteriori* de l'historien, cette hypothèse signifie que nous n'avons aucun choix. Nous ne sommes donc pas les auteurs de notre histoire, son ordre s'impose à nous et nous succombons à la séduction de l'héritage qu'elle nous lègue aujourd'hui. Sommes-nous, alors, dans l'absolue illusion de posséder une identité propre, volontaire, ou sommes-nous effectivement, réellement d'abord, indépendants ? C'est-à-dire, pouvons-nous nous autoriser du geste qui consiste à nous poser indépendants pour concevoir le monde dans lequel nous voulons que cette indépendance puisse être effective, soit trouver aussi les moyens s'accorder avec celle d'autrui ?¹⁰ Mais, baignerions-nous dans une absolue illusion que cela interdirait sans doute à l'auteur de *Sources* d'expliquer les changements de paradigmes.

¹ Ces précisions concernant la conception de l'herméneutique taylorienne se trouvent au début de « L'interprétation et les sciences de l'homme », p. 138-139. *La liberté des modernes*, essais choisis, traduits et présentés par De Lara Philippe (Paris : PUF [collection « Philosophie Morale »], 1999 [1997]).

² *Ibid.*, p. 139.

³ Dorénavant, par souci de rapidité, nous citerons *Les sources du moi* par l'abréviation « *Sources* ».

⁴ *Sources*, p. 10.

⁵ L'authenticité, implicite dans les *Sources*, est traitée directement dans *Le malaise de la modernité*.

⁶ Citations de *Sources*, p. 263.

⁷ *Ibid.*, p. 263-264.

⁸ Chrétienne-hégélienne, dirions-nous suivant en cela Isaiah Berlin : « The chief difference between my outlook and that of Charles Taylor is that he is basically a teleologist – both as a Christian and as a Hegelian. », « Introduction », p. 1, Tully James (edited by) and Weinstock M. Daniel (with the assistance of), *Philosophy in an Age of Pluralism, The Philosophy of Charles Taylor in Question* (Cambridge University Press, G.B., 1994).

⁹ *Sources.*, p. 264.

¹⁰ Pas d'atomes sans crochets, pourrait-on dire.

Par exemple, la transition plutôt rapide « du monde clos à l'univers infini », eu égard à la durée du premier et ses effets sur la conscience contemporaine de ces changements. Conscience nouvelle d'un espace vide, silencieux, effrayant, « dont le centre est partout et la circonférence nulle part »¹, ou bien conscience et espoir d'une maîtrise nouvelle de notre environnement naturel, car « science et puissance humaines aboutissent au même », nous donner les instruments de cette maîtrise – alliance de l'esprit et de la main.² Mais, si nous trouvons l'identité actuelle attirante n'est-ce pas parce qu'elle nous paraît adéquate à ce que nous pensons que nous sommes ? Ne peut-on et sentir et penser que si nous sommes convaincus que nous sommes des individualités, que si cela nous inspire, nous pouvons supposer à bon droit que la raison de cet actuel état de fait correspond à quelque réalité en nous ? Cette réalité, à notre sens, se trouve dans la conscience contemporaine des personnes. Elles se représentent d'abord comme des individualités libres (indépendantes et autonomes), capables de vouloir telle existence plutôt que telle autre, capables de choisir. Ainsi, chacune se donne la permission de s'affranchir de l'histoire et de se poser face à ce bagage et y revenir si elle le désire. C. Taylor, se défend, par ailleurs, du soupçon possible de proposer une interprétation « idéaliste » de l'histoire, car ce ne sont pas les « idées » seules qui nous auraient menées à l'« aspect expressiviste de l'identité moderne »³. Il n'a pas pris appui sur un contexte idéal plus étendu, il ne s'est pas référé au *Discours sur la dignité de l'homme* ni à Alberti écrivant « "Je trace un rectangle de la taille qu'il me plaît, et j'imagine que c'est une fenêtre ouverte par laquelle je regarde tout ce qui y sera représenté." »⁴, nous prévient-il, avant d'indiquer l'aspect général de sa conception de l'histoire. Il s'agit d'une « conception de la causalité diachronique en général », selon laquelle les idées (« morales, les conceptions du problème humain, les concepts du moi ») « s'incarnent dans des pratiques ». Il faut entendre des activités auxquelles nous nous livrons de manière relativement formalisée, entre interdictions et prescriptions légales ou morales. Taylor nous fournit plusieurs exemples de ces pratiques, « la façon d'élever les enfants, de se saluer dans la rue, de déterminer des décisions collectives » sur les plans politique et/ou économiques ; bref elles font partie de la vie quotidienne des individus dans les différentes communautés auxquelles ils appartiennent. Cependant, « les idées définissent les pratiques »⁵, les encadrent et, en retour, leur sont subordonnées. L'auto-affirmation du soi pris dans cette dialectique semble à nouveau impossible, et l'« identité moderne est apparue parce que des changements dans les conceptions du moi, liés à un vaste registre de pratiques [...] convergeaient et se renforçaient mutuellement »⁶. Nous avons ainsi l'affirmation d'un déterminisme qui, de fait, nous semble intenable. A l'intérieur de cet ensemble il ne peut pas

¹ Pascal, *Pensées*, n° 206, puis n° 72.

² Bacon, *Novum Organum*, Seconde partie distribuée en aphorismes, p. 101. Bacon Francis, *Novum Organum* ; introduction, traduction et notes par Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur (Paris : Presses universitaires de France [Epiméthée], [1986] 2004). On pense aussi, évidemment à Descartes et au *Discours de la méthode*, sixième partie, grâce à « quelques notions de physique [nous pourrions] nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature », pour, non seulement faciliter notre existence matérielle, mais aussi spirituelle, puisque cette dernière dépend aussi de notre santé physique.

³ *Sources*, p. 259.

⁴ *Ibid.*, p. 260, puis 262. Taylor donne d'autres exemples encore de références qu'il n'a pas utilisées, Vasari et Léonard de Vinci. En ce qui concerne le *De la dignité de l'homme*, il cite le passage célèbre qui commence par : « Je ne t'ai donné ni place déterminée, ni visage propre »

⁵ *Ibid.*, p. 265, pour ces citations.

⁶ *Ibid.*, p. 267-268.

ne pas y avoir des conflits entre, par exemple, les exigences de bienveillance ou de charité et le sort réservé à ceux qui travaillent dans les ateliers et les fabriques (nous avons vu que Taylor pense ici au XVIII^{ème} siècle), ou entre ceux qui ne respectent pas, au moins en apparence, les conventions sociales et ceux qui les imposent. L'épistémologie bachelardienne nous permet de comprendre qu'une science, au cours de son histoire, peut connaître des ruptures définitives entre un avant et un après, du fait de telle ou telle expérience définitive. Tant que cette expérience n'est pas effectuée ou ne peut pas encore l'être, cette science suit un développement déterminé par les modes de pensée en cours et les résultats antérieurs, confortés par les acquis – du moins peut-on suivre Bachelard et penser que les choses se déroulent de cette manière. Mais, dans le cas des pratiques invoquées par Taylor ce n'est pas ainsi que l'on peut se figurer le développement, les changements. Les pratiques auxquelles il se réfère et qu'il approfondit dans son travail concernant l'herméneutique de l'identité de notre modernité, englobent la prière et son environnement religieux nécessaire (rituel, discipline spirituelle, ...), la vie de famille, l'échange marchand, etc. qui déterminent notre représentation de l'identité du moi, c'est-à-dire « nos idées courantes du moi et du bien »¹. Il n'y a pas seulement eu « des tensions et des oppositions entre ces pratiques et les idées qu'elles véhiculent »², il y a eu usage de la force ainsi que des conflits violents. Mais ce n'est pas notre propos, les tensions notées par Charles Taylor peuvent aussi devenir des contradictions entre des pratiques, entre exigences morales et religieuses d'un côté, et exigences économiques évoluant sous l'effet des technologies se renouvelant et imposant des relations de travail nouvelles de l'autre. Plus tard, il y aura, par exemple l'instauration du salariat, qui met face à face, dans une relation contractuelle et conflictuelle des individus de statut inégal, et non plus des ordres. Le contrat comme pratique politique met au jour une relation que ne recouvre pas l'interprétation taylorienne. Il ne constitue pas un obstacle à surmonter pour son herméneutique historique, on doit seulement supposer qu'il s'agit d'une conséquence logique, « naturelle » des époques précédentes. Peut-être est-ce dû au choix des éléments historiques privilégiés pour parvenir à la compréhension taylorienne de l'identité.

Dans la contribution de Jean Bethke Elshtain à *Philosophy in an Age of Pluralism*,³ on peut lire le choix de Taylor de ne pas tenir compte, chez Augustin d'Hippone, des effets qu'introduit, dans *La Cité de Dieu*, sa distinction des deux cités, Rome, la cité terrestre, et la cité de Dieu. Autant il situe chez Augustin une « source » de notre compréhension du « moi »⁴ comme entité possédant une profondeur intérieure, autant il ignore chez lui la reconfiguration du lien familial en relation avec le politique, la cité terrestre n'ayant plus la prééminence qu'elle avait chez Aristote⁵ et aura chez Thomas d'Aquin. Ensuite, le texte d'Elshtain s'engage dans une critique

¹ *Ibid.*, p. 268. Voici, p. 268 toujours, pour plus de précision, l'ensemble des pratiques qui convergent pour nous donner notre représentation actuelle de l'identité : « les pratiques, par exemple, de la prière et du rituel religieux, de la discipline spirituelle des membres d'une congrégation chrétienne, de l'examen de conscience du "régénéré", de la politique du consentement, de la vie familiale dans l'union librement consentie, de la nouvelle éducation des enfants [à partir du XVIII^{ème}], de la création artistique à la recherche d'originalité, [...] de la vie privée, des marchés et des contrats, [...] de la recherche de la connaissance scientifique. »

² *Ibid.*, p. 268.

³ J. B. Elshtain, « The Risks and Responsibilities of Affirming ordinary life », p. 67-80, *Philosophy in an Age of Pluralism : The Philosophy of Charles Taylor*.

⁴ *Ibid.*, p. 73, entre guillemets dans le texte.

⁵ *Ibid.*, p. 73, le texte sur lequel nous appuyons : « Taylor locates Augustine as one of the most profound articulators of our shared understanding of "the self" as an entity having depth, a potent and reflexive

qui distingue, à partir des conséquences de la Réforme sur la vie quotidienne maintenant honorée¹, deux effets à prendre en compte. Il y a une « histoire du moi », mais aussi une « histoire de l'Etat »², et Taylor ne considère que la première.

Cela nous amène à notre deuxième remarque. Elle concerne « l'affirmation de la vie ordinaire », objet de la troisième partie de ce qui constitue le centre des *Sources du moi*³ et son silence vis-à-vis de certaines réalités. « Vie ordinaire » est un concept que forge Taylor « pour désigner les aspects de l'existence humaine qui se rattachent à la production et à la reproduction, c'est-à-dire le travail, la fabrication des biens nécessaires à la vie, notre vie en tant qu'êtres sexuels, y compris le mariage et la famille.⁴ » Il s'agit de ce que nous nommerions, à la suite de Marx, la « sphère de la nécessité », soit cette partie de l'existence consacrée à la satisfaction des besoins et à laquelle on ne peut échapper (relativement au contexte, nous n'envisageons pas le fait que ces besoins évoluent, se modifient avec leur satisfaction et les outils de la production de cette satisfaction, etc.). Mais, ce n'est pas ainsi que « la vie de production » apparaît à travers des lunettes luthériennes et puritaines, elle ne s'oppose pas à la « sphère de la liberté ». Il y a une différence entre, d'une part la conception ancienne de cette vie, de la valeur attachée au travail à fournir pour son maintien et la base qu'elle donne pour être et faire autre chose, se manifester dans le plein exercice de sa citoyenneté et plus seulement comme animal asservi aux nécessités vitales et, d'autre part la conception contemporaine de la Réforme, origine de la conception moderne. D'après Taylor, la vie bonne, la vie de citoyen (en contexte), n'est plus séparée de la vie de production. La « vie ordinaire est [maintenant] au cœur même de la vie bonne », elle est honorée avons-nous vu, elle est également sanctifiée, le travail n'est plus un châtiment divin, mais un devoir et, en le remplissant, en l'accomplissant l'on n'est plus esclave de la nécessité, on ne souffre plus, l'on fait son salut. Ce changement de valeur attribué à cette activité fait de tout un chacun un saint en puissance ou, du moins, une personne que la grâce peut sauver. Ce changement aurait produit « l'une des idées les plus puissantes de la civilisation moderne »⁵. Or, l'affirmation de la vie ordinaire n'est-elle pas également liée au développement du commerce, c'est-à-dire à l'échange marchand autant ou plus qu'au travail de la matière, de la transformation de la matière, la fabrication des objets qui seront des marchandises avant de pouvoir être consommées. Il nous semble que le travail de l'échange, nécessaire lui aussi, épuise moins les corps que ne le faisait (et le fait) le travail manuel, et que ce travail a permis (sans oublier les progrès techniques, le livre de la Nature n'apparaissant plus comme une forêt de

inwardness. He does not spend any time on Augustine's reconfiguration of the familial in relation to the political. But [...], Augustine strips the earthly city of its claims to preeminence. » Nous citons Aristote en pensant à *Politiques*, I, 2, 1252-b, « celui qui est hors cité, [...], est soit un être dégradé soit un être surhumain ». Jean B. Elshtain y fera allusion plus loin.

¹ *Ibid.*, p.74 : « [...] Taylor is quite right, Luther dignifies the everyday, the bodily, the homey verities of mothers, fathers and children, of friends drinking beer and taking sup, of the radical reality of an incarnational doctrine which presents its Savoir entering the world as "a true Baby, with flesh, blood, hands and legs". » (Elshtain cite (sa note p.18) Hugh T. Kerr, ed., *Readings in Christian thought* (New York: Abingdon Press, 1966), p. 157.)

² *Ibid.*, p. 74 : « What I want to suggest is that the story at this point [the Reformation] moves down to two tracks, only one of which Taylor has followed in detail. One might tag these the "story of the self" and the "story of the state". »

³ *Sources*, 271-386.

⁴ *Ibid.*, p. 273.

⁵ *Ibid.*, citations de la p. 28 (hormis les références à Marx).

symboles, mais comme écrit en langage mathématique) l'« éthique "bourgeoise" »¹, qui n'est pas exclusivement protestante et puritaine. Mais, on comprend parfaitement aussi ce que nous dit Taylor du puritanisme et de son poids sur la structuration économique et idéologique de la société moderne et de ses membres. *Sources* reprend l'expression de Max Weber, « "l'ascétisme dans le monde" » et ajoute un peu plus loin : « L'ascétisme doit se tenir à l'intérieur des pratiques de la vie ordinaire. »² Il suffit de s'attarder un moment devant le tableau de Henry Raeburn, *Le vénérable Robert Walker patinant sur le Loch Duddingston*³, pour concevoir tout le poids de cette croyance, une fois bien intériorisée, tous ses effets sur le corps même autant que sur l'esprit du pasteur serré dans ses vêtements noirs, conservant sa rigidité malgré le mouvement, l'expression de son plaisir à peine perceptible sur son visage. Mais, une autre vie ordinaire se déroule également dans l'ombre puritaine. La vie de ceux que l'on soupçonne de ne pas partager la foi qui « élève » l'ordinaire⁴, et la vie de ceux qui sont liés à la division du travail. Voici ce que disait Adam Ferguson : « Plusieurs de ces arts mécaniques [...] parviennent d'autant plus au succès qu'ils n'utilisent ni la raison ni le sentiment. [...] La perfection, à l'égard des manufactures, consiste à pouvoir se passer de l'esprit pour que [...] l'atelier puisse être considéré comme une machine dont les parties sont des hommes »⁵. Adam Smith, à la suite de Ferguson, nous permet d'ajouter qu'en cela consiste « l'occupation de la plus grande partie de ceux qui vivent de travail, c'est-à-dire la masse du peuple » et de confirmer que ce travail « se borne à un très petit nombre d'opérations simples, très souvent à une ou deux. »⁶ Ce qui amène « l'engourdissement de ses facultés morales »⁷, c'est-à-dire une déshumanisation complète, la dépossession du potentiel de réalisation de soi, comme nous dirions aujourd'hui.

Avec ces deux simples remarques, nous voulions seulement indiquer que nous ne nous accordons pas avec la conception taylorienne de l'histoire telle que nous comprenons la présentation qu'il nous en fait, ni avec les choix qu'elle opère dans cette histoire quant à l'affirmation de la vie ordinaire qui serait fondamentale dans l'existence de l'identité moderne comme le travail, « le mariage et la famille »⁸. L'histoire que nous propose Taylor est donc l'histoire d'un comment, de la question : comment en sommes-nous arrivé à cette identité ? Mais cette histoire ne peut donc pas dire que nous ne sommes pas indépendants et autonomes, puisqu'il s'agit de son résultat, surtout si l'on accorde qu'elle possède une causalité d'une force

¹ *Ibid.*, p. 278.

² *Ibid.*, p. 287, pour ces deux dernières citations.

³ *Reverend Robert Walker, Skating on Duddingston Loch*, huile sur toile (76,2 cm x 63,5 cm), circa 1795, National Gallery of Scotland, Edimbourg, Royaume Uni. <https://www.nationalgalleries.org/collection/artists-a-z/r/artist/sir-henry-raeburn/object/reverend-robert-walker-1755-1808-skating-on-duddingston-loch-ng-2112>, [consulté le 27/01/2015].

⁴ L'étudiant d'Edimbourg, Aikenhead, exécuté en 1697 pour blasphème. Cette exécution amena, seize ans plus tard, avec l'arrivée d'étudiants anglais plus libéraux et lockéens à Edimbourg et Glasgow, un resserrement des rangs presbytériens. Cité par G. E. Davie, *The Scottish Enlightenment*, p. 8. Davie George Elder, *The Scottish Enlightenment, and Other Essays* (Edinburgh : Polygon, 1992).

⁵ Cité par Norbert Waszek, dans *L'Ecosse des Lumières*, p. 96. Extrait de *l'Essai sur l'histoire de la société civile*. Waszek Norbert, *L'Ecosse des Lumières : Hume, Smith, Fergusson* (Paris : PUF [Philosophies], 2003).

⁶ *Ibid.*, p. 96-97. Extrait de *La richesse des nations*. A. Smith décrit ainsi le processus de déshumanisation : « l'intelligence de la plupart des hommes se forme nécessairement par leurs occupations ordinaires. Un homme qui passe toute sa vie à remplir un petit nombre d'opérations simples [...] devient, en général, aussi stupide et aussi ignorant qu'il est possible à une créature humaine de la devenir ».

⁷ *Ibid.*, p. 97.

⁸ *Sources*, p. 273.

suffisante, qu'elle est plus qu'un retour réflexif sur le passé qui n'est possible que longtemps après les événements ou les mouvements de fond dans la culture, qu'elle ne fait pas rien. Toutefois, avant de revenir à *Philosophy in an Age of Pluralism* pour essayer d'être le plus exact possible, notons encore, en prenant appui sur *La dynamique du capitalisme* que la « vie ordinaire » s'est également développée sans l'influence de la Réforme sous l'effet de la « dynamique » des échanges marchands et des échanges de capitaux, car l'Eglise « finit par dire oui aux exigences impérieuses du siècle »¹. Charles Taylor, donc, dans *Philosophy in an Age of Pluralism* a répondu aux différents commentaires et critiques des intervenants. En ce qui concerne la contribution de J. B. Elshtain², indépendamment de ce que nous avons dit de son travail, si nous ne nous sommes pas trompés, il en retient qu'elle aurait rassemblé là l'une des racines de l'idéal moderne de la liberté auto-déterminée, ou du contrôle de soi, ou plus directement encore, l'idéal du soi se faisant (lui-même)³. Mais, outre qu'il nous rappelle avoir décrit ce moi à partir du point de vue d'un désengagement progressif⁴, il nous rappelle également que sans cette histoire nous serions aveugles à la dépendance à tout ce qui nous est ontologiquement donné dans le fait d'être humain (« the "ontological givenness" involved in being human »), la dépendance vis-à-vis d'autrui, du monde dans lequel nous vivons, etc. Ces aveuglements sont des aberrations (« aberrations »⁵), c'est-à-dire que nous ne voyons pas que ces idéaux de contrôle de soi (« self-control »), de construction de soi (« self-making »), de liberté auto-déterminée (« self-determining freedom ») sont aveugles aux aspirations qui, elles sont bonnes, ont une histoire qui les fait naître et leur donnent leur sens. Bref, l'idéal aveugle de la construction de soi dénie le contexte dans lequel il devient possible qu'il soit un idéal humain auquel on ajoute foi⁶.

Ce passage de la discussion entre Charles Taylor et Jean B. Elshtain, ne nous a pas éloigné, ni de *Sources* ni du fond de notre propos. Le souci de l'histoire des sources morales ou sources du bien qui le traverse, mais c'est son objet même en tant qu'il est l'instrument de la compréhension de notre identité, débouche sur une conclusion dans laquelle nous retrouvons dans un développement approfondi cette identité et la dignité qui s'y attache, débarrassés de toute cécité. A la condition que nous prenions conscience de ce passé, que nous l'utilisions pour rejeter les interprétations qui figent en positions antagonistes incommensurables les interprétations individualistes et communautariennes de l'identité propre à notre modernité,

¹ F. Braudel, *La dynamique du capitalisme*, p. 69. Les pages 67-79, concentrent la critique de la thèse de Max Weber concernant l'influence du protestantisme. Il y a, en particulier, ce passage, p. 69 : « Mais si la religion, et donc la culture, a levé assez tôt ses obstacles, elle a maintenu une forte opposition de principe, en particulier en ce qui concerne le prêt à intérêt, condamné comme usure. On a même pu soutenir, un peu vite, il est vrai, que ces scrupules n'ont été levés que par la Réforme [...]. Pour Max Weber, le capitalisme, [...] aurait été ni plus ni moins une création du protestantisme ou, mieux, du puritanisme. » Braudel Fernand, *La dynamique du capitalisme* (Paris : Champs/Flammarion, 1988 [1985]).

² P. 229-233.

³ *Philosophy in an Age of Pluralism*, p.230 : C. Taylor, remercie J. B. Elshtain « for [...] now putting together [...] one of the roots of the modern ideal of self-determining freedom. I mean the ideal of freedom as self-control, an ideal whose highest expression would come in a self-making. [...] The ideal of self-control, or more radically, self-making is one facet of the modern self ».

⁴ *Ibid.* : « I tried to describe the growth of this out of the stance of disengagement in *Sources of the self* ».

⁵ *Ibid.*, p. 230-231 ; p. 231 en italique dans le texte.

⁶ *Ibid.*, p. 231 : « The blind ideal of self-making denies the context which makes it believable as a human ideal. »

nous sommes bien en adéquation avec la réponse à Elshain, une identité à « vivre plus pleinement »¹.

Ces conclusions nous paraissent poursuivre et approfondir notre problématique. En effet, *Sources*, quelle que soit la manière dont les recherches que l'ouvrage mène interprète l'histoire et les choix qu'il y opère afin de nous offrir un tableau de l'avènement progressif de notre représentation contemporaine de l'identité personnelle, ajoute au bien dans son rapport au juste. Plus exactement l'œuvre détaille le contenu du bien indéterminé que vise la personne en situation de justice (telle qu'entendue dans un esprit rawlsien), afin de lui donner priorité. Dit autrement, si dans l'imaginaire du contrat l'individu vise un bien que la réflexion, dans le contexte de cet imaginaire, ne précise pas, sinon par les expressions « bonheur » ou « vie bonne », *Sources*, qui nécessairement ne nie pas la pluralité des biens, les expose selon l'ordre de leur ancienneté, dans la toute mesure où cela est possible², leur donne un contenu spirituel et, par là-même, une force de persuasion face à l'indétermination de l'expression « vie bonne ». Mais, l'histoire de l'identité, la valeur des biens sur laquelle elle peut apparaître, que met en relief cette histoire, et grâce à laquelle elle peut se constituer, suffit-elle à justifier la priorité, dans l'ordre des raisons, du bien sur le juste ? Dans l'ordre du temps, quoiqu'une autre histoire soit possible, nous conviendrons que le bien est premier ; dans l'ordre des raisons nous pouvons nous interroger et nous demander si l'individu n'a pas pour préoccupation première le juste, en tant qu'il lui apparaît comme la condition à réaliser pour pouvoir exercer sa liberté de viser tel bien, lui donner son contenu, dont, par ailleurs, Taylor a bien montré la valeur ? Est-ce que le bien, en tant qu'il résulte d'une certaine histoire, qu'il nous est socialement transmis, en tant qu'héritage, possède une légitimité supérieure, de par son antériorité chronologique, au juste ? Le geste de rupture que fait l'individu en mettant entre parenthèses « un savoir général de la vie dans une société civile »³ telle que nous en connaissons plusieurs aujourd'hui, pour privilégier et donner priorité à sa liberté sur son héritage, pour poser son bagage, quitte à revenir plus tard et en reprendre quelque élément, et élaborer le contenu de ce qui lui paraît son bien, n'est-il pas plus légitime qu'une obéissance impensée⁴ ?

Nous devons maintenant examiner la possibilité de répondre à cette problématique, conformément à ce que nous avons annoncé plus haut⁵, en discutant avec *Sources*, en entrant en relation « dialogique » avec sa première partie.

Nous pouvons essayer d'entrer dans cette problématique de manière latérale à l'aide d'un texte, « Le soi implicite »⁶ de Claude Romano. Il considère, si notre lecture est correcte, que

¹ *Sources*, p. 629.

² Par exemple, mais c'est nous semble-t-il un des éléments les plus importants, sinon le plus important, l'intériorisation de la pensée de soi d'Augustin, la conscience réflexive qui parcourt tout l'ouvrage et se trouve présente à toutes les époques auquel il s'attache.

³ René Sève : « John Rawls et la philosophie politique », *Individu et justice sociale*, p.28.

⁴ Nous utilisons ce terme, « impensé » plutôt qu'« inconscient » qui, tendant à renvoyer à la psychanalyse, rendrait très long et difficile, éventuellement, le moment de « penser », réfléchir cette obéissance. Nous prendrons « impensé » en ce sens par la suite, comme raccourci pour « pensable, la décision et l'effort de penser n'ayant pas été encore accomplis ».

⁵ *Supra*, p. 155.

⁶ C. Romano : « Le soi implicite », p. 109-133. Romano Claude, « Le soi implicite », *Charles Taylor : interprétation, modernité et identité : Interpretation, Modernity and Identity*, sous la direction de Gens Jean-Claude, Olay Csaba, (Paris, Le cercle herméneutique éditeur, 2014).

cette première partie contient une approche de l'identité contemporaine qui ne réfute pas une approche individualiste de la problématique de l'esquisse d'une définition de cette identité. Ce que cette première partie, « L'identité et le bien », contient, c'est « une première caractérisation de l'identité »¹. Elle consiste, à partir de l'introduction de la notion d'« identité "qualitative" », à montrer que la représentation que nous possédons de notre identité personnelle, individuelle, dépend d'un travail d'articulation entre l'effort de découverte ou redécouverte de notre arrière-plan (les sources historiques et les sources de notre propre histoire), et de nous-mêmes dans cet effort. On peut avancer que cela signifie que sans une identité personnelle d'une certaine manière censément déjà là, déjà présente, l'effort de remonter aux sources ne serait pas possible, mais on ne peut pas ajouter que cet effort nous dévoile tout.

C. Romano indique, dans une note, qu'il emprunte la notion d'« identité "qualitative" » dans sa distinction avec l'identité numérique², d'Oliver Black. L'identité qualitative, selon Oliver Black, permet de répondre à la question « qui suis-je ? » en établissant un inventaire assez complet des caractéristiques qui définissent³ l'individu en ce sens que ces caractéristiques sont indépendantes de sa situation présente. En répondant à la question « qui suis-je ? », l'individu identifie les caractéristiques qui déterminent ses buts, intentions ou raisons (« *purposes* »⁴) de penser ou d'agir et lui donne la possibilité de se justifier en cas de besoin personnel ou vis-à-vis d'autrui. Romano nous en offre la définition suivante : « l'identité "qualitative", [... soit] l'ensemble des caractéristiques qui font de la personne la personne qu'elle est, et qui peuvent varier au cours du temps sans que l'identité numérique en soit affectée »⁵. L'identité qualitative découle, selon la lecture de « L'identité et le bien » dans « Le soi implicite », d'abord de l'exigence que l'on s'impose pour clarifier les raisons et les motifs de son action, qui ne sont par conséquent pas entièrement conscients, sans quoi le besoin de clarification ne se serait pas manifesté. Ainsi, l'identité tient dans cette capacité à tendre vers une conscience de soi « qui s'accomplit dans et par un travail d'explicitation qui est toujours aussi un effort de formulation dans le langage »⁶. Précisons, par parenthèse, que l'introduction du langage dans le raisonnement ne constitue pas un artifice, il renvoie à l'évidence du « dialogique » sans lequel chez Taylor nous ne serions pas complètement, mais il renvoie aussi à la nécessité du langage pour la pensée, « dialogue intérieur », et pour son élaboration en commun avec autrui à travers le dialogue⁷, ou sa communication éventuelle. Ensuite, nous pouvons donc dire que nous possédons une identité indépendamment d'une représentation du contenu que nous conférons à cette identité, et que l'interprétation de soi, *via* la réflexivité et le langage, la clarification, constitue aussi l'identité. Il y a une identité, un soi, et le retour que ce soi effectue sur lui-même contribue à le constituer. En ce point de son raisonnement, C. Romano cite Taylor : « L'auto-

¹ *Ibid.*, p. 109, nous devons compléter la citation pour indiquer l'esprit du travail de C. Romano : « qui constitue le socle de tout son [Taylor] projet ».

² *Ibid.*, p. 110, emprunt à Oliver Black, « Personal Identity, Numerical and Qualitative », C. Kanzian, J. Quitterer, E. Runggaldier, *Papers of the 25th International Wittgenstein Symposium*, 2002, p. 31-33. Consulté le 09/02/2016 : http://www.alws.at/images/preproceedings/preproceedings_2002.pdf

³ « Personal Identity, Numerical and Qualitative » : successivement, « Who am I ? », « defining properties », p. 31.

⁴ *Idem.*

⁵ *Ibid.*, p. 110.

⁶ *Ibid.*, p. 115.

⁷ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 407. Merleau-Ponty Maurice, *Phénoménologie de la perception* (Paris : NRF/Gallimard, 1966 [1945]).

interprétation ne se borne pas à expliciter la nature de notre identité, elle la *constitue* au moins en partie »¹. Enfin, que l'identité soit constituée grâce à l'attention sur soi et à la présence du langage aux aspects de cette attention (pensée et, par exemple, communication), permettrait de dégager deux axes de la formation de l'identité personnelle (qualitative). D'une part elle se constitue elle-même par la réflexion, l'auto-interprétation, qui « laisse ouverte la possibilité d'un soi implicite et pré-réflexif », c'est l'identité déjà présente, là avec son arrière-plan dont elle a la charge de se la rendre visible dans la mesure du possible, et d'autre part c'est elle aussi, formée par son insertion socio-historique ou bien, dans des termes plus proches du « soi implicite », par une langue, ce qui la particularise. Quelques pages plus loin², le texte développe ces points en précisant que le premier axe, ou première « voie », appartient à Taylor, tandis que la seconde voie conduit au soi « tacite ». En suivant la première Taylor insiste sur la réflexion consciente indispensable à notre « orientation »³ parmi les biens, nous les organisons selon la valeur que nous leur attribuons et donnons ainsi une certaine direction à notre existence. Mais la seconde voie, dont l'article justifie l'hypothèse, nous dévoile le soi implicite, « une identité largement tacite qui est opérante tout au long de ce processus mais demeure en-deçà de nos projets et de nos décisions »⁴. Si nous suivons Romano, le processus d'orientation parmi les biens ne peut pas être l'œuvre de l'impression, en un sens typographique, de ces biens sur l'individu ou bien exclusivement de ces biens, il ne peut être que le résultat d'un effort de connaissance et de réflexivité de la part de la personne – elle possède ce qui lui permet de hiérarchiser, valoriser, *in fine* choisir ce qu'elle est ou veut être, devenir. Il s'appuie sur deux propositions de Taylor dans l'ouvrage que nous considérons, et qui argumentent son propos et induisaient notre déduction à l'instant. La première pose que « "nous sommes des *selves*⁵ seulement parce que certaines questions nous importent" » et la seconde qui précise que « "notre identité est ce qui nous permet de définir ce qui importe ou non pour nous" »⁶. Toutefois, notons que notre déduction, si elle n'est pas erronée⁷, ne correspond pas exactement, nous semble-t-il, à l'intention de l'auteur. Son argument, selon lequel, d'une part ce qui nous importe (et qui n'est pas toujours totalement conscient) nous permet de définir ce que nous sommes et, d'autre part selon lequel notre identité (*self*) nous permet de définir, aussi, ce qui nous importe, sous l'apparence du cercle nous donne en réalité les deux versants de l'identité. Il y a le versant de l'« identité réfléchie et volontaire » fondée sur les « évaluations fortes », et le versant de l'« identité spontanée et implicite »⁸.

L'hypothèse du soi implicite, c'est-à-dire, selon nous, d'une identité indépendante du bien et capable de se projeter dans l'existence grâce à sa capacité à choisir parmi les biens une fois le juste établi, doit être confrontée à la première partie de *Sources*. Est-ce que, se considérant

¹ « Le soi implicite », p. 115, « constitue », souligné dans le texte. *Sources* : « Le moi se constitue en partie par ses interprétations de lui-même », p. 55.

² Ce qui suit, s'appuie sur les pages 118-120 de « Le soi implicite ».

³ Thème des premiers chapitres de la première partie de *Sources*, en particulier « Le moi dans l'espace moral », p.43-78.

⁴ *Ibid.*, p. 119.

⁵ La traduction française originale (C. Mélançon), porte « moi », « Nous sommes des "moi" », p. 54, *passim*. Les citations de C. Romano renvoient d'abord à la p. 54, puis 49 de *Sources*.

⁶ « Le soi implicite », p. 119.

⁷ Elle tient à notre thèse, montrer que l'identité libérale « kantienne » (comme dirait Rawls), consiste dans une liberté (à préciser plus loin) primitive qui fonde, parce qu'elle le considère nécessaire, la priorité du juste.

⁸ « Le soi implicite », p. 120.

comme un individu s'identifiant par sa liberté avant son appartenance de fait à un ensemble social et éthique, cet individu est victime d'« une vue métaphysique qu'[il] endosserait à volonté » ?¹ Est-ce que l'arrière-plan compréhensif et sa « genèse »², excluent que l'individu puisse se représenter comme indépendant de ce qui, pour Taylor l'englobe ? Cette personnalité qui se prive volontairement et premièrement du bien englobant doit-elle, dès lors, malgré les caractéristiques intrinsèques que nous lui reconnaissons d'un point de vue rawlsien, se retrouver déstabilisée ? Il découle de cette représentation libérale de l'identité une multiplicité indéfinie de personnalités, chacune avec son indépendance et ses choix, son désir de conduire son existence comme il l'entend, ainsi qu'un ensemble de relations avec les autres personnalités indépendantes, leurs choix, leur même désir, chacune, de déterminer leur existence, soit « le fait du pluralisme ». Cet état de fait, du point de vue de la représentation de l'identité dont nous parlons, de l'individualité ainsi conçue, lui permet-elle d'échapper au bien, à un Cosmos englobants, de s'en extraire plutôt pour être elle-même libre et capable de réciprocité ? La réponse de Taylor, dans *Sources*, est-elle aussi définitive que dans *L'âge séculier*, où nous lisons que nous vivons dans « un monde pluraliste, où se bousculent de nombreuses formes de croyance et d'incroyance, qui se fragilisent mutuellement » et appellent le désir d'un fond commun, d'un bien commun pour étayer la personnalité, l'identité. En effet, la situation pluraliste, fait naître « un sentiment déstabilisant », ou provoque l'« instabilité de l'identité isolée »³. Ne regrette-t-on pas le poids du bien compréhensif, le poids de la tradition, ses usages ? Pouvons-nous soutenir que choisir, ou viser telle existence, n'exclut pas, ne déstabilise pas, mais autorise également « le frottement [des] esprits les uns contre les autres [...] produit [...] un spectacle qui vaut d'être vu »⁴ ? Dans ce « frottement », se trouve, pensons-nous, le passage de la certitude acquise par accoutumance à notre situation socio-historique à la certitude établie suite aux rencontres, aux conflits, aux dialogues, qui ont remis en question les certitudes qui n'avaient pas été examinées. La certitude examinée est une certitude partagée, elle crée un fond commun.

Si nous réduisons l'ensemble de la problématique qui précède, depuis le début de ce chapitre, à son centre, sommes confrontés à deux questions. D'abord, nous est posée la question de l'identité dans son rapport au bien, ou, précisons, de l'antériorité de ses caractères constitutifs – antériorité en termes de légitimité. Ensuite, la question de la constance de la certitude de l'identité, au sens libéral toujours, dans la relation à l'altérité. Altérité qui, selon Taylor, isole et déstabilise⁵.

¹ *Sources*, p. 138.

² *Ibid.*, p. 10 : « Cet ouvrage tente [...] de définir l'identité moderne en décrivant sa genèse », en son « corps principal ».

³ *Charles Taylor : Interprétation, modernité et identité*, « Dialogue et compréhension : les communautés d'interprétation à l'épreuve du pluralisme », p. 9-27. Nos trois dernières citations, de *L'âge séculier*, sont tirées des p. 16-17 et 19.

⁴ Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, p. 1046, (VII, 228). *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduction Jalabert Pierre (Paris : NRF/Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1986 [1798]).

Dans son intervention, Romano visait une autre idée contenue, dans cette page de l'*Anthropologie*. Selon lui, le « fait du pluralisme » résultait, pour Kant, de la nécessité des différences des esprits pour construire une base de l'unité.

⁵ On peut brièvement noter que l'isolement est passager, le contrat impose la réciprocité, et ce moment passé nous dépassons l'isolement par les relations nouées en permanence, dont certaines sont particulièrement durables.

Examinons d'abord la représentation de l'identité de l'individu en situation et demandons-nous s'il en résulte plutôt le sentiment d'une dépendance ou bien s'il en découle au contraire la vision d'une auto-affirmation.

Notre première question nous renvoie donc à « l'identité et le bien », cette première partie de *Sources*, dont l'objectif affiché est de montrer que l'identité personnelle ne peut être qu'en situation, c'est-à-dire, ici, en relation avec « la morale »¹. Cependant, cette dernière, parce que nous réfléchissons dans le contexte d'une vision historique, d'une formation de l'identité actuelle, nous devons reconnaître qu'elle a subi des évolutions. L'étude de ces évolutions concerne, nous l'avons dit, la partie centrale de l'ouvrage, mais elles sont également présentes ici, sous une autre forme, synchronique, c'est-à-dire comme résultat, un état présent, donc à titre, pour Taylor, de « cadres de référence inévitables ». Pour comprendre le singulier de l'expression taylorienne, « la morale », l'on doit, nous le conjecturons, estimer que cette dernière possède des invariants, tels que les codifications qui accompagnent les exceptions à certains de ses interdits, de sorte que ceux-ci demeurent inviolables lorsqu'ils n'entrent pas dans le champ de ces exceptions – le vaincu à la guerre des Tupinamba, fait prisonnier, sera tué et mangé au cours de cérémonies rituelles, et cela n'a rien à voir avec une pénurie de nourriture, voire une famine². Tuer, dans notre aire culturelle contemporaine, le soldat en temps de guerre en a le droit, le bourreau l'obligation professionnelle³, mais, au-delà de ces restrictions, l'exigence du « respect de la vie, de l'intégrité, du bien-être et même de l'épanouissement d'autrui [...] s'étend aujourd'hui à tout le genre humain »⁴. L'invariance de certaines convictions morales, impensées, de l'individu, qui lui sont communiquées par son appartenance à un environnement socio-historique, nous paraît correspondre à ce qui fait « la morale », ou cadre général de références dans lequel l'individu possède, en termes tayloriens, des « intuitions morales et spirituelles ». Ces intuitions, grâce aux cadres qui leur permettent d'apparaître, ce que nous avons appelé la situation, le « contexte » des auteurs que nous citons le plus souvent, nous permettent d'établir et reconnaître nos obligations morales⁵. Elles devraient également nous accompagner dans notre recherche, d'abord de « ce qu'il est bon d'être » avant de nous demander « ce qu'il est juste de faire »⁶, car le point de vue du juste, apparaissant réducteur, justifie le choix de la priorité du bien dans le travail entrepris par *Sources*⁷. Cependant, au vu de l'importance de ces cadres pour les intuitions morales, il devient nécessaire d'approfondir

¹ *Sources*, p. 15 : « Il se trouve que le moi et le bien, autrement dit, le moi et la morale, s'entremêlent de façon inextricable. »

² Hélène Clastres, « Les beaux-frères ennemis. A propos du cannibalisme Tupinamba », *Destins du cannibalisme*, Nouvelle revue de psychanalyse, 1972, n° 6, p. 71-82.

<http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/?les-beaux-freres-ennemis-a-propos.html> (consulté le 28/02/2016).

Castres Hélène, « Les beaux-frères ennemis. A propos du cannibalisme Tupinamba », in *Rouen 1562. Montaigne et les Cannibales*, Actes du colloque organisé l'Université de Rouen en octobre 2012 par Jean-Claude Arnould (CEREdi) et Emmanuel Faye (ERAC). (c) Publications numériques du CEREdi, « Actes de colloques et journées d'étude (ISSN 1775-4054) », n° 8, 2013.

³ Pour ce qui concerne les Etats qui n'ont pas aboli la peine de mort.

⁴ *Sources*, p. 17.

⁵ *Ibid.*, p. 16 : il s'agit « d'examiner les riches langages contextuels dans lesquels nous établissons le fondement des obligations morales que nous reconnaissons ».

⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁷ Sachant, par parenthèse, que pour Taylor, dans son esprit, autant que nous puissions l'apprécier, il ne s'agit pas d'un choix mais d'une évidence à défendre.

ce qu'ils représentent, d'autant que, d'autre part, nous devons considérer les relations que l'identité entretient avec eux.

Une première approche de cette notion de cadre de référence moral, d'"image contextuelle" qui repose derrière nos intuitions morales et spirituelles »¹, nous est offerte à la fin de la section 1. 1. Après avoir considéré que nos intuitions morales et les réactions qu'elles entraînent, fondées sur un sentiment naturel tel un « instinct »² semblable à la « pitié », au sens que Rousseau donne à ce terme, que, au demeurant, notre auteur cite, nous pouvons « lire » que le respect de la vie, que nous avons pris comme exemple, vient de l'individu lui-même (l'instinct moral), il lui donne « accès au monde »³ et constitue ainsi un cadre. Tel que nous le propose l'auteur, avant d'être, par métaphore le lieu dans lequel peuvent se déployer les pensées et activités des intuitions morales, les cadres appartiennent à l'être de l'individu en tant qu'instincts, il s'agit de la « répugnance » vis-à-vis de la souffrance et de l'injustice⁴. Il semble donc que ce soit l'individu qui détermine ce que sera la vie commune, son existence sociale, car sans cette moralité déjà là en lui, on peut supposer qu'il n'y aurait pas de limites aux désirs de mort, et, qu'au bout du compte, faire société serait impossible. Nous pensons pouvoir ajouter tout de suite que Taylor, en posant qu'il y a des instincts au fond des intuitions morales, transforme ce qui pourrait être considéré à tort, de son point de vue, comme une conception de l'homme, son anthropologie, en une ontologie (ontologie non seulement revendiquée, mais également à réhabiliter⁵). En outre, les instincts moraux, à leur tour, confirment l'ontologie morale, car les réactions morales manifestent « des exigences de type ontologique »⁶. Le cadre de référence dont nous poursuivons la définition se présente comme un ensemble d'horizons à partir duquel nous pouvons porter des jugements moraux, et sans lequel nous ne le pourrions pas. Il « comprend un ensemble de distinctions qualitatives déterminantes », c'est-à-dire qu'il permet de valoriser ou de dévaloriser des actions, des sentiments, des pensées, des manières de vivre⁷. Par exemple, dans la situation de « l'éthique de l'honneur » un héros de la Grèce archaïque, un Achille, voire un soldat contemporain, tous désirent la célébrité et l'immortalité, celle qui poussa Erostrate à détruire le temple d'Artémis à Ephèse pour demeurer dans l'histoire. Là, fuir serait déchoir, affronter le mépris⁸. Un Socrate, encore, est capable de se

¹ *Ibid.*, p. 22.

² *Ibid.*, p. 17 : « Nous éprouvons une sorte de scrupule naturel, inné, à tuer ou à blesser à blesser autrui, une inclination à venir en aide à celui qui est blessé ou menacé. ».

³ *Ibid.*, p. 22 : « [n]ous devrions traiter nos instincts moraux les plus profonds, le sens indéterminable que nous avons du respect de la vie humaine, comme le mode d'accès au monde par lequel nous identifions des exigences de type ontologique ».

⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁵ *Ibid.*, p. 22 : « mon objet est l'ontologie morale qui définit ces intuitions [morales] » ; p. 24 : « On pourrait [...] décrire le travail que j'entreprends comme une tentative de réhabilitation. ». Nous voudrions seulement remarquer qu'affirmer la moralité dans l'être l'universalise, ainsi chaque individu est censé posséder en lui la moralité préalablement à son existence sociale. Mais cela nous paraît problématique car, si nous avons correctement compris Taylor, c'est l'être social, qui, grâce à son immersion à l'intérieur des ensembles de références morales, peut acquérir son identité morale propre.

⁶ *Ibid.*, p. 22 : « Nous devrions traiter nos instincts moraux [...], le sens indéterminable du respect de la vie, comme mode d'accès au monde par lequel nous identifions des exigences de type ontologique ».

⁷ *Ibid.*, p. 36.

⁸ *Ibid.*, p.36-37, pour l'exemple de « l'éthique de l'honneur » et l'excellence « dans l'*agôn* guerrier », et de son opposé chez Platon et l'éthique de la *théoria*. « La vie supérieure est celle dans laquelle la raison – la pureté, l'ordre, la mesure, l'immuable – gouverne les désirs et règle leur penchant à l'excès, à l'instabilité, au caprice, au conflit. »

colleter sur le marché avec ceux qui ne veulent pas l'entendre¹. Le héros sera donc l'être conforme, sans réfléchir aux raisons qui motivent son comportement ou son mode de vie à un ensemble de normes, de valeurs pour lui, qui vont lui permettre d'être un certain type d'homme, un homme qui se distingue des hommes par son goût de la lutte, du concours, son courage, sa vaillance, son absence de peur de la mort, mort qu'il peut désirer si elle doit parfaire sa stature d'individu d'exception, de modèle d'héroïsme. Il opère ainsi des « distinctions qualitatives »², il n'évite pas la confrontation, la compétition, il n'est, ni ne veut apparaître lâche, peureux, angoissé à la pensée de périr – il est le contraire de l'homme du commun. L'individu, à l'intérieur de l'éthique agonistique, guidé par elle et qui lui permet de vivre et se manifester par cette manière d'être, fait ainsi « ce qu'il est bon d'être », mène, en remplissant les devoirs de l'héroïsme, une « vie bonne »³. Ce qui donne du sens à l'existence du héros antique, constitue l'exemple paradigmatique d'un cadre de références et de ses effets. Précisons, en outre, que s'il ne réfléchit pas à ce qui le motive, à ce qui norme sa conduite, si cela demeure impensé, non explicite, il s'agit, selon nous, de son identité sociologique. Cependant, ajoutons qu'il réfléchit pour savoir comment agir afin de se conformer au monde de l'éthique de l'héroïsme et se sentir intérieurement satisfait, en adéquation avec ses valeurs, auto-approbateur de ses actes, sinon admiré, du moins reconnu. S'il ne parvenait pas à s'élever aux exigences de l'héroïsme, bien sûr, le regard des autres et la considération qu'il a pour lui-même seraient contraires : insatisfaction, culpabilisation, mépris...

Ces cadres, bien que, d'après Taylor, nous n'en soyons pas habituellement conscients, existent aussi dans notre monde, non seulement en tant que résultants d'une histoire, mais aussi du fait des constantes anhistoriques, invariants les avions-nous appelés, invariants instinctuels devrait-on dire, comme s'interdire de tuer, d'être cruel pour employer une expression englobant toutes sortes de souffrances, car « c'est fou ce que l'homme invente / pour abîmer l'homme »⁴. Mais, conséquemment, respecter l'interdit signifie être naturellement doué de compassion, capable d'amour, globalement d'affectivité ; quant à l'histoire, elle a eu pour effet de pousser hors de leur cercle primitif, la tribu par exemple, les invariants instinctuels, et d'en créer de nouveaux qui, à la fois, influent de manière plus ou moins aigüe sur nous et notre moralité et déterminent ainsi notre identité. C'est, en effet, à partir de cette identité, personnelle, que, selon notre auteur, nous pensons et agissons, et avec elle que nous jugeons.

Ces cadres, ces « images contextuelles », ainsi que « les riches langages contextuels » qui leurs sont associées, représentent, pour Taylor, le lieu dans lequel « nous établissons le fondement des obligations morales que nous reconnaissons »⁵, l'arrière-plan de nos intuitions morales et spirituelles. Ces dernières, auxquelles nous allons maintenant nous attacher, avec toute la force de la nature, l'instinct, sont « particulièrement profondes, puissantes et universelles »⁶. Le rappel de l'éthique du héros archaïque, nous en a donné un dessin assez précis. Cependant, à son tour, l'intuition morale est « une réaction fondamentale », elle va au-

¹ Diogène Laërce, *Vie et doctrines des philosophes illustres*, Livre II, 21, p. 230 (trad. M. Narcy).

² *Sources*, p. 37.

³ *Ibid.*, p. 15, expressions citées plus haut.

⁴ Prévert, « Evènements », *Paroles*, p. 46-55, Prévert Jacques (Paris, Le livre de poche, 1965 [1949]).

⁵ *Sources*, p. 16.

⁶ *Ibid.*, p. 17. Dans le même alinéa, nous retrouvons le meurtre pour exemplifier la grande force de ces intuitions : « Nous éprouvons une sorte de scrupule naturel, inné, à tuer ou à blesser autrui », et son corollaire positif, la « pitié ».

delà de ce que l'immersion sociale peut, de fait, transmettre. Constatons qu'aujourd'hui, à titre d'exemple, notre conception de la dignité et de son respect ne dépend plus de la possession d'une charge. Le respect d'une fonction n'est pas de même nature que le respect de l'*alter ego* – ce dernier est l'égal, le pair, indépendamment de ses appartenances, de son statut et de son apparence physique. A la suite de ce constat, Charles Taylor nous interroge sur ce qui pourrait fonder le respect de la dignité aujourd'hui, puisque, à partir de l'invariant instinctuel, répulsion innée devant le meurtre, nous avons connu des variations historiques dans l'extension de ce respect, et dans la définition de la dignité. La question de Taylor nous présente l'égard que nous avons pour autrui, que nous lui devons et, cela nous paraît implicite, que nous nous devons, comme intuitivement fondé, mais aussi culturellement, historiquement et socialement. Il s'agit alors de se demander comment fonder les valeurs en question, qu'est-ce qui les justifie à nos yeux et nous oblige dans leur « mise en forme »¹ contemporaine ? Outre l'« instinct », qu'y-a-t-il en arrière-fond du respect² ? Si l'on accepte la thèse d'une source « innée » de la moralité des individus, celle-ci fait partie intégrante de ce que chacun d'entre eux est irréductiblement à tout autre. Ainsi les variations que l'on constate doivent dépendre d'extériorités, de la psychologie de chacun, de facteurs externes tels que leur expérience ou leur vécu, l'éducation reçue et, plus généralement, compris de la manière la plus large, leur environnement. Nous retrouvons une deuxième fois, ici, cette idée relevée plus haut d'un caractère identitaire de la personnalité qui échappe à l'immersion native de l'individu dans une communauté, si étendue soit-elle – recoupant la société, qui dépend, au contraire d'une « mise en forme ». Mais, notre propos doit, ici encore, laisser ce point de côté et se préoccuper de l'autre « face » des réactions morales, à savoir « le consentement à une ontologie donnée de l'humain, et à son affirmation » supposé par C. Taylor. En disputant avec le naturalisme qui refuse la thèse d'une ontologie particulière de l'humain, notre auteur, dans la suite du texte justifie son ontologie morale en avançant que l'approche ontologique qu'il soutient propose d'elle-même « l'explication juste de nos réactions spontanées de respect »³. Cette réponse ne suffit point, elle s'accompagne d'une distinction entre les réactions spontanées « "instinctives" », comme le goût pour telle saveur ou le dégoût d'une autre, et les réactions spontanées « "instinctives" » de respect, comme on peut en éprouver face au bonheur ou à la souffrance. Dans le cas des premières, nous n'éprouverions « pas la nécessité de [les définir] » tandis que dans le cas des secondes ce besoin se ferait jour, la différence tenant à l'objet qui provoque la réaction. Dans un cas nous avons affaire à « un fait brut », dans l'autre à un « objet [qui] *mérite* » une explication⁴. Donc, avec le goût ou le dégoût, faits bruts, il n'est question que du plan sensoriel, ils n'impliquent qu'un rapport physiologique à soi-même. La question de savoir si le plaisir pris à tel aliment ou la nausée à tel autre, par exemple, est liée à quelque expérience de la petite enfance n'entre pas en ligne de compte dans le raisonnement. Ici le lien avec autrui est absent, tout comme, également, le lien possible avec une culture. En revanche, en ce qui concerne ce qui outre ou convient, l'objet nous impose de rendre compte de notre réaction car elle nous a mis en relation avec une

¹ *Ibid.*, p. 18.

² *Ibid.*, p. 18 : « nos réactions morales, en ce domaine présentent, pour ainsi dire, deux faces. D'une part, elles équivalent presque à des instincts, [...] ; de l'autre, elles semblent impliquer des assertions implicites ou explicites, touchant la nature et le statut des êtres humains ».

³ *Ibid.*, p. 18-19.

⁴ *Ibid.*, p. 19, pour ces dernières citations ; « *mérite* » est en italique dans le texte.

autre personne, une autre individualité. L'objet, autrui, est jugé digne de mépris ou de respect, soit d'une réaction morale qui va au-delà de sa source instinctuelle. Si l'on ne juge pas de la réaction sensorielle, si on ne l'interroge pas, il n'en est pas de même pour le jugement moral lorsque l'on ne s'en tient plus seulement à son caractère spontané. Il appelle une réflexion préalable dont il suivra, et si l'on refuse cette distinction nous ne pourrions pas réfuter le naturalisme, ni la sociobiologie – nous serions moraux par instinct de survie ! L'exemple du racisme, un peu plus loin¹, qui prolonge efficacement cette critique, montre que la différence d'apparence physique n'a aucun lien avec l'exigence du respect d'autrui, et que les arguments empiriques se révèlent d'aucun secours, incapables d'établir un rapport entre des déterminations génétiques et des qualités humaines². Cependant, à cet argumentaire négatif doit suivre, si nous devons être convaincus, un argumentaire positif, à savoir celui de « [l]a logique de [...] la description intrinsèque, c'est-à-dire le type de description des objets de nos réactions morales qui fait intervenir des critères indépendants de nos réactions *de facto* »³. Relativement aux réactions *quasi* instinctives, la question de la logique interne lors de la description ne se pose pas, en revanche elle se pose pour une réaction motivée par un objet indépendant de la réaction sensible, un objet appartenant à la seconde « face », celle qui implique des assertions relatives à une définition de la nature des individus. A ce propos, le texte nous suggère que l'on pourrait tenir les individus pour « des créatures de Dieu, des émanations du feu divin, ou des sujets rationnels ». Derrière ces propositions d'éléments définitionnels « ontologiques », hypothétiques, on ne peut que constater qu'il y a une conception englobante, religieuse, mythologique ou rationaliste. Les « approches ontologiques » comprennent deux aspects, d'un côté elles nous présentent, comme le fait le naturalisme, c'est-à-dire les sciences de la nature, des éléments qualificatifs de ce que nous sommes « généralement éloignés des descriptions quotidiennes au moyen desquelles nous nous comportons avec les gens qui nous entourent et avec nous-mêmes », et de l'autre elles nous incluent dans « une conception de l'univers ». L'exemple de « la pensée de Platon » pris pour illustrer ce soubassement, encore négatif, de l'argument positif, dit simplement que « la moralité du juste traitement coïncide avec sa théorie "scientifique" de l'univers », c'est-à-dire l'ontologie qui fonde ces deux aspects, soit « la théorie des Idées ». Celle-ci n'a pas à être confirmée empiriquement, ni, ajoutons-le, à ne pas être infirmée, tandis que nous soumettrions une assertion des sciences de la nature à plusieurs épreuves expérimentales avant de conclure à sa vérité. Donc « [l]es approches ontologiques ont le statut d'explication de nos instincts moraux »⁴, parce que les instincts moraux établissent les fondations de l'espace moral dans lequel, non seulement ils s'accomplissent et s'étendent à des cercles communautaires toujours plus grands, mais aussi dans lesquels, en tant que réactions morales, ils ont cours, peuvent être compris et évalués. Cette affirmation signifie que toute cette partie de la section 1. 1 s'efforce d'établir la nécessité de la reconnaissance des conceptions de l'humanité de l'individu, « les ontologies », en termes tayloriens, si l'on veut pouvoir rendre compte des réactions morales. Les cadres de référence nous apparaissent, à la fois, comme

¹ *Ibid.*, p. 19, puis p. 20.

² *Ibid.*, p. 20 : « En fait, aucune explication ontologique ne s'accorde avec le racisme. ».

³ *Ibid.* : « Comment pourrait-on accuser quelqu'un d'une nausée incohérente ? ».

⁴ *Ibid.*, p. 21, pour ces citations depuis la note 5 de la page précédente. Cette dernière phrase itère la proposition p. 18-19 : « Les approches ontologiques se présentent elles-mêmes comme l'explication juste de nos réactions spontanées ».

construits par les intuitions morales, les instincts, et comme des espaces où l'exercice intuitif, ou réfléchi, du jugement moral peut avoir un sens. Nous comprenons, à tort peut-être, que Charles Taylor utilise le terme d'ontologie parce qu'il pense à un être de l'homme dont il nous suggère, en partie, ce qu'il pourrait être en conservant un fond *quasi*, voire complètement, instinctif à la réaction morale. Bien que l'ontologie puisse décliner l'instinct au pluriel¹, si l'on nous autorise cette allusion, l'ontologie morale nous apparaît plutôt, dans le contexte de *Sources*, correspondre à des conceptions du monde à l'intérieur desquelles les réactions morales et les jugements qui les expriment se trouvent modifiés par ces insertions dans des situations sociales, historiques, civilisationnelles différentes.

Mais, parmi les ontologies morales, nous incombe encore le devoir de distinguer celle qui « constitue en fait la seule base qui convienne à nos réactions morales, que nous le reconnaissons ou non ». La proposition relative, « que nous le reconnaissons ou non », renvoie au reproche fait aux « contemporains d'escamoter l'ontologie morale » par facilité et évitement des problèmes liés au « fait du pluralisme », au naturalisme (la science telle qu'issue des XVII et XVIIIème siècles) et au « point de vue spirituel qui la fonde »², mais elle pose à nouveau l'idée que la reconnaissance des différentes possibilités de justifier un choix moral est erronée. Par exemple, le respect d'autrui ne peut pas dépendre de points de vue différents, il est soit fondé sur la croyance selon laquelle un Dieu ordonnateur existe, soit sur son visage qui « nous regarde », soit fondé sur l'impossibilité d'évaluer en termes marchands la dignité de l'individu, soit sur sa liberté et son autonomie. La liste ne se veut aucunement exhaustive, cependant une seule de ces conceptions anthropologiques vaut fondement aux yeux de Taylor, la conception « théiste », car nous devons échapper à notre propre anthropocentrisme, héritage du « radicalisme des Lumières [qui nous] ferme à toute perspective théiste »³. Le « radicalisme des Lumières » signifie l'athéisme et, en conséquence, le pouvoir en nous seuls d'être moraux, d'être à nous-mêmes notre propre fondement moral, nos réactions morales n'ayant plus à dépendre de l'idée que « les pouvoirs immenses de la raison et de la volonté humaines sont l'œuvre de Dieu et s'inscrivent dans le plan de Dieu ». Ainsi, nous devons respecter la dignité

¹ Aristote, *Métaphysique*, Γ, 2, 1003 a : « L'Être se prend en plusieurs acceptions, mais c'est toujours relativement à un terme unique, à une seule nature déterminée. », par exemple. *Métaphysique* ; nouvelle édition entièrement refondue avec commentaire, introduction, par Tricot Jean (Paris : Vrin [Bibliothèque des textes philosophiques], 1986 [1966]).

² *Sources*, p. 24, pour ces trois dernières citations.

³ *Ibid.*, p. 631. Cette proposition, dans le contexte, termine une remarque sur « la première Ecole de Francfort » et particulièrement sur Adorno, qui « s'est néanmoins accroché à une notion d'accomplissement expressif intégral, dans lequel les exigences du particularisme sensuel s'accorderaient pleinement avec celles de la raison conceptuelle, et dans lequel la domination et la suppression des premières par les secondes seraient surmontées. ». Ce contexte aide à se faire rapidement une idée d'une des raisons de la critique de notre auteur vis-à-vis de l'anthropocentrisme propre à l'Ecole. Adorno, mais Horkheimer également, dans leur critique des Lumières, ne laissent pas de maintenir toute sa valeur à la liberté de l'individu, si « [l]a Raison est totalitaire », « la liberté est inséparable du penser éclairé » (dans *La dialectique de la raison*, successivement p. 24, et p. 15), Horkheimer Max, Adorno W. Théodor, *La dialectique de la Raison*, traduit de l'allemand par Kaufholz Eliane (Paris : Gallimard [Tel n° 82], 1994 [1944]).

En 1969, dans *Théorie Critique*, « La théorie critique hier et aujourd'hui », p. 359, Max Horkheimer redit la même chose lorsqu'il déclare vouloir « conserver ce que l'on peut estimer de positif [dans le monde actuel, après le nazisme et le "marxisme" devenu stalinisme et bureaucratie] comme par exemple l'autonomie de la personne individuelle, l'importance de l'individu, sa psychologie différenciée », plus loin dans l'alinéa c'est « ce que nous ne voulons pas perdre ». Horkheimer Max, *Théorie critique*, « La théorie critique hier et aujourd'hui » (Paris : Payot [Critique de la politique], 1978).

d'autrui puisque « nous trouvons là [chacun en nous-mêmes] le fondement d'une morale autonome, c'est-à-dire non théiste »¹. Donc, l'auteur disqualifie cette base de réaction morale, elle est erronée, comme d'autres que nous avons évoqué plus haut, et nous ne pouvons prendre appui sur elle pour répondre de notre considération pour autrui lorsque l'on nous propose de choisir, aujourd'hui, entre des « ontologies théistes et laïques comme fondements de [nos] réactions de respect »². Une perspective fondée sur un ensemble de droits conçus comme universels et inaliénables, droits libertés et droits sociaux, qui conditionnent l'exercice effectif des premiers, ne saurait satisfaire l'auteur de *Le malaise de la modernité*. En effet, cela rattache la dignité et le respect qui lui est dû à l'autonomie, cela dans notre espace historique tel qu'il est remis en question et, pour ce qui nous concerne, relativement à l'identité de l'individu. De là découlent deux choses : le respect de l'individu implique d'une part que l'on respecte ses choix, puisque, par définition, les individus ne sont pas des items d'une collection mais se différencient, ce sont des individualités, et d'autre part implique que ces choix et les différenciations que les uns les autres mettent en œuvre dans leur existence, qu'ils nous conviennent ou nous insupportent, soient également respectés³. Si l'autonomie et les droits de l'homme, et tout ce qu'ils supposent⁴, se révèlent une base erronée des réactions morales, alors il nous faut des éléments, outre les éléments instinctuels dont Taylor nous a déjà fait part, des éléments nouveaux qui ajoutent à, ou confirment, la vérité de l'ontologie morale – ce seront le sentiment que nous éprouvons face à la souffrance d'autrui et l'affirmation de la vie ordinaire. En ce qui concerne, devant la souffrance, la compassion et la réprobation dont nous faisons preuve, des exemples historiques du recul de la cruauté barbare des châtiments infligés (allusion au récit de l'exécution de Damiens qui ouvre *Surveiller et punir*⁵) et de leur publicité existent et montrent aisément le développement de la sensibilité contemporaine. Cependant, la raison de ce progrès moral réside dans la fin de la croyance dans « la conception d'un ordre moral cosmique », qui rendait naturelle l'idée qu'un crime horrible soit châtié de manière horrible. Cet argument tiré de l'histoire, nous semble une extension ou plus exactement un développement de l'affirmation d'une répulsion instinctive du meurtre. Cependant, d'autres exemples historiques convaincraient que ce progrès paraît bien relatif et, quoique C. Taylor ait raison de dire que « l'idée qu'il faille la [la souffrance] réduire au minimum fait partie intégrante de la signification du respect tel que nous l'entendons aujourd'hui »⁶, nous sommes réticents à

¹ *Ibid.*, p. 401, pour ces deux citations. Il s'agissait pour nous de préciser le sens de « théisme » chez notre auteur. Le contexte des citations distingue Descartes, Locke et Kant, qui, bien qu'ayant participé au désengagement du sujet, ont accompagné ce mouvement du sentiment de sa dignité comme source morale « dans une perspective théiste ». Ainsi, « les pouvoirs immenses de la raison et de la volontés humaines [...] en outre, [...] sont ce qui constitue l'image de Dieu en nous » (p. 401, toujours).

² *Ibid.*, p. 24.

³ *Ibid.*, p. 26, il s'agit de « l'exigence qui veut que nous accordions aux gens la liberté de développer leur personnalité à leur façon propre, si révoltante que celle-ci semble à notre sens moral » (pornographie, permissivité et représentation de la violence sont nommément cités), conséquence de l'autonomie et de « la notion postromantique de différence individuelle ».

⁴ *Ibid.*, p. 27, Taylor nous en fournit l'inventaire : « être comme un sujet désengagé, libéré d'un sentiment sécurisant mais illusoire d'immersion dans la nature, et capable de percevoir avec objectivité le monde qui nous entoure ; ou l'image kantienne de notre être comme pur agent rationnel ; ou l'image romantique qu'on vient d'évoquer, selon laquelle nous nous comprenons à l'aide de métaphores organicistes et d'un concept d'expression de soi ».

⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁶ *Sources*, p. 27-28.

penser qu'un ordre moral cosmique « théiste » puisse parvenir à éviter craquelures et ruptures dans notre « vernis d'humanité »¹. En ce qui concerne le deuxième élément, « l'importance du quotidien dans la vie humaine », et nous avons eu l'occasion de l'aborder, « l'affirmation de la vie ordinaire », il ne complète pas seulement l'argument du rejet de la souffrance. En tant qu'issu de la Réforme, qui participe du christianisme, l'accent mis sur le cours ordinaire des choses faisant des tâches de la vie quotidienne des œuvres empreintes de piété, en métamorphosant le travail, le souci des enfants, bref la recherche du bien-être matériel, en prière et en offrande à Dieu, concourt au rejet de la souffrance certes, mais surtout inclut de manière nouvelle « le respect de la vie et de l'intégrité humaines ».

Le problème du fondement du respect que nous venons d'examiner en essayant de suivre le plus fidèlement possible notre auteur, quoiqu'ayant proposé quelques remarques au fil du parcours, ne représente qu'une des réactions morales et ses cadres, mais elle est exemplaire de la méthode taylorienne. Il s'agissait bien, pour lui, d'« un des aspects de nos intuitions morales », dont la position, en tête de l'ouvrage souligne l'importance. En effet, dans la compréhension de cette source morale on retrouve l'instinct de vie (répulsion-rejet de la mort infligée) et son développement dans l'attention portée à la souffrance, l'influence capitale d'un ordre englobant, d'une cosmologie compréhensive portant plus précisément sur la moralité de l'individu, sa métamorphose en priorité du quotidien (sous différents aspects selon l'époque considérée – Réforme, romantisme, etc.), enfin l'affirmation de l'individualité de l'individu (autonomie) pour ce qui concerne notre modernité.

Cependant, le respect de la dignité d'autrui, fondamental sans doute, ne peut, à lui seul suffire, pour comprendre le cadre dans lequel se constitue l'identité morale de chacun. Il faut y adjoindre, sans quoi la métaphore du cadre serait inadéquate, ce que nous en faisons, c'est-à-dire la visée de ce qui peut rendre, à nos yeux, notre existence « pleine »², satisfaisante³, par exemple une vie d'ascète réformé ou de pianiste romantique. Pour compléter, donc, ce que Taylor entend par « cadre » ou « univers moral », nous devons nous pencher sur « l'éventail des notions qui se rapportent à la dignité »⁴ et qui s'ajoutent au sens du respect d'autrui et sa conséquence, nos devoirs envers lui (éviter qu'il ne souffre, par exemple), et à ce qui définirait une vie bonne (« pleine ») pour nous.

Pour ce faire nous devons approfondir notre compréhension de ce qu'il nomme « l'évaluation forte ».

La compréhension du cadre, « la pensée morale », nous conduit maintenant à nous pencher sur nous-mêmes, puisque nous avons à charge de reconnaître ce qui nous incite à penser que « nous imposons (ou n'arrivons pas à imposer) le respect à ceux qui nous entourent ». Ce point de vue modifie, comme le dit le texte lui-même, ajoutant « légèrement », la signification de « respect ». Il ne s'agit plus de signifier le respect des droits d'autrui qui garantissent sa dignité juridiquement, le « respect "actif" », mais, de ce qu'on pourrait appeler le respect moral, le « "respect d'attitude" » qui renvoie au sens de respect dans le langage commun, le « langage

¹ Nous empruntons cette expression à l'ouvrage de M. Terestchenko, *Un si fragile vernis d'humanité*.

² *Sources*, citations de la p. 29.

³ *Ibid.*, p. 29 : « Pour comprendre notre univers moral, nous devons comprendre [outre la compréhension du sens du respect] quelles idées et quelles images sous-tendent nos conceptions d'une vie pleine ».

⁴ *Ibid.*, p. 30.

ordinaire »¹. Donc, la dignité se définit également par le sentiment que nous éprouvons à notre propos lorsque nous imposons « le respect d'attitude ». On peut préciser que, nous semble-t-il, nous avons à faire là à la considération due à notre personne, non au sens du principe du respect dû à toute personne, mais au sens où autrui peut penser que nous sommes ainsi plutôt qu'autrement, lorsque nous pensons nous aussi que nous sommes tel que nous croyons qu'il estime que nous sommes (il doit y avoir ici une correspondance entre ces pensées, sans cette possibilité de vérité il n'y a pas de respect d'attitude, mais soit de la part de l'un, soit de la part de l'autre, une pensée erronée). Il s'agit de ce qui fait qu'autrui porte sur nous plutôt un avis favorable, mais aussi des raisons que nous lui donnons, et que nous avons nous aussi, de croire que ce respect n'est pas non plus dépendant de la fonction que nous occupons, ou d'un quelconque rapport hiérarchique. L'introduction de cette modification renvoie à la manière dont nous nous comportons et dont nous apparaissions aux yeux d'autrui et des autres en général, cela inclut les différents rôles que nous pouvons endosser dans l'existence. Mais, outre que nous ayons à faire retour sur nous-mêmes pour reconnaître cette dimension du respect de la dignité, cette dimension introduit implicitement (peut-être parce qu'il s'agit d'une évidence pour Taylor) la réciprocité. La réciprocité peut-elle s'introduire ailleurs que dans une relation interindividuelle ? Nous ne le pensons pas, le texte ne le suggère pas. Il n'y est pas question d'une relation de citoyen à Etat par exemple, le premier s'acquittant de l'impôt, le second lui fournissant une sécurité sociale, ou des routes, etc., en retour, mais d'une manière d'être « devant autrui »². L'appel à l'examen de soi et les exemples de rôles que nous jouons dans l'existence publique ou privée, le rôle qui se traduit dans la « démarche lente et chaloupée » du policier qui vous « arrêt[e] pour excès de vitesse » ou dans celui de « chef de famille »³, ajoutent à notre interrogation, perplexité peut-être, relativement à l'élaboration et à l'intervention du « cadre »⁴ dans la conception de l'identité personnelle proposée dans *Sources*. Un mot, pour l'instant, pour expliciter ce que nous entendons par « perplexité » quant au « cadre », à « la pensée morale ». Notre embarras vient de ce que, d'un côté, l'identité personnelle, dans la thèse défendue par l'œuvre, dépend de l'insertion de l'individu dans la situation socio-historique et culturelle, liée au hasard de sa naissance, et que, d'un autre côté, il dépend de l'individu, *ergo*, aussi de son identité, de choisir tel ou tel rôle et le jeu qui l'accompagne – nous posons que l'identité se manifeste, du moins en plus ou moins grande partie, dans l'adoption même d'un rôle. Nous devons ajouter que ces choix s'accompagnent du sentiment de soi dans le rôle adopté. Cela suppose à son tour que nous fassions encore une fois l'hypothèse d'une conception de ce que l'on est et, si le sentiment de soi doit être positif, sentiment d'une adéquation entre ce que l'on est et ce que l'on fait (la tenue du rôle, si tant est bien entendu, que ce n'est pas sous la contrainte), alors le choix, en arrière-plan, d'une conception morale nous paraît, là également, requis. Notre embarras vient de cette tension entre le travail de *Sources*, dont la finalité consiste à nous montrer que la condition *princeps* de l'identité réside dans notre présence au sein d'une certaine totalité et la puissance de ses héritages, et entre des développements qui nous renvoient à la conception libérale de l'identité, dont la condition *princeps* réside elle, contradictoirement,

¹ *Ibid.*, p. 30 pour toutes ces citations.

² Exemples, *ibid.*, p. 30-31.

³ *Ibid.*, ces deux citations appartiennent à la p. 31.

⁴ Et ses synonymes : « univers moral » (p.25), « la pensée morale » (p. 30).

dans la mise entre parenthèses du passé et de la mémoire afin de constituer l'identité et le monde de cette identité.

Taylor se posait le problème de la manière dont nous pouvions ressentir notre propre dignité, « [c]omment percevons-nous notre dignité ? »¹, s'interrogeait-il après avoir examiné les raisons du respect de la dignité d'autrui. La réponse que nous venons d'examiner, montre que le respect d'attitude participe à la vie bonne. Elle définit aussi « le troisième axe » constituant notre « pensée morale », notre monde moral pouvons-nous dire. Ce dernier ne paraît pas fondamentalement original, relativement à d'autres cultures remarque l'auteur de *L'âge séculier*, ce qui veut dire que, globalement, le rejet viscéral d'infliger la mort, de la cruauté en général, donc l'établissement un respect certain d'autrui, ainsi que l'intérêt porté au quotidien et à sa relation à « ce qui définit la plénitude de la vie », et le « respect d'attitude » sont des constantes humaines (d'où là aussi confirmation du choix de revendiquer pour sa recherche le terme « d'ontologie morale », plutôt que d'anthropologie). Bien qu'il soit possible de faire valoir des nuances à côté de celles que Taylor évoque lui-même, ne serait-ce qu'à partir de son exemple de « l'éthique du guerrier et de l'honneur » dont le héros, modèle de vaillance et de noblesse du cœur, se distingue également par la manière dont il peut parfois traiter son ennemi vaincu², nous devons maintenant revenir au monde moral moderne et à ce qu'il est devenu. Parmi les trois axes de notre monde moral, le deuxième, celui des questions relatives au sens de l'existence, aurait pris une place primordiale, bien que les problèmes de ce qui doit engendrer et constituer la vie de plénitude se posent pareillement aux individus des autres situations historiques. Taylor nous donne en exemple à nouveau le noble héros de la Grèce archaïque, qui « pouvait se demander si le récit de ses exploits était [digne] » de ses ancêtres et de son rang, ou encore le chrétien qui « se demande souvent s'il peut s'en tenir aux prescriptions de la piété conventionnelle » ou s'il doit aller au-delà. Chacun de ces personnages, en tant que personne prise en elle-même est confronté à son temps et au monde moral dans lequel elle se trouve située, et s'interroge sur ce qu'il est « bon d'être ». Mais, dans ces illustrations l'on pose que ces époques antérieures sont celles de cadres « indiscuté[s] »³. Pourtant, en s'interrogeant sur l'accord entre son comportement et le modèle visé, si le héros ne le remet pas en question, s'il lui sert de point de départ, il le mine car il doute, il peut sentir qu'il s'en éloigne et percevoir qu'une époque s'éteint. Au demeurant, si personne jamais ne doutait que la pensée morale qui encadre son action et sa pensée puisse ne pas être idéale, il n'y aurait pas de changements historiques dans cette pensée, les changements éventuels ne pourraient être que provoqués de l'extérieur. Cela nous semble plus aisé à montrer avec l'exemple, toujours dans ce même passage de *Sources*, des chrétiens qui désirent aller au-delà des « prescriptions de la piété conventionnelle [et] se demandent s'ils ne sont pas appelés à une vocation plus pure ou plus engagée »⁴. En effet, ces derniers modifient le cadre qui fait la base de ce dont ils ne devraient pas discuter, qu'ils devraient vénérer, qu'ils ne devraient pas toucher. Mais, « [c]e sont des gens de cette trempe qui ont fondé la plupart des grands ordres religieux de la chrétienté, par

¹ *Ibid.*, p. 31.

² Songeons à l'outrage qu'Achille fait subir au cadavre d'Hector, *Illiade*, Chant XXIV, vers 1-21. *L'Illiade*, Chant XXIV, texte établi et traduit par Mazon Paul, avec la collaboration de Chantraine Pierre, Collart Paul et Langumier René (Paris : Les Belles Lettres [CUF], 1994 [1938]).

³ *Sources*, p. 32, pour ces trois citations. Dans la deuxième nous avons transformé le pluriel en singulier (il s'agissait de chrétiens, non d'un), hormis « bon d'être » déjà rencontré p. 15.

⁴ *Ibid.*, p. 32, au pluriel, conforme au texte cette fois !

exemple.¹ » On retrouve, dans l'interprétation que nous autorise le propos de notre auteur, la problématique du rôle d'agent libre que peut jouer l'individu, quoiqu'immergé dans une situation qui doit déterminer, le mot est peut-être trop fort, qui doit, en tout cas, peser du mieux possible sur sa pensée morale propre. Considéré en tant qu'agent, en s'opposant et en modifiant, *in fine*, radicalement l'environnement historique et socio-culturel dans il est plongé, on ne peut que le concevoir en train de se forger une identité différente de l'identité supposée donnée. Si l'on peut qualifier l'identité donnée d'identité sociale, l'identité se forgeant peut être qualifiée d'éminemment personnelle, puisque, se forgeant, elle découvre en elle-même ce qui la fait telle qu'elle peut s'opposer. En devenant autre qu'elle-même, elle devient ce qu'elle est.

Mais, si notre propos correspond à ce que nous désirons montrer, à savoir que le « noyau » de l'identité telle qu'on peut la représenter à l'époque contemporaine se trouve dans l'affirmation d'une liberté préalable, nous ne pouvons en rester là. Peut-être devons-nous préciser que, si nous faisons subir au texte de Taylor quelque distorsion, dans le même temps que nous essayons d'en rendre compte, cela peut s'expliquer par une différence d'objectif final. Comme il est clairement affirmé dans l'introduction de *Philosophical Papers 1*, Taylor se demande, en ce qui concerne notre personnalité, ce que c'est que posséder un soi ou être une personne, ce qui ne saurait être traité scientifiquement (il s'oppose au behaviourisme et au naturalisme). On ne peut comprendre notre psychologie en termes de couples de stimuli-réponses, suivant Watson ou Tolman, ni notre être organique à l'aide d'une approche exclusivement biologique². De notre côté, nous nous demandons seulement ce que pourraient être les contours de l'identité libérale. Nous n'avons pas abordé directement la contemporanéité du cadre tel que notre auteur nous y renvoie dans la suite de cette section³, ni la problématique de l'« évaluation forte »⁴ que nous avons volontairement ignorée jusqu'à présent, mais dont nous ne pourrions pas faire l'économie.

Notre cadre et ses axes se trouvent discrédités, problématiques, les éléments qui les composent ont perdu de leur pouvoir structurant de la pensée morale de l'agent. Nos cadres, s'ils ne sont définitivement brisés, du moins sont-ils « ravalés au rang de choix ou de préférences personnelle »⁵. Le sens de l'honneur disparaît dans le sens du commerce, les religions finissent par constituer un marché sur lequel on peut s'approvisionner en transcendances diverses, au choix. Donc, aucun de ces éléments ne peut aujourd'hui encore former un arrière-plan compréhensif pour former et guider les individualités ensemble comme avait pu le faire le christianisme durant la période médiévale en Europe : « Aucun de ces cadres ne constitue l'horizon de la société occidentale moderne tout entière. ⁶ » Ainsi, logiquement ces individualités ont des conduites largement différentes les unes des autres et le sentiment partagé

¹ *Ibid.*, p. 32.

² *Philosophical Papers 1*, Introduction, p. 4 : « Our personhood cannot be treated scientifically in exactly the same way we approach our organic being. What it is to possess a liver or a hart is something I can define quite independently of the space of questions in which I exist for myself, but not *what it is to have a self or be a person*. » Nous soulignons ce dernier membre de phrase. *Philosophical Papers I: Human Agency and Language*, (Cambridge University Press, Royaume Uni, Canada, 1985).

³ *Sources*, 1, 1.4.

⁴ *Ibid.*, p. 16. Parmi les différentes actions que nous voudrions faire, les unes relèvent d'une « évaluation faible », les autres d'une « évaluation forte », par exemple, pour ces dernières l'enjeu est moral. Nous y reviendrons de manière plus précise, notamment à l'aide de « What is Human Agency ? ».

⁵ *Ibid.*, p. 32.

⁶ *Ibid.* Cette proposition de Taylor, empreinte de regret, est récurrente au long du texte de *Sources*.

« qu'il n'existe aucun cadre de référence partagé par tous, considéré sans plus comme *le seul* cadre véritable », de cet état de fait il ressort que « les gens »¹ vivent dans le doute, l'incertitude sur leurs choix – ces pages condamnent cette situation, ses effets psychologiques et regrettent que nous soyons contraints de chercher « un sens à la vie », de l'inventer². Luther représente l'exemple type de cette quête, au demeurant dans une situation d'entre-deux, entre modernité et contemporanéité, nativement embarqué dans un cadre compréhensif, pétri par celui-ci, finissant malgré tout par douter de sa valeur car il en perçoit les contradictions internes, décidant alors d'entrer en conflit avec lui, et déterminant enfin son « moment libérateur » et ce qu'il est « bon d'être » pour lui, soit le respect de sa personne et le sens qu'il donne à son existence³. Quant à nous et notre contemporanéité, nous devrions craindre de ne rien trouver du tout, de nous trouver devant « un vide terrifiant », tandis que Luther ne craignait que la damnation. Peut-être ? Cependant, ce choix, conditionné par la présence de l'époque et de son poids dans le soi des individus, mis en avant dans ces pages, dans la logique du communautarisme (que Taylor ne partage pas exactement) devrait les amener à préférer, sinon l'ancien, du moins ce qui peut représenter une sécurité spirituelle dans le moment d'une crise existentielle, « dilemme existentiel »⁴, dit notre auteur. Mais, si aujourd'hui l'on ne peut plus faire fond sur un cadre unique et englobant, un « horizon »⁵, un ensemble à vocation universelle destiné à donner forme à l'identité, ne peut-on se tourner vers notre force ou puissance de jugement, c'est-à-dire vers notre capacité à distinguer nos choix de peu d'importance de nos choix aux enjeux moraux ?

Selon la terminologie de Taylor, il s'agit, en première approche, des évaluations que nous faisons de nos désirs, c'est-à-dire le temps que nous consacrons à peser la valeur de ce que nous voulons, lorsque nous avons l'intention d'entreprendre quelque action. Dans l'exploration qu'il entreprend, dans l'article *What is Human Agency* ?⁶, afin de déterminer ce qu'emporte la notion du moi ou soi, c'est-à-dire un agent humain responsable⁷, il utilise dans un premier temps, la distinction de Harry Frankfurt entre désirs d'ordre premier et désirs d'ordre second (nous voulons éviter les connotations positives et négatives qu'on pourrait attacher aux expressions « de premier ordre », « de second ordre »). Elle représente une notion clef qui permet à Taylor de reconnaître, d'accord avec Frankfurt, que la capacité à évaluer des désirs est liée à notre pouvoir réflexif d'auto-évaluation en tant que trait essentiel du mode de l'agir que l'on reconnaît comme humain (et non animal). La distinction des ordres de désirs rend donc possible de pénétrer plus avant dans la définition de ce mode de l'agir en ajoutant, aux deux ordres de désirs, l'évaluation de leur qualité. Posséder un désir d'ordre second, c'est avoir un désir dont l'objet consiste dans la possession d'un certain désir, ce dernier représentant le désir d'ordre premier. Désirer un met succulent, c'est avoir le désir de manger autre chose que la cuisine habituelle ; le met succulent, plus désirable que le désir de manger, constitue le désir d'ordre second, *ergo* le désir de manger, celui d'ordre premier. Cette distinction de H. Frankfurt contient une évaluation des objets, puisqu'à l'évidence certains sont plus désirables que

¹ *Ibid.*, p. 33, pour ces deux citations.

² *Ibid.*, p. 34.

³ *Ibid.*, p. 34. L'exemple de Luther est récurrent chez Taylor.

⁴ *Ibid.*, pour ces deux expressions.

⁵ *Ibid.*, p. 32.

⁶ *Philosophical Papers 1: Human Agency and Language*, « What is Human Agency », p. 15-44.

⁷ *Ibid.*, p. 15 : « I would like to explore in this paper what is involved in the notion of a self, of a responsible human agent. »

d'autres, voire ne le sont pas au sens propre – simplement manger ne convient qu'à l'animal. Taylor prolonge cette distinction en montrant que nous opérons en outre des évaluations qualitatives. Nous sommes capables de retarder le moment de passer à table, malgré la faim, pour pouvoir aller nager, mais une évaluation qualitative n'intervient réellement que lorsque, par exemple, nous nous interdisons une action en considérant que son fondement est sans valeur. Cela revient à introduire une échelle des désirs entre les plus élevés et les plus bas et les qualifier de vertueux, nobles ou vicieux, bas, etc., selon le cas. Bref, décider de repousser l'heure du repas pour aller à la piscine, et tout exemple de ce type qui nous amène à constater que l'on n'examine que des conséquences, définit une évaluation faible (« *weak evaluation* »). En revanche, les modes de l'agir dont nous nous abstenons ou tentons, ou réussissons, volontairement, à mener à terme qui s'appuient sur la valeur qualitative du désir concerné, s'empêcher de mentir malgré le gain financier que cela pourrait apporter, s'interdire de trahir, témoigner malgré un risque encouru associé à ce témoignage, etc..., définit une évaluation forte (« *strong evaluation* »)¹.

Plus tard² Taylor, dans les premières pages de *Sources*, faisant fond sur ses textes antérieurs dans lesquels l'évaluation forte a déjà été élaborée, dont la définition est résumée en note³ de manière lapidaire mais claire, la met d'abord en relation avec « nos intuitions "morales et spirituelles" »⁴ et ce qui fonde, à l'arrière-plan, ces intuitions, les contenus des cadres ou les trois axes, c'est-à-dire, le respect de la vie et son approfondissement au cours des temps, le souci du quotidien selon l'évaluation qu'en fait l'époque considérée, et la dignité au sens du respect d'autrui. Ensuite, ainsi pensons-nous pouvoir interpréter ce texte, il ajoute que l'intuition morale renvoie également à la manière dont nous en faisons usage, c'est-à-dire que nous pouvons nous demander ce que fait à notre existence la relation que nous entretenons avec nos intuitions morales. En d'autres termes, l'on pourrait s'interroger sur les effets du respect ou de la transgression des exigences corolaires des intuitions morales, et cela nous amènerait vers la question de « ce qui fait que la vie vaut d'être vécue »⁵. Question qui, pour l'instant, demeure générale, car Taylor écarte un rapport trop étroit entre ces exigences et les idéaux personnels de chacun. Ainsi, les intuitions morales impliquent les évaluations fortes, c'est-à-dire « des distinctions entre le bien et le mal, entre le meilleur et le pire, [...], dont la valeur ne repose pas sur nos propres désirs, [...] ou choix, mais qui, au contraire, demeurent indépendantes de ceux-ci et proposent des normes » de l'arbitrage entre des désirs, des choix et des inclinations⁶. Le premier effet de la définition des évaluations fortes qui apparaît dans *Sources*, est de nous imposer, logiquement, de reconnaître l'existence de normes qui, non seulement transcendent l'auto-évaluation qu'un individu peut faire de la moralité de sa propre existence, mais encore autorisent un jugement extérieur sur cette moralité ou son absence, et les degrés de gravité que

¹ Pour tout cet alinéa, nous nous appuyons sur *Philosophical Papers 1 : Human Agency and Language*, « What is human agency ? », p. 15 à 21, de p. 15-44. Nous utilisons « agir », pour traduire « agency ». Dans « The Concept of a Person », p. 97-114, *ibid.*, l'évaluation forte exige conscience (au sens ancien (Rabelais : « science sans conscience...)) et réflexion relativement aux valeurs (« standards ») sur lesquelles l'on conduit notre existence, p. 103.

² « What is human agency ? », a été publié en 1977.

³ *Sources*, note 2 de la page 16 : « Une bonne façon de savoir si une évaluation est "forte" au sens où je l'entends consiste à se demander si elle peut servir de fondement à des attitudes d'admiration et de mépris. »

⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁶ *Ibid.*, p.16-17.

l'on peut concevoir entre les extrêmes de la perfection morale d'un côté, et de l'abjection de l'autre. Une action surrogatoire, par exemple porter secours au risque de mettre sa vie en danger, et inversement une action immonde, violer, tuer. Tout le monde comprend cela, et nous retrouvons ici le rapport que nous avons vu introduit entre la moralité et l'instinct. Mais, en fait l'évaluation qui préside au jugement moral normé ne saurait reposer que sur de *quasi* instincts comme nous avons pu le signaler plus haut, et parler de réactions viscérales à propos de réactions morales nous paraît métaphorique et cherche, désire renvoyer à la profondeur des raisons de la réaction. Cependant, cette remarque ne nous dispense pas de donner le nom (et la chose qu'il recouvre) de ce qui soutient la force de juger, et s'en tenir à « [a]ssimiler nos réactions morales à [des] réactions viscérales signifierait que nous considérons notre discours sur les objets dignes d'une réponse morale comme une parfaite illusion »¹, donc l'action ou la parole qui nous fait réagir moralement « *mérite* »² que nous nous en préoccupions. Conformément aux exemples de Taylor, il ne s'agit pas de simples préférences, ni de goûts ou dégoûts alimentaires, mais il s'agit de déterminer³ le caractère moral ou non (amoral ou immoral) de l'action en vertu du cadre dans lequel elle est produite. Le goût du sucré, par lui-même, n'amène aucune discussion à contenu moral, en revanche le mensonge entraîne une telle discussion, il possède cette « propriété »⁴, il « mérite » et cette réaction et que l'on s'y attarde. Ensuite, le deuxième argument en faveur de l'évaluation forte, découlant également des nuances à souligner entre mouvements instinctuels et mouvements moraux, ajoute que ces derniers contiennent, sous-entendus, des jugements moraux qui prennent source dans les cadres⁵. L'on peut donc imaginer que si nous nous trouvions en l'absence de tout cadre, seul l'instinct pourrait avoir une action sur les agissements des individus et leurs interactions, mais puisque nous savons, comme le texte nous l'a montré, que des développements historiques ont amené l'extension du respect de la vie par exemple, à ses plus grandes dimensions (valorisation du quotidien, respect de la personne et de soi), alors nous devrions supposer que le premier respect, fondamental, demeurerait pour chacun réduit à ses plus prochains. Cette conjecture ne remet pas en question l'opposition de Charles Taylor au contractualisme, ni l'évidence du fait primitif de l'existence sociale, cependant elle nous semble questionner la force moralisatrice sous-entendue de l'instinct et son rôle dans l'élaboration d'une ontologie morale de l'individu. Cette difficulté relative à notre démarche, comme les précédentes que nous avons relevées, et relèverons s'il y a lieu, n'interrompt pas l'intérêt que nous portons à la lecture de *Sources*, ni, en l'occurrence, au dernier argument en faveur de la nécessité des cadres de référence pour mesurer ce que représente une évaluation forte. Sans elle, impossible de concevoir combien nos réactions face à la souffrance, à l'injustice, avec pour corolaire « la vénération que l'on éprouve

¹ *Ibid.*, p. 19.

² *Ibid.*, plus haut et en italique dans la page.

³ Etant donné que nous sommes situés, qu'il y a « des cadres de référence inévitables », les jugements moraux ne peuvent pas être dits « réfléchissants ». C'est bien lorsqu'il faut poser le cadre, y penser, que devant plusieurs options que l'on conçoit comme possibles et parmi lesquelles l'on doit choisir la plus apte aux objectifs à plus ou moins long terme, qu'il faut réfléchir.

⁴ *Sources*, p. 19.

⁵ *Ibid.*, p. 20-21 : « Toute notre façon de penser, de raisonner, de discuter et de nous interroger sur la morale suppose que nos réactions morales comportent ces deux aspects : qu'elles ne sont pas seulement des mouvements instinctifs mais des reconnaissances implicites d'assertions concernant leurs objets. »

à l'égard de la vie humaine »¹, peuvent rendre « ces réactions appropriées »², c'est-à-dire qu'elles correspondent aux réactions qui s'originent dans les instincts et, plus essentiellement, dans la mesure où la société et la culture impriment une naturalité seconde, dans les cadres de référence, ce qu'ils sont à une époque donnée. Les évaluations fortes peuvent ainsi « "donner un sens " » aux réactions provoquées par tout ce qui ne paraît pas être ou n'est pas conforme à ce que l'on attend d'un individu dans un temps et une situation donnés. Il faut également intégrer, dans la détermination de la valeur du mouvement causé par tel ou tel évènement, la source de ce mouvement, de cette émotion morale. Accepter d'inclure dans le raisonnement le rôle de l'instinct, amène à consentir à l'ontologie morale³, si et seulement si l'on fait confiance à l'instinct, devrions-nous ajouter. L'on peut en effet, croyons-nous, interpréter cette dernière défense de l'évaluation forte et sa mise en relation avec ce qui fait produire l'émotion comme ce qui assoit la pensée morale dans l'ontologie et spécialement au « sens indéterminable que nous avons du respect de la vie humaine » (voir ci-dessous note 3). Ce respect et son origine, ainsi que le lien qu'il établit entre nous et le monde, possède bien pour Taylor une position fondamentale et centrale car, nous dit-il « on peut regrouper [les croyances morales] autour de l'idée qu'il faut respecter la vie humaine »⁴.

Par deux fois dans les pages précédentes, nous nous sommes interrogés sur le rapport entre la pensée morale et l'évaluation forte dans la situation d'absence de cadre, car les conséquences de ce vide sont nombreuses et importantes. Mais les exemples et les développements proposés par l'auteur ont toujours supposé la présence d'une structure compréhensive d'arrière-plan. En effet, dans la logique de *Sources*, sans arrière-plan les options morales dans la conduite de l'existence deviennent des choix de convenance et non plus des évaluations qu'elles soient fortes ou faibles, et cette existence devient sans épaisseur⁵, rejaillissant de plus sur notre dignité qui peut en pâtir dans la mesure où les cadres et leur relation étroite avec la vision ontologique de l'individu garantissaient sens et dignité⁶. Le soi ou le moi (*self*, dans la version originale en langue anglaise) dépend également de son immersion dans et de son lien avec « l'espace moral »⁷ auquel on ne saurait échapper, car sans lui pas de sens à nos réactions morales, ni d'identité donc⁸.

Dans le deuxième chapitre, dont nous venons de citer une partie du titre, nous rencontrons plusieurs approches de l'identité personnelle qui marquent la nécessaire liaison du soi avec les valeurs de la culture dans laquelle il est ancré, engagé, au point que sans cette liaison il n'aurait pas d'identité. La perspective de notre auteur nous entraîne d'abord à considérer que la question

¹ *Ibid.*, p. 22. Pour ce troisième argument, nous nous appuyons sur la fin de la section 1.1 de la première partie.

² *Ibid.*, p. 22, au tout début de 1.2.

³ *Ibid.*, p. 22. Ce n'est que si l'on s'en tient à la représentation d'un monde « neutre », le monde de la science telle qu'elle se développe depuis le XVII^{ème} siècle, le naturalisme, que l'on peut déduire « que l'ontologie morale [est] une pure fiction. Au contraire, nous devrions traiter nos instincts moraux les plus profonds, le sens indéterminable que nous avons du respect de la vie humaine, comme le mode d'accès au monde par lequel nous identifions des exigences de type ontologique ».

⁴ *Ibid.*, p. 29.

⁵ *Ibid.*, p. 65, les termes de Taylor sont plutôt « riche, signifiante », « substantielle », « plénitude » dans *L'âge Séculier. L'âge séculier*, traduit de l'anglais par Savidan Patrick (Paris : Seuil [Les livres du nouveau monde], 2011 [2007]).

⁶ *Ibid.*, p. 33 : « Etre privé d'un tel [crédible] cadre, c'est tomber dans une vie qui n'a pas de sens spirituel. »

⁷ Expression du titre du deuxième chapitre de la première partie : Le moi dans l'espace moral.

⁸ *Ibid.*, p. 44 : « Définir un cadre, c'est expliciter ce qui donne un sens à nos réactions morales. » et p. 45 : « il est absolument impossible de nous passer de cadres ».

de l'identité, lorsqu'elle est communément abordée prend la forme de l'interrogative « Qui-suis-je ? »¹. Ce qui fait que les réponses possibles participent à la définition de l'identité, c'est leur rapport à la pensée morale. Elles contiennent, en effet, « une reconnaissance de ce qui importe essentiellement pour nous », c'est-à-dire le fruit d'une évaluation forte, mais aussi, par conséquent, la connaissance de sa situation dans le monde moral, et de ses « engagements et [des] identifications ». Engagements dans différents domaines, politiques, religieux, philosophiques, etc., et identification à une « nation [ou à] une tradition ». Ces quatre derniers éléments, reconnaissance de l'essentiel (évaluation forte), savoir se situer relativement à un monde moral donné, s'engager et s'identifier, en résumé « fournissent le cadre à l'intérieur duquel »² se précisent les orientations de l'existence et l'identité personnelle qui en dépend. En effet, il faut supposer un accord et une concordance entre la conduite de son existence selon les orientations induites par le cadre et l'identité ainsi forgée, mais les orientations de la conduite doivent également être désirées pour ne pas être forcées, ou ressenties comme telles. Si quelque événement ou quelque inflexion devenant excessive modifie les points de repère de l'orientation à l'intérieur du cadre, le soi entre en crise nous explique, à juste titre, Charles Taylor exemplifiant l'argument avec le drame intérieur de Luther, d'après l'étude d'Erik Erikson³, – et c'est évidemment plus grave si le cadre disparaît ou est complètement rejeté. Lors du colloque *Identité et modernité : modernité et postmodernisme au Québec*, Taylor emprunte au psychologue Erik Erikson sa définition de l'identité parce qu'elle contient la notion de passage d'un âge à un autre, la crise de l'adolescence en l'occurrence⁴, c'est-à-dire, pendant le cours du passage l'existence d'un moment antérieur qui sert d'appui quoique le futur ne contienne encore, éventuellement, rien sinon un nouveau monde moral à construire. Ensuite, la question même de l'identité doit être envisagée comme l'objet d'une évaluation forte, car, en retour de ce que lui fournit le cadre et des orientations, des parcours qu'elle emprunte, elle est aussi, en même temps, ce qui s'évalue et se dirige, « ce à quoi on doit allégeance, ce qu'on peut perdre, abandonner si nécessaire ». Ou, en d'autres termes : « Notre identité est ce qui nous permet de définir ce qui importe ou non pour nous. »⁵ Si, pour Taylor cette définition correspond à sa conception, cela tient au monde ancien qui continue de lui donner sa forme tandis qu'elle chemine, en crise, vers son nouveau cadre qui ne l'est pas absolument. Mais, d'un autre point de vue, l'on peut penser que la création du nouvel espace moral, puisqu'il s'agit d'une création, comporte l'instant où il n'y rien sinon ce qui est cassé (« *gebrochen* »⁶), l'instant de la rupture, le « saut qualitatif » par analogie avec la définition de Hegel dans *La*

¹ *Ibid.*, nous avons là paraphrasé le texte p. 46.

² *Ibid.*, citations de la p. 46.

³ Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne, « Le fondamental dans l'histoire », p.35-49. P. 41, Taylor se réfère également à E. Erikson pour l'interprétation en termes de « crise d'identité la crise spirituelle du jeune Luther, dont il est sorti par sa conversion à la théologie radicale du salut *sola fide*. »

⁴ « Les sources de l'identité moderne », p. 347-364. « Une identité est une définition de soi-même, en partie implicite, qu'un agent humain doit pouvoir élaborer au cours de son passage à l'âge adulte et, selon Erikson, continuer à redéfinir tout au long de sa vie », p. 347. « Les sources de l'identité moderne », *Les frontières de l'identité, modernité et postmodernité au Québec* (Actes du Colloque Sociétés et mutations), sous la direction de Elbaz Mikhaël, Fortin Andrée, Laforest Guy (Les Presses de l'Université de Laval, Canada et Paris : Editions L'Harmattan, 1996).

⁵ *Sources*, p. 49, pour ces deux citations.

⁶ <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Phänomenologie+des+Geistes/Vorrede> (p. XIII de l'édition princeps).

*phénoménologie de l'esprit*¹. A partir de sa première respiration dans le nouvel espace moral où tout est à faire, celui qui fait place à « la crise d'identité »², l'identité délestée des appuis de l'ancien est « une identité risquée qui ne préjuge pas dogmatiquement des constituants identitaires », pour employer une formule de Mark Hunyadi³.

Taylor refuse ce point de vue, parce que, même lorsqu'il affirme que notre identité est formée de ce à quoi l'on fait allégeance ou abandonne après une évaluation forte, il entend toujours la présence d'un cadre à l'intérieur duquel l'identité se définit, il « est ontologiquement fondamental », le problème de la définition de l'identité dépend toujours de la question : « au moyen de quel cadre définitionnel puis-je trouver mes points de repère dans cet espace ? »⁴. Il est impossible d'exister hors d'un espace moral et ses questions, cela nierait l'être naturel et politique de l'individu. Notre auteur ne fait pas l'hypothèse d'un imaginaire instituant ou d'un moment de véritable création, qui pourrait être interprété comme un moment de liberté sans antithèses, selon lui, au contraire, ce moment serait celui du choix de pures convenances dans des cadres inventés dans lesquels s'orienter n'a pas grand sens. Rien, y compris la crise d'identité, ne peut avoir de sens, être valorisé positivement ou négativement, hors d'un cadre, par définition toujours déjà là⁵. Le cadre et son contenu ne représentent pas seulement une description de l'identité, ils constituent un ensemble de ses « "conditions transcendantales" »⁶.

L'évaluation forte, et nous venons d'examiner ce que cette notion emporte afin de montrer que l'identité nécessite un environnement, historique, social, une culture pour exister et s'accomplir, en tant que notion, pose d'autres questions. Par exemple, sans aller jusqu'à affirmer qu'il s'agit d'une habitude morale acquise par le fait même que l'individu ait besoin d'être immergé dans un cadre de référence pour y trouver les normes qui lui permettent de s'exercer, car il faut lui supposer la capacité de reconnaître ce qui mérite d'être jugé, l'on peut tout de même constater que ses jugements devraient être contraints. On ne peut pas dire : « Je parle d'évaluation au sens fort pour distinguer le cas où les biens que nous cherchons à identifier ne sont pas considérés comme bon du fait que nous les désirons mais, au contraire, constituent des normes pour le désir »⁷, sans entendre que ces normes ne dépendent pas de celui qui les utilise, mais s'imposent à lui. Nous pouvons en déduire qu'à moins d'un jugement erroné c'est tel désir qui désire en lui et non lui qui désire, l'individu concerné est agi. De plus, en l'absence de cadre, insistons sur ce point, ce que supposeraient les Lumières et le naturalisme, il n'y aurait pas de fondement pour les évaluations, toute action à mener aurait le même mérite à être menée

¹ « [l'enfant,] après une longue et silencieuse nutrition, la première respiration, dans un saut qualitatif, interrompt brusquement la continuité de la croissance seulement quantitative, et c'est alors que l'enfant est né » (traduction Hyppolite). L'on pourrait poursuivre l'analogie puisque ce qui apparaît de nouveau n'y parvient que parce qu'il « désintègre fragment par fragment l'édifice de son monde précédent », p. 12. *La phénoménologie de l'esprit* ; traduction de Hyppolite Jean (Paris : Aubier, éditions Mouton, 1947 [1807]).

² *Sources*, p. 49.

³ « Le parallogisme identitaire : identité et droit dans la pensée communautarienne », p. 43. La formule nous paraît correspondre à ce qui est en jeu, car il s'agit aussi, dans ce texte, qui vise d'abord Sandel, de « découpler », en l'occurrence « la question du droit de la question de l'identité » (p. 46), le droit nous renvoyant au collectif, à la pensée morale qui le soutient Hunyadi Mark, « Le parallogisme identitaire : identité et droit dans la pensée communautarienne », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 2002, p. 43-59.

⁴ *Sources*, p. 49, pour ces deux dernières citations.

⁵ *Ibid.*, p. 50-52.

⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁷ *La liberté des modernes*, p. 201.

qu'une autre¹. En fait, une existence morale en vaudrait une autre, en ce sens que rien de fondamental ne distinguerait les choix qui constituent son déroulement, nous ne pourrions pas décider de ce qui rendrait une existence digne d'être vécue. L'on touche donc à la manière dont on doit envisager « ce qu'il est bon d'être », ce qui peut donner à une existence sa « plénitude »², mais, encore une fois nous devons repousser l'étude de cette question.

Il nous semble donc légitime de conclure ici, qu'il n'y a pas d'identité personnelle, mais une réduction de cette identité à la fois à son environnement, la pensée morale, et à ce qu'elle est capable de faire de cet environnement pour se singulariser, ce qui limite également sa capacité d'autodétermination. Il y a une somme d'appartenances.

Jusqu'à présent nous avons suivi les développements de Taylor concernant l'identité et la nécessité de ses cadres, préalables à son existence. Dans la section suivante³, Taylor aborde la problématique de l'identité dans sa relation, considérée indépassable, avec le bien de manière différente, à partir de la notion de « moi », et d'après la façon dont nous usons du mot dans le langage. Parler des personnes comme des « moi », c'est faire partager l'idée qu'elles possèdent une intériorité⁴ qui leur confère une identité. Cependant, le sens du mot doit être différencié des usages qui en sont fait dans d'autres domaines, éthologie, psychologie et sociologie, car le langage des sciences sociales « stérilise »⁵ l'intériorité des individus ; « moi », en contexte taylorien, signifie une identité qui ne peut que s'attacher profondément à s'orienter vers le bien, dépendante de sa relation au bien et dont l'« essence » se rattache au repère choisi pour s'orienter⁶. Nous comprenons cette définition comme une assimilation du moi à l'identité⁷ et à ses repères, ceux qu'il choisit dans le monde moral pour s'orienter vers le bien. Cette approche de l'identité, à travers le refus des significations que nous qualifierons de non morales pour englober les significations rejetées par Taylor, données au moi, retrouve l'approche précédente bien sûr, mais avec cette différence que le moi ne peut avoir un statut d'objet et que l'on est mis en rapport avec la singularité des individualités, non seulement parce qu'il est question de l'intériorité, mais aussi parce que l'on prend en compte maintenant la réflexivité⁸. Le langage particulier, dans le contexte de cette interprétation de l'identité, puisqu'il rejette l'objectivation de la personne que crée le langage des sciences modernes, sociales ou de la nature⁹, c'est le langage d'une communauté linguistique, d'où « un autre aspect capital du moi. On n'est un moi

¹ *Ibid.*, p. 479 : Pour les Lumières et le naturalisme, « le fondement même d'une évaluation forte, établissant qu'il y a des désirs et des objectifs qui *valent intrinsèquement la peine* d'être satisfaits ou atteints, semble faire défaut » (les italiques sont dans le texte).

² Voir, *L'âge séculier*. Nous y reviendrons.

³ *Sources*, 2.2 du deuxième chapitre de la première partie.

⁴ *Ibid.*, p. 53 : intériorité, c'est-à-dire « profondeur et complexité nécessaires pour avoir une identité ».

⁵ *Ibid.*, p. 53.

⁶ *Ibid.*, p. 54 : « la notion du moi qui se rattache à notre besoin d'identité a pour objet de définir cet aspect capital de l'agent humain selon lequel nous ne pouvons nous passer d'une certaine orientation vers le bien et selon lequel notre essence se confond (au moins partiellement) avec la position que nous adoptons par rapport à cette orientation. »

⁷ Il arrive à Taylor de distinguer les deux notions (p. 74), mais aussi de les associer (p. 145).

⁸ *Ibid.*, p. 55 : « Le moi se constitue en partie par ses interprétations de lui-même ».

⁹ « Le dépassement de l'épistémologie », p. 115-135. « Le dépassement de l'épistémologie », *Critique de la raison phénoménologique : la transformation pragmatique* (Actes du colloque de Vienne), p. 115-135, sous la direction de Poulain Jacques (Paris : Cerf [Passages], 1991).

que parmi d'autres "moi". »¹ Cette détermination impose ensuite de considérer le moi en relation à son entourage et à ce que cet entourage met en lui. Comme dans la relation du moi à ses cadres, nous rencontrons ici aussi le problème de la liberté, moins le problème de l'autodétermination que le problème de l'autonomie, qu'au demeurant Taylor pointe lui-même lorsqu'il annonce sa volonté de montrer que la faculté de se donner à soi-même ses règles de conduite ne remet pas en cause le fait d'être un moi engagé ou « fertilisé » par ses rapports avec les autres moi, c'est-à-dire des rapports de langage². La dimension dialogique introduite pour préciser l'identité, entraîne la reconnaissance de l'acquisition d'une langue commune autour de ce qui est l'objet des paroles qui s'échangent et la reconnaissance que cet objet est commun, s'opposerait-on à son propos. Le langage est appris et enseigné et constituant d'un « nous »³, aussi bien lors de son apprentissage que de son exercice plus tard, « nous » qui pourra même, éventuellement, s'avérer nécessaire à la compréhension de soi, à la réponse à la question « Qui suis-je ? » telle qu'elle a été posée plus haut⁴. Le dialogue donc, la relation intersubjective qu'il suppose, amènent à saisir l'aspect moral de l'échange, parce que des pensées incarnées se rencontrent, s'accordent ou donnent naissance à des pensées originales et, lorsqu'il n'y a pas accord, persistent à s'imposer réciproquement de se respecter. La moralité inhérente à la dimension dialogique que notre auteur introduit dans la définition de l'identité, répond à sa volonté de nous garantir que l'insertion naturelle de l'enfant d'abord, de l'adulte ensuite, dans la relation intersubjective, ne nie pas l'autonomie. Sans elle, comment s'imposer mutuellement le respect ?

Mais quel statut accorde-t-on, implicitement, à une parole dont on doit préalablement savoir d'où elle vient pour en juger ? Lui accorde-t-on d'être libre, ou de n'avoir de sens que par rapport à la situation du locuteur ? Ce sens n'est-il pas alors préjugé plutôt que saisi grâce à une écoute ?

La réponse à la question « qui suis-je ? », ne nous fait pas problème, du point de vue de la liberté, ou de l'identité au sens de C. Taylor, lorsqu'elle est élaborée grâce à la connaissance que l'individu possède de sa situation⁵. En revanche, la réponse nous interroge lorsqu'elle vient d'une généralisation de cette définition et que l'on en fait un critère de l'identité de l'individu : « La pleine définition de l'identité d'un individu inclut donc [...] non seulement sa position relativement aux questions morales et spirituelles, mais aussi une référence à une communauté qui la détermine. »⁶ Si, pour lui, l'abandon de l'insertion de l'identité dans cette dimension est une illusion, car toujours la découverte d'une « vérité sur la condition humaine », par exemple, s'appuie sur une « interprétation de la pensée et du langage des autres »⁷, nous regrettons, s'il est vrai qu'une identité est liée à sa parole, que celle-ci ne soit évaluée qu'à partir de ce que l'on préjuge qu'elle puisse dire ou de ce qu'elle dit. Nous pensons que la parole puisse être entendue

¹ Sources, p. 55.

² Ibid., p. 56 : « l'autonomie moderne du moi ne constitue pas une négation du fait qu'un moi existe seulement parmi d'autres "moi " » ; de plus : « Il n'existe aucune façon dont nous pourrions être une personne sans avoir été initiés à un langage ».

³ Ibid., p. 56, en italique dans le texte.

⁴ Ibid., p. 46.

⁵ Ibid., p. 57 : « Cette situation originelle [langagière] donne son sens à notre concept d'"identité", en proposant de répondre à la question "qui suis-je ? " par une définition du lieu d'où je parle et de la personne à qui je parle. »

⁶ Ibid., p. 57.

⁷ Ibid., p. 59.

et comprise hors de sa situation d'émergence. Taylor cite nombre de poètes et de textes poétiques dans *Sources*, qui, par définition, sont « cause du passage du non-être vers l'être »¹ et « fabriquent » en nous, chez l'individu auditeur ou lecteur du poème des images et des émotions qui n'existaient pas auparavant.

Il n'est pas question de nier l'évidence, nous ne pourrions naître, matériellement parlant, sans insertion à une époque et dans un milieu social et culturel donné, donc aussi insérés dans le langage et une langue particulière. C'est-à-dire ensuite, pris à l'intérieur d'une double dépendance, « la dépendance fondamentale de notre pensée par rapport au langage » et la nécessaire et consécutive dépendance à « l'interlocution »². Cependant, bien que le langage puisse lui aussi, en tant qu'interlocutoire, être considéré comme une « condition transcendante »³ à laquelle on n'échappe pas, il ne dit pas plus que les arguments précédents ce que nous sommes du point de vue de la thèse soutenue par Charles Taylor, des êtres enracinés. Mais cette conclusion ne nous impose pas de penser que l'individu puisse avoir une représentation de son identité indépendante de cet enracinement supposé. La représentation libérale ou démocratique de soi met entre parenthèses ses « sources », mais elle évite ainsi de devoir remonter indéfiniment son histoire et se trouver face au besoin d'une issue théiste (Taylor, mais c'est son point de départ, avant d'être son point d'arrivée dans son travail, si nous ne nous trompons pas), ou face à une aporie. Dans *La liberté des modernes*, le chapitre consacré au rapport entre le langage et l'homme⁴ explique d'abord qu'il y a deux manières de considérer le langage, pour ensuite se demander « laquelle de ces deux dimensions est la plus fondamentale dans l'ordre de l'explication ». La première dimension du langage serait « désignative », c'est-à-dire qu'à l'aide d'un signe on pointe vers un objet et celui-ci donne sa signification au signe (mot ou autre), quant à la seconde, « expressive », le signe utilisé exprime une pensée, il « rend quelque chose manifeste en l'incarnant ». Une théorie désignative du langage est « sans mystère », la signification consiste dans la relation du mot à la chose, ou de la phrase à un état des choses dans le monde, soit des « corrélations entre les mots et les choses – ou bien, dans un style plus contemporain, entre les propositions et leurs conditions de vérité », elle convient au naturalisme, aux « canons de la science naturelle moderne »⁵. Une théorie expressive du langage conserve « une partie du mystère entourant le langage », parce qu'elle n'exclut pas le « médium », parce qu'elle a besoin de lui pour que la signification se manifeste. Ainsi, la corrélation, qui consiste en relations de mots à objets, « ne peut pas marcher », « [l]a signification d'une expression [ne peut être expliquée que] par une autre expression ». Le « mystère » tient à ce qui dépend du « médium », de celui qui parle, ce qui annule l'objectivité du discours désignatif⁶. Le débat entre ces deux théories nous amène à ce qui intéresse notre travail, à savoir la relation que fait Taylor de la critique que Herder adresse à Condillac. Herder réfute la thèse de Condillac relative à l'origine du langage par une « réaction expressiviste », car l'exemple de l'invention du langage par deux enfants isolés à partir de cris et de gestes auxquels, par observation des situations dans lesquelles ils se produisent, ils finissent par

¹ Platon, *Banquet*, 205c, traduction inédite, introduction et notes par Brisson Luc (Paris : GF n° 987, Flammarion, 1998).

² *Sources*, p. 60.

³ *Ibid.*, p. 60-61.

⁴ Le langage et la nature humaine.

⁵ *Ibid.*, p. 26-30.

⁶ *Ibid.*, p. 29-30.

attribuer des significations, puis à les utiliser pour y référer, « pré suppose ce qu'elle veut expliquer ». En effet, « les mots apparaissent, parce que les mots étaient là, avant qu'il y ait des mots »¹, ce qui veut dire que les enfants, selon Condillac, comprendraient ou sauraient en quoi consiste la relation mot/chose, sauraient parler avant de parler. Or pour Herder, et pour Taylor, ce qu'il faut saisir c'est en quoi un mot vaut non seulement pour une chose, mais aussi pour toutes les choses semblables, le mot « triangle » pour tous les triangles, équilatéraux, isocèles, ..., donc il faut être « capable de [...] conscience réflexive », de prudence ou de circonspection² et poser que « ce genre de réflexion est inséparable du langage » qui ne peut la précéder³. La conscience de la réflexion se manifeste dans l'expression, et l'origine du langage l'homme ne vient pas, comme chez Condillac d'une thèse empiriste, mais d'une synthèse entre origine divine et humaine, « l'homme a besoin de l'expression pour que ses idées se manifestent à lui », ce qui n'est pas le cas pour Dieu. Mais cette ressemblance ne résout pas plus la question de l'origine du langage. En effet, pour revenir à notre propos initial, Taylor oppose à la désignation l'expression qui admet un génie particulier de l'homme et qui veut que le langage ne s'actualise que dans le discours, « une communauté de discours » en fait, c'est-à-dire dans un échange réel ou potentiel puisqu'il doit exprimer pour réaliser la réflexion. Il conclut le chapitre sur l'enjeu de cette question, la conception de la nature humaine « constitué[e] par le langage », « [m]ais [il] n'espère pas un accord sur cette thèse »⁴. D'ailleurs, cette question de l'origine du langage fut interdite par la Société Linguistique de Paris à sa création⁵, qui ne revint sur cette décision qu'un siècle plus tard dans les années soixante – ce changement dans les statuts aurait-il depuis permis de dépasser l'aporie ?

Il y a donc, dans ce qui précède, trois éléments de la définition de l'identité, d'abord l'inévitabilité ou la matérialité de l'immersion originelle de l'individu dans un monde social-moral, d'où ensuite l'ontologie morale, enfin la dimension dialogique ou le fait que nous soyons des animaux de langage⁶, qui « reflètent la situation originelle à partir de laquelle se pose tout le problème de l'identité »⁷. Ces éléments se rattachent également à « notre sens de la vie en tant que tout et à la direction qu'elle prend en tant que nous la vivons »⁸.

Cet aspect de la problématique taylorienne de l'identité, est l'objet des pages de la dernière section du chapitre deux. Dans un premier temps, il précise que nous devons maintenant voir dans les évaluations fortes ou « postulats référentiels de nos réactions morales »⁹, non pas seulement une option, mais un instrument d'orientation par rapport au bien. Par analogie avec un besoin de se diriger avec une carte (avoir la bonne carte, savoir s'y situer, la lire, ...), il y a des conditions requises, dont, tout d'abord se reconnaître « essentiellement [comme] un agent humain fonctionnel », c'est-à-dire connaissant les cadres et ce qu'ils définissent comme

¹ *Ibid.*, p. 38, Herder, traduit en note, que Taylor cite en langue allemande.

² Comme l'indique Taylor, le terme utilisé par Herder est, *Besonnenheit*.

³ *Ibid.*, p. 38-41, pour la relation de la critique herdérienne de Condillac. La relation de la thèse de Herder s'étend jusqu'à la p. 43, *sqq.*

⁴ *Ibid.*, p.64.

⁵ Elle décida de refuser toute communication sur l'origine du langage. Nous citons de mémoire.

⁶ *Human Agency and Language*, « What is Human Agency ? », p. 15-44, nous traduisons : « the fact that we are linguistic animals », p. 36.

⁷ *Sources*, p. 57.

⁸ *Ibid.*, p. 63.

⁹ *Ibid.*, p. 63.

moralement supérieur, savoir se situer ensuite par rapport au bien et à notre aspiration vers ce dernier, « ce qui possède une importance capitale ou une valeur fondamentale »¹. Le souci de l'orientation correcte, morale, n'est pas une simple option sans assise dans le monde moral, ne résulte pas d'un choix arbitraire, mais, s'il est réel, peut-on penser, engage « les questions sur le genre de vie qui vaut la peine d'être vécue, c'est-à-dire une vie riche, signifiante ». Ces questions renvoient à des biens moraux qui définissent notre identité et à l'aune desquels nous mesurons « la valeur de nos vies »². Or, l'individu contemporain se pose ces questions, comme on se les posait autrefois intégré et partie d'un monde englobant qui n'existe plus à cause du naturalisme et de l'utilitarisme qui réduit les aspirations à des calculs, mais en se les posant, dépouillé de cet arrière-plan, il se trouve confronté à une certaine vanité des réponses et, par suite à une certaine vacuité de son existence. Le temps passé n'est-il pas perdu, « gaspillé et perdu à tout jamais » ? Quel Périclès viendra par son éloge funèbre³ combler son désir d'immortalité, quand il sera plutôt Paul Hilbert, l'Erostrate de Sartre⁴ ? Taylor multiplie ces analogies entre les aspirations anciennes et leurs équivalents modernes, ce sont « autant de formes d'un désir qui est indissociable de la vie humaine »⁵. Les modalités de la satisfaction de ces désirs aujourd'hui est bien différente de ce qu'elle était dans la Grèce antique par exemple. Taylor nous offre l'exemple du chef de famille « (possédant un certain idéal moral [...]) qui éprouve la plénitude et la richesse de sa vie familiale [...] mais] peut ne pas avoir conscience de cette aspiration en tant que telle », de ce désir de donner une épaisseur ou une substantialité à son existence, mais elle intègre les valeurs de la vie ordinaire⁶. Il nous donne aussi, entre autres, l'exemple antithétique de celui qui ne parvient pas à satisfaire son souhait d'une vie lestée de valeur et se désole ou se dévalorise à ses propres yeux. Après des variations exemplifiant la même problématique, notre individu contemporain, pris dans une conception dominante de l'histoire comme lutte entre deux forces antagonistes, « le bien et le mal » et des formes sécularisées, a tendance, en outre, à ramener ces questions à une alternative du fait « des dérivés laïques du christianisme », qui n'exige donc qu'une réponse, savoir où il se situe, déterminer s'il est plus ou moins loin du bien⁷. Il semble, du fait que l'individu contemporain puisse « ne pas avoir conscience de [son] aspiration » à la vie bonne, bien que ressentant un bien-être intérieur, un calme intérieur dans le cours de la conduite ou de la marche de sa vie quotidienne, du fait également qu'il est victime d'une idéologie historique dominante, que sa vie posséderait du sens sinon malgré lui, du moins sans qu'il en soit vraiment conscient ? C'est en effet concevable du point de vue d'un observateur extérieur, mais, du point de vue de l'individu lui-même cela nous induit à songer à beaucoup d'inconscience de sa part et à de l'ignorance relativement à son identité, quoique nous nous trouvions à l'intérieur d'un développement qui établit le lien entre le sens de l'existence et l'identité. Mais, après examen, sans la nommer, de

¹ *Ibid.*, p. 64-65.

² *Ibid.*, p. 65, pour ces citations et le résumé que nous faisons de cette page.

³ Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, traduction Romilly, Jacqueline de (Paris : Les Belles Lettres, [CUF]1962).

⁴ Sartre Jean-Paul, *Le mur*, « Erostrate » (Paris : NRF/Gallimard, 1961 [1939]).

⁵ *Sources*, p. 66 pour les analogies relevées à titre d'exemple, 67 pour la citation.

⁶ *Ibid.*, p. 68. P. 69 pour les exemples qui suivent.

⁷ *Ibid.*, p. 69 : il y a « des dérivés laïques du christianisme qui conçoivent l'histoire comme une lutte entre le bien et le mal, entre le progrès et la réaction, entre le socialisme et l'exploitation. Ici, la question absolue qui s'impose est : "De quel bord êtes-vous ? " Elle n'autorise que deux réponses, que vous soyez plus ou moins éloigné du triomphe de la justice. »

ce que l'on peut appeler l'identité libérale¹, dont une caractéristique tient dans « la maîtrise de la raison comme un contrôle rationnel sur les émotions », ce vers quoi il s'est orienté et en quoi il a trouvé son bien, de manière plus ou moins satisfaisante, nous retrouvons inscrits là, à l'aide de plusieurs exemples qui tendent au même objectif, la nécessité, pour une satisfaction complète, d'une orientation. Donc, à la fin de ce chapitre deux, nous savons en premier lieu « que le fait d'être un moi est lié essentiellement à notre sens du bien, et que nous réalisons notre moi parmi d'autres moi ». Nous savons aussi, en deuxième lieu que la question de savoir à quelle distance de ce bien l'on se situe revient à donner un sens plus ou moins riche à notre existence selon que nous sommes plus proches ou plus éloigné du bien désiré. Ces points établis, nous inférons qu'ils forment une totalité que nous comprenons « obligatoirement dans un récit », le récit que nous nous faisons de cette existence².

Par parenthèse, un mot sur cette notion de récit qui apparaît avec l'introduction nécessaire de la notion de notre devenir³. Dans la mesure où Taylor pose, à bon droit, que l'orientation n'est pas donnée, qu'il faut savoir la trouver et l'approfondir, dans la mesure également où elle participe à la définition de l'identité en tant qu'il ne la conçoit qu'inséparable du bien, le récit devient une « condition fondamentale de notre sens de nous-mêmes ». Puisqu'il ne faut « pas seulement savoir où nous sommes, mais [encore] où nous *allons* », on pourra « comprendre nos vies sous la forme d'un *récit* »⁴. Cette remarque incidente, si elle nous éloigne de notre examen des conclusions de ce chapitre de *Sources*, ne nous éloigne pas de notre recherche. En effet, l'affirmation : « Ce que je suis doit être compris comme ce que je suis devenu »⁵, ne signifie nullement qu'une histoire humaine soit terminée et achevée au moment où elle est exprimée, intérieurement ou à un auditeur. Nous comprenons cette proposition dans la continuité de l'idée de récit, c'est-à-dire d'une narration d'évènements existentiels, postérieure à ces évènements et les reconstituants avec plus ou moins d'exactitude pour de multiples raisons volontaires ou involontaires. La narration doit posséder une certaine cohérence pour être lisible ou audible. Mais son analyse nous conduit à quelque chose qui nous paraît principal dans la définition de la représentation contemporaine de l'identité, quelque chose que notre auteur doit intégrer en introduisant ces notions de devenir et de récit dans son travail – le recul, la prise de recul. Par recul, nous entendons cette capacité à prendre une distance qui, métaphoriquement, nous met en arrière ou en surplomb, extérieurs en quelque sorte relativement à ce que nous avons fait réussi ou manqué, ou dit ou pensé, etc. Il s'agit de pouvoir porter un jugement sur ces actions, de les peser indépendamment de la situation dans laquelle elles ont été produites ; en outre, si nous conservons le lien entre les actions et l'idée de récit, nous pensons que leur intégration dans la trame de la narration suppose que l'évaluation prend, de fait, un recul plus ample et de plus d'importance. D'ailleurs, Taylor le précise lui-même⁶, bien qu'il réserve ce recul et le destine seulement à l'intégration de l'évènement existentiel évalué à sa place dans le fil du récit.

¹ *Ibid.*, p. 69, il s'agit de « celui qui croit en l'objectivation désengagée ».

² *Ibid.*, p. 77, pour ces citations.

³ *Ibid.*, p. 70-71 : « Ce que nous sommes ne peut jamais épuiser le problème de notre condition, parce que nous sommes toujours changeants et *en devenir*. »

⁴ *Ibid.*, citations de la p. 71.

⁵ *Ibid.*, p. 72.

⁶ *Ibid.*, p. 72. Savoir ce que l'on doit faire dans des circonstances banales (« où je me trouve dans l'espace moral »), comme dans des circonstances exceptionnelles (où « des anges nous parlent », par exemple), nous amène à « prendre du recul pour en faire une évaluation réelle ».

Pour nous, le recul, sa puissance en tant que faculté est la condition de possibilité de l'autonomie.

Cette remarque utile sur la notion de récit faite, idée que l'on ne retrouve plus dans la suite de *Sources*, nous revenons aux considérations du chapitre deux, d'autant que C. Taylor y revient lui-même dans le chapitre suivant.

Il reprend, en effet, les exemples des tourments moraux auxquels l'individu contemporain se confronte selon que le bien qu'il vise soit de l'ordre du quotidien ou de la renommée, mais encore de « la maîtrise de la raison [...] et de] l'expression de soi »¹. Nous tendrons, comme nous l'avons déjà fait précédemment, à nous limiter dans l'examen de ces résumés typiques², car les conclusions auxquelles ils nous amènent se rejoignent dans la défense de l'idée de fond que défend Taylor. L'identité personnelle contemporaine dépend d'abord du bien, donc de l'arrière-plan socio-culturel qui le fait naître, le porte et nous le donne ; le bien constitue, en se diversifiant, les cadres auxquels nous nous soumettons, puisque nous y trouvons l'objet de nos aspirations. Le bien vers lequel l'individu contemporain tend, et qui définit son identité, n'est plus unique comme pouvait l'être le salut dans la société médiévale, il est multiple, nous avons déjà rencontré tout cela, mais ce que nous voulons souligner c'est la conscience de l'individu d'avoir le choix entre plusieurs biens désirables, et de l'obligation qui en découle. Dans la mesure où le texte nous dit que lorsque les individus regardent « de tels biens particuliers [vie de famille, renommée, ...], non pas comme le *seul* cadre d'orientation de leur vie, mais comme le plus important », notre individu contemporain, qui représente les types que Taylor propose à notre réflexion, se trouve donc en face de biens différents, conscient de ces différences pour pouvoir les reconnaître et, ultimement, choisir parmi eux. La seconde conséquence entendue dans la connaissance de la multiplicité des biens et leur discrimination, c'est leur hiérarchisation. Elle détermine le bien qui sera doté de l'importance primordiale, celui qui, *in fine*, « occupe une place incomparable »³ dans l'existence, l'oriente et définit l'identité de celui qui l'a adopté pour l'avoir évalué comme le plus digne pour lui. Le bien élu, objet d'une évaluation forte entre d'autres évaluations fortes entraîne des jugements critiques et réciproques également, mais guide l'existence, rend l'identité heureuse ou malheureuse selon que l'on s'approche ou s'éloigne de l'objectif⁴. L'élection d'un bien a également pour effet de dévaluer relativement les autres en lui donnant un statut supérieur, cependant, avant de rencontrer l'enjeu de cette remarque, Taylor souligne que ces biens cités en exemple, dans leur ensemble, y compris celui qui a fait l'objet du choix, pourraient ne pas constituer le bien ultime, à moins que l'individu ne s'y engage totalement. Le choix de se définir plutôt par la recherche du bonheur familial bourgeois, ses joies et ses peines, ses revenus, que plutôt par le choix de se définir par l'écriture, d'être reconnu en tant qu'écrivain ou poète, fût-ce après avoir connu l'enfer, été maudit, représente une classification des biens issue d'influences différentes, de sources historiques différentes et présentes dans l'environnement culturel et social dans lequel

¹ *Ibid.*, p. 91. Nous n'avons retenu que les extrêmes du quotidien (« la conception riche de la vie familiale » d'un côté, et de l'autre l'aspiration « à la renommée »).

² *Ibid.*, p. 91, les exemples renvoient à « divers types d'individus » ; « [c]es descriptions type ».

³ *Ibid.*, citations de la p. 91. L'italique se trouve dans le texte de la première de ces deux citations.

⁴ *Ibid.*, p. 92 : « C'est l'orientation vers ce bien qui constitue la meilleure approximation de ce qui définit mon identité et, par conséquent, me tourne vers ce bien revêt une importance unique à mes yeux. Tandis que je souhaite naturellement me situer comme il convient par rapport à chacun de ces biens, et que je souhaite m'en approcher plutôt que m'en éloigner, mon orientation par rapport à ce bien revêt une importance capitale. »

baigne l'individu contemporain qui l'effectue. Il choisit plutôt le modèle de l'ascète protestant, que celui du poète romantique inspiré, par exemple. Par ressemblance avec ce raisonnement par lequel l'individu définit son identité en choisissant d'adopter un idéal semblable à celui du Révérend Robert Walker, au lieu d'un idéal plus proche de celui de Malcolm Lowry, on peut dire avec notre auteur, puisque ces biens coexistent dans notre moment historique, que l'élection d'un idéal que nous jugeons supérieur, auquel nous ne faisons qu'essayer de nous conformer au plus près n'exclut pas que nous en considérions un encore au-dessus. Nous aurions donc, en outre, la possibilité d'affiner notre hiérarchisation des biens en ajoutant un bien encore supérieur, « incommensurablement supérieur »¹. Ce dernier est posé en surplomb des autres biens d'évaluation forte et commande le partage que l'on en fait tout en leur attribuant une valeur inférieure, ce sont les « hyperbiens »². Tout un chacun reconnaîtrait de tels hyperbiens, leur statut sommital définirait « la "morale" dans notre culture », c'est-à-dire non seulement un ensemble d'obligations qui ont priorité sur d'autres, mais qui entraîne aussi des évaluations et des choix qui, à leur tour, priment sur d'autres. Nous pourrions, par exemple, considérer la vérité dans les relations humaines comme un bien et mentir à un ami malade ou dans la détresse, sur son état ou sa situation, dans l'espoir de l'aider ainsi, psychologiquement, à surmonter cette période de son existence, utiliser le mensonge comme un placebo donc, à la lumière de la vie comme hyperbien. Quoique les mondes moderne et contemporain n'imaginent plus que les hyperbiens aient leur origine dans la nature, qu'ils soient « des propriétés de l'univers », les sciences de la nature nées avec Bacon, Galilée, ..., ont lavé le monde de ses qualités occultes, cependant le bien et le juste auxquels Taylor se réfère ne sont pas « purement relatifs »³ pour autant. Ils demeurent réels, universels, car, à la réflexion, « ils donnent le meilleur à nos vies », ce qui veut dire qu'ils nous permettent le meilleur recul, le meilleur jugement sur notre existence et celle d'autrui – « le meilleur », en tant que le plus explicatif, celui qui déplie au mieux l'ensemble de ce qui fait sens⁴. Taylor défend cette « thèse essentielle à [son] propos »⁵ en recourant à la force du langage (nous sommes des « *linguistic animals* ») et « donner sens à nos vies » signifie alors rencontrer des termes tels que liberté et dignité, honneur, etc., qui s'imposent à nous de manière nécessaire pour communiquer ce que nous ressentons. La nécessité ressentie de devoir employer de tels mots rend compte de la vigueur de ce qui nous importe et nous fait agir. Le langage devient ce qui fait la vie, son habitat, et l'exprime⁶.

Les hyperbiens tels que le bien et le juste, tout ce qu'ils commandent et que nous retrouvons grâce au langage, dans la mesure où ils font l'objet de ce que nous pourrions appeler l'évaluation la plus forte, « sont généralement sources de conflit » en ce qu'ils remplacent un

¹ *Ibid.*, p. 92 : « il se peut que je considère l'expression personnelle comme incomparablement plus digne que les choses ordinaires que nous désirons dans la vie, mais que je tiens l'amour de Dieu ou la recherche de la justice pour encore incommensurablement supérieurs ».

² *Ibid.*, p. 93 : « J'appellerai ce type de biens d'ordre supérieur des "hyperbiens", c'est-à-dire des biens qui ne sont pas seulement incomparablement plus importants que d'autres, mais encore qui déterminent le point de vue à partir duquel ces biens doivent être pesés, jugés et faire l'objet d'une décision. »

³ *Ibid.*, p. 83, pour ces deux citations.

⁴ *Ibid.*, p. 84 : « "Donner le meilleur sens", ici, ne signifie pas seulement proposer l'orientation la meilleure, la plus réaliste, vers le bien, mais signifie aussi nous permettre de comprendre le mieux possibles nos actions et nos sentiments ainsi que ceux d'autrui, et de leur donner un sens. »

⁵ *Ibid.*, p. 84.

⁶ *Ibid.*, p. 84-85, pour ces citations et l'argument.

hyperbien civilisationnel antérieur, et car « [c]eux qui embrassent les hyperbiens les considèrent comme une étape vers une conscience morale supérieure », une identité plus pleine. Nous retrouvons donc, maintenant l'enjeu du privilège accordé à tel bien sur tel autre, signalé plus haut, le relativisme de la valeur des biens. Le conflit des hyperbiens n'est pas notre propos, cependant pour conserver sa cohérence à notre lecture de Sources, nous devons en dire un mot. Pour l'illustrer, C. Taylor nous offre son analyse critique du juste, *summum bonum* « le plus caractéristique de la culture moderne »¹. A l'intérieur de cet univers moral, caractérisé par les exigences universelles du respect égal des individus quelles que soient leurs différences de race, de sexe, de religion, de pensée, ou de culture, il y aurait le sentiment et, ajouterions-nous la connaissance historique, que ce cadre, cet arrière-plan d'orientation serait un acquis moral « gagné de haute lutte ». Dans la mesure où nous reconnaissons que le juste, le principe de l'égalité et de l'universalité du respect des personnes est le résultat d'un combat et l'instauration d'une nouvelle norme morale critique, nous devrions, mais Taylor ne s'exprime pas au conditionnel, reconnaître le même mouvement et la même tendance à voir dans les sciences de la nature, également, un nouveau critère de jugement des assertions concernant notre représentation du monde physique et de ses éléments constitutifs. Le modèle de l'élaboration des sciences de la nature se refléterait dans l'élaboration des normes morales. Taylor, si nous l'interprétons adéquatement, veut nous faire comprendre qu'une négativité était à l'œuvre dans la représentation naturaliste du monde, ainsi que dans la représentation moderne de la pensée morale et que notre état contemporain représente le négatif de l'état antérieur (le négatif du négatif). Mais, ce travail du négatif se poursuit, par exemple avec le féminisme qui remet en cause un patriarcat précédemment « oublié »². Le juste, bien suprême ou hyperbien que nous avons adopté se trouve donc en position de norme critique universelle incluant en lui, dans sa position d'étalon, la culture dans laquelle il est apparu, s'est constitué et se développe, cependant que les biens supérieurs qu'il a successivement dépassés³ provoquent « un malaise épistémologique »⁴. Si nous comprenons bien les significations d'« épistémologie » et de cette expression en son contexte, notre identité, l'identité de l'individu contemporain, dans la mesure toujours où elle dépend du bien, se trouve confrontée au relativisme, à la relativisation de l'hyperbien du fait des traces persistantes hyperbiens passés, dépassés et conservés. Pour supprimer le malaise, pour sortir d'un naturalisme qui limite la portée de l'exigence du juste, l'exigence d'égal respect en tant qu'universel, l'on doit exclure ses contradictions internes, de même que ce que réclame, dans la personnalité, l'individualité, l'identification au juste, doit également être respecté. La perspective de C. Taylor, dans le contexte, élargissant le propos, l'exemplifie en soulignant qu'une revendication morale et politique qu'« un naturalisme grossier »⁵ ne mène pas jusqu'au bout, qui s'arrête aux frontières de sa culture, se contredit et

¹ Sources, p. 94, pour ces deux citations.

² Ibid., p. 94. L'exemple du patriarcat appartient à Taylor. « [L]e principe du respect égal, [...] continue d'évoluer, [...] comme par exemple, de nos jours, dans les rapports entre les sexes, remettant en question certaines formes "patriarcales" de vie que ses premiers défenseurs n'avaient pas, eux, remis en question ».

³ Nous employons ce mot dans le sens du concept hégélien de l'« *Aufhebung* ».

⁴ Sources, p. 97. Par épistémologie, au sens anglo-saxon, il nous faut entendre ce qui « doit mettre en évidence précisément ce qui fait que des prétentions à la connaissance soient valides et à quel degré ultime de validité elles peuvent prétendre » ; épistémologique signifie « fondationnel ». Taylor fournit ces éclaircissements au début de sa contribution (p. 115, puis 116) au colloque de Vienne (1985), *Critique de la raison phénoménologique*, intitulée « le dépassement de l'épistémologie », p. 115-135.

⁵ Ibid., p. 99. Nous nous appuyons, pour ces réflexions, sur le texte des pages 97-99 en particulier.

se relativise et perd ainsi sa force. Si, au nom de la justice universelle nous ne condamnons « l'esclavage, l'immolation des veuves, le sacrifice humain ou l'excision »¹ que dans nos sociétés, alors nous ne le faisons en fait qu'au nom d'une justice *supposée* universelle. Si le juste est universel, si en tant qu'hyperbien il fait notre identité, nous pensons que c'est ce que nous dit Taylor, nous devons le revendiquer *absolument*, tout comme on exige que notre identité soit reconnue. Lever le « malaise épistémologique », c'est abandonner l'influence du modèle scientifique qui nous présente un monde infini, sans qualités, situé dans un espace homogène dans toutes ses directions, sur la représentation du monde humain. Ainsi, nous ne devons pas « neutralis[er] nos réactions anthropocentriques », « nos réactions morales spontanées »². Sans rappeler nos réticences concernant l'attribution d'une sorte de bonté inhérente aux instincts, à une idée sous-jacente de vertus naturelles, le juste revient à une orientation vers le bien, une fin ultime que l'on se propose, collectivement, à travers une histoire largement héritée, donc cette orientation « ne constitue pas une option, dans laquelle on pourrait s'engager ou dont on pourrait se détourner à volonté, mais une condition nécessaire pour être des moi possédant une identité »³. Individuellement, le juste, en tant qu'élément de l'identité, se fonde sur notre décision, que Taylor renvoie à l'intuition⁴, que, dans notre perspective, nous renverrions à l'autonomie. En effet, nous pourrions nous adresser à Rawls et trouver une justification de cette proposition dans le fait que le « voile d'ignorance nous empêche de constituer notre conception morale en fonction de nos intérêts et de nos attachements »⁵, nous interdit l'égoïsme (non sa transgression, mais cette possibilité existe aussi chez Taylor), et nous contraint à prendre pour règle universelle, non contradictoire, le juste, en l'occurrence l'égal respect. Le juste appartient également à l'identité, sans être un résultat de l'ontologie de l'individu, ni de son apparition et de son développement historique, mais comme conséquence de sa liberté, au sens de son autonomie (et de sa raison si l'on n'oublie pas la réflexion que l'on doit supposer s'exercer derrière le voile d'ignorance). Mais, ce recours n'est pas nécessaire, nous trouvons, dans *Sources*, la défense, indirecte, de l'autonomie (telle que nous l'entendons au cours de notre travail) lorsque Taylor en vient à expliquer que, dans la perspective humaniste contemporaine, il n'y a plus de source externe du bien, ni le Bien du platonisme ni le Dieu d'Augustin et leur image commune du soleil et de la lumière, qui constituent le cadre de nos évaluations et de notre orientation. Que possédons-nous alors pour « faire face avec courage et lucidité à un univers désenchanté ? » Sa réponse est claire, un « désengagement courageux »⁶. Il est vrai que nous ne pouvons attribuer au « désengagement courageux » le même sens que s'il n'appartenait qu'à l'identité de l'individu, l'identité telle qu'il peut aujourd'hui se la représenter, car pour

¹ *Ibid.*, p. 98 : exemples plus bas, même gravité : « Si nous refusons les pratiques d'embauche qui n'assurent pas un accès égal aux femmes, comment pouvons-nous accepter la polygamie, le port du voile, l'excision, pour ne rien dire de la mise à mort des femmes "adultères" par leurs pères ou leurs frères pour sauver l'honneur de la famille ? »

² *Ibid.*, p. 103.

³ *Ibid.*, p. 99.

⁴ *Ibid.*, p. 108.

⁵ *TJ*, 9, § 78, p. 560.

⁶ *Sources*, ces deux dernières citations viennent successivement des p. 130, puis 131. A propos du « désengagement courageux », le texte renvoie immédiatement à Kant, dont la raison « est le bien constitutif ». « La raison qui nous permet de vivre selon la loi est le sentiment de respect (*Achtung*) que nous éprouvons devant la loi morale elle-même, dès lors que nous comprenons qu'elle émane de la volonté rationnelle », ainsi Taylor nous rend-il compte de l'attention qu'avec Kant il faut porter à ce « fait de la raison ».

Taylor, bien qu'il s'agisse d'une décision que l'individu en état de dérégulation morale prend plutôt que de s'abandonner au désespoir ou au désir d'un retour à des temps anciens, à la nostalgie, décision qui fait l'agir autonome, elle demeure empreinte d'histoire. Toutefois, il nous semble que considérer que le désengagement soit courageux, c'est-à-dire comme un acte ou un geste par lequel on construit son identité de manière indépendante de tout bien externe, par lequel on prend son indépendance, contient une tension avec l'idée que ce désengagement dépend d'une histoire, d'une histoire de la liberté politique qui commence au dix-septième siècle, comme notre auteur nous le rappelle¹. Lorsque Taylor ne fait pas directement la critique de l'identité désengagée², quoique celle-ci soit toujours menée en relation avec son contexte historique, nous la retrouvons à nouveau en tension avec cette histoire. D'une part, l'identité désengagée apparaît dans la période contemporaine comme « l'intériorisation des sources morales »³, ce qui signifie que l'identité personnelle n'a plus besoin d'un cadre de référence extérieur pour se forger, cadre suggérant ensuite une conduite de l'existence appropriée à une certaine fin, la vision des Idées ou la contemplation pour reprendre des exemples dans le texte de l'ouvrage, une vie riche et pleine. D'autre part, l'intériorisation du bien nous dote d'« un pouvoir d'affirmer qui peut contribuer à réaliser le bien en le reconnaissant ». En accord avec le contexte et le sens général de ce passage, qui ajoutait encore que « [c]omme dans la Genèse, voir que cela est bon, c'est faire que cela soit bon », si notre compréhension convient, nous pouvons dire que la décision du soi contemporain de se poser en effaçant provisoirement des biens antérieurs (quitte à en revivifier certains), de suspendre leur présence, donc effaçant une identité antérieure, n'annihile pas son identité, en ce sens qu'elle serait pure illusion. Nous pourrions avancer que la prise d'indépendance courageuse constitue un bien et une identité correspondante, un soi qui se réalise en voyant qu'il est bon de suspendre son identité antérieure et qu'il peut ainsi se réaliser, réaliser l'identité choisie. Le soi décide alors du commencement de son existence et du commencement de sa quête de la vie bonne. De même, dans l'hypothèse contractuelle, chez Rawls (qui nous a conduits sur ces terrains de réflexion), le voile d'ignorance suspend volontairement⁴ ce qui précède, afin de marquer le point d'origine d'un nouveau temps possible, le temps du juste comme équité. Mais nous ne pensons pas devoir étudier cette tension de manière approfondie. En revanche, nous avons prévu et promis de préciser ce qu'entend Taylor lorsqu'il parle de vie riche et pleine, d'une vie peut-on dire au

¹ *Ibid.*, p. 117. Mais, ne pourrait-on penser que les progrès de l'individualisme comme affirmation de soi de l'individu amènent la revendication politique correspondante ?

² *Ibid.*, au contraire de II, 8 et 9, « La raison désengagée de Descartes » et « Le moi ponctuel de Locke ».

³ *Ibid.*, p. 567, ainsi que les deux citations suivantes. Précisons le contexte dont nous parlons. Taylor, après avoir étudié les « visions de l'époque postromantique », titre du chapitre 23, résume cette source du moi, commune à Schopenhauer, Nietzsche et Dostoïevski, « qui ne se contente pas de reconnaître un bien qui restait occulté jusque-là, mais qui contribue plutôt à son avènement ». Schopenhauer opère « la transfiguration esthétique » (p. 566) du monde, pour Dostoïevski en « accepter d'appartenir au monde contribue à la guérison du monde » (p. 567) enfin « chez Nietzsche, affirmer la volonté de puissance porte la volonté à un plus grand pouvoir » (*ibid.*). D'où : « Comme dans la Genèse [etc.] » (*ibid.*).

⁴ Nous utilisons ici « suspension », *epochê*, plutôt que « mise entre parenthèses » comme nous l'avons fait jusqu'à présent, dans un sens stoïcien pour souligner son caractère volontaire. Nous suivons l'hypothèse de P. Couissin, relevée dans *Le scepticisme*, par T. Bénatouïl, p. 219, suggérant que *epochê* « pouvait avoir été emprunté au stoïcien Zénon par Arcésilas [et non inventé par Pyrrhon] qui l'aurait promu comme la seule issue cohérente, pour le sage, à l'*acatalepsie* universelle. [...] L'important est ici que "la suspension de l'assentiment n'est concevable que dans une théorie volontariste de l'assentiment" » (Couissin, « *L'origine et l'évolution de l'epochê* », p. 390) », *Revue des études grecques*, n° 42, 1929, p. 373-397.

contact d'un bien, contact qui enrichit, ou plutôt qui fait la complétude de l'identité de la personne humaine.

Nous avons rencontré, dans *Les sources du moi*, des aspects de la vie bonne, toujours en lien avec l'identité, comme nous le savons maintenant, et en contexte avec l'époque considérée. En outre, se dégage également des diverses analyses de cette notion sa relation avec le sens de l'existence de la personne. Partant de « nos intuitions les plus fortes », c'est-à-dire de ce que nous prenons pour une connaissance qui n'a pas lieu, ni besoin d'être apprise et assimilée, qui ne dépend pas non plus du « faux modèle externaliste de la raison pratique », celui qui recherche un critère du comportement moral hors des intuitions morales « ancrées »¹ en nous, nous obtenons une raison de vivre. Lorsqu'il écrit ceci, Taylor critiquant Hare², avance que la croyance en Dieu ne prescrit pas, mais donne un sens à l'existence de l'intérieur de la personne ; nous devons supposer aussi, pensons-nous, que cette croyance se passe de toute preuve de l'existence de Dieu, qu'il ne s'agit pas d'un Dieu des philosophes, puisque, conformément au contexte, elle est « ancrée » dans le croyant³. Cet exemple, de portée générale par rapport à d'autres⁴ plus particuliers, clarifie la signification de l'opposition au prescriptivisme. La raison de vivre, intérieure, fait le sens de la vie et « aide à définir du coup [... l']identité »⁵. La raison de vivre, ainsi conçue, confirme la priorité de la recherche de « ce qu'il est bon d'être », du bien, sur « ce qu'il est juste de faire », qui doit être prescrit, mais dont on ne parvient pas, selon la pensée taylorienne, à trouver un principe premier absolu. « La moralité concerne ce que nous *devons faire* », cependant, bien qu'elle oblige, elle ne contraint pas, conclut notre auteur, ajoutant que cette conséquence du sur la pensée morale entraîne « l'exclusion de ce qu'il est bon de faire »⁶. Avec ce qui suit : « il n'y a aucune place pour la notion de bien [...] : la vie bonne, d'une part, le bien comme objet de notre amour ou de notre allégeance, d'autre part », la morale ne garantirait pas notre conduite, ce qui ne paraît pas réfutable, mais ne permet pas pour autant de penser que l'éthique, dans le contexte, plus englobante et offrant plus de solidité à la moralité de l'individu, lui éviterait toute faute et mauvaises conduites. S'il est bon d'être en accord, dans ses choix, ses orientations, avec « la pensée morale », être en désaccord avec la morale, ne pas respecter ses obligations entraîne, hors pathologie, un mal-être conséquent. La liberté comme autonomie implique « l'engagement personnel »⁷, et donne sa valeur au respect des obligations, il ne dépend pas d'une situation qui « ancre » en l'individu ce qu'il doit faire, il a à en juger et à en assumer la responsabilité.

¹ *Sources*, p. 108, pour ces trois citations.

² *Ibid.*, p. 109. Dans la perspective externaliste, l'on « convaincrat un individu jusque-là insensible à une certaine vision du bien » de l'adopter ou obéir à ce qu'elle prescrit. Convaincre, représente « le genre de soutien que [...] le prescriptivisme de Hare tire [...] de [ses] considérations sur la logique du langage moral ».

³ *Ibid.*, p. 109 : « La croyance en Dieu, par exemple, propose une raison, non pas en ce sens [prescriptiviste, externe], mais comme détermination de ce qui est essentiel à la forme du monde moral dans notre meilleure explication. »

⁴ *Ibid.*, p. 327. L'exemple de Shaftesbury, qui « a accepté, [...], un des principes majeurs du déisme [« le rôle central accordé au sujet humain en tant que raisonneur autonome », p. 323] », « la vie bonne, le bon caractère étaient ceux dans lesquels toute chose trouve sa place et la proportion qui lui conviennent, ni plus ni moins. »

⁵ *Ibid.*, p. 109.

⁶ *Ibid.*, citations et référence à la p. 113.

⁷ *Ibid.*, l'expression se trouve p. 389, dans le résumé de la « culture individualiste ».

Mais, *L'âge séculier* nous propose la version la plus précise de la vie bonne dans ce que cette dernière représente de plénitude et de richesse. Le contexte explicite est différent, bien que les préoccupations de fond, dont Charles Taylor ne s'est jamais départi, demeurent. En témoignent ses propos, antérieurs certes, mais révélateurs, en ouverture des *Philosophical Papers*, que nous proposons de rendre ainsi : Malgré l'apparente diversité des articles publiés dans ce recueil, il s'agit de travaux d'un monomane, ou mieux, d'un hérisson comme l'a dit Isaiah Berlin¹. La « monomanie », s'exerce dans *L'âge séculier* à montrer que les formes de vie sont multiples et ne peuvent se réduire à deux, opposées, « le fondamentalisme et l'athéisme », l'argument de départ étant ici, dans l'introduction, une sorte de sentence définitive d'« un écolier de Harrow dans les années 1890 » : « "Darwin a réfuté la Bible" »². D'après Taylor, on ne peut aborder la croyance et son contraire en termes de « théories rivales », mais on doit l'aborder en termes d'« expériences vécues qui engagent diversement la compréhension de la vie selon que l'on est croyant ou non »³. Nous retrouvons là une approche élaborée dans *Sources*, qui nous renvoie à notre qualité d'« animaux linguistiques », ce qui permet de trouver dans l'expression et la narration du vécu le sens de ce dernier, soit ce langage « dans lequel nous expliquons ce que les gens font et sentent »⁴.

En vue de rendre compte de « ce que signifie le fait de vivre comme un croyant ou comme un non croyant »⁵, notre auteur cite une page de l'autobiographie de Bede Griffiths qui narre une expérience intime, radicale, conduisant à une conversion, moment de plénitude exemplaire. Essayons de repérer, dans cette page, les moments clefs de la relation de l'expérience existentielle et de l'émotion qui l'accompagne tout du long et engagent toute la suite. Le jeune homme est seul, à la fin d'une période particulière de sa vie d'écolier, la fin du dernier trimestre, qui sans doute être aussi le dernier de sa scolarité⁶. Il se promène dans la campagne, le soir. Ce qui s'y produit à cette heure-là, le chant des oiseaux, les fleurs épanouies, une paix riante, rien que de naturel à la fin du printemps ou au début de l'été, apparaît exceptionnel aux yeux du jeune Alan, futur Bede Griffiths. Pourtant, ce crépuscule, les chants qu'il lui semble « entendre la première fois », les « aubépines en fleur », l'ensemble de cet environnement et la « sensation de douceur » éprouvée, lui procurent « le choc de surprise ». Il se sent comme « brusquement transporté au jardin du Paradis, au milieu d'un concert séraphique, [...] étonné », et dans la lente progression de ce crépuscule et la lueur qui l'accompagne, à son terme « un grand calme se fit ». Sa conversion conclut le passage : « Alors une espèce de crainte religieuse me saisit [...] : à peine osais-je regarder le ciel qui me paraissait n'être qu'un simple voile sur la face de Dieu. »⁷ Il s'agit de « la grande expérience de Bede Griffiths écolier, qu'il conçut plus tard

¹ *Philosophical Papers I*, Introduction, p. 1 : « Despite the appearance of variety in the papers published in this collection, they are the work of a monomaniac; or perhaps better, what Isaiah Berlin has called a hedgehog. »

² *L'âge séculier*, citations de la p. 18. En note de la même page, Taylor précise que l'écolier était le futur historien George Macaulay Trevelyan.

³ *Ibid.*, p. 18.

⁴ *Sources*, p. 84.

⁵ *L'âge séculier*, p. 18.

⁶ *Ibid.*, p. 19. Ce que dit ici Bede Griffiths, même si l'on ne connaît pas le détail de sa biographie, nous semble clair car, en évoquant son dernier trimestre (« mon dernier trimestre scolaire »), il ajoute plus loin, poursuivant la promenade, arriver « à l'endroit d'où l'on pouvait observer le coucher du soleil par-delà les champs qui nous servaient de terrain de jeux ».

⁷ *Ibid.*, p. 19, toutes les citations (sept) viennent de la page de *The Golden String, Le fil d'or*, citée par Taylor.

comme le début de sa foi », précise bien Taylor¹, expérience d'un sentiment fort qui emporte l'individu tout entier, ainsi que sa capacité à réfléchir l'évènement « extra-ordinaire » au moment où il se produit. Il crée un point de non-retour et participe à la richesse du vécu ensuite, au long de l'existence, en influant, voire en déterminant, ce qu'elle devient, ou est devenue à un moment donné. Un regard rétrospectif sur l'existence permet à l'individu de penser que cette expérience a été la source de tout ce dans quoi il s'est engagé et des enchaînements d'évènements qui en ont suivi. A la lumière de son expérience radicale et fondatrice, l'individu se donne une compréhension particulière de son existence au moment où il fait retour sur soi. Cependant, l'interprétation rétrospective du « choc », qui par définition se caractérise par son caractère inopiné, inattendu et qui, par suite, sinon empêche, du moins trouble la possibilité de le réfléchir calmement avant que ne s'écoulent quelque temps. Ce temps n'amènera pas nécessairement à rejeter, ni à figer ensuite telle compréhension de l'expérience originelle, elle pourra être réinterprétée dans le sens d'une correction ou d'un approfondissement². Comme Taylor le rappelle, et nous devons en tenir compte « ce choc de surprise », ce sentiment et les sensations qui l'accompagnent, ne concerne pas exclusivement les conversions religieuses, il peut se produire en référence à la nature, à la poésie, etc.³ – ainsi, nous pouvons également penser à Sartre, qui, dans son autobiographie⁴, nous fait le récit de l'expérience qui lui a fait perdre la foi au bénéfice de son athéisme et de sa carrière de philosophe et d'écrivain. Cependant, malgré l'exemple qu'il a pris (ou le nôtre), Taylor ne suggère pas que seules des personnes hors du commun pourraient, par quelque don exceptionnel, connaître la plénitude⁵. Il poursuit en effet, ajoutant qu'une personne sans vocation du type de celles des exemples que nous venons de rencontrer, une personne qui s'investit dans « la vie ordinaire » dirions-nous, pour renvoyer à la permanence de sa démarche philosophique, connaît, au cours de son existence, des heurs et malheurs aux contenus divers qu'en les surmontant elle retrouve force et espoir⁶ ; lors de ce moment de rassemblement en soi de ses « aspirations et [...] énergies », l'individu retrouve son unité et le sentiment de plénitude. Ce terme, est-il précisé en note, sert à « désigner la condition à laquelle nous aspirons »⁷, d'où nous déduisons qu'il désigne, par métaphore, une manière d'exister dans un accord ou une concordance, ou mieux encore dans une coïncidence entre la personnalité, le soi, et son environnement. Le désir de cette manière d'exister, pleine, riche, profonde, etc., pour reprendre les mots mêmes de Taylor, se présente aussi comme un « lieu de plénitude »⁸. Ainsi, dans *L'âge séculier*, les mots « lieu » ou « lieux » désignent un ensemble d'éléments définitionnels de l'existence accomplie et, peut-on alors

¹ *Ibid.*, p. 701.

² *Ibid.*, p. 448. Bede Griffiths, « [c]ette expérience l'avait d'abord conduit à une sorte d'"adoration de la nature", inspirée par sa lecture des poètes romantiques [...]. Plus tard, il devint un moine catholique et considéra ce moment comme une étape dans sa quête de Dieu ».

³ *Ibid.*, p. 701 : le sentiment de plénitude, « peut désormais surgir au sein d'une perspective incroyante », d'autant, nous explique Taylor, que Bede Griffiths avait d'abord pris son expérience pour l'effet de son romantisme d'alors, avant de l'interpréter comme l'origine de sa foi.

⁴ *Les mots*. Sartre Jean-Paul, *Les mots* (Paris : NRF/Gallimard, 1972).

⁵ *L'âge séculier*, p. 20 : « Mais l'identification de la plénitude peut se produire sans qu'intervienne une expérience limite de ce type [Bede Griffiths] ».

⁶ *Ibid.*, p. 20 : « Il peut arriver que les divisions, les perturbations, les inquiétudes ou les tristesses qui semblent nous abattre se dissolvent ou se trouvent mises en perspective de sorte que nous nous sentions redevenir un, tourné vers l'avenir, soudainement capable et plein d'énergie. »

⁷ *Ibid.*, p. 20, pour ces deux dernières citations ; la seconde est tirée de la note 3 de cette même page.

⁸ *Ibid.*, p. 20.

imaginer heureuse, lorsque l'accomplissement signifie que l'individu, pour lui-même et en lui-même a trouvé son bien et vit à son contact. En effet, « l'endroit où nous vivons nos vies »¹ se présente d'abord comme une expérience radicale en ce qu'elle change le cours et le contenu d'une existence, expérience à dimension temporelle et dynamique, un moment ou une durée pendant laquelle advient ce tournant. Cela autorise ensuite de qualifier le lieu comme l'espace de l'« activité » et de « condition » nouvelles dans lequel se déroule l'existence maintenant plus riche. Enfin, le lieu est aussi une fin, ce que l'on aspire à trouver ou à ressentir², la plénitude qui ne pourrait qu'« être entraperçue au loin », ou également l'aspiration « à un état qui est au-delà de celui qu'[on] occupe »³. Précisons encore que nous pouvons perdre le sentiment de plénitude si nous ne conservons pas le mode d'existence qui s'y accorde, si nous ne retrouvons pas, ou plus, la force de dépasser les aléas malheureux de l'existence, force qui nous permettrait de quitter « l'exil »⁴ dans lequel nous nous retrouvons alors et retourner à la complétude.

Mais, le « lieu », terme aux significations multiples, en développant la notion de vie riche et pleine⁵, prolonge et approfondit l'objet de la première partie de *Sources*, l'identité personnelle est forgée par sa relation au bien.

Cependant, nous retrouvons la même tension que nous avons remarquée plus haut à propos du « désengagement courageux »⁶, car, si parmi les significations du « lieu », en particulier celle qui renvoie à l'aspiration à la plénitude ramène notre auteur à son objectif de distinguer entre la vie du croyant et la vie du non-croyant, il ne peut cependant dévaloriser la seconde, il ne peut lui dénier, justement, le courage. Mais, de cette distinction, nous retenons d'abord que tous deux, le croyant et le non-croyant, tous ceux qui ne partagent pas la croyance dans le Dieu chrétien, ou tout autre Dieu (ou autres Dieux), peuvent connaître l'aspiration à un état supérieur à celui qu'ils vivent, de sorte qu'il ne nous semble pas interdit que le non-croyant possédât des idéaux, ni qu'il soit automatiquement rejeté dans la classe des athées – bref, la division n'est pas binaire, elle ne s'effectue pas mécaniquement, elle n'implique aucun rejet. Ensuite, que, puisque ce qui les différencie c'est le recours à Dieu, plus généralement à une transcendance ou à des forces propres, le désir et l'espoir de la plénitude résident soit dans un au-delà de l'existence humaine, soit dans cette existence même et ses potentialités. Et, dans le second membre de cette alternative, nous retrouvons l'affirmation par Taylor de la valeur de l'autonomie. Après avoir rappelé comment Kant la conçoit, retenant encore Dieu et l'immortalité de l'âme au même titre que la liberté, et constaté qu'après le dualisme kantien s'est fait jour « un naturalisme plus rigoureux », qui supprime, comme d'un coup de rasoir, les

¹ *Ibid.*, p. 18. Il représente aussi l'espace « où se déploie « une puissance », car ce lieu est aussi « activité ou condition » (même page).

² *Ibid.*, p. 18, *passim*. Les expériences de plénitude « nous aident à identifier un lieu de plénitude par rapport auquel nous nous orientons moralement et spirituellement », p. 20.

³ *Ibid.*, ces deux citations viennent des pages 18, puis 23.

⁴ *Ibid.*, p. 21. En « exil », à distance de la vie riche, l'individu éprouve, dans une certaine tradition, « la mélancolie, l'ennui (le *spleen* de Baudelaire) », dans « d'autres [...] un sens de la damnation, d'une exclusion à jamais [...] de la plénitude ».

⁵ Nous nous sommes appuyés presque exclusivement sur les pages 18 à 29 de *L'âge séculier*, car ce sont elles qui contiennent les explications relatives à la vie bonne, complète. Lorsqu'il en est directement question ensuite, Taylor renvoie à cette partie. En revanche, nous avons volontairement ignoré son objet propre, « la compréhension de la croyance et de la non-croyance en tant que mode de vie, en tant que modalité d'expérience de la vie morale et spirituelle » (p. 28). Nous l'avons simplement indiqué au début de notre lecture de ce passage, car cette compréhension ne nous semble pas utile à notre recherche.

⁶ *Sources*, p. 131 (déjà relevé *supra* p. 197).

postulats de la raison pratique, C. Taylor en vient à ce qui n'est, dans sa perspective, qu'une plénitude espérée elle aussi, mais inférieure, celle qui, avec « [u]ne certaine révérence accueille toujours la raison en tant que pouvoir critique, apte à nous libérer de l'illusion et des forces aveugles de l'instinct »¹. Toutefois, bien qu'inférieure la raison sans qualités attribuées de l'extérieur, « d'en-haut », et la confiance que l'individu « dressé sur la terre ferme et ronde »² peut lui accorder, amènent C. Taylor à souligner que « le sentiment que nous avons d'être à la fois fragiles et valeureux [...], peut être exaltant », parce que nous faisons face et nous donnons nos propres règles³. En accordant le courage, et la « révérence » que nous lui devons, mais surtout l'autonomie dans ce contexte, nous nous sentons autorisés à penser qu'il reconnaît indirectement que le bien peut se passer d'un fondement ultime dans une transcendance. De son point de vue, certes cela n'est possible qu'en tant qu'il y a à l'arrière-plan l'histoire qu'il nous a présentée, arrière-plan qui soutient toujours la primauté du bien, support à la fois transcendant et donnant forme à de l'identité personnelle. Mais, cette perspective, quoiqu'apporte la foi ou la croyance à celui qui la partage (et que l'on ne peut que respecter), puisqu'*in fine* absurde ou sans référence ultime définitive, se trouve fondée sur l'antériorité matérielle du socio-culturel et historique, sur une évidence biologique et chronologique considérée comme légitime, sur la nécessité. Or, du point de vue que nous défendons, nous pensons pouvoir présenter une autre légitimité qui ne considère pas que les besoins biologiques de la production et de la reproduction de la vie, et tout ce qu'elle entraîne d'inventions et d'élaborations complexes, de civilisationnel en un mot, dans le cas de l'homme, soit premier. Si l'individu ne concevait que ce qui fait de lui cela même qui le rend irréductible à tout autre et, par suite le distingue, n'était pas sa liberté, ni que sa volonté, réalisée ou non, d'indépendance matérialise et se manifeste dans la réflexion qui porte ses actions, l'histoire qui mène à « l'atomisme » et à l'individu séculier aurait-elle été possible ? La question n'est pas rhétorique, elle engage au moins deux autres questions relatives à la liberté identitaire de l'individu atomique. La question de sa définition, et nous sommes informés du fait que Taylor ne l'entend pas au sens de la liberté négative⁴, mais aussi de son statut. On peut avoir une représentation de l'histoire humaine comme d'un parcours visant, malgré des apparences chaotiques⁵, la liberté, ou simplement penser qu'il y a une histoire de la liberté, que cela ne fait pas de doute lorsque l'on regarde la vie de luttes des peuples sur une longue durée, et que les individus qui forment ces peuples héritent de cette liberté acquise collectivement et s'en emparent. Ils individualisent cette liberté, chacun la fait sienne, ils la singularisent, elle devient ce qui les différencie les uns les autres, établit leur identité. Ou bien

¹ *L'âge séculier*, citations de la p. 26.

² K. Marx, *Economie et philosophie (Manuscrits parisiens)*, p. 129 : « l'homme réel, l'homme de chair, dressé sur la terre ferme et ronde ». L'adjectif « ronde », est ajouté à « terre » pour traduire « *Erde* », c'est-à-dire, non la terre, mais la Terre. Nous avons consulté le texte allemand dans *Karl Marx, die Frühschriften, Karl Marx : Die Frühschriften* (Herausgegeben von Siegfried Landshut, Alfred Kröner Verlag Stuttgart, 1968). S. Landshut.

³ *L'âge séculier*, p. 26, la phrase complète : « De fait, le sentiment que nous avons d'être à la fois fragiles et valeureux, capables de faire face, sans faillir, à un univers absurde et hostile, et de relever ce défi qui consiste, pour nous, à nous donner nos propres règles de vie, peut être exaltant, comme nous le voyons dans les écrits d'un Camus, par exemple (*La peste, Le mythe de Sisyphe*). »

⁴ *Supra*, p. 27.

⁵ Une histoire finaliste, guidée en sous-main par la ruse de la nature, si l'on peut dire à propos de *L'idée d'une histoire au point de vue cosmopolitique*, ou « la ruse de la raison ». *Œuvres philosophiques II* : traduction Wismann Heinz (Paris : NRF/Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1985[1784]).

encore, penser que la représentation que nous avons de notre identité en tant qu'immédiatement caractérisée par la liberté possède l'antériorité légitime sur l'histoire et son origine dont le fond demeure la nécessité et ce que cette dernière ne détermine que sur le plan de tout ce qui assure la vie et sa reproduction comme nous disions à l'instant.

Nous sommes donc en présence de deux problématiques. La problématique de la représentation de l'histoire à partir d'une origine d'entière dépendance à la nature, le fait, comme arrachements successifs aux besoins, aux esclavages, aux oppressions, menant à la conscience que l'identité se définit par la liberté¹. Ou bien la problématique du lien social, qui consiste en la recherche d'une valeur sur laquelle des individualités, qui se définissent par leur liberté, puissent s'accorder et coopérer. Elle doit répondre à deux critères, satisfaire les exigences de liberté de chacun et de réciprocité de l'exercice de cette liberté, et pouvoir être rendue effective, c'est-à-dire mise en œuvre dès lors que le lien entre les individualités est noué.

Nous n'estimons pas devoir répondre à la première problématique, nous n'en possédons pas les compétences, mais surtout elle ne correspond pas à notre recherche. Si nous définissions l'identité libérale comme le résultat d'une histoire, nous n'offririons, toutes proportions conservées, qu'une version concurrente du travail de Charles Taylor. Or, nous essayons seulement de dégager une représentation de l'identité libérale pouvant, sinon correspondre, du moins approcher l'idée que possède l'individu contemporain de son identité.

Dans la représentation qu'il a de ce qui le fait lui et le rend à nul autre pareil, l'individu libéral se voit et se veut autonome, nous avons plusieurs fois déjà avancé et défendu cette idée. Il est donc temps de revenir à notre question, qu'est-ce qui va, ou ne va pas, avec la liberté négative, et de l'explorer plus avant. Mais, pourrions-nous, maintenant faire l'économie d'une approche de la notion d'individu que nous avons mise en avant, laissant ainsi de côté, de fait, la notion de sujet ?

¹ Cette problématique sera plus complexe si l'on s'interroge pour savoir si la représentation de l'identité comme intrinsèquement libre induit cette vision de l'histoire, ou si cette dernière demeure conforme à une des interprétations possibles de la réalité passée.

Chapitre V

Le soi libéral et sa liberté

Avant d'en venir à la problématique particulière de la liberté identitaire, un mot sur notre choix de ne pas recourir à la notion de sujet. D'abord, elle ne nous paraît pas correspondre à ce que nous essayons de cerner. Elle contient, en effet, une autre notion, la capacité à porter des attributs, des qualités qui apparaissent alors comme, par exemple, des droits politiques, inhérents à son caractère de sujet. Nous reconnaissons, finalement, l'indépendance, non pas comme un attribut de l'individu, ce qui en ferait un sujet et notre vocabulaire apparaîtrait alors artificieux, ni comme son lot sociologique mais, pour être exacts, comme la caractéristique que l'individu, dans la représentation qu'il a de lui-même s'attribue et à partir de laquelle il doit construire et reconstruire. En tant que l'individu perçoit dans la liberté son identité, il ne peut la reconnaître comme un accident. Dans *Théorie de la justice*, cette liberté fait partie de la conception de l'individu, nécessairement, car sans elle pas d'auto abstraction de la situation dans laquelle il se trouve pour contracter en vue d'instituer la société d'équité, la société bien ordonnée. Ensuite, John Rawls, lorsqu'il explique que les ignorances des individus derrière le voile d'ignorance ne leur rendent pas un accord équitable impossible, accord qui garantit leur liberté, leur bien-être et leur dignité¹, parce que leur décision ne repose pas seulement sur une quantité d'informations incomplète, mais aussi sur « la justesse de [leur] raisonnement »², de sorte que, au sens limité où il entend ce terme, la rationalité de ce choix demeure intacte, en vient aux « projets de vie »³. Les projets de vie, ou « système de fins » de chacun, dont la notion dépend de la liberté, le bien que chaque individu recherche et qui constitue effectivement un bien pour lui, correspond à l'objet qui satisfait son désir (formellement défini⁴). Mais, ce qui doit nous retenir maintenant ce n'est pas la conquête de ce que l'individu vise et, éventuellement, obtient en tant qu'il considère que c'est qui est bon pour lui et le satisfait, mais le projet ou « plan de vie ». Il est le « lieu » de la quête du bien. Nous avons déjà envisagé ce concept tel que Rawls l'utilise et que, de son propre aveu, il emprunte à Josiah Royce tout en le modifiant, plus précisément en n'en conservant que sa structure⁵.

Dans ses Gifford Lectures de 1904, à Aberdeen, Josiah Royce relie son analyse de l'identité au plan de vie, en particulier, selon nous, dans la partie plus particulièrement consacrée au soi humain, « The Human Self »⁶. Cette identité personnelle « humaine », ni divine ni animale,

¹ Rappelons qu'il s'agit du « respect de soi-même, c'est-à-dire la confiance dans le sens de sa propre valeur », dont la liberté est une des conditions. Pour l'ensemble des réflexions qui suivent dans cet alinéa, nous nous appuyons sur les § 60 et 61, p. 437-445.

² *Ibid.*, p. 439.

³ § 61, p. 441-445.

⁴ *Ibid.*, p. 441.

⁵ *Ibid.*, p. 449 : « J'adapte ici la définition de Royce : l'être humain peut être considéré comme un être dont la vie se déroule selon un plan. Pour Royce, un individu exprime ce qu'il est en décrivant ses objectifs ». Pour Rawls, « [i] ne faut pas s'imaginer qu'un projet rationnel soit un plan d'action portant sur toute la durée de la vie », p. 451.

⁶ *The World and the Individual : Nature, Man and the Moral Order*. Nous suivons les p. 273-277. Royce Josiah, *The World and the Individual : Nature, Man and the Moral Order*, Gifford Lectures, delivered before the University of Aberdeen (Kessinger Publishing's Rare Reprints, Whitefish Montana, USA, cop. 1998 [1904]).

chacun, à premier niveau, élémentaire, celui du sens commun, la reconnaît par « contraste » avec tout ce qui n'est pas présentement lui et avec tout ce qui est autre que lui. Par exemple, il sait qu'il n'est plus ses espoirs d'hier ou ses actions de demain, qu'il ne se confond pas non plus avec la vie intérieure d'autrui, avec le reste de la société dont il est un membre, etc.¹. Dans chacun des exemples de contraste reconnus entre le soi (*Self*) et le non soi (le « pas soi », pourrait-on traduire, pensant à « ce qui n'est pas soi » : *not-Self*), il y a un trait commun, à savoir qu'une volonté est mal exprimée malgré elle, ce qui s'oppose à sa propre et plus riche expression, pendant qu'une pression (*stress*) est exercée sur le fait que l'expression complète retient le contraste le plus significatif entre le soi fini et ses autres désirés ou présupposés – son monde des significations extérieures (à son intériorité)². D'autre part, ajoute Royce, il n'y a pas de limite au nombre de contrastes possibles (*an infinite number*) qu'un soi puisse expérimenter ; cependant ces contrastes constituent en même temps l'unité du soi et du non soi, puisqu'ils sont réciproquement constitués chacun par l'ensemble de leurs contrastes respectifs. Mais, à ce niveau élémentaire du sens commun, il s'agit pour ces expériences de contrastes d'instantanés brefs d'aperçus conscients de ce que le soi est relativement à ce qu'il n'est pas³. Il nous semble possible, avec cette analyse roycienne de ce qu'il appelle le soi du sens commun, une conscience dépendante des contrastes de moments en moments⁴ de l'identité personnelle, donc de l'individu qui en reste à cette étape de la réflexion passagère sur lui-même, d'avancer ici qu'identité et individu se confondent, que parler d'individu ou d'identité correspond à chercher la même chose. Dans la mesure où l'individu a conscience des expériences de contrastes et où se sont ces expériences-là, reconnues comme telles, donc conscientes, qui font l'identité, la conscience de soi de l'individu contient en même temps la conscience de son identité. L'identité que nous inférons de son propos entre l'individu et la conscience des contrastes qui produisent l'identité personnelle, ne constitue cependant pas pour Royce lui-même l'intérêt premier de sa description. Comme il l'avait laissé entendre, ce qu'il recherchait, lorsqu'il précisait que dans le soi du sens commun demeure toujours un élément déformé partagé et constant, un désir plus riche de sens que celui qu'offre l'ensemble des contrastes rencontrés dans l'existence sociale ordinaire, c'était ce que nous pouvons appeler l'éthicité du soi. En effet, concluant sa définition du soi du sens commun, Royce nous dit que ce qui doit apparaître ensuite, consiste dans le sentiment profond et important que l'individu ou le soi doit posséder⁵ (*ought to possess* (en italiques dans le texte)) ou créer pour lui-même : un principe qui lui permette de trouver ce que doit être sa vie malgré le chaos des contrastes, en lui donnant un sens⁶. Ainsi, l'individu ou le

¹ *Ibid.*, p. 273 : « I can [...] contrast my present Self with my past or my future Self, with yesterday's hopes or with to-morrow's deeds, quite as genuinely as with your inner life or with the whole society of which I am a member, or ... ».

² *Ibid.* : « All such contrasts have a common character, namely, that in them an imperfectly expressed will is set over against its own richer expression, while stress is laid upon the fact [...] that the whole expression always retains, [...], the very contrast between the finite Self and its desired or presupposed Other, its world of External Meanings. »

³ *Ibid.* : « In countless ways can the Self of this instant's glimpse of of conscious meaning be set into contrast with the not-Self... ».

⁴ Cité par John E. Smith, «The contemporary Significance of Royce's Theory of the Self», p. 80, *Revue internationale de philosophie*, n° 79-80, 1967, p. 77-89 : « our empirical self-consciousness, from moment to moment, depends upon a series of contrast-effects » (*The World and the Individual*, II, p. 260).

⁵ «Doit», en un sens fort (« ought »).

⁶ Nous rendons : « What will remain, [...] will be the really deep and important persuasion that he *ought to possess* or to create for himself, despite this chaos, some one principle, some finally significant contrast,

soi, en tant qu'il doit être capable de trouver¹ la vie qui sera celle de son véritable et unique soi (*individual Self*), en contraste, toujours, avec tout ce qui est absolument autre que lui, qu'il coopère avec ou non, donc parmi d'autres vies d'autres soi, multiples, a pour tâche d'identifier cette vie – c'est le plan de vie qui lui est assigné, sa responsabilité². La tâche ou plan de vie représente un idéal à poursuivre, qui distingue absolument le soi grâce aux effets de contraste, lui permet de relier la signification de son passé et d'accomplir son futur, d'être unique donc, sans être coupé de l'altérité – sans elle, il n'y aurait pas de contraste. L'unique de Royce n'est pas l'Unique de Stirner, mais un unique soi qui possède une unique tâche, un idéal qui le distingue, qu'il s'est donné ou crée, un plan de vie qu'il revendique dans son originalité. Ainsi, le soi roycien, non plus que le soi rawlsien ou plus généralement libéral, ne peut être conçu comme un sujet avec un moi ou une âme qui lui conférerait une substantialité à laquelle des attributs devraient être attachés et reconnus comme lui appartenant de droit³. Nous devons, avant de poursuivre, ajouter, pour sa compréhension même et par honnêteté, que la philosophie de Josiah Royce est partie prenante de l'idéalisme et qu'il n'en exclut pas sa croyance religieuse, ce que nous avons également traité, si l'on peut dire, à l'aide du fil du rasoir d'Ockham⁴, car nous pensons que ces éléments n'ont pas de pertinence en ce qui concerne notre recherche. En effet, dans *La métaphysique de J. Royce*, Gabriel Marcel, après avoir rappelé que « l'individuel c'est l'unique, c'est ce qui est seul de son espèce » et qu'il se définit grâce aux effets de contraste ou, plus exactement, « suscite » son individualité selon cette formule particulièrement juste⁵, tout en rendant compte de la conception de Royce dans son ensemble précise les deux éléments sur lesquels nous n'avons pas insisté. Les effets de contrastes qui définissent le soi, lui donnent son unité et sa liberté nécessitent les autres, et Dieu. En ce qui concerne les autres ou autrui, en s'opposant ou en choisissant on affirme des choix et, par suite on affirme sa liberté, nous l'avons esquissé plus haut. En ce qui concerne le rapport de la philosophie de Royce à Dieu, nous l'avons détaché de notre étude car, nous venons de le dire, cela ne concerne pas l'identité de l'individu libéral qui se détermine, dans la représentation qu'il possède de lui-même, de soi, une fois qu'il est entré dans le monde social, pour une croyance, un agnosticisme, un athéisme, pour différentes raisons. G. Marcel précise que pour Royce l'individu ou soi « n'est libre que parce qu'il est en Dieu et que Dieu est libre. [...] En d'autres termes, telle expérience individuelle est *identiquement* une partie de l'expérience divine ». L'existence de l'individualité, dépend donc, ici, de l'existence de la divinité, non pas en tant que créature, c'est-à-dire comme effet d'une création, mais en tant qu'« entre Dieu et moi [l'individualité, le soi] s'établit une intime solidarité, [...] comme un lien de finalité »⁶, ce qui découle de l'idée que le soi est en Dieu. On constate là une réciprocité que Gabriel Marcel exprime ainsi : « Dieu ne

whereby he should be able, with an united and permanent meaning, to identify that portion of the world's life is to be [...] his own, etc. », *The World and the Individual : Nature, Man and the Moral Order*, p. 274.

¹ *Ibid.*, p. 274 : « one ought to be able to select ».

² *Ibid.*, p. 276 : « in the manifold lives that the world in its unity embodies, there is one, and only one, whose task is here hinted to me as my task, my life-plan ».

³ *Ibid.*, p. 276 : « By this meaning of my life-plan, by this possession of an ideal, by this Intent always to remain another than my fellows despite my divinely planned unity with them, - by this, and not by the possession of any Soul-Substance, I am defined and created a Self. » (En italique dans le texte).

⁴ « *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* ».

⁵ P. 61, puis 63, Marcel Gabriel, *La métaphysique de Royce* (Paris : L'Harmattan [Ouverture philosophique], 2005 [1945]).

⁶ *Ibid.*, p. 72, puis 73.

peut être concrètement Un qu'en étant Plusieurs, et nous autres qui sommes des "moi " distincts nous ne pouvons être réellement Plusieurs qu'à condition d'être Un en lui »¹.

Pour revenir à notre propos, ce que nous retenons de Royce, malgré la mise entre parenthèse de ses aspects idéalistes et religieux, ne nous semble pas infirmer notre rejet de la notion de sujet au profit de la notion d'individu telle que nous l'utilisons pour correspondre à ce que nous essayons d'apercevoir dans l'identité libérale. Les contrastes constituent des relations, et l'individu, à travers elles, ajoute tel ou tel trait à son identité.

Nous n'allons pas encore abandonner J. Royce cependant, parce que nous nous étions également engagés à approfondir « le plan de vie ». Que veulent dire Royce et Rawls lorsqu'ils utilisent ce concept ? Comment peut-il convenir à un individu qui construit son identité à partir de sa liberté ? Cette expression, n'est-elle pas surprenante ? On peut y lire, au premier abord, une contradiction entre la liberté et le plan à suivre, ou bien entre la conception d'une possibilité de modifier ou changer complètement son choix de vie, plusieurs fois éventuellement, et l'idée que connote le terme de plan, un plan déjà tracé et à suivre. Si nous revenons provisoirement à Rawls, on peut penser que la rationalité de l'individu dans la recherche et la conservation des biens premiers, ainsi que dans le désir d'améliorer son sort induit une cohérence dans la conduite de l'existence qui permet d'utiliser la notion de plan. Cependant, le désir d'améliorer son sort n'appartient pas en totalité au domaine des besoins, ne dépend pas seulement de la richesse, de sorte qu'on imagine que tel « désir vain », par exemple, troublera, voire détruira, la meilleure des constructions. Or, le plan renvoie à une autre idée, non exclusive de l'idée cohérence et que nous avons seulement notée chez Royce, à savoir que le soi, du point de vue éthique, il est responsable, se confond avec sa tâche particulière ou plan de vie. Parmi toutes les vies que le monde enveloppe, nous pouvons lire, en tenant compte de nos restrictions, dans *The World and the Individual*², qu'il y a une vie et seulement une, cette vie qui se donne une tâche, un plan de vie. L'identité individuelle, dont nous avons reconnu qu'elle se confondait avec la conscience du soi des contrastes qui le singularisent, s'identifie également avec son plan de vie. De plus, en déroulant ce plan, l'individu poursuit sa singularisation, tant du point de vue téléologique roycien, unifier ses fins pour n'avoir qu'un idéal, un bien, et donner un sens à son existence, que du point de vue de ce que nous essayons de cerner, qui, retenant la priorité du juste, est déontologique. Nous pouvons, en effet, reprendre l'interprétation de Gabriel Marcel, du texte de Royce auquel nous faisons allusion, car en le citant et en attirant notre attention sur lui, il écrit que le plan de vie, avec sa poursuite d'un³ idéal correspond à la « décision de rester toujours autre que mes semblables en dépit [...] du plan divin »⁴. Cette interprétation convient

¹ *Ibid.*, p. 76.

² Le texte de Royce comprend la référence à Dieu, que nous mettons entre parenthèse. Il écrit : « And in the manifold lives that the world in its unity embodies, there is one, and only one, whose task is here hinted to me as my task, my life-plan », p. 276. Une traduction plus correcte s'entendrait : Et parmi les vies diverses que le monde, dans son unité, contient, il y en a une, et seulement une, dont la tâche m'est ici inspirée (*hinted*) comme ma tâche, mon plan de vie.

³ Nous soulignons la caractéristique de ce déterminant, l'indéfini.

⁴ Gabriel Marcel, *La métaphysique de Royce*, p. 71. Le texte cité par Marcel de Royce est le suivant : « "Soyez quelqu'un, nous dira le véritable idéalisme, d'accord en cela avec la sagesse de tous les temps, c'est-à-dire ayez un plan, unifiez vos fins (*give unity to your aims*) ; que votre vie ait pour vous une signification définie ; ayez un idéal. [...] attachez-vous à la tâche unique qui fera de vous-même un être unique dont on pourra dire qu'il est lui-même personne autre." ». Son interprétation : « C'est par cette signification de mon plan de vie, par cet attachement à un idéal, par cette décision de rester toujours autre que mes semblables en dépit de l'unité du plan

à la représentation de l'identité libérale, parce que vouloir se distinguer, affirmer son individualité découle de l'autonomie. L'individu en exerçant son indépendance, au moment où il décide, s'engage vers un bien, exprime son identité, à cela il faut ajouter que, par définition, il est l'unique possesseur cette identité, seul à faire de cette manière-là cette réflexion-là, à vouloir et agir ainsi et non autrement pour ce bien-là et non un autre, bien qui n'exclut nullement autrui ou l'altérité en général¹. En effet, le choix originel du juste et, par suite, sa priorité sur le bien, confèrent à la justice une influence consciente sur le bien que l'individu choisit, ainsi, naturellement que sur son existence (plan de vie) qui manifeste son identité². Identité qui, relativement à sa caractéristique première ou, plus précisément, dans la logique de cette caractéristique fondamentale, la liberté, peut supporter des variations car le plan actuel correspond au choix particulier effectué. En effet, la notion de choix suppose qu'au moins une autre option était possible³, que l'on pouvait s'engager autrement ou ailleurs, exister différemment et qu'il est également possible, dans le temps, de s'apercevoir qu'il ne s'agissait pas d'un choix judicieux ou pire d'un choix erroné. Ainsi, parce qu'un autre plan ou projet se développe, un autre aspect de l'identité se manifeste.

Nous disions que le concept roycien de plan de vie convenait à l'identité libérale, à sa représentation, et montrions ce que Rawls en avait retenu dans *TJ*, mais nous avons conscience de ne pas avoir encore souligné directement ce qui les distingue. Chez Royce, *in fine* l'unique ou l'individu absolu ne peut devenir définitivement un atome, ni être égoïste car s'il appartient au tout qu'est Dieu, ce qui devrait corriger l'individualisme du plan de vie, il dépend aussi de son système de relations, le réseau issu des contrastes. Chez Rawls, la priorité de la liberté qui, dans le plan de vie, conduirait à l'individualisme, est plus que tempérée, nous le savons, par le second principe dans son ensemble qui conduit à l'amitié civique. Derrière le voile d'ignorance, les individus visent un mode de coopération tel que leur projet rationnel de vie, puisqu'ils savent qu'ils en possèdent un (au moins), quoiqu'ils n'en connaissent pas le contenu. Ils savent qu'ils auront des désirs, qu'ils devront les hiérarchiser et s'organiser en vue de leur satisfaction, chacun, dans la présence d'autrui et souvent avec lui ou en opposition à lui. Mais, et nous citions plus haut B. Williams⁴, ces désirs ne sont pas nécessairement égoïstes et ils peuvent inclure des principes de bienveillance à la base de leur choix. La délibération, derrière le voile d'ignorance, qui se conclut sur les deux principes de base de la société répondant aux normes de la justice

divin qui me relie à eux ; c'est par là et non la possession de je ne sais qu'elle âme-substance, que je suis défini et créé comme Moi. »

¹ Le « *contrast-effect* » en est la preuve.

² *TJ*, § 63, p. 456-457 : « Ces considérations [concernant la possibilité de choisir entre des projets rationnels de vie [...]] sont simplement dans le cas de l'individu, l'équivalent de l'influence profonde que le choix d'une conception de la justice doit nécessairement avoir sur le type de buts et d'intérêts encouragés par la structure de base de la société. De même, nos convictions quant au genre de personne que nous voulons être sont impliquées dans l'acceptation des principes de la justice. »

³ *Ibid.*, p. 449-450 : « un projet rationnel n'est probablement qu'un choix parmi d'autres choix possibles », car il dépend de sa compatibilité « avec les principes du choix rationnel appliqués à tous les éléments pertinents d'une situation donnée », et des projets qui « remplissent cette condition ». Enfin, est-il utile de rappeler que ce choix ne s'effectue qu'après une délibération elle-même rationnelle, délibération qui retient tel projet, parmi d'autres également réalisables, après avoir « passé en revue, à la lumière de tous les faits pertinents, ce que serait la réalisation de [ce] projet et aurait ainsi établi le plan d'action susceptible de réaliser au mieux ses désirs les plus fondamentaux » ? (§ 64, p. 458, pour cette dernière citation, dont les derniers mots indiquent le contenu du plan de vie).

⁴ A propos du sens de la rationalité chez Rawls, opposé au sens utilitariste de la même notion. Nous avons cité *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 88.

comme équité, doit être entendue comme le modèle de la délibération des individus une fois en situation sociale, celle qu'ils appliquent à leurs désirs et aux satisfactions possibles de ces désirs.

Nous venons de reconnaître, mais ce n'est pas la première fois, qu'un individualisme d'arrière-plan se révèle nécessaire à l'émergence de l'identité libérale, cela d'un point de vue historique et sociologique, extérieur, dont l'individu, dans la représentation qu'il a construite de lui-même, n'a pas d'abord connaissance, ni, par ensuite, conscience. Quant à la délibération elle-même, comme activité de la pensée, intérieure donc, elle concerne au premier chef l'individu seul, qu'un dialogue préalable, aussi riche que possible, se soit tenu avec autrui ou, au contraire, que la décision fut prise dans le retrait et le silence. En effet, au bout du compte l'individu seul s'engage dans l'action, réussit, échoue, se retrouve insatisfait, ou/et change d'objectif, en un mot se doit d'assumer puisqu'il n'y a pas d'engagement sans responsabilité. Certes, s'il respecte la vérité et l'honnêteté qu'il se doit à lui-même, mais à qui d'autre peut-il imputer sa décision et son engagement sans se mentir ? Au demeurant, cela permet de constater que le plan de vie peut aussi bien conduire l'individu à considérer qu'il mène une existence heureuse, ou malheureuse, ou simplement supportable, aux contentements passagers.

Nous n'avons, jusqu'à présent cerné qu'en situation individualiste et grâce à des philosophies idéalistes et libérales le fait de concevoir qu'un projet ou plan de vie puisse être amendé, modifié, changé, en vue d'un projet autre, offrant une qualité d'existence aussi réussie et la moins limitée possible, cela relativement à un désir majeur dont la satisfaction est visée, désir auquel d'autres désirs sont subordonnés. L'identité libérale, dans ce contexte de pensée, n'exclut aucune des identités différenciées que l'on peut rencontrer car portée par l'indépendance et l'autonomie qui la caractérisent. En parlant d'idéalisme nous pensions ici à Josiah Royce, puis nous faisons évidemment allusion à Rawls. Mais, dans la mesure où Taylor a insisté sur la prégnance de la communauté sur cette représentation que le soi élabore de lui-même et qui conditionne ensuite, détermine plus exactement son plan de vie, comme en témoigne son analyse de la vie ordinaire, nous pouvons nous demander si le divers inhérent à la conception rawlsienne et libérale du plan de vie revient à une perte de sens comme Taylor l'entend, ou si nous pouvons tenter de confirmer la valeur du divers d'un plan de vie dans un contexte de pensée encore différent ?

Nous ne reviendrons pas, en ce qui concerne cette question, sur Taylor. Rappelons seulement que sa conception de la liberté ne peut s'accorder avec l'ouverture que permet le plan de vie conçu en relation avec la liberté comme, d'abord, indépendance. Elle mène à ce qui provoque, par exemple, « le dérapage du subjectivisme »¹, on ne s'épanouit pas ainsi, on est alors soit égocentrique et l'on recherche l'épanouissement de soi considéré comme une valeur, soit égoïste et l'on ne recherche que des satisfactions personnelles sans référence à aucune valeur². En revanche, dans le contexte d'une philosophie posant également le primat de l'appartenance sociale, mais possédant et visant un idéal communautaire, trouverons-nous et la valorisation de l'individu et la valorisation de la diversité de ses désirs, donc de sa liberté ? Nous voudrions, ici, nous appuyer sur ce que nous découvre Louis Dumont dans sa recherche de la genèse de l'idéologie économique – dans la mesure seulement où cela intéresse notre hypothèse³. Il nous

¹ *Le malaise de la modernité*, titre du chapitre 6, p. 63.

² *Ibid.*, p. 63-64.

³ Pour être tout à fait exacts, nous utilisons le sous-titre de *Homo aequalis : Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Dumont Louis, *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur*

permettra, nous semble-t-il, d'apercevoir comment une philosophie matérialiste peut également porter une valorisation de l'individu. En effet, si nous pouvons retenir sa thèse de l'individualisme de Marx¹, nous obtiendrons une facette complémentaire de la caractérisation de la représentation de l'identité personnelle. Louis Dumont donc, dans son enquête montre la composante individualiste présente chez l'auteur du *Capital*, car, si chez ce dernier l'homme est un être générique puis social, il est d'abord un individu². Marx, selon Dumont, s'appuie, en effet, à la fois sur les notions d'homme comme être générique, mais aussi comme être commun, être social, et comme individu unique. En première lecture, cela apparaît créer une source de tensions quant à la manière dont il faut entendre la définition de l'homme parmi les différentes approches que portent ces notions. Qu'est-ce qui est fondamentalement premier ? L'être social ou l'être unique ? Ces tensions, dans les sections sept à neuf de *Homo aequalis*, consacrées à Marx, L. Dumont les reconnaît explicitement, et en particulier en terminant la section 8³, tout en montrant aussi qu'elles persistent dans les travaux ultérieurs de Marx, puisque d'une part l'individu y demeure qualifié en tant que producteur, tandis que, d'autre part l'aliénation et la réification le séparent de lui-même et le réduisent au rôle d'outil de la production, soit à ses valeurs d'usage et d'échange. Il s'agit alors de les résoudre car, entre l'affirmation « "les différentes formes de l'interdépendance sociale font face à l'individu (*dem Einzelnen*)" » et « "toutes les fois que nous parlons de production, il s'agit de production à un certain stade de développement social, ou de production par des individus sociaux (*gesellschaftlicher Individuen*)" »⁴, l'opposition entre l'individu, seul, unique, qui fait face aux statuts et aux relations que lui impose la société selon le moment donné de son histoire et l'individu déterminé socialement, s'avère claire et nette. Dumont avance donc plusieurs arguments. D'abord, l'individualisme est chronologiquement premier dans les œuvres de jeunesse (publiées ou non de son vivant), mais aussi, et plus profondément dans sa conception même de l'homme. Concernant les textes de jeunesse, Dumont inclut la deuxième dissertation de Marx et la lettre adressée à son père⁵, pour montrer la continuité d'ensemble de son intention morale et théorique, à côté, principalement, des *Manuscrits parisiens* et de *L'idéologie allemande*. L'argument de la chronologie vaut parce qu'il permet de lire, non seulement une

l'idéologie moderne (Paris : Seuil [Points n° 230], 1991 [1983]). A nouveau, nous ne nous situons pas dans une perspective historique, nous ne nous demandons pas, dans le cadre de notre effort, quelle serait la (les) raison(s) de l'apparition et du développement de l'individu et de l'individualisme.

¹ *Homo aequalis*, section 7, p. 139 : « Marx est essentiellement individualiste, telle est la thèse que je me propose de mettre à l'épreuve ici. »

² *Ibid.*, p. 145. Après avoir cité l'introduction à la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (« "L'homme est l'être le plus haut pour l'homme" »), Dumont en analyse le contexte comme ce qui a conduit Marx à revendiquer « l'émancipation de tous les hommes, ou plutôt de l'Homme dans l'abstrait, de l'Homme par conséquent comme un être se suffisant à lui-même et incarnant la valeur suprême, de l'Homme comme un *Individu* dans le sens parfait, moderne du terme. » (*Individu*, en italique dans le texte). L'individu n'est abstrait qu'en ce sens que la société capitaliste l'a dépossédé de son individualité complète en le spécialisant, en abstrayant une partie de sa propre totalité.

³ *Ibid.*, p. 197.

⁴ *Ibid.*, p. 195, Dumont se réfère aux *Grundrisse*, d'où proviennent ces deux citations, mais il renvoie également au *Capital* à propos de ce que nous appellerions, dans ce contexte, l'affrontement à venir de l'individu et de la société : « La même chose est vraie [la dépendance de l'individu au tout social] dans un passage du *Capital* sur la coopération primitive où "l'individu (*das einzelne Individuum*) est encore peu détaché du cordon ombilical de la tribu ou de la communauté que l'abeille individuelle de l'essaim d'abeilles ", (I, chap. XI ou XIII [La coopération]) ».

⁵ 1835 et 1837.

volonté d'agir pour d'émancipation de l'homme, puis, en parallèle pour l'émancipation du prolétariat, mais aussi une acception de « homme » comme « individu ». Mais, on ne peut limiter « le vœu révolutionnaire »¹ à une constance psychologique ou à une intuition dont l'auteur poursuivrait le fil, car l'usage des termes distincts, « homme », puis « prolétariat », introduisent une distinction entre ces deux réalités ainsi désignées, « homme » ne peut renvoyer qu'à « individu », un seul, puisque « prolétariat », par définition renvoie à une classe. Au-delà de cette logique grammaticale, ce qui nous apparaît conforter la thèse de Dumont, c'est, à titre d'exemple, le passage consacré à la fin de *La question juive*², lorsque le texte se réfère au *Contrat social*. Marx, en terminant sa réponse à B. Bauer, distingue « l'homme *politique* », dans la société bourgeoise, « homme abstrait, artificiel » issu de la révolution, passage de la société féodale à la société bourgeoise, de l'homme émancipé qui reprend sa réalité propre, n'est plus « l'homme en tant que personne *allégorique, morale* »³ des droits de l'homme, mais l'homme qui s'est retrouvé, l'individu. Du texte de Rousseau cité par Marx, nous pouvons voir d'un côté comment, pour « entreprendre d'instituer un peuple [, il est nécessaire] de changer, pour ainsi dire, la nature humaine, de transformer chaque individu », et comment de l'autre chaque individu est « par lui-même est un tout parfait ». Nous concluons maintenant, avec Dumont et Marx qu'il cite : « "Toute émancipation *renvoie* du monde humain, des relations, à l'homme lui-même." (*Alle Emancipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den Menschen selbst*) »⁴. Cette conclusion nous a autorisé à amputer le texte de Rousseau en ce qu'il précise que la transformation de l'individu, « tout parfait », s'achève lorsqu'il devient « solidaire en partie d'un plus grand tout », parce qu'en effet, Marx ne retient pas ce membre de phrase dans son analyse (bien qu'il la cite), pour terminer sur « l'homme lui-même », ce qui correspond à un individualisme dans lequel l'individu doit construire les rapports qui le rattachent à autrui, et à lui-même, parce que les rapports actuels le dépossèdent – ce sera dans une autre époque.

Donc, dans la mesure, où nous reconnaissons avec Louis Dumont que « [l]'individu est le sujet, la société un simple déterminant »⁵ et, avec Marx, que cet individu doit s'émanciper de la société bourgeoise comme il le fit de la communauté primitive et de la société féodale, en organisant une société à l'intérieur de laquelle il n'est plus aliéné, nous pouvons revenir à la question du plan de vie et de la liberté. Pour Taylor, le divers des plans de vie est un fait, pour Rawls un droit et nous nous demandons si une philosophie matérialiste pouvait non seulement admettre la diversité des choix de vie au cours d'une existence, mais encore en faire un idéal reconnu. Grâce à l'apport des travaux de Dumont, avec l'auteur de *Critique du programme du Parti Ouvrier Allemand* (1875) il apparaît que les changements d'orientation dont l'individu éprouve sinon la réalité du moins le désir que cela devienne un possible, ne nous sont pas exclusivement dévoilés par les philosophes qui nous ont fourni la riche matière de notre recherche jusqu'à présent. L'homme, individu unique, doit pouvoir jouir d'une existence

¹ *Homo aequalis*, p. 143, 144, *passim*.

² *Ibid.*, p. 151-152.

³ *La question juive*, p. 44, les italiques sont dans le texte.

⁴ *Homo aequalis*, p. 151, les italiques sont dans le texte. La traduction qu'utilise Dumont est plus correcte, en tout cas en ce qui concerne cette phrase, que celle que nous avons eu l'occasion de citer (J.-M. Palmier). Mais, si « réduction » ne correspond pas vraiment à *Zurückführung*, « renvoie » se rapproche mieux de l'idée de retour (en arrière), de reconduction.

⁵ *Ibid.*, p. 196.

émancipée et libérée de l'aliénation du travail et pratiquer « x » activités selon son choix du moment. Cependant, la fin du travail aliéné ne signifie pas la fin du travail (« l'empire de la nécessité »), c'est-à-dire de la production et la reproduction de l'existence biologique que, pour éviter une longue description, nous définissons comme l'ensemble des médiations nécessaires qui font détour entre le besoin (toujours relatif¹) et sa satisfaction. Mais, on peut imaginer que si la production, dans la situation de la division du travail et, en général, dans la situation du capitalisme avec ses conséquences, s'adapte à la plasticité des besoins, l'organisation de la production dans la société communautaire, le pourra aussi. Mais elle devrait également être capable d'offrir à l'individu autre chose qu'une place définie dans la production et, non seulement du repos (récupération de la force de travail), mais aussi du loisir. Nous voulons introduire ici la notion d'individu complet, à laquelle nous avons fait allusion, dont l'origine, comme le signale Maximilien Rubel dans les notes de son édition des œuvres de Marx², se trouve chez Feuerbach³. A côté des changements de projets de vie dont notre époque fournit l'écho, nous songeons par exemple aux conversions de personnes à une religion différente de leur religion de naissance par exemple, soit du fait d'une méconnaissance, de son abandon ou de son rejet conscient ; à côté également des changements de projets ou plans de vie tels que Rawls les inclut dans l'ensemble des libertés, on peut rencontrer, lors de la réalisation du plan, une volonté de liberté qui s'épanouirait selon une temporalité différente. Nous allons essayer de préciser notre pensée. Dans *L'idéologie allemande*, les activités de « l'individu complet »⁴, sur la piste de laquelle la lecture de Dumont nous avait orienté et que ce dernier cite dans le travail auquel nous nous sommes référés⁵, font l'objet d'une description désirable⁶. Par contraste avec la division du travail, l'organisation communiste du travail autorise l'individu à occuper les places successives qu'il veut dans la production, dont le temps est réduit autant que possible (cependant impossible à supprimer, nous l'avons noté), et à pratiquer les activités qu'il désire, à s'offrir la possibilité d'activités diverses. N'ayant aucune place, ni fonction déterminée auxquelles il ne pourrait échapper, « chacun peut se former dans n'importe quelle branche de son choix ; [...] faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher

¹ Si les besoins étaient strictement naturels, ils seraient identiques en chacun et n'admettraient que des variations quantitatives selon les tailles et/ou les poids respectifs, par exemple ; ainsi, il n'aurait pas été utile de préciser « à chacun selon ses besoins » (*op. cit. supra*, p. 25). La variété et la relativité des besoins permet des satisfactions multiples et tout autant des frustrations, mais un homme ne mourra pas de faim à côté d'une nourriture qu'il déteste, contrairement au pigeon de Rousseau qui meurt à côté d'un bassin rempli de viandes et de son chat près de fruits.

² *Economie et philosophie : Manuscrits parisiens*, n.1, p. 1603, de la p. 25 des « Notes de lecture ».

³ L. Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, « Principes de la philosophie de l'avenir », § 53, p. 258-260, *Ludwig Feuerbach : Manifestes philosophiques* traduction Althusser Louis (Paris : 10/18, n° 802, 1973 [1960]). Dans les derniers paragraphes des « Principes » de Feuerbach, l'expression « être total » (« *ganzen Wesen* ») est récurrente. Dans la référence de M. Rubel, c'est « son être total qui le [l'homme] distingue de l'animal » (« *Sein ganzes Wesen ist vielmehr sein Unterschied vom Tiere.* »). Précisons que ce n'est pas seulement l'être de l'homme, mais l'homme lui-même que cette expression recouvre : « Seul un être total et réel peut... », § 50, p. 255 (« *nur einem wirklichen und ganzen Wesen* »), <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Feuerbach,+Ludwig/Grunds%C3%A4tze+der+Philosophie+der+Zukunft> (consulté le 25/07/16).

⁴ *Karl Marx, Œuvres III : L'idéologie allemande*, p. 1121, en contexte, la phrase est au pluriel : si l'on parvient à la fin de la division du travail, on arrive au « stade qui correspond à l'épanouissement des individus appelés à devenir des individus complets » (« *totalen Individuen* »), « Die Deutsche Ideologie », (p. 339-485) p. 407, *Karl Marx, Die Frühschriften*.

⁵ *Homo aequalis*, section 7, p. 164.

⁶ *Karl Marx, Œuvres III : L'idéologie allemande*, p. 1065.

l'après-midi, [...], de [s]'adonner à la critique après le repas, selon qu'[il]en [a] envie », donc de ne pas devenir ce qu'il n'est pas – la place et la fonction sociale qui réifie l'individu. Nous sommes devant deux conceptions du plan de vie qui revendiquent toutes les deux de représenter des espaces d'expression de la liberté, bien qu'évidemment les pensées qui les portent ne possèdent en commun qu'un désir de justice, le contenu de cette idée, son origine chez eux et les moyens d'y parvenir étant absolument différents. Ainsi, ils se distinguent dans la manière dont, implicitement, le temps de l'exercice de la liberté est conçu. Dans le plan de vie rawlsien (et plus encore roycien), l'individu, *in fine*, parvient à un bien, son bien et, dans le contexte de cette réflexion, l'exercice de sa liberté peut être interprétée en termes de possibilités d'essais et d'erreurs. Parce qu'il vise une fin ultime (salut, bonheur, richesse matérielle, ...), dans la limite du juste (l'équité), le plan se développe selon une durée qui lui est intérieure, qui suit la flèche du temps. L'expression « plan de vie » ne se trouve pas chez Marx, cependant nous pouvons affirmer que la notion s'y trouve, et qu'elle renvoie aux possibilités d'existence qu'il décrit, négativement, lorsqu'il s'agit de l'existence aliénée, qui, malgré sa pesanteur, laisse de ces interstices dans lesquels peuvent apparaître une pensée et un espoir retrouvés, où « la vie commence ». Nous nous référons ici à *Travail salarié et capital*¹, où l'on peut lire que lorsque douze heures de travail cessent, « la vie commence, à table, au bistrot, au lit », que là le producteur perçoit mieux « une expression de son existence ». La possibilité d'existence que le plan de vie marxien décrit, positivement, contient aussi un aboutissement (complétude), mais cette fin n'est pas interne au plan. A l'extérieur du plan, la fin, l'organisation commune de l'effort pour satisfaire tout ce qui est du ressort de la nécessité, tout en réduisant le temps à y consacrer, et jouir de la complétude, en réalité n'en est pas une. Il s'agit de l'idéal qui règle la théorie et l'action pour parvenir à l'époque, en rupture avec toutes celles qui précèdent, du plan dans lequel l'épanouissement de l'individu n'est plus réduit, ne dépend plus des périodes de repos, plan dans lequel l'individu, sans assignation définitive et grâce aux possibilités que cela offre peut se trouver entier. Il s'agit d'un moyen. Remarquons encore que le plan, la notion même de plan, considéré à l'intérieur de l'expression « plan de vie », change ; il y a une inflexion vers la notion géométrique de plan, il en vient à désigner un espace dans lequel l'individu total use de sa liberté en pratiquant, outre sa participation à la production commune, les activités qui le comblent. Dans la mesure où le plan est concevable ainsi, il apporte au plan rawlsien un complément en montrant que l'individu ne se définit pas seulement par l'indépendance qu'il s'accorde, la liberté qu'il essaie de mettre en œuvre conformément à son identité, en vue de la fin qu'il recherche, mais encore qu'il se définit par le désir d'ajouter une dimension qualitative supplémentaire grâce à la pensée d'un temps au cours duquel il sait qu'il peut se consacrer, successivement sans doute, à tout ce qui lui semble lui permettre le meilleur épanouissement, sans calcul – c'est-à-dire sans devoir nécessairement subordonner certains désirs à un désir ultime.

Si l'on peut admettre, dans une représentation de l'identité de l'individu, que la liberté, que traduisent dans le cours de son existence ses choix plus ou moins heureux ou malheureux guidés par une certaine quête, elle-même plus ou moins bien définie, se réalise dans un plan de vie sans calcul, et si l'on peut également admettre que cette représentation de l'identité

¹ *Œuvres : Economie I*, p. 205.

contemporaine contient en outre le désir de jouir de toutes les libertés que la nature qu'elle se prête lui permettrait d'exercer, nous aurons répondu à la question de savoir si une pensée autre que libérale pouvait valoriser une liberté identitaire et la diversité de ses choix, de ses projets de vie.

Demeure, cependant, la problématique du « dérapage du subjectivisme ». Il serait possible, en effet, dans la mesure où nous avons accordé, reconnu en fait à la suite de Louis Dumont une valorisation de l'individu chez Marx¹, de la voir dénoncée de la même manière (quoique dans la vision marxienne nous soyons dans un autre temps que celui de notre contemporanéité²). La liberté dont l'individu se dote dans la représentation de son identité, et que nous pensons pouvoir définir par l'effort qu'il fait pour s'abstraire des circonstances dans lesquelles il se trouve au moment où il doit prendre une décision, moment de délibération, cette abstraction qui est à l'origine de son indépendance et fonde son autonomie, correspond-elle à une perte de sens ? L'autonomie, dont nous estimons qu'elle peut faire l'objet de deux analyses (parmi bien d'autres), nous apparaît poser le problème des règles par lesquelles l'individu se donne la permission d'agir ainsi plutôt qu'autrement. L'individu peut-il ne voir dans l'autonomie que les choix multiples qu'elle lui offre, c'est-à-dire une liberté qu'on qualifie de négative, la possibilité de faire ce qu'il veut relativement la règle qu'il s'est donnée volontairement, ou bien doit-il appuyer l'autorisation d'action qu'il s'offre à travers elle sur un bien préexistant, sur son insertion dans une situation socio-historique donnée et ses normes ?

Dans *Les sources du moi*, l'identité personnelle est définie par l'appartenance à un « cadre » et aux réponses que nous apportons aux questions qu'il nous pose, c'est-à-dire, également, que l'identité se définit par les relations que l'individu met en œuvre avec ce « cadre », cet environnement. Ses questions et ses réponses dépendent du milieu (au sens de milieu aquatique, par exemple) et de l'époque, et il faut accorder que « nous ne sommes des "moi" que dans la mesure où nous nous déplaçons dans un certain espace de questions, lorsque nous cherchons et trouvons une orientation vers le bien »³. On doit, nous semble-t-il, supposer que le bien, unique ou multiple, est présent antérieurement à sa recherche et, mais nous n'avons pas besoin de le supposer, que seules certaines questions « nous importent »⁴ (on reconnaît la question des évaluations fortes). Ainsi, dans la mesure où l'identité se trouve liée aux relations que la société où vit l'individu lui suggère, voire lui dicte, à travers les questions et les réponses, à travers le(s) bien(s) qu'elle propose comme fin(s) de l'existence, cette identité est nécessairement et indissolublement déterminée par le bien⁵. Ces éléments de *Sources*, nous rappellent que pour Taylor, sans lien à un bien commun, donc sans enracinement, l'individu, lorsqu'il se représente doué de raison et de liberté, oublie les sources, l'histoire, et plus généralement tout ce qui sociologiquement le conditionne. Pour lui, cet individu n'existe pas. Sa « liberté [est] située »⁶.

¹ Nous pourrions ajouter que l'idée « des hommes complets », de leur développement intellectuel nécessaire à leur complétude, donc de leur émancipation et de leur liberté, persiste dans la pensée de Marx. *Le Capital*, quatrième section, la grande industrie, XV, IX, p. 987 (*Œuvres I*).

² Le temps de l'« histoire », par opposition à celui de la « préhistoire ».

³ *Sources*, p. 55.

⁴ *Ibid.*, p. 54 : « Nous sommes des "moi" seulement parce que certaines questions nous importent. »

⁵ *Ibid.*, p. 610 : « Prétendre qu'on ne s'oriente pas selon une notion du bien me paraît irrecevable ». Cette conclusion vise, nous sommes dans le même alinéa, « l'idéal sous-jacent et, de plus invisible parce qu'il est le plus répandu de tous les biens modernes, [qui] est une forme de liberté sans contrainte. »

⁶ *Ibid.*, p. 642.

Comment, partant de ce résultat, l'identité s'exprime-t-elle dans l'actualisation de sa liberté, par quels moyens l'individu parvient-il à assoir les lois de son action ? Pour établir ce point, nous devons revenir d'abord aux pages de *Sources* consacrées à l'examen critique de l'autonomie kantienne et à l'article que nous avons cité plus haut¹, *What's Wrong with Negative Liberty* ? Nous essaierons de les approfondir, afin de, sinon déterminer, du moins obtenir une certitude (le mot est peut-être trop fort) raisonnable de maintenir quelque prétention recevable quant aux garanties qu'offre le raisonnement autonome pour la moralité des actions décidées, lorsqu'il s'est dépris de toute hétéronomie et n'a plus pour limites que le juste, tel qu'il se l'est donné originairement (par contrat).

Le fond du traitement de l'autonomie repose sur l'exclusion du naturalisme en ce qu'il désenchant le monde et en ce que nous, modernes et contemporains, l'utilisons comme modèle de nos analyses morales lorsque nous considérons nos réactions, toujours autant que possible, de l'extérieur, en tenant à distance de nous-mêmes leur spontanéité². Cette spontanéité, nos « intuitions les plus fortes » et le bien auxquelles elles sont redevables (les cadres de référence) fondent nos jugements moraux. Cependant, l'« ensorcellement » de notre moralité par le naturalisme nous conduit à négliger, voire à oublier complètement « ce qu'il est bon d'être », ce que pourrait être la vie bonne, au profit de l'interrogation sur « ce que nous *devons faire* »³, devoir qui, en l'absence de liens avec un cadre offrant les références appropriées, dépend uniquement du désir ou de la volonté de l'individu de le remplir, en d'autres termes d'agir. Ce rappel du contexte, nous permet d'envisager directement la critique taylorienne de la morale de Kant.

Cette critique, rappelle d'abord en quoi cette morale consiste, ce qui, dans le même mouvement, indique ce qu'elle lui reproche. La distinction qu'opère Kant entre le désir du bonheur et le respect de la loi morale qui exige qu'une volonté bonne fasse partie de la définition de l'individu agent moral, cette distinction fonde la différenciation entre les actions accomplies selon telle inclination et les actions accomplies par devoir. Cela posé, la loi morale, qui « émane de notre volonté », nous permet de choisir ce que nous voulons faire, en application de notre devoir, de sorte que l'autodétermination caractérise la liberté. Cette autodétermination de l'obéissance au devoir, constitue la dignité de l'individu. Elle est sans prix. Elle ne doit rien, en effet, à la nature (hors de nous et en nous) exclue comme source de la moralité par l'exclusion du désir et, comme pour la nature qui n'a plus ni haut ni bas, ni droite ni gauche, plus de gravité organisatrice, il n'est pas possible de lui attribuer des qualités distinctives, c'est-à-dire la faire dépendre d'une évaluation⁴.

Ensuite, cette morale de l'autodétermination, « équivaut à la liberté, parce qu'agir moralement, c'est agir conformément à ce que nous sommes réellement », c'est-à-dire des individus (« agents moraux-rationnels ») autonomes qui décident de faire ou de ne pas faire, non pas relativement à l'intérêt ou au désir (la nature intérieure), mais relativement au mobile

¹ *Supra*, p. 27.

² *Sources*, p. 103 : « Parce que l'argumentation théorique dans les sciences de la nature requiert que nous neutralisions nos réactions anthropocentriques, nous en concluons trop facilement que les arguments dans le domaine de la raison pratique ne doivent pas reposer sur nos réactions morales spontanées. »

³ *Ibid.*, citations successives des p. 108, puis 112 et 113.

⁴ Pour cette partie du résumé de la critique taylorienne, nous nous référons aux p. 118-119 de *Sources*.

moral, à la loi morale et grâce à la volonté (bonne). Ainsi, nous sommes « moraux » et, tant que nous pouvons, contrôler la non-contradiction interne de la maxime de notre action et l'universaliser, nous sommes « rationnels ». Cependant, cette « morale ne doit se définir en fonction d'aucun résultat spécifique », « le mobile [seul la] guide »¹. Le bien n'existe pas hors de chacun de nous, « Kant propose un type moderne d'intériorisation, c'est-à-dire une façon de trouver le bien dans notre motivation intérieure »².

La liberté pratique se voit donc reprocher son dualisme qui écarte la nature, la réduit à un simple donné et ramène la liberté à la seule raison, à l'activité rationnelle, dont on pourrait dire qu'elle ne possède pas de responsabilités. Si l'obéissance au devoir n'exige « aucun résultat spécifique », si l'agir se trouve délié d'une quelconque norme morale qu'il paraît devoir viser et qu'il semble nécessaire de retrouver dans son effet, en quoi le résultat ne pourrait-il pas s'avérer indifférent ou contraire à la morale ? Sur ce point, ce que nous inférons de la reconstruction de Taylor et ce qu'elle nous suggère ne lui appartient pas explicitement. Nous devons préciser que, pour notre auteur, cette absence de résultats déterminés à obtenir signifie un manque, une incomplétude. Il reconnaît, toutefois, que l'impératif de la législation universelle prescrit des résultats particuliers, sans quoi cette morale serait vide de contenu, pour reprendre ses termes mêmes³. Taylor précise que, en insistant sur le refus de Kant de « la nature-source » et sur l'importance qu'il donne à « la volonté rationnelle humaine », sa morale « constitue, en réalité, l'une des formulations les plus directes et les plus intransigeantes de la position moderne »⁴, concernant la liberté pratique. Elle nous ouvre « la perspective d'une pure activité autonome » qui n'est pas déterminée par l'ensemble du donné, la nature (intérieure et extérieure), auquel nous ajouterions l'environnement socio-historique, mais qui se détermine elle-même « par [s]a propre action en tant qu'elle formule la loi rationnelle »⁵. Ces critiques sont réitérées et nuancées par le recours à « des signes » présents dans la troisième critique ; on retrouverait dans la critique de la faculté de juger du beau et du sublime, le sentiment de la nature – nous pensons ici (du fait de l'existence à la fin du XVIII^{ème} du *Sturm und Drang*⁶) au sentiment du sublime éprouvé, sans risques, à la contemplation d'une tempête.

Dès lors que le lien entre la sensibilité et la nature n'existe plus, la raison ne peut plus appliquer sa réflexion à cette dernière car la médiation esthétique a disparu. L'autonomie, donc, se retrouve coupée de tout (nature, nature de l'individu, environnement socio-historique, les cadres de référence qui autorisent questions et réponses en leur donnant leur sens) et son activité, ses réflexions et ses décisions se caractérisent par le risque de la vacuité. Le champ de l'autonomie, en ce qui regarde les obligations qu'elle s'impose est également réduit. Mais, nous savons, Taylor l'a souligné, que le bien se trouve « dans notre motivation intérieure »⁷, donc

¹ Pour cette seconde partie de notre résumé, nous renvoyons aux p. 455-457.

² *Ibid.*, p. 461.

³ *Ibid.*, n. 22 de la p. 456, mais c'est une objection que « pour les fins de [s]on exposé » il ne souhaite pas retenir.

⁴ *Ibid.*, citations de la p. 457.

⁵ *Ibid.*, p. 456.

⁶ Taylor fait allusion à « l'essor de l'esthétique de l'expression », nous nous appuyons sur les pages 478-479 (p. 479 pour la citation). Par ailleurs, chez Taylor le thème de l'expression de soi, « l'expressivisme » est une source du moi (chapitre 21). Il est résumé ainsi, au chapitre 24, p. 594 : « L'"expressivisme", tel que je l'ai présenté [...], dénote une certaine conception de la nature humaine. Il emprunte à Aristote, mais en introduisant cette idée nouvelle que le passage de la puissance à l'acte doit aussi s'entendre comme une sorte d'expression de soi et comporter par conséquent un certain élément d'autodéfinition. »

⁷ *Ibid.*, p. 461.

qu'il fait partie de la représentation de l'identité et, présent à la raison et à la volonté, permet d'établir un ensemble d'équivalences : être rationnel, c'est être moral et être moral c'est être libre. Mais, il l'a également souligné, c'est tout ce qu'il reproche à cet aspect, « ensorcelé », de la vision de l'identité.

L'absence d'appui donné par une situation et un contexte moraux invalide aussi les théories du contrat social et les politiques qui se fondent sur elles. En cohérence avec la thèse de Taylor, qu'est-ce, en effet, qui constituerait un objectif assez fort pour que des contractants s'accordent sur lui, y prêtent allégeance et tiennent leur parole ? L'autonomie n'est donc pas un pouvoir de choisir raisonnable et rationnel, réduite au devoir elle ne connaît pas de bien en soi, les obligations engendrées manquent de force – que nous visions, dans la discussion, l'individu-citoyen ou l'individu-personne privée. Mais, retrouvons, dans un contexte différent, celui de l'article *What's Wrong with Negative Liberty ?*, et sa mise en question de l'*Inaugural Lecture* de 1958 et de sa défense de la liberté négative, reprise ensuite et corrigée dans *Four Essays on Liberty*¹ une dizaine d'années après, la problématique de l'autonomie et du choix. Elle se concentre ici, tant du côté de d'I. Berlin que de C. Taylor, autour des deux définitions de la liberté proposées par le premier, qui récuse la liberté positive du fait, globalement, des conséquences que son adoption peut entraîner². Nous savons aussi, pour l'avoir rencontré plus haut, que leur désaccord est complet. Il nous faut, d'après Berlin, accorder au nom de la liberté la diversité indéfinie des fins choisies par les individus et accepter le tragique de cette situation de conflits potentiels et réels entre ces fins, ainsi que les limites inhérentes à leur apporter (plus ou moins grandes selon la forme de gouvernement de la société considérée) et les pertes de libertés individuelles et politiques engendrées. Poser que, dans les limites d'une démocratie, chaque personne puisse poursuivre le projet de vie qu'elle désire suppose que rien ni personne ne l'évalue, que cette liberté ne connaît pas de bien en soi. Cette position n'est pas tenable pour Taylor, il y a un bien en soi, les plans de vie et leurs choix peuvent et doivent être évalués, l'identité et la moralité des actions en dépendent.

Que dit Berlin dans son texte ?

D'abord, constat empirique banal mais utile à rappeler puisqu'il justifie la leçon qui suit, que les hommes ne se sont jamais entendus sur les fins de leur existence, sinon ils demeureraient encore, tranquilles, dans le Jardin d'Eden³. Ce qui laisse supposer que I. Berlin entend des individus différents les uns des autres et qu'il en est de même de leurs valeurs ; ce soubassement récurrent, nous le trouvons le plus explicitement énoncé lorsqu'il explique la confusion entre le désir de liberté et le désir de reconnaissance⁴, et ensuite lorsqu'il en vient à l'opposition des valeurs⁵. Dans le premier contexte, qui amène les erreurs d'interprétations sur ce qui provoque les revendications des individus, les différences individuelles sont soulignées par le manque de

¹ « Two Concepts of Liberty », p. 118-172. Nous renvoyons, dorénavant à cette édition : *Four Essays on Liberty* (Oxford University Press, 1970 [1969]).

² Jean-Fabien Spitz, *La liberté politique*, p. 101 : « il [Berlin] récuse d'emblée l'idée de liberté positive en raison des dérives dangereuses auxquelles elle est exposée ».

³ Nous utilisons la première phrase de « Two Concepts of Liberty », p. 118 : « If men never disagreed about the ends of life, if our ancestors had remained undisturbed in the Garden of Eden »...

⁴ *Ibid.*, VI, «The search for status», p. 154-162.

⁵ *Ibid.*, VIII, «The One and the Many», p. 167-172.

considération pour la variété des besoins et désirs humains¹ – conséquence que nous rencontrerons sans doute plus tard. Dans le second, c'est le monde humain de la multiplicité des valeurs² que nous relevons pour appuyer l'idée de récurrence. Que cette multiplicité soit source de la multiplicité des choix de fins différentes, qui entraîne renoncements et conflits, constitue également une conséquence à examiner ultérieurement. Ensuite, toujours en ce qui concerne ses premières lignes, que vouloir unifier, avec la solution d'une unique valeur, la réalité constituée par la diversité des individus et de leurs fins, des valeurs qu'ils souhaitent poursuivre et poursuivent effectivement, grâce à l'accomplissement d'une transformation du monde, que ce soit par le triomphe de la raison ou de la révolution prolétarienne, est une vue utopique, car demeurerait encore des problèmes politiques qu'il est erroné de prendre pour des questions techniques à confier à des spécialistes³. Enfin, qu'il faut conserver un regard critique vis-à-vis des idées que l'on professe, car une fois que le public s'en empare elles peuvent avoir des effets dévastateurs⁴. Ces dernières remarques introductives de Berlin, si elles concernent également la justification de la leçon, renvoient, plus que d'autres, à ce que l'on a appelé le « libéralisme de guerre froide », mais nous ne tenons pas compte de cette situation historique précise dans laquelle le texte a été produit. En revanche, nous allons être le plus attentifs possible à ce qu'il contient de pertinent pour notre travail, en l'occurrence le retour de cette introduction sur la problématique, maintenant acquise, de l'irréductibilité de nos différences et de l'étendue des limites à leur apporter, c'est-à-dire de l'obéissance et de la coercition. Berlin, utilisant le « je », illustre le problème par quelques questions – nous les rendons ainsi, de manière impersonnelle : Pourquoi un individu devrait-il obéir à un autre ? Pourquoi ne devrait-on pas vivre comme on l'entend ? Doit-on obéir ? Si l'on désobéit, peut-on être contraint ? Par qui [...] ?⁵. Elles nous conduisent au seuil de la définition de la liberté négative.

Cette définition passe par celle de la coercition, forcer c'est priver de liberté, « liberté de (*from*) quoi ? », ajoute-t-il. Nous précisons que Berlin utilise la préposition *from*, car nous lisons également sous sa plume qu'il y a une « liberté de (*to*) »⁶. La nouvelle préposition utilisée permet de différencier les deux formes de libertés qu'il s'agit de définir. Etre libre, dans le sens de la première formule, renvoie à la liberté négative, soit la volonté de se débarrasser d'un joug et, soulignons-le, que l'individu sache ou non comment il usera de cette liberté⁷. Mais, il rejette

¹ *Ibid.*, p. 162 : « the variety of basic human needs », la diversité des besoins sont englobés dans le terme de liberté aussi bien par des libéraux (Mill ou Constant), que par des révolutionnaires, d'où la confusion entre la recherche d'un statut et la recherche de liberté.

² *Ibid.*, p. 168, puis 169 : « The world that we encounter in ordinary experience is one in which we are faced with choices between ends equally ultimate, and claims equally absolute »...; « the ends of men are many ».

³ *Ibid.*, p. 118., 1^{er} alinéa : Il s'agit du texte qui va de « Someone may question this [les conflits issus de la discorde créée par la diversité des hommes et des fins] on the ground that even in a society of saintly anarchists, where no conflicts can [...] take place, political problems, [...], might still arise », à « This outlook [la solution unitaire] is called utopian by those for whom speculation about this condition of perfect harmony is the play of idle fancy. »

⁴ *Ibid.*, p. 118-121.

⁵ *Ibid.*, p. 121, l'ensemble des questions : « "Why should I (or anyone) obey anyone else ? " Why should I not live as I like ? " "Must I obey ? " "If I disobey, may I be coerced ?" By whom, and to what degree, and in the name of what, and for the sake of what? " ».

⁶ *Ibid.*, successivement p. 121 puis 130, *sqq.*

⁷ *Ibid.*, Introduction, p. xliii : « A man need not know how he will use his freedom ; he just wants to remove the yoke. »

bien d'autres entraves qui limitent ses possibilités d'action, qu'il veuille entreprendre ou non de mettre en œuvre ces possibilités, ainsi la liberté négative apparaît comme l'espace d'actions sans entraves ou, en réalité, comme l'espace le moins réduit possible par des contraintes extérieures. Se demander qu'est-ce que la liberté négative, c'est répondre à la question de savoir quelle étendue d'espace l'individu, ou le groupe, occupe (ou peut occuper) sans interférences et/ou empêchements volontaires de la part d'autres êtres humains (ou institution) en ce qui concerne ce qu'il veut faire ou être¹. La frontière de l'aire de liberté, à l'intérieur de laquelle l'individu, libéré d'obstacles, de contraintes, doit toujours rester claire, reconnaissable – « liberty from »², peut se traduire par « libéré de », libéré de barrières qui demandent à être précisées. Le texte comporte en effet, ici, une obscurité, puisque l'individu peut tout aussi bien vouloir se libérer, par exemple de ses passions, etc., ce qui appartient à la définition de la liberté positive. La liberté positive consiste dans le désir d'être son propre maître, de savoir et pouvoir se gouverner soi-même (mais aussi collectivement) ; sa définition répond à la question de savoir qui gouverne (ma passion, l'Etat) ? Avant de poursuivre, le reproche d'incohérence a été adressé à Berlin et il y répond dans l'introduction des *Four Essays*. Il reconnaît son erreur, contenue dans la leçon originale, bien qu'il continue de penser qu'elle ne diminue pas la force de ses arguments, ni n'entre en conflit avec eux³. Ce qui nous offre les éclaircissements relatifs aux concepts de liberté négative et positive suivants. Si le sens le plus usuel du mot liberté admet bien l'absence d'obstacles à la satisfaction des désirs, Berlin voulait dire, en fait qu'être libre, négativement, consiste simplement à ne pas être empêché de faire ce que l'on veut ou désire par d'autres personnes. Il s'agit de remettre en cause cette formulation fautive, car là se situe, pour le critique, le lieu où l'argument manque de cohérence. En effet, si le degré de liberté ne dépendait que du degré de satisfaction des désirs, en qualité ou, pour notre auteur, plutôt en quantité, il suffirait soit de les satisfaire tous, ce qui semble intuitivement irréalisable, impossible, soit d'en éliminer le plus possible, voire tous à l'image du sage stoïcien⁴. Ne pas être empêché de faire ce que l'on a envie de faire, signifie que l'individu ne veut pas que sa liberté soit réduite ou annihilée par un oppresseur ou une institution ; être libre de (*from*) signifie non seulement l'absence de frustration, mais encore l'absence de clôtures, de barrières aux choix actuels ou possibles que l'individu décide de faire ou d'envisager. Nous terminerons ces corrections de Berlin avec la remarque qu'il fait à propos de la liberté du sage stoïcien qui, lorsqu'esclave demeure moralement autonome (nous préfererions dire libre de décider de ses pensées, de ses jugements), parce qu'elle conclut que cette autonomie est parfaitement compatible avec le despotisme, un régime dictatorial, et parce que nous retrouvons là son souci des conséquences des pensées et des philosophies, l'idée des « dérives dangereuses » sur laquelle J.-F. Spitz a attiré l'attention.

Nous sommes donc en possession d'une conception correcte de la liberté négative, à laquelle il faut ajouter que son terrain, celui des choix, doit pouvoir autoriser qu'ils soient réels et non illusoires, car, de fait, contraints, par exemple choisir de trahir un ami pour se protéger de la

¹ *Ibid.*, p. 121-122.

² *Ibid.*, p. 127. On peut préciser ici que Berlin utilise indifféremment *freedom* et *liberty* leur donnant le même sens (p. 121 « I shall use both words to mean the same »).

³ *Ibid.*, p. xxxviii.

⁴ *Ibid.*, nous rendons, en ce que son contenu intéresse notre travail, cette page xxxviii et les deux suivantes. Quant au sage stoïcien, il s'agit ici de Posidonius. Dans le corps de *Two Concepts*, il sera question d'Épictète.

prison ou de la torture constitue effectivement un choix, mais on ne peut dire qu'il s'agisse d'un choix libre¹. Ainsi, les obstacles volontaires que mettent les autres individus (ou princes, ou régimes) atteignent la liberté de l'individu de faire ce qui lui plaît de faire ou de désirer faire, ou encore de pouvoir faire s'il lui en venait l'envie ; toute limitation délibérée à la liberté ainsi définie constitue une obstruction. Cependant, Berlin n'est pas Nozick, nous semble-t-il lorsqu'il expose les conceptions libérales de Locke ou de Mill, une justice distributive équitable paraît devoir exister puisqu'il s'interroge, de manière rhétorique, sur ce que serait, dans une société, la liberté sans limites, liberté que le plus fort s'arrogerait inévitablement. Offrir la même liberté à celui qui est nu et à celui qui a tout, est une insulte à la condition du premier. Le volet politique de la liberté négative exige des droits pour tous, mais n'exclut pas des garde-fous qui rendent effective l'exercice de ces droits également pour tous², écrit-il, malgré des réticences que l'on perçoit dans une remarque qui qualifie cette affirmation de la limite de la liberté des uns pour permettre la liberté des autres de verbiage politique habituel (*political claptrap*)³. Ensuite, le problème devient alors de savoir jusqu'où une organisation politique peut comprimer, pour utiliser une métaphore, l'espace de liberté privé de chacun. Il va de soi, du point de vue berlinien, que cet espace de liberté individuelle doit être le plus étendu possible, mais il convient d'ajouter maintenant que cette liberté ne doit pas être confondue avec d'autres valeurs, en l'occurrence avec la justice. Que la liberté de l'un ne soit pas réduite ou détruite par la liberté d'un (des) autre(s), que certains ne jouissent pas de la liberté par le manque ou la suppression de la liberté des autres, doit être considéré comme acquis, mais cette exigence de justice diffère de l'exigence de liberté, parce que le resserrement des possibilités de choix concédées à l'égalité des libertés en vue de la justice correspond à un abandon de liberté. Plus généralement, la défense berlinienne de la liberté négative insiste sur le fait qu'une chose est ce qu'elle est, que sacrifier de sa liberté pour l'égalité ou pour la considération d'autrui (« *fairness* »), ou encore pour la justice, la culture, le bonheur de l'humanité ou une conscience apaisée (« *quiet* »), revient à diminuer la liberté, non à l'accroître mais à l'abandonner, que ce soit volontairement ou librement⁴.

Le concept de liberté positive va nous permettre d'apporter quelques éléments supplémentaires.

¹ *Ibid.*, l'exemple se trouve p. 130, n. 1.

² Pour rendre ainsi la pensée de Berlin nous nous appuyons sur les considérations qui accompagnent son regard critique sur les penseurs libéraux, *ibid.*, p. 124 : « Men are largely interdependent, and no man is so completely private as never to obstruct the lives of others in any way. "Freedom of the pike is death of the minnows" ; the liberty of some must depend on the restraint of others. [...] This proposition derives his force from something that is both true and important [...]. It is true that to offer political rights, [...] against intervention by the state, to men who are half-naked, illiterate, underfed, and diseased is to mock their condition; they need medical help or education before they can understand, or make use of, an increase in their freedom. » Nous proposons de traduire ainsi : Les hommes sont grandement interdépendants, et aucune activité humaine n'est si entièrement privée qu'elle ne vienne jamais faire, de quelque manière que ce soit, obstruction aux vies des autres. "La liberté du pêcheur (la pique), c'est la mort du poisson (le vairon)" ; la liberté des uns doit reposer sur la limite imposée aux autres. [...] Cette proposition tire sa force de quelque chose qui est à la fois vrai et important [...]. Il est vrai qu'offrir des droits politiques, [...] contre l'intervention de l'Etat à des hommes à moitié nus, illettrés, mal nourris et malades, c'est se moquer de leur condition ; ils ont besoin d'un secours médical ou d'éducation avant qu'ils puissent comprendre, ou faire usage, ce que représente un accroissement de leur liberté.

³ *Ibid.*, p. 124.

⁴ Nous nous référons ici à la p. 125 et à sa formule, concernant le sacrifice de la liberté pour de la justice, légalité, etc. : « I may do so willingly and freely : but it is freedom that I am giving up ».

La liberté positive, renvoie d'abord au désir de l'individu de maîtriser son existence, d'être à l'origine de ses actions volontaires et non l'instrument des volontés des autres. En un mot, décider (par et pour soi-même). Donc, par-dessus tout, l'individu se pense comme un être conscient de soi, distinct des choses et des animaux, distinct de tous les autres aussi, doué de raison et qui se sent (*feel*) libre pour autant que cela reste vrai, esclave pour autant que cela ne correspond plus à la réalité. Ce concept de liberté, par laquelle l'individu est son maître, et celui de la liberté par laquelle il n'est pas empêché de choisir comme il l'entend, ne semblent pas, du point de vue logique, éloignés. Or, ils se séparent historiquement, lorsque l'on se demande si cet élan (*momentum*) d'indépendance est pur, si l'individu ne serait pas esclave de la nature, de ses passions, etc., s'il n'avait pas eu le sentiment de se libérer d'un esclavage spirituel, etc. Ce raisonnement nous amène à la différence entre les deux libertés, l'individu prendrait conscience de posséder un soi qui domine et un qui est dominé ; ainsi, le premier est le vrai soi, valorisé, identifié avec la raison, une nature supérieure, le second avec leur contraire, bref l'hétéronomie, que l'individu doit contrôler, discipliner¹. L'extension de ce raisonnement, du tout de l'individu au tout social, l'organicisme sociologique et politique, finit sur les dangers pour la liberté individuelle que nous avons rencontrés, et sur cette idée qu'un dieu, une raison, un homme, etc., qui sait mieux que l'individu ce qui est bon pour lui et doit lui dicter ses actions, la coercition. C'est une usurpation monstrueuse d'identité au cœur de toutes les théories politiques de l'autoréalisation de soi². Ces pages de *Two Concepts*, qui constituent une transition entre l'étude des deux libertés, expliquent le passage aux dangers de la seconde, dangers qui, par contraste, établissent la valeur supérieure de la première et, donc, non seulement la légitimité de sa défense, mais aussi sa légitimité en soi. La défense, la promotion et l'effectivité de la liberté positive, comme maîtrise de soi, lorsqu'elle est effective provoquent une division au sein de l'identité personnelle, une scission à l'intérieur du soi qu'ils coupent en deux avec d'un côté la personnalité transcendante, supérieure, qui doit contrôler, tel Auguste³ et, de l'autre la personnalité empirique, sac rempli de désirs et de passions qui devraient être écrasés. Cette manière de concevoir la maîtrise de soi, sur laquelle nous aurons à revenir, rejaille sur l'autonomie. Comment être autonome, penser et décider par soi-même si l'on ne se maîtrise pas ? Ainsi, la liberté positive comme autonomie devient l'objet de la critique de Berlin, critique dont nous ne pouvons pas faire l'économie d'une relation, pour l'instant, compte tenu de l'aspect central qu'elle occupe dans notre tentative d'esquisser le dessin d'une identité libérale. D'après Berlin, donc, Kant identifie la liberté avec la résistance aux désirs plutôt qu'à leur élimination, elle devient l'obéissance à la loi que l'on se prescrit. On est libre pour autant que l'on n'est pas entravé par des forces que l'on ne contrôle pas, nous ne contrôlons pas les lois de la nature, *ergo* la liberté est hors du monde empirique. Le but de ce rappel de Berlin est de montrer l'importance politique de cette position pratique, non de la discuter, mais nous pensons qu'elle représente pour lui une déréalisation de la liberté⁴. L'individu libre de Kant est un être

¹ *Ibid.*, p. 131-132, pages sur lesquelles nous appuyons ici.

² *Ibid.*, p.133 : « This monstrous impersonation, which consists in equating what « x » would choose if he were something he is not,[...], with what « x » actually seeks and chooses, is at the heart of all political theories of self-realization. »; Cette usurpation monstrueuse d'identité consiste à identifier ce que « x » choisirait s'il était quelque chose qu'il n'est pas,[...], avec ce que « x » cherche et choisit en fait, est au cœur de toutes les théories politiques de l'autoréalisation de soi.

³ Corneille, *Cinna*, acte V, « Je suis maître de moi comme de l'univers ; je le suis-je veux l'être. »

⁴ « Two concepts of Liberty », p. 136.

transcendant, au-delà du domaine de la causalité naturelle, mais appliquée à l'individu réel, cette doctrine constitue (Berlin en parle au passé) le cœur de l'humanisme libéral¹. L'individu empirique, quels que soient les détournements de l'autonomie (et de sa nature individualiste), dont certains en ont fait une doctrine totalitaire², selon le principe du refus de l'hétéronomie, choisit. Pour terminer cet examen de « Two Concepts of Liberty », dans lequel nous n'avons retenu que ce qui concerne notre recherche, ajoutons que, dans son introduction, notre auteur précise ce qu'il entend par choix. Dans le contexte, ces précisions sont destinées à repousser la tendance à réduire les comportements des hommes à l'effet de « "forces sociales" » impersonnelles. Parmi les effets de ces forces, retenons qu'elles soulagent les individus du fardeau de leur responsabilité personnelle³. Ainsi, la liberté de choix, insiste Berlin après ses rectifications, réduite sans doute, conserve sa réalité, existe et ne consiste pas en une liberté d'action déterminée par des choix qui seraient eux-mêmes entièrement déterminés par des causes antécédentes⁴. Un choix véritable, fait dans le respect des conditions nécessaires, intérieures et extérieures de son exercice (santé mentale, sans chantage, régime politique, par exemple), suppose d'assumer les conséquences de ses actes, la responsabilité. Cela nous renvoie à l'autonomie de l'individu, en ce sens qu'il ne peut se départir d'un certain pouvoir sur son indépendance (on se situe là sur la frontière avec la liberté positive).

Nous avons maintenant une idée plus claire plus et distincte de ce qu'entend Isaiah Berlin par liberté négative et nous ne pensons pas utile de détailler les critiques de la liberté positive qui occupent la plus grande partie du reste de l'ouvrage, c'est-à-dire les critiques du stoïcisme par exemple⁵, ou encore de la réalisation de soi (qui concerne le cœur métaphysique du rationalisme)⁶, le temple de Sarastro⁷ (dans lequel on apprend la ténacité, la patience et à se taire), l'exigence de reconnaissance⁸, enfin la distinction entre la liberté (négative) et la souveraineté du peuple, comme l'opposition entre l'individu, ses valeurs ultimes et son insertion native parmi les autres et leurs valeurs tout aussi absolues⁹, quoique nous ayons recouru, à ces sections en ce qui concerne la liberté berlinienne.

¹ *Ibid.*, p. 137 : « Kant's free individual is a transcendent being, beyond the realm of natural causality. But in its empirical form – in which the notion of man is that of ordinary life – this doctrine was the heart of liberal humanism, both moral and political ».

² *Ibid.*, p. 152 : « What can have led to so strange a reversal – the transformation of Kant's severe individualism into something close to a pure totalitarian doctrine ».

³ *Ibid.*, Introduction, p. xxxiii-xxxiv. Isaiah Berlin répond à la critique de E. H. Carr.

⁴ *Ibid.*, p. xxxv : « I must repeat that my concern is only to assert that unless such laws [historical, scientific knowledge] and patterns are held to leave some freedom of choice – and not only freedom of action determined by choices that are themselves wholly determined by antecedent causes »... .

⁵ « The retreat to the inner citadel », p.135-141,

⁶ « Self-realization », p. 141-144 ; p. 144 : « the metaphysical heart of rationalism ». Selon Berlin, l'identification maîtrise de la connaissance-pouvoir appliquée au soi, ne nous préservait que de de la tentation de chercher l'impossible et, conséquemment, de la frustration liée à l'échec, sans offrir plus de choix.

⁷ « The Temple of Sarastro », p. 145-154. Dans le temple, Tamino doit être « *standhaft, duldsam und verschwiegen* », s'il veut mériter Pamina.

⁸ « The search for status », p. 154-162.

⁹ Successivement, « Liberty and sovereignty », p. 162-166 et « The One and the Many », p. 167-172. La souveraineté du peuple, par exemple, entraîne la tyrannie de la majorité.

Charles Taylor, en 1979¹, ne reproche pas à Berlin son regroupement des théories politiques de la liberté en deux grandes « familles »², et l'on peut ajouter qu'ils s'accordent au moins sur un plan lorsqu'ils affirment, le premier que la liberté est plus grande au Royaume-Uni qu'en Albanie³, le second que le sujet ordinaire du Roi de Suède est plus libre que citoyen moyen d'Espagne ou d'Albanie⁴. En ce qui concerne Taylor, la remarque ironique, moqueuse même, à propos de la liberté (de circulation) comme absence d'obstacles rapportée au nombre de feux de circulation à Londres et à Tirana, nous donne l'occasion de souligner que sa référence constante à un tout compréhensif sans lequel l'identité personnelle et ses valeurs ne seraient ni réalisables ni pensables ne permet de le classer sous l'étiquette « communautarien ». En témoignent *Multiculturalisme : différence et démocratie*, qui défend « la présomption d'égalité valeur » des cultures que portent les individus et les communautés qui composent nos sociétés, en vue de la reconnaissance nécessaire au respect de la dignité des individus dans la diversité de leurs horizons ou « cadres de références », « le respect, non la condescendance », ajoute-t-il poursuivant cette assertion du début de son texte : « La reconnaissance n'est pas simplement une politesse que l'on fait aux gens : c'est un besoin humain vital.⁵ » Ce libéralisme, appliqué au multiculturalisme de fait dans les sociétés actuelles, dans lequel on reconnaît le point de vue de *Sources*, n'est pas notre propos, nous le retrouvons dans sa réfutation de la liberté négative, et défense de la liberté positive.

La définition de la liberté de Berlin est renvoyée à celle de Bentham et plus particulièrement, et de manière récurrente dans la suite de l'article, de Hobbes. A titre d'exemple, dans sa conclusion, la liberté négativement définie n'est plus qu'un concept hobbesien⁶. Pour Berlin, toujours, les théories de la liberté négative ne se préoccuperaient que de l'espace dans lequel l'individu devrait être libre de toute interférence, les théories de la liberté positive ne se poseraient que la question de savoir qui ou quoi contrôle⁷. Taylor modifie l'opposition entre les théories positivistes et négativistes de la liberté, en la situant entre un concept de la liberté positive qui contient « essentiellement l'exercice du contrôle » de sa propre existence par l'individu, et un concept de la liberté négative qui « s'appuie simplement » sur les opportunités qui s'offrent à l'individu, qu'il fasse quoi que ce soit pour les réaliser ou non⁸. Ces opportunités, qui définissent la liberté, dépendent exclusivement de l'indépendance de l'individu en tant qu'il est libre de (*from*) toute interférence de la part des autres quels qu'ils soient⁹. En un mot son espace de pensée et d'action est dégagé. Charles Taylor reproche à cet espace d'être un territoire retranché derrière une ligne de défense obtuse incapable de défendre son objectif, le libéralisme, parce qu'en refusant toute idée de contrôle collectif et, par voie de conséquence de contrôle sur

¹ Date de publication de *What's wrong with Negative Liberty ?*.

² *Ibid.*, p. 418.

³ *Ibid.*, p. 422.

⁴ « Two concepts of Liberty », p. 130 (note 1).

⁵ *Multiculturalisme : différence et démocratie*, les citations sont tirées successivement des pages, 97, 94 et 42. *Multiculturalisme : différence et démocratie*, traduction Canal Denis-Armand (Paris : Champs/Flammarion [n°372], 2005 [1992]).

⁶ *What's Wrong with Negative Liberty ?*, p. 428.

⁷ *Ibid.*, p. 419.

⁸ *Ibid.*, il s'agit des « exercise-concept », « which involves essentially the exercising of control over one's life », et « opportunity-concept, where being free is a matter of what we can do, of what is open to us to do, whether or not we do anything to exercise these options ».

⁹ *Ibid.*, p. 418.

soi, elle se coupe de l'idée de réalisation de soi, d'accomplissement personnel. Autrement dit, se concentrer sur l'absence d'obstacles (cette définition scelle le renvoi à Hobbes) construit la mentalité de repli derrière des tranchés défensives, la mentalité de type ligne Maginot¹ qui empêche l'individu de reconnaître les capacités qu'il possède pour actualiser ses qualités, mais aussi de reconnaître qu'il lui est possible de combattre certaines vues relatives au contrôle collectif de l'existence pour défendre cette actualisation – par exemple qu'on le forcera d'être libre. Cet abandon des éléments de la réalisation de soi au profit de l'absence d'obstacles dans la conception de la liberté qu'il dénonce, et la conséquence qu'il vient d'en tirer, permettent à Taylor d'introduire l'idée que l'individu doit distinguer entre des politiques qui correspondent à ce qui est bien ou non pour son épanouissement. La volonté d'acquérir et de posséder un espace où être indépendant et se réaliser constitue pour notre auteur, dix ans avant *Les sources du moi* déjà, un héritage de l'idée post-romantique selon laquelle l'auto-réalisation est propre à chacun et doit être menée indépendamment, puisque chacun est un être original². La nécessité, maintenant, de montrer que l'individu, pour accomplir réellement cette démarche, c'est à dire celle qui consiste à donner un contenu à sa liberté selon le concept d'exercice ou concept d'actualisation, doit distinguer entre ses motivations ; c'est-à-dire aussi, contrairement à la simplicité du concept d'opportunités ne contenant que l'absence d'obstacles extérieurs et la possibilité de faire ce que l'on veut sans préciser en quoi pourraient consister ces volontés particulières, qu'il doit les hiérarchiser. L'individu, par exemple, n'est pas libre, ou moins libre, lorsqu'il ne peut pas actualiser certaines capacités qu'il possède, en satisfaisant ses volontés, parce qu'il n'aurait pu aller jusqu'au bout de sa démarche ou parce qu'il en aurait été empêché. Mais, pour C. Taylor, les obstacles peuvent être aussi bien intérieurs qu'extérieurs. En effet, ces possibilités de satisfaire une volonté que l'individu rattache à sa liberté impliquent quelque conscience de soi (*self-awareness*), un jugement moral (*moral discrimination*), de la maîtrise (*self-control*), un ensemble de réquisits sans lesquels l'exercice de cette liberté comme direction de soi (*self-direction*) ne serait pas possible³. Il distingue donc également entre ses motivations, et si ces conditions nécessaires ne sont pas remplies, il peut échouer à être libre. L'échec de l'individu peut venir d'erreurs de jugement sur ce qu'il est lui-même, sur la fin qu'il poursuit, d'un manque de maîtrise, d'où la déception, mais aussi l'illusion de faire ce que l'on veut, sans être libre. La suite du raisonnement conduit à constater qu'on ne peut s'en tenir à la seule indépendance et son enclos à l'abri des obstacles extérieurs, mais que, lorsqu'on adopte le concept d'actualisation (« *exercise-concept* »), l'on doit renoncer au simple « faire ce que l'on veut » car il faut s'assurer que cette visée ne s'oppose pas à des volontés plus fondamentales. De ce point de vue, le principe interne, la motivation pour agir n'est pas libre en situation de peur ou d'intériorisation de certaines normes, ou en cas de fausse conscience et la réalisation de soi en est incomplète, frustrée. Il y a donc, non seulement des causes externes qui s'opposent à la liberté des individus, un régime totalitaire, les autres, mais encore, lorsqu'on convient qu'être libre c'est aussi pouvoir s'épanouir, des causes internes. Ce sont ces dernières qui

¹ *Ibid.*, p. 420, « Maginot Line mentality ».

² *Ibid.*, p. 419. Cette référence à l'histoire des idées offre à Taylor la possibilité de critiquer Berlin, puisqu'en tant que libéral il en rejette l'idée cependant qu'elle constitue pour Mill un argument important de sa défense de la liberté individuelle, dans *De la liberté*.

³ *Ibid.*, p. 420. L'ensemble des réquisits de la liberté positive contient aussi la compréhension de soi (*self-understanding*).

imposent que l'on fasse des distinctions qualitatives entre les motivations et les fins qu'elles amènent à suivre ou, du moins, à essayer de suivre. Les distinctions reposent sur des activités ou des fins réellement significatives pour un être humain, par exemple l'ajout d'un feu de circulation, quelque entrave qu'il cause au choix d'itinéraire de certains automobilistes, est sans commune mesure avec une interdiction de pratiquer un culte religieux sous la forme qui convient à certains croyants, en accord avec leur croyance. La différence d'importance entre les deux restrictions tient à la trivialité du premier et à la reconnaissance de la liberté de conscience et de son exercice dans le second¹. Cette reconnaissance amène la notion que nous avons trouvée dans *Sources*, à savoir la notion d'évaluation forte. La différence d'importance, le caractère significatif pour l'individu se trouve dans l'attachement qu'il a vis-à-vis d'un objectif à accomplir, dans le haut degré d'intérêt qu'il porte à cette réalisation, sa gravité pour lui et, nous le savons, pour Taylor cette intimité du lien entre l'individu et son désir constitue son identité, dépendance de sa situation dans un horizon de valeurs. Ce cadre de références donne le critère, permet l'évaluation forte qui renvoie le feu rouge à la trivialité et élève le droit de la conscience au-dessus des interdits, des persécutions. L'évaluation forte hiérarchise donc les libertés et leurs actualisations². Grâce à elle il devient possible à l'individu de se rendre compte qu'il peut vouloir atteindre des buts qui paraissent en fait moins significatifs, qui ne correspondent pas à la compréhension qu'il a de lui-même. Par exemple, il sait que s'il parvenait à surmonter ses sentiments de dépit et ses réactions négatives, les relations qui lui tiennent particulièrement à cœur ne se mineraient pas malgré lui³. Le dépit est une entrave à la liberté d'agir, à son actualisation, parce qu'il s'enracine dans un égoïsme, un retrait en soi-même (*self-absorption*) qui déforme les perspectives⁴, dont on aimerait se débarrasser plutôt que d'avoir l'impression d'assister à son propre comportement destructeur. L'évaluation forte met donc également en lumière, outre l'erreur de l'individu sur ce qu'il désire vraiment, la faiblesse de sa volonté. Cependant, selon la mesure de la conscience de ces conflits intérieurs, d'après Taylor, on ne parlerait pas, dans certains cas, de moindre liberté, parce qu'en réalité l'individu continue de s'identifier avec le désir qui lui importe moins⁵. Il devient alors d'identifier avec plus de précision ce que l'on veut vraiment, afin de le différencier des désirs plus ou moins forts. Mais, demeure la possibilité pour l'individu de se tromper en ce qui concerne l'appartenance réelle de l'aspiration qu'il a à son identité, à ce qu'il pourrait en perdre ou y ajouter, sachant qu'il admet, contrairement à ce que pensent les partisans de la liberté négative, qu'il n'y a pas d'affects bruts, désirs ou autres (hormis, par exemple la douleur d'un coup)⁶. Cette possibilité semble insurmontable, puisqu'en effet la notion d'évaluation forte suppose que volontés, désirs et émotions en général sont voulus et ressenties au sein d'une expérience qui peut elle-même être mal réfléchie et donc porteuse d'erreurs. Ne reste donc à l'individu que le sentiment de ne rien perdre en abandonnant une aspiration à, pour savoir qu'elle ne lui tenait pas à cœur. La présence d'un cadre de références ou d'un horizon de désirs et de sentiments s'avère la condition nécessaire afin que l'individu puisse identifier, parmi ses

¹ *Ibid.*, p. 422.

² *Ibid.*, p. 423.

³ *Ibid.*, p. 423. Il s'agit d'un des exemples proposés, à la suite de la peur de parler en public empêchant telle carrière professionnelle, etc.

⁴ *Ibid.*, p. 426, nous rendons ainsi la définition que propose Taylor plus loin dans l'article.

⁵ *Ibid.*, p. 424.

⁶ *Ibid.*, p. 425 : « There is no such thing as an imperceptible raw feel. »

but, ses désirs, ses allégeances, ce qui correspond authentiquement à son identité. On peut en conclure qu'il devient évident qu'il n'y a pas de motivations brutes, que leur importance dépend de la situation expérientielle potentiellement source d'erreur de jugement¹.

Nous avons essayé, jusqu'à présent, de rendre compte de la démarche argumentative de *What's Wrong with Negative Freedom ?*² de la manière la plus résumée, dans la mesure du possible, pour en venir à sa conclusion. L'on ne peut qualifier un individu de libre que lorsqu'il agit sur un fond de visées ou de motivations qui lui importent plus ou moins, car la question de sa liberté ou, pour lui toujours, de son absence (*freedom/unfreedom*) est liée avec ses sentiments de frustration ou d'accomplissement (*frustration/fulfilment*) de ses visées, de ses buts. Ses objectifs significatifs, les objectifs qui possèdent le plus de sens pour lui, peuvent être frustrés par ses propres désirs, et s'il reconnaît qu'il les avait mal évalués, il ne les considère plus comme vraiment siens, les ressent comme des limites à sa liberté. Il est maintenant établi que la liberté d'un individu peut être restreinte aussi bien par des obstacles motivationnels intérieurs que par des obstacles extérieurs³. La liberté positive, puisqu'elle requiert que l'individu reconnaisse adéquatement les objectifs les plus doués de sens et qu'il soit capable de surmonter ou, à tout le moins, de neutraliser les désirs qui amoindrieraient sa liberté, qu'il possède également un espace extérieur, se définit, inférons-nous, et pour reprendre les termes de Taylor, par la clairvoyance quant à soi (*self-clairvoyance*) et la compréhension de soi, conditions internes de la liberté d'actualisation⁴. Les conditions intérieures sont nécessaires, mais non suffisantes ; il faut, comme le note à juste titre Taylor, des conditions extérieures, un espace sans obstacles, qui, en soi, n'est pas une condition suffisante non plus, bien que nécessaire.

La complémentarité possible et plausible des deux concepts que nous suggère la fin du texte, se trouve rejetée en son début. Cette synthèse refusée nous amène à des remarques que nous avons volontairement mises entre parenthèses pour ne pas nous laisser troubler dans l'effort pour saisir la démarche à l'œuvre.

Dans un premier temps, lorsque notre auteur pose ses concepts d'actualisation et d'opportunité, rappelant qu'il vise Hobbes, il précise qu'on ne peut dire que l'on désire se réaliser en faisant ce que l'on veut et ignorer ses potentialités⁵. Ce premier abord, a amené la psychologie morale qui occupe presque tout l'article. Dans un deuxième temps, l'impossible réunion des deux formes de liberté⁶ est réaffirmée dans un contexte différent. Dans le cadre de la liberté négative, puisque l'individu est censé ne pas se préoccuper de son intériorité, il ne sait pas distinguer entre ses désirs, ne sait pas s'il est réellement libre ou s'il pense seulement l'être alors même qu'il poursuit une satisfaction qui ne lui correspond pas. On pourrait laisser la personne à son ignorance supposée et à vaquer à sa liberté, sa liberté de suivre tels usages ou

¹ *Ibid.*, p. 425 : voici le passage que nous venons d'interpréter relativement aux raccourcis que nous avons emprunté pour rendre compte, jusqu'à présent de la critique taylorienne de la gamme des conceptions négatives de la liberté : « The whole notion of our identity, whereby we recognize that some goals, desires, allegiances are central to what we are, while others are not or are less so, can make sense only a background of desires and feelings which are not brute, but what I shall call import-attributing ». C'est à dire, des désirs, des sentiments dont l'évaluation de l'importance, en situation, peut être erronée : « desires and feelings which we can experience mitakenly ».

² Qu'est-ce qui ne va pas (ou, ne tourne pas rond) avec la liberté négative ?

³ *Ibid.*, p. 427.

⁴ *Ibid.*, p. 428.

⁵ *Ibid.*, p. 419.

⁶ *Ibid.*, p. 424, cette position hybride ou médiane est intenable : « this hybrid or middle position is untenable ».

coutumes, de s'y opposer, elle en expérimente les effets, ou bien progresser à sa guise d'essais en erreurs, mais aussi en satisfactions – le texte ne parle pas d'enfants. La conséquence que tire le texte de l'ignorance intérieure, c'est qu'il y a quelque chose ou quelqu'un qui sait, qui sait mieux que l'individu et doit le guider (*to second-guess [him]*)¹. Un peu plus loin, dans le même contexte d'une impossible composition des libertés négatives et positives, surtout avec la version élémentaire de la première, on retrouve le guide, cela qui sait mieux que l'individu lui-même ce qui est bon pour lui. Il ne suffit pas, nous l'avons vu, de suivre le désir le plus intense pour établir qu'on soit libre (jugements erronés toujours possibles quant au désir lui-même et à la situation). En faisant l'hypothèse que la théorie négative admette l'évaluation forte, l'individu demeurerait l'autorité ultime quant à ce qu'est sa liberté, il n'aurait pas besoin d'une autorité extérieure sachant mieux que lui, mais Taylor ne pense pas que cette combinaison soit possible. L'individu ne peut décider de ce qu'il veut véritablement par rapport à ce qu'il désire intensément et par rapport à des désirs qui font obstacle à sa liberté, sans permettre une aide extérieure, car cela reviendrait à poser qu'il ne peut jamais se tromper. Il ne pourrait jamais faire erreur, par principe, que s'il n'y avait rien de vrai ou de faux quant aux affections, motivations ou désirs, etc.

Donc, dans ce texte nous trouvons le thème taylorien de la dépendance à une culture donnée, développé plus tard dans *Sources*, qui ne nous semble pas correspondre exactement à la représentation de l'identité personnelle telle que la conçoit l'individu contemporain. Mais, nous pensons pouvoir affirmer exactement la même chose du texte de Berlin. Ce dernier, en cohérence avec son point de vue pluraliste, dans l'entretien avec Ramin Jahanbegloo intitulé *En toutes libertés*, confirme la qualification taylorienne de sa conception de la liberté rassemblée dans l'expression « concept d'opportunité », déclarant que « liberté négative veut simplement dire : combien de portes me sont ouvertes, que je souhaite les franchir ou pas »². Le cœur de son propos, qui commande toute son argumentation, consiste bien dans l'absence d'obstacles extérieurs, avec toutes les nuances utiles, et à écarter toute interférence³, ce qui autorise à renvoyer sa définition à celle de Hobbes qui explique que liberté, au sens général, signifie absence d'obstacles extérieurs au mouvement, soit pour l'homme de ne pas être empêché de faire ce dont il a la volonté et dont il est capable à proportion de sa force et de son intelligence. Quant au citoyen, sa liberté dépend du silence de la loi qu'il ne peut que souhaiter la plus silencieuse possible⁴. Cependant, dans la définition berlinienne, nous pensons qu'il devrait y avoir une place pour l'autonomie, le gouvernement de soi, parce que nous pensons que dans la représentation de soi, s'il y a l'indépendance et le désir qu'elle soit la plus étendue possible, il y a par conséquent et nécessairement l'effort et le désir de maîtriser son destin, peu importe qu'ils soient totalement, partiellement ou pratiquement pas réussis et satisfaits. Faire ce que l'on veut, c'est aussi en avoir la capacité affective et intellectuelle, pas seulement l'opportunité, celui ou celle qui veut visiter une région à vélo doit apprendre à faire du vélo,

¹ *Ibid.*, p. 423.

² *En toutes libertés : Isaiah Berlin : entretiens avec Rami Jahanbegloo*, p. 181. Jahanbegloo Ramin, *En toutes libertés : Isaiah Berlin : Entretiens avec Ramin Jahanbegloo*, traduit de l'anglais par Lorimy Gérard (Paris : Le Félin, 2006 [1991]).

³ « The defense of liberty consists in the negative goal of warding off interference », *Two Concepts of Liberty*, p. 127.

⁴ *Léviathan*, chap. 21.

doit pouvoir tourner les jambes, savoir lire une carte et profiter d'un paysage. Berlin l'a relevé lui-même¹, nous l'avons noté plus haut, entre être son propre maître et ne pas être empêché de faire ce que l'on désire il n'y a pas grande distance. On pourrait ajouter, en respectant la logique de son propos, que l'on veut également multiplier ses désirs, bien que l'on ne cherchera pas à les réaliser, tout en conservant l'idée que cela demeure de l'ordre du possible, conscients qu'il s'agit là d'un plaisir qu'offre l'existence de la liberté, quoique lorsque celle-ci fait défaut, cette multiplication irrémédiablement sans débouchés s'abîmera dans la tristesse.

Dans le texte critique de Taylor, se trouve développé ce que Berlin ne déconsidère donc pas, à savoir le gouvernement de soi. Cependant, ce pouvoir que l'individu doit posséder pour s'accomplir Taylor ne l'estime pas fondé sur une indépendance complète, puisque tout son travail rejette cette vision de l'indépendance et la situe dans un nécessaire horizon de sens qui la conditionne et à laquelle il faut adjoindre le conseil d'une morale, d'une croyance ou d'une personne qui guiderait ou saurait mieux que l'individu lui-même, sinon comment il doit se conduire dans l'existence, du moins à tel ou tel moment ce qui est bon pour lui. L'individu, soit avec l'aide de son conseil intérieur (foi ou bonnes mœurs²), soit avec le secours d'un directeur de conscience ou simplement d'un ami, se dirige, se commande conscient que tout ne se vaut pas et possédant les moyens de faire les distinctions utiles entre les motivations et les actions qui en découlent (concept d'actualisation oblige). De plus, en dernière instance l'individu doté de l'identité qu'on lui imagine, que celle-ci soit censée armée d'une capacité de jugement préalablement et culturellement informée ou qu'elle soit censée totalement indépendante *a priori*, décide. Etre libre, dans l'alternative qui apparaît, suppose toujours, nous semble-t-il, l'indépendance parce que la délibération nécessite d'évaluer les enjeux de la mise en œuvre de la liberté, qu'il soit acquis qu'elle sera mise en œuvre (Taylor), ou non, c'est-à-dire qu'il soit entendu qu'elle puisse ne pas l'être quoique demeurant un possible (Berlin). Etre d'abord encombré ou situé, ne permet pas de s'en remettre à une spontanéité pétrie par le bien – s'il sait mieux, nous savons aussi qu'il peut ne savoir qu'après-coup, que l'erreur fait partie de l'exercice de la liberté. Etre d'abord indépendant ne renvoie pas à l'existence sociale de l'individu, mais à l'idée, dans la représentation de ce qu'il est, de pouvoir poser ce qui est bon pour lui, d'être le seul juge des valeurs attachées aux fins qu'il poursuit et qu'il peut en changer – le plan de vie n'est pas un plan d'architecte que le maçon doit suivre impérativement, la réalisation d'un projet purement rationnel. Il faut rappeler que dans cette représentation se trouve également l'idée que la société à laquelle il appartient résulte d'un contrat, ce qui signifie que l'individu se socialise, s'intègre dans des communautés que, dans cette logique, il choisit.

Si nous pouvons, à bon droit, poser que, quel que soit le membre de l'alternative qui prime, l'identité personnelle possède toujours la liberté et l'indépendance, nous pouvons aussi poser que les individus diffèrent entre eux. Sur plan politique, c'est-à-dire sur le plan de l'existence sociale dans un Etat démocratique, au sens le plus contemporain, nous allons devoir nous confronter et à un communautarisme de fait et à une pluralité de valeurs avec les impératifs qu'elles commandent. Notre propos ne nous éloigne pas de cette problématique, nous y avons

¹ *Two Concepts of Liberty*, p. 131.

² Maurice de Gandillac traduit ainsi *Sittlichkeit* dans *L'Encyclopédie des sciences philosophiques* de Hegel. Nous utilisons cette expression qui ne paraît pas gênante pour l'auteur d'un *Hegel*, car elle rassemble, jugeons-nous, les idées de morale publique et commune et l'idée qu'elle est bonne moralement, qu'elle convient à l'identité qu'elle a en charge d'informer.

déjà été confronté. Dans la mesure où l'individu d'une manière ou d'une autre se pense comme un être libre, s'il est conséquent, il conçoit qu'autrui se pense lui aussi libre, donc qu'ils peuvent se trouver en désaccord, que les choix et les fins qu'ils poursuivent toutes aussi absolues pour chacun entrent en conflit. Une solution au conflit des libertés consiste dans la dictature d'un chef ou d'une majorité, mais elle s'avère si radicale qu'elle entre en contradiction avec l'image que construit la personne de son individualité. Une solution cohérente consiste dans la préservation d'un espace de liberté qui concerne les communautés puisque, dans la conception taylorienne, les individus ne possèdent d'identité qu'en situation d'un bien, cette solution comporte ses limites et des sacrifices. Du point de vue d'un individu désengagé, son individualité sera également confrontée à des contraintes et son espace de liberté préservé ne sera pas immense. On se heurte dans les deux éventualités à des incompatibilités et on retrouve ce que Berlin et à sa suite Rawls appellent le tragique de la liberté que la violence ne résout pas¹ et qui imposent des compromis. Dans l'entretien avec Jahanbegloo, dans sa réponse relative à une question concernant indirectement sa personnalité, Berlin nous livre implicitement une piste. Il déclare que les juifs, dans l'idéal devraient ne pas être « contraints d'avoir conscience de leur existence propre, [de ne pas ressentir] la nécessité d'être reconnu »². En d'autres termes, les individus sont différents les uns des autres, ils construisent leurs originalité propre en se délimitant, c'est-à-dire qu'en élaborant leur identité ils déterminent ce qu'ils sont à partir de certaines ignorances et de certaines mises entre parenthèses d'acquis³ et, pour ce faire, ils ont besoin du respect de leur indépendance, fond de leur identité, respect qui n'exige aucune revendication.

Par « liberté » donc, nous entendons que les individus se représentent fondamentalement comme des agents capables de décider de leur cheminement, quelque tortueux qu'il soit et quelles que soient les difficultés qu'ils rencontrent, ou les échecs qu'ils subissent. La direction de soi par soi suppose la réciprocité, c'est-à-dire que l'individu se pense aussi l'égal de tout autre et, de fait, sait que les autres se pensent de même ; l'identité libérale contient ce fond commun de liberté et d'égalité, d'indépendance et d'autonomie, qui nous incite à dire que cette identité apparaît en même temps morale.

Dans le même temps que le débat concernant le trait dominant de la liberté oppose Taylor à Berlin, *L'autonomie de la morale*⁴, de Charles Larmore conteste l'idée que l'autonomie morale puisse dépendre d'autre chose que d'elle-même. C'est-à-dire que l'autonomie morale ne peut plus être directement définie par l'indépendance, le moment du retrait de la situation réelle afin d'y réfléchir avant de décider, dans un deuxième temps, du principe d'action qui sera appliqué, mais par la seule considération de valeur portée par le principe (l'impératif d'universalisation, en référence affirmée à Kant). La thèse défendue, « la morale constitue un domaine de valeur irréductible », est nettement posée dès le résumé, ce que le corps de l'article s'attache à montrer à partir de la question « Pourquoi faut-il être juste ? »⁵. Cette problématique de l'autonomie de

¹ Rawls évoquait à ce propos les guerres de religion.

² *En toutes libertés*, p. 110.

³ Nous repensons ici à cet argument en faveur du voile d'ignorance, que nous avons relevé plus haut : le « voile d'ignorance nous empêche de constituer notre conception morale en fonction de nos intérêts et de nos attachements. »

⁴ « L'autonomie de la morale », *Philosophiques*, vol. XXIV, 2, 1997, p. 313-328.

<https://www.erudit.org/revue/philoso/1997/v24/n2/027453ar.html?vue=resume>, (consulté le 29/07/2016).

⁵ *Ibid.*, p. 313, pour ces deux dernières citations.

la morale en tant que telle n'est pas la nôtre, mais elle le devient indirectement dans la mesure où l'article rejette la raison et la liberté hors de la morale comme constituant des sources « extrinsèques »¹. Elle se consacre d'abord à l'examen critique de la réponse hobbesienne, avant de considérer ensuite la réponse kantienne. Selon la conception hobbesienne nous sommes justes et contraignons notre liberté afin de préserver l'harmonie que nous avons instituée, c'est-à-dire éviter la violence latente de nos relations avec les autres lorsque certains de nos intérêts sont en jeu. C'est une rationalité, au sens d'un calcul, qui nous motive, non la justice elle-même². Selon la conception kantienne, influencée par le discours du Vicaire dans *Emile*³, la conscience morale serait bien la source de la morale, mais Larmore doute que Kant « ait réussi à rester fidèle à ce principe »⁴. A ce point de son article, Larmore en reste à l'affirmation de sa thèse, quoi que l'on suppose à propos de l'origine de la conscience (innéité ou socialité), et en vient plus loin, après qu'on ait « reconn[u] que la conscience seule et de son propre chef nous rend intelligible la nature des valeurs morales », à la démonstration « que c'est dans le principe de l'autorité intrinsèque de la conscience et non dans l'idéal de l'autonomie, lequel en est indépendant, que se trouve la part de vérité dans l'éthique kantienne »⁵. Qu'il faille s'en remettre à un « instinct divin » ou à ce que nous « devons être éduqués », la résolution de C. Larmore sépare l'autonomie, la législation de soi par soi, de la moralité (être juste) parce que, si nous le suivons correctement, la moralité des lois que l'on se donne, leur justice dépendrait d'autre chose qu'elle-même, la raison. La raison est, nous semble-t-il en effet à l'œuvre dans la réflexion qui fait suite à la décision nécessairement réfléchie de s'extraire de la situation morale effective (il faut en avoir l'intelligence)⁶, réflexion qui s'interroge sur ce qu'il faut faire. Elle est encore aussi, estimons-nous toujours, à l'œuvre et présente avec la volonté afin que la conduite à tenir décidée soit réellement menée à son terme. Il va de soi que cette démarche est celle que l'auto-législation non seulement commande, mais surtout est celle à laquelle l'individu se conforme sinon en permanence, du moins le plus généralement. La capacité de savoir régler sa conduite soi-même constitue un élément de l'identité personnelle, car elle est liée à son indépendance et, par suite, à sa liberté. L'individu qui ne saurait pas conduire son existence ne serait pas indépendant puisqu'il ne saurait que viser, puisque dépendant d'une gouvernance extérieure (elle conditionnerait les objectifs et la conduite à tenir). « Raison » et « liberté » ne renvoient pas aux mêmes domaines d'objets théoriques et pratiques, certes, mais dans le contexte de ces réflexions, comme au premier chef lorsqu'il s'agit pour l'individu de confronter sa liberté à sa présence dans une situation empirique d'alternatives, de choix, il ne nous paraît pas possible de les distinguer absolument. Cependant, ajoute l'article, lorsqu'on met entre parenthèses, ou lorsqu'on oublie les différences d'appréciation que la raison peut avoir d'affirmer son autonomie, l'universalité de la raison nous met face à un sophisme. « Nos raisons sont pareilles, mais (chacune se spécifiant par rapport à l'agent qui l'a) elles ne reviennent pas,

¹ *Ibid.*, p. 318.

² *Ibid.*, p. 314-317. Cette partie se conclut ainsi : « C'est un trait essentiel de la conception hobbesienne qu'elle trouve à l'extérieur de la morale la base sur laquelle il faut apprécier sa valeur. Elle veut montrer comment la raison nous amène à la morale.

³ *Ibid.*, p. 317 : Larmore cite d'abord Kant, « "*Rousseau hat mich zurecht gebracht*" » (« "*Rousseau m'a remis sur la bonne route*" »), puis l'*Emile*, « la conscience dépose pour elle-même ».

⁴ *Ibid.*, p. 317.

⁵ *Ibid.*, p. 318, pour ces deux dernières citations.

⁶ Attribuerait-on la démarche qui consiste à prendre du recul à une impulsion ?

pour ainsi dire, à une raison unique. »¹ La raison et la réflexivité, en tant qu'universelles, nous l'avons souligné chaque fois que cela nous paraissait nécessaire, imposent la réciprocité, la communauté des exigences. Si A ne ment pas pour préserver l'existence même de la communication (s'autoriser le mensonge, c'est l'autoriser (respect du principe d'universalisation), c'est donc la possibilité constante de ne pas entendre la vérité de la bouche d'autrui, d'où l'inutilité de la parole, la défiance systématique) il attend la même exigence de B, qui, de son côté attend de même de A ; A et B attendent de même de « n » membres de la société. Tous, nous attendons la communauté de respect de notre liberté, parce que nous en faisons tous un usage différent (il est également entendu qu'il y a accord sur les limites de cet exercice, en un mot qu'aucune liberté individuelle ne saurait devenir si importante qu'elle nuise, voire interdise celle des autres). Il semble donc, que nous puissions nuancer cette partie du propos de Larmore dans la mesure où nous avons pu maintenir la nécessité de la réflexion au sein même du moment qui précède l'actualisation de l'autonomie, comme au sein de la situation d'exercice de la liberté.

Revenons une nouvelle fois sur ces éléments qui s'avèrent particulièrement importants pour notre travail dans *L'autonomie de la morale*, relativement à ce que nous estimons déceler dans l'identité libérale, et qui consistent dans le rejet de la raison et de la liberté hors du champ de l'autonomie. L'autonomie, telle que l'individu la comprend dans sa représentation inclut l'indépendance, au point que dans la langue usuelle le terme « autonomie » nous semble le plus souvent employé dans le sens d'« indépendance », tout en contenant cette idée qu'être autonome c'est savoir réaliser ce qui a été entrepris. Dans la représentation de sa liberté, l'individu se pense autonome, mais aussi responsable. On peut ajouter qu'il est d'autant plus conscient de sa responsabilité que, quand il échoue à mener à son terme un projet, il trouve (se trouve) « x » raisons, « x » excuses. Cette responsabilité, assumée ou déniée, nous incite également à ne pas séparer la moralité de la liberté. L'objectif que poursuit Larmore, montrer l'autonomie de la morale, et dans cette expression nous entendons « autonomie » signifier « indépendance » de la morale, c'est-à-dire très exactement ce qu'il nous dit, à savoir qu'elle « constitue un domaine de valeur irréductible »², son objectif, donc, peut être qualifié, conformément au réalisme moral défendu, d'« ontologie », une « ontologie des faits normatifs »³, ainsi que conclut Jocelyne Couture au terme de son commentaire critique.

Cette conclusion confirme pour nous le caractère indirect du travail de l'auteur de *Modernité et morale* relativement à l'esquisse d'une représentation de l'identité libérale que nous essayons de tracer.

Toutefois, en poursuivant notre lecture du texte dans sa défense de sa conception du réalisme moral, nous nous voyons s'imposer maintenant l'effort d'éclaircir et de développer des

¹ « L'autonomie de la morale », p. 320. Larmore renvoie aussi à B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 60-63, sur cette question du sophisme, à propos de l'impératif catégorique (première formulation). Or, il semble que Williams néglige, c'est ainsi que nous pensons pouvoir lire cet impératif (les autres également), qu'il contient une restriction de la liberté. En choisissant de soumettre son action à la possibilité qu'elle devienne une loi universelle, l'individu s'interdit tout ce qui pourrait contrevenir à cette possibilité. En fait, il n'impose ainsi rien à autrui, mais ouvre l'espace à sa liberté en restreignant lui-même la sienne.

² *Ibid.*, p. 317.

³ Couture Jocelyne, « Commentaire - A quoi servent les faits normatifs », *Philosophiques*, vol. XXIV, 2, 1997, p. 329-335.

<http://www.erudit.org/revue/PHILOSOF/1997/v24/n2/027454ar.pdf> p. 329-335 (consulté le 29/07/2016); p. 335.

éléments de cette représentation que nous avons considérés implicitement comme en faisant partie, nous paraissant évidents. Dans notre insistance sur la liberté, en soulignant cette caractéristique de la représentation de soi de l'individu libéral, nous serions victimes de l'idéal, présent dans notre société, de l'autonomie-indépendance¹ et nous en concluons, à tort, qu'être autonome c'est être moral. Il va de soi que l'autonomie de la morale n'est pas l'objet de notre recherche. Ce qui touche à notre problématique ce n'est pas que l'individu devrait pouvoir « trouver un intérêt intrinsèque à remplir [ses] obligations morales »² pour se donner l'image, et la juger vraie, d'un être autonome. Ce qui se lie à notre recherche, c'est la dissociation entre liberté et moralité, la première ne pouvant être la cause de la seconde. Relativement à la pensée de Kant, ce serait « terre à terre »³. Selon nous, dans la représentation que possède l'individu de ce qui le fait lui et le distingue de tout autre, de toute altérité en général, sa liberté, nous considérons qu'elle est inséparable de sa moralité. En effet, ce qu'il met dans son concept de la liberté, la manière dont il la voit, le renvoie à la morale et à l'éthique publique. Etre libre n'est possible, une fois qu'il a été décidé de coopérer, de faire société⁴, qu'en présence des autres, en relation avec ou contre eux, ou à côté d'eux, singulièrement dans le désir de s'en défaire, de s'en séparer, dans le désir de solitude enfin. Si être libre n'est possible qu'en situation, alors l'ensemble indéfini des situations relationnelles, moments d'exercer sa liberté, constitue l'actualité et l'effectivité de la moralité de chacun, parce que, selon le cas, être soit méchant soit bon c'est toujours être moral (les contraires appartiennent au même genre). Dans la hiérarchie des valeurs définitionnelles que contient l'idée de sa liberté, l'individu libéral voit d'abord son indépendance, fondement puis source de son autonomie, l'auto-législation et ses devoirs, mais aussi ses libertés et sa volonté chaque fois qu'il désire mettre en œuvre tels ou tels envie, désir ou pensée, vision impossible sans une faculté intellectuelle telle que la raison. La volonté, qui devrait suffire, selon Larmore, pour se conduire « en agent autonome » ne suffit pas pour se conduire moralement, car si l'on ne reconnaît pas un corps de valeurs irréductible indépendant, l'on doit conclure que les agents ne parviendront pas à s'imposer de suivre les règles qu'ils se donnent⁵. Autrement dit, si nous avons compris, dans le contexte du passage, mais aussi de l'article, la connaissance des principes moraux serait nécessaire pour soutenir la volonté de se conformer à ces principes. Or, le texte précise aussi que la « capacité à vivre selon des règles que nous nous prescrivons nous-même », ne dépend pas de notre « décision », mais « [résulte] de la pratique rationnelle de cette sorte de liberté [l'« auto-détermination »] »⁶. Mais nous en inférons, à tort peut-être, que l'individu, l'agent se conforme à ses principes moraux parce qu'il les met régulièrement en application, et qu'ils sont donc bien indépendants de la moralité des actions des agents et des règles qu'ils se sont donnés pour agir, car ce n'est pas la volonté libre de les appliquer qui les impose, mais leur usage. Or, ne peut-on avancer

¹ « *L'autonomie de la morale* », p. 320 : « L'image de l'homme autonome joue ici [quand on « assimile notre humanité [...] souci spécifique qu'est l'exercice de l'autonomie »], il est clair, le rôle d'un idéal. » Ou, p. 322, « le prestige immense dont jouit l'idéal de liberté dans notre culture ».

² *Ibid.*, p. 322.

³ *Ibid.*, p. 322. Pour éclairer le contexte : « les kantien[s] [...], étant des esprits plus terre à terre, ne supposent pas que l'autonomie doive revêtir un caractère non empirique ».

⁴ Là, si l'on identifie l'individu au partenaire fictif du contrat éthique de Rawls, il possède une autre caractéristique, il possède la vertu de justice (et la raison).

⁵ *L'autonomie de la morale*, p. 320 et 322. Ce début d'argument lui permet ensuite de rejeter les conceptions expressivistes et constructivistes de la morale.

⁶ *Ibid.*, p. 319.

qu'il semble peu cohérent pour un agent d'aspirer à réussir une action adossée aux principes qu'il se donne, et, dans le même temps, ne pas posséder la volonté pour les respecter. Il se donnerait des principes en vain, ou bien, dans la perspective de Larmore, pour « écouter sa propre conscience »¹. On peut concevoir que la contemplation d'un corps de valeurs indépendant provoque le désir de les réaliser, mais du désir à sa réalisation, à l'actualisation effective, il semble bien que la volonté soit nécessaire. C'est-à-dire une force intérieure, libre de contraintes la poussant ou la retenant de se manifester et soutenant l'effort de mener à terme ce qui est entrepris, mais ayant, préalablement, soutenu le passage de la réflexion à la décision d'entrer en action. Faire de la liberté ce qui qualifie l'individualité de l'individu et la constitue détermine un tout, une seule réalité identitaire. En ce qui concerne l'objet de notre travail, les décompositions analytiques ne doivent pas nous tromper.

Enfin, nous devons encore dire, pour revenir vers l'article de C. Larmore, qu'il nous a permis d'approfondir ce que nous entendons par liberté dans la représentation de soi de l'individu. Mais aussi que l'autonomie de la morale, cependant, n'implique pas que nous soyons moraux. En insistant sur le fait que nous devrions concentrer notre attention sur l'irréductibilité du domaine des valeurs morales pour prendre conscience de son autonomie relativement à la raison et à la liberté, il manque, nous semble-t-il et cela du point de vue de l'autonomie identitaire, le moyen, disons-le rapidement, pour l'individu du passage de l'idée à l'acte. Le commentaire de l'article par Lukas S. Sosoe², conclut de manière très proche, mais nous ajouterions que se penser libre ou se penser moral sont des représentations qui appartiennent à la même pensée de soi, de son soi par l'individu libéral. Dans la perspective de cette thèse, l'individu répondrait à la question « pourquoi être juste ? », non qu'il le serait suivant une impulsion de sa conscience comme il obéirait, sans réfléchir, à un instinct³, ni qu'il le serait parce qu'il dépendrait entièrement « du processus de sa socialisation »⁴.

L'ensemble des réflexions de ce chapitre consacré à la manière dont l'individu libéral construit son identité à partir de la fiction du contrat social et des premiers traits qu'il se confère pour pouvoir contracter, nous a permis d'approfondir la représentation qu'il peut posséder de sa liberté. Les pages dévolues à la notion de plan de vie nous ont confortées dans l'idée que l'individu contemporain se distingue de toute altérité par « contrastes », qu'il n'a donc nullement besoin de qualités préalables inhérentes à quelque élément à supposer d'abord et hypostasier ensuite pour se différencier. S'il est conscient de ses différences, il ne s'en pense pas moins égal à tout autre sur le plan du respect qui lui est dû, car ce qu'il pense être n'exclut jamais l'intuition, fût-elle confuse, et, dans le meilleur des cas, le savoir qu'autrui le pense

¹ *Ibid.*, p. 327. Cette citation vient à la suite du rejet d'une conception naturaliste de la psychologie humaine (B. Williams). Nous aurions pu y inclure la suite immédiate : « – ce qui est loin, bien entendu, de constituer un argument ».

² Sosoe S. Lukas, « Commentaire – Autonomie de la morale ou morale de l'autonomie », *Philosophiques*, vol. XXIV, 2, 1997, p. 337-339.

<https://www.erudit.org/revue/philoso/1997/v24/n2/027455ar.pdf> p. 337-339 (consulté le 29/07/2016); p. 339 : « Je ne vois pas, [...], de lien direct, d'implication entre la connaissance de la morale comme domaine de valeurs irréductibles et l'autonomie du sujet. Connaître ce qu'est la moralité ne présuppose pas la liberté du sujet moral. »

³ « mais la conscience ne trompe jamais ; [...] : elle est à l'âme ce que l'instinct est au corps », Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, GF, n° 117, p. 372-373.

⁴ « L'autonomie de la morale », p. 318.

également de lui-même. Il n'imagine donc pas posséder une liberté infinie, quoiqu'il puisse en avoir le désir, mais il conduit son plan de vie comme sa tâche propre, émancipé, respectant les devoirs liés à ses engagements, avec ses aléas, ses changements de direction, etc. Cette liberté, Charles Taylor conteste qu'elle soit désengagée. Située, la liberté et la notion de choix qu'elle implique, tout comme les réflexions qu'elle suppose avant les choix (par exemple, sur leur finalité et leur faisabilité) et pendant leur accomplissement, ne se conçoit que dans la situation historique et sociale, ainsi qu'en référence à cette situation. Pour jouir de sa liberté l'individu a non seulement besoin de cet environnement référentiel, de la maîtrise de lui-même, mais aussi d'un conseil intérieur (une croyance, une foi) et/ou extérieur (un ami, un directeur de conscience) ; sa raison seule ne suffit pas, elle nécessite cet encadrement avec lequel elle communique comme un organisme échange avec son milieu naturel. Cependant, Isaiah Berlin, conteste également la conception kantienne de l'autonomie. Au contraire de Taylor qui voit dans l'autonomie de l'individu, bien qu'il en refuse la prétention qu'elle puisse réellement lui permettre de s'extraire de son horizon historique et culturel, ce que, de plus, il ne doit pas essayer de faire, l'avantage de la maîtrise de soi, Berlin voit dans cette même maîtrise une limite aux choix possibles. Le gouvernement de soi, comme tout gouvernement en général, pour lui représente une atteinte potentielle à la liberté – des fermetures de portes. La métaphore des portes qu'il utilise dans l'entretien avec Jahanbegloo, signifie que non seulement on ne voit plus rien à travers une porte fermée, mais aussi qu'elle devient infranchissable, c'est-à-dire qu'il s'agit d'abord de l'espoir d'une opportunité qui disparaît, ensuite cette opportunité en elle-même.

L'article de Charles Larmore, veut donner une réalité objective à la valeur morale de sorte qu'elle soit « irréductible » à tout autre valeur ou pratique. Il s'appuie sur une compréhension de l'autonomie qui vise à rappeler le sens de ce que Kant dit en réalité, pour le distinguer de ce qu'affirment généralement les kantien, à savoir que la raison et/ou la liberté constitue ce qui ferait l'autonomie. D'après Larmore donc, ce qui amène l'individu à être juste c'est le juste, il est juste pour être juste (il « [trouve] un intérêt intrinsèque à remplir [ses] obligations morales ») et « la morale parle d'elle-même, pour peu que nous voulions l'écouter »¹. Le rôle de la volonté apparaît nécessaire, pourtant elle ne suffit pour être moral, les principes moraux doivent s'imposer de l'extérieur². En situation de choisir, l'individu, alors agent, considère les différentes options, décide et agit à l'écoute des principes qui norment³ son action. Peut-on avancer qu'il est moral ou juste sans être libre ?, sans avoir eu la volonté réfléchie d'agir ?

Cette difficulté, pour nous, nous a amené à préciser la nécessité de la volonté définie en référence à la définition cartésienne (lorsqu'on agit par volonté on ne se sent ni poussé ni retenu par quoique ce soit) et à la définition kantienne (force intérieure qui provoque l'action, une « causalité intérieure »), mais aussi de la raison et de l'indépendance. Ces traits définitionnels ainsi reliés entre eux par leur co-présence nécessaire à l'effectivité de la liberté, nous permettent

¹ *Ibid.*, p. 317.

² *Ibid.*, p. 322 : « la volonté de se conduire en agent autonome ne suffit pas pour adopter le point de vue moral » ; « les principes constitutifs de la morale doivent être tels qu'ils s'imposent à l'agent de l'extérieur, indépendamment de son statut d'être libre ».

³ *Ibid.*, p. 324 : « Les faits moraux qui composent sa situation, on les saisit en réfléchissant aux raisons qu'on a d'agir là d'une façon ou d'une autre. » Le réalisme moral ainsi conçu est une théorie raisonnable, et « implique [...] que les faits moraux sont une espèce parmi d'autres d'une classe plus générale, qui est celle des *faits normatifs* » (les italiques sont dans le texte).

d'avancer que, dans la représentation de la liberté par laquelle l'individu contemporain définit son identité, cette liberté est un tout.

Une somme dont il ne peut rien retrancher sans la diminuer, voire la rendre inopérante dès lors qu'il voudrait, ou simplement désirerait, en jouir.

Conclusion

Nous écrivions à l'instant que la liberté, avec ce que cette idée contient relativement à l'objet de notre recherche, et que nous essayé de voir de manière un peu détaillée, nous apparaît comme une totalité. Le tout de l'identité. Or, dans la perspective rawlsienne que nous avons mise au point de départ de notre esquisse, cette conclusion n'est-elle pas abusive ? Elle ne concernerait, estimons-nous, que les partenaires derrière le voile d'ignorance en quête d'un système équitable de garanties de leur liberté et des conditions de leur exercice réel. En effet, bien que cette dernière proposition conditionnelle et exclusive, en tant que telle prudente et sujette à contestation, ne paraît pas correspondre à l'ensemble des caractéristiques qui cernent ce que John Rawls désigne à travers ce concept. Nous l'avons vu, les partenaires, agents fictifs derrière le voile d'ignorance, métaphore des conditions de possibilité de l'autonomie, figurent des individus réfléchissants à ce que devrait être le Juste, prioritaire sur le Bien avec leurs ignorances et leurs connaissances. Ces agents fictifs représentent des partenaires engagés dans le procès d'établissement d'un contrat social tel qu'ils bénéficieraient, suite à l'accord et à l'engagement de le respecter, d'une société adossée à, et ordonnée par, deux principes fondamentaux de liberté, de respect réciproque et de répartition des fruits de leur coopération. Le premier, pose, pour chacun, « un droit égal à un schème pleinement adéquat de libertés de base égales pour tous, qui soit compatible avec un même schème de libertés pour tous », le second que « [l]es inégalités sociales et économiques doivent satisfaire à deux conditions : – elles doivent être liées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, dans des conditions d'égalité équitable des chances, et – elles doivent procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus désavantagés de la société »¹.

Un mot avant de poursuivre. Nous citons la formulation de *Libéralisme politique* des deux principes car nous la considérons comme la plus achevée. Elle répond, en ce qui concerne le premier principe, aux objections de Hart (voir plus haut) en précisant qu'il faut entendre par « libertés » non l'aspect quantitatif, soit un nombre de possibilités de choix et d'actions par définition jamais absolu, mais un agencement qualitatif des libertés de chacun tel qu'il soit en cohérence (l'adéquation) avec le second principe, les applications espérées dans la coopération ultérieure et, *in fine*, le Juste. Le second principe trouve le bon ordonnancement de ses deux parties, la première découlant du principe des libertés, qui souvenons-nous est prioritaire, la seconde, ou « principe de différence », formulant la restriction principielle qui garantit l'effectivité de la partie précédente et du premier principe. Les deux principes doivent être conçu dans cet ordre, il est lexical, impératif. Ainsi, ils rectifient la version telle qu'elle se trouve, même dans son ultime reformulation, dans *Théorie de la Justice*, plus indéterminée².

Retrouvons les agents fictifs derrière le voile d'ignorance, notre expérience de pensée. Les partenaires, possèdent des caractéristiques psychologiques, ils sont rationnels et raisonnables et dotés du sens du juste. Ce sont des individus en quête du juste qu'ils estiment être la condition de leur liberté de viser le bien qu'ils découvriront comme le leur lorsqu'ils seront revenus sur scène, alors personnes et citoyens, et possèdent les qualités qui leur permettent d'avoir la réflexion autonome nécessaire pour contracter. Nous n'allons pas rappeler, ni le détail de leur

¹ *LP*, p. 29.

² *TJ*, p. 341 (§ 46).

psychologie ni l'ensemble de leurs qualités négatives et positives, mais simplement, parmi ces dernières, celles qui nous apparaissent les plus importantes. Ces qualités d'arrière voile d'ignorance ne disparaissent pas une fois qu'il est levé, en société donc, mais définissent leur identité. Il s'agit, selon notre thèse, de l'identité personnelle première de l'individu libéral, que l'on retrouverait réaffirmée et développée dans l'individu (personne, citoyen) en société bien ordonnée et que nous pensons retrouver dans l'individu contemporain en démocratie représentative non idéale. Voyons donc ces qualités principales. Rawls en décrivant les partenaires emploie deux catégories de traits, les uns négatifs dirions-nous dans la mesure où l'on peut y rassembler, comme nous les avons nommées, leurs ignorances, ignorances de ce qu'ils sont lorsqu'ils ne sont pas détachés de leur situation historique, sociale, politique et morale personnelle pour penser les clauses de leur contrat fondateur. L'autre catégorie, qui contient de son côté les traits positifs, les savoirs des contractants, les connaissances qu'ils possèdent (au nombre desquelles il est nécessaire, mais c'est une évidence, il faut compter le savoir des ignorances), dans cette position de détachement qu'ils ont choisie afin de décider de ces clauses.

Du côté négatif, celui des manques qui renvoient en fait à l'élimination de l'hétéronomie dans la réflexion sur les clauses ou principes de la société à mettre en œuvre nous retiendrons d'abord que les partenaires ne savent pas ce qu'ils seront physiquement contrat passé et donc en situation réelle. C'est-à-dire qu'ils ne savent pas s'ils seront homme ou femme, européens, asiatiques ou africains, de quelle nationalité, etc. Ces absences d'informations constituent un premier détachement de l'individu relatif à des appartenances de fait, qui pourraient l'enfermer dans une naturalité hétéronome qui, s'il en avait connaissance pourrait troubler ou fausser son jugement. Ensuite, ils ne savent pas quelles aspirations spirituelles seront les leurs, philosophiques, religieuses ou non, leurs conceptions du bonheur, etc. En termes rawlsiens, ils ignorent leur propre conception du bien. De même que dans le cas précédent, il s'agit là aussi de s'extraire d'appartenances, en l'occurrence de liens issus de l'acculturation et de l'histoire, d'une seconde nature qui porte ses risques d'hétéronomie. Dans nos deux cas, comme par la suite, il faut tenir à distance « les tentations les plus familières »¹.

Du côté positif, les avoirs relativement aux manques du côté négatif, les partenaires savent qu'ils ont un projet rationnel ou plan de vie, c'est-à-dire que grâce à leur rationalité et leur caractère raisonnable (aspects personnels) et grâce à leurs libertés et conditions matérielles d'existence (aspects économiques, institutionnels, etc.), ils vont pouvoir poursuivre leur bien. Il faut ajouter que cette connaissance est partagée, autrement dit chacun des partenaires sait que les autres visent une fin semblable, chacun selon la manière dont il utilise ses facultés. Dans sa construction du partenaire libéral, Rawls ajoute que les partenaires sont désintéressés les uns à l'égard des autres, ce qui signifie que dans leur réflexion ils sont impartiaux et qu'ils ne s'envient pas réciproquement, ne se jalouent pas, ce qui ajoute au caractère indépendant de cette réflexion. Enfin, chacun sait aussi que tous les autres savent qu'il possède également le sens du juste et qu'ainsi ils peuvent se faire mutuellement confiance². Ce trait nous paraît particulièrement important parce que, bien qu'ils connaissent un certain nombre de généralités concernant une société soumise aux circonstances de la justice et ce que cela enveloppe de

¹ *Reformulation*, p. 53.

² *TJ*, p. 176.

connaissances tout aussi générales de la psychologie humaine, des affaires politiques et de l'économie¹, ils auront « le désir d'agir en accord avec les principes » qu'ils élaborent derrière la voile d'ignorance. Ainsi, le sens du juste les amène à considérer « que c'est la personnalité morale [...] qui est l'aspect fondamental du moi »², car s'il est connu du partenaire, donc conscient, il est également connu (et conscient) par chacun des partenaires. C'est un effet du principe de réciprocité impliqué par l'idée de contrat.

Le second principe sur lequel s'accordent les partenaires contractant en l'absence du savoir de ce que sera leur lot (ils se trouvent derrière la voile d'ignorance) en s'appuyant sur leur personnalité morale, construisent les bases d'un système de répartition équitable (au sens de *fair*, toujours) des « biens premiers », que nous avons résumés dans l'expression « sociaux économiques ». L'ordre lexical ou « sériel »³, qui vaut pour la priorité des libertés sur l'organisation de la distribution vaut aussi pour les deux volets du second principe dont c'est l'objet, et impose donc de respecter d'abord l'ouverture aux métiers, postes, etc., dans l'égalité équitable, afin de garantir le principe de différence (personne ne pourra détruire, asservir, mépriser personne, puisque les inégalités doivent servir aux plus désavantagés). Si nous modifions maintenant notre perspective quant aux principes considérés dans leur l'ordre lexical complet en intégrant le point de vue du sens du juste, sensibilité morale qui ne serait rien sans la compréhension de ce qui doit être équitable⁴, nous pouvons dire que le soi du partenaire ne peut pas être ainsi réduit à sa liberté. En effet, puisqu'il est nécessaire d'intégrer la personnalité morale dans la définition de l'identité, on ne peut pas conclure immédiatement qu'elle se résume à sa liberté. Néanmoins, la moralité identitaire que traduit, par exemple, l'exigence parmi les biens premiers, en premier lieu, du respect de soi-même nous amène à dire que le partenaire possède, et sait qu'il possède, le respect de lui-même (savoir de soi que tous partagent et savent qu'ils le partagent) avant de retourner dans la société. En raison de sa personnalité morale (sens de la justice), en tant, cette fois, que personne ou citoyen non seulement il se respecte, c'est-à-dire respecte cette part de ce qui fait son identité, mais il va encore exiger d'autrui et de ses concitoyens le respect de sa personnalité. Derrière la voile d'ignorance l'identité du partenaire, outre les traits que nous avons listés (manques et avoirs), est déterminée par sa liberté et sa moralité, déterminations qui nous apparaissent indissolublement liées, d'où notre tendance à estimer que l'on puisse les fusionner dans la liberté. En effet, en quoi le partenaire pourrait-il être un agent moral, un agent tout court, si la liberté n'était pas partie de son identité, donc s'il n'était pas libre d'élaborer les principes qui construisent le cadre de sa coopération avec les autres ? Cependant, « fusion » connote « disparition » nous semble-t-il ; nous devons plutôt parler d'une synthèse possible des caractéristiques (moralité et liberté) du partenaire afin de ne pas effacer sa moralité, son sens de la justice. Le perdre de vue conduirait à penser que sa liberté, absolument liée au sens de l'indépendance, le conduirait vers, non pas le contrat rawlsien, mais vers des contrats successifs entre égoïstes selon le besoin ou l'intérêt

¹ *Ibid.*, p. 169, nous paraphrasons en particulier le deuxième alinéa.

² *Ibid.*, p. 604.

³ Paul Ricœur, « John Rawls : de l'autonomie morale à la fiction du contrat social », p. 196-216 (p. 207), *Lectures I* (Paris : Seuil [Points n° 382], 1999 [1991]).

⁴ Le sens du juste « nécessite une faculté intellectuelle », p. 53, rappelle le résumé, si l'on peut dire, que constitue *La justice comme équité : une reformulation de Théorie de la justice*.

du moment. Par définition, une analyse de la liberté du partenaire nous fournira et la moralité et la liberté du partenaire.

Envisageons maintenant l'individu, et non plus le partenaire, en situation dans la société bien ordonnée, sur la base de son identité, ainsi que sur la base des principes de liberté et de justice sociale et distributive conformes à cette identité première. La réalisation de son identité par l'exercice de son indépendance (suspension de l'agir pour délibérer) sans laquelle il ne pourrait être autonome (choix auto-contrôlé ou auto-légiféré), et par l'exigence du respect qu'il a pour lui-même par les autres entraîne des effets. Ces exigences transforment la liberté (au sens que nous venons de rappeler) en droits consacrant leurs libertés individuelles et sociales (liberté de conscience et liberté d'accès au savoir afin de rendre effective la première partie du second principe par exemple). La personne, ou le citoyen selon le cas, défend ses droits dans le respect de la réciprocité qui tient à la fois de sa moralité et, selon l'institution des principes, du consensus par recoupement. Dans une société non idéale, il va de soi que la personne, avec la représentation qu'elle a de son identité comme être moral, indépendant et autonome, peut éprouver des résistances et/ou se heurter à des difficultés pour faire ce qu'elle désire en cohérence avec cette représentation d'elle-même. De même, les exigences du respect de soi-même se modifient également en situation dans la société bien ordonnée. La considération que l'individu possède pour sa dignité, pour son projet ou plan de vie, c'est-à-dire, chez Rawls, l'ensemble de ce qu'il met en place afin de se sentir heureux, il la demande des autres. Si nous resituons plus précisément la question du respect de soi-même au niveau des personnes ou des concitoyens, les différences entre les attentes qu'admettent la représentation de son identité et les réalisations possibles en adéquation avec cette image que l'individu a de lui-même peuvent se révéler grandes, mais pas nécessairement toujours négatives. Dans la mesure où le plan de vie se déroule avec pour perspective le bonheur, l'individu vise des biens divers qui doivent former un ensemble qu'il juge cohérent, disons ce qui concourt à la fois à l'aponie et à l'ataraxie et à leur maintien. C'est-à-dire qu'aux absences de troubles du corps et d'inquiétudes dans l'âme correspondent, positivement la santé et le calme intérieur. Ainsi, est bon pour lui ce qui possède les qualités qu'il recherche relativement au but qu'il poursuit¹, et de bien transitoire en bien transitoire visés et organisés en vue du but, il parvient au bonheur. Mais, dans ce plan peuvent apparaître toutes sortes de difficultés et/ou d'empêchements : les erreurs de l'individu lui-même, l'application plus ou moins conformes des deux principes en situation de libéralisme réel (défauts du respect des droits, défauts des conditions de l'accès aux postes, défauts du principe de différences, bref formalisme plus ou moins achevé des principes), mais aussi des oppositions ou des conflits interindividuels. Ces obstacles (plus ou moins importants, surmontables ou non), dans la mesure où le respect de soi-même est principiellement dû à ce que l'individu est, à l'identité qui le soutient et non à ce qu'il fait, seront soit à l'origine de la déception, voire du mépris qu'il peut éprouver pour lui-même, soit à l'origine de l'estime de soi de l'individu. Respect de soi et estime de soi constituent en effet deux sentiments (et notions) liés, mais ils font partie d'une triade. L'estime de soi dépend aussi de la reconnaissance d'autrui, des autres aussi bien sûr et plus généralement ; le respect de soi est rattaché aux notions jumelles d'estime de soi et de reconnaissance sociale, pour employer la formule qu'utilise Catherine

¹ Nous paraphrasons la définition du bien proposée par Rawls, *TJ*, p. 449 : « Etre un bon X pour K, c'est avoir les propriétés qu'il est rationnel que K recherche dans un X, étant donné ses intérêts et ses objectifs. ».

Audard à propos du mérite tel qu'en discute la troisième partie de *TJ*¹. Intervient donc ici un nouvel aspect de la considération pour soi. Suivons un instant C. Audard. L'individu libéral fonde son propre respect sur ses caractéristiques premières qu'il possédait derrière le voile d'ignorance et qu'il ne perd pas en se retrouvant dans la société bien ordonnée ou dans une des sociétés démocratiques telles que nous en connaissons. Or, dans cette dernière situation le sens de sa valeur ne dépend plus seulement de l'évaluation qu'il en fait lui-même dans une solitude réflexive par exemple. Pour évaluer sa propre valeur ou, plus exactement pour s'estimer et se comprendre, avoir de la considération pour lui-même en situation avec les autres, il doit maintenant prendre en compte ce qu'il fait avec eux, bref ses interactions avec le milieu social, autrui, les institutions, etc. C'est pourquoi C. Audard² souligne l'importance du lien entre l'estime de soi et la reconnaissance sociale, parce que l'individu pour s'estimer a maintenant des attentes vis-à-vis de son environnement, sinon l'approbation du moins l'appréciation, la critique, qui vont constituer un renforcement positif des qualités qu'il exprime à travers son agir. Cela va lui permettre de poursuivre en confiance en lui-même, continuer à s'appuyer sur ses capacités, les développer, s'efforcer, dans son projet, vers son bien. En l'absence d'appréciation, dans l'indifférence voire le mépris de son environnement, l'individu perd confiance en lui-même, en ses qualités qui se dégradent et que manifestent un agir maladroit, de plus en plus limité – il réfléchit sur lui-même le mépris des autres, la représentation qu'il a de lui-même est devenue le reflet de la représentation que les autres lui renvoient. Pour Rawls, dans *TJ*, à la section 67³ les exemples des sentiments liés à la perception du soi tant dans son rapport à lui-même qu'aux rapports qu'il entretient avec les autres, sentiments relatifs à ses qualités naturelles et développées par une pratique à bon escient, « les excellences », et relatifs à ce qu'il ressent comme des défauts naturels et aux manquements au respect du juste, les « honte[s] », illustrent ces aspects de la problématique du respect et de l'estime de soi-même. Les excellences ou talents renforcent l'estime de soi-même, non seulement parce qu'ils appartiennent à l'individu, mais encore parce que mis en pratique pour autrui ceux-ci les reconnaissent et en renvoient une image valorisante. La honte naturelle éprouvée à cause d'un défaut physique apparent ou une « lenteur d'esprit », bien que ne dépendant pas de l'individu,

¹ *John Rawls*, p. 107, « [...] Rawls does not connect this analysis [merit] with his later discussion of *self-respect* and with the twin notions of self-esteem and social recognition ».

² *Ibid.*, p. 108. Le texte d'Audard ne vise pas directement l'identité personnelle de l'individu, il vise à montrer l'importance du respect de soi-même comme valeur sociale d'une société démocratique, que la philosophie politique et morale de Rawls promeut. Voici le texte : « Because self-respect, for Rawls, is not solely a subjective assessment of one's own worth, but requires intersubjective interaction and evaluation, it is a very important sign of the justice of social institutions. Self-respect is strongly connected with self-esteem and social recognition in the sense that we need the validation of others to continue having faith in our own abilities and endeavours. "Without it nothing may seem worth doing, or if some things have value for us, we lack the will to strive for them ... we need to find our persons and deeds appreciated and confirmed by others" (*TJ* : 386). Self-respect is thus one of the most important social values of a democratic society. »

Nous rendrions l'anglais ainsi : « Parce que le respect de soi-même, pour Rawls, n'est pas seulement une évaluation de sa propre valeur, mais requiert une interaction intersubjective et une appréciation, il devient un signe très important de la justice des institutions sociales. Le respect de soi-même est fortement relié à l'estime de soi et à la reconnaissance sociale, en ce sens que nous avons besoin de la validation des autres pour continuer à croire en nos capacités et en nos efforts. "Sans lui, rien ne semble valoir la peine d'agir, ou, si quelque chose a de la valeur pour nous, c'est la force de lutter pour elle qui fait défaut [...] nous avons besoin de trouver notre personne et nos actes appréciés et valorisés par d'autres personnes" (*TJ*, p. 480). Le respect de soi-même est ainsi l'une des plus importantes valeurs sociales d'une société démocratique.

³ *TJ*, p. 479-486. Nous dépendons de la § 67 pour tout ce qui suit.

se ressent comme une diminution de soi et, dans certaines situations, comme une frustration. Toutefois, précise Rawls, « [c']est notre projet de vie qui détermine ce dont nous avons honte, le sentiment de honte est donc relatif à nos aspirations, [...], à ceux avec qui nous souhaitons être associés »¹. La honte morale quant à elle dépend des manquements au respect de ses excellences (ne pas les réaliser), mais aussi au respect de l'estime de soi-même d'autrui. Dans la mesure où ces sentiments moraux de l'individu dépendent de son plan de vie, donc du bien qu'il poursuit et de ce qu'il élabore pour y parvenir, ils manifestent la relation qu'il entretient avec son identité. Or, le plan de vie suppose des interactions avec l'environnement social, d'où il résulte que ces sentiments moraux ne dépendent pas que de la relation de soi à soi, mais également des relations intersubjectives (avec autrui), interindividuelles (avec les autres) et institutionnelles. L'excellence comme désir de progresser dans tel domaine (le chant, la course), par telle réaction de l'environnement (la moquerie), provoque la honte comme coup porté au soi, par exemple. Tricher avec autrui, subir le blâme ou l'indignation vient de l'absence de considération pour autrui, pour son propre projet, et représente en outre une atteinte volontaire à la parole donnée à soi-même lors de l'engagement contractuel dont tout l'effort de construction des principes a toujours été en vue du juste.

Après avoir rassemblé, dans un premier temps, ces éléments caractéristiques de la représentation que se fait l'homme libéral son identité personnelle en tant que partenaire, puis comme individu en situation dans la société non idéale aux prises avec sa moralité et son plan de vie, nous pouvons revenir maintenant, à la lumière de ce qu'en dit Rawls et du débat entre Berlin et Taylor, sur la liberté qu'il pense posséder et qui complète cette représentation.

Lorsque, dans l'expérience de pensée qu'il nous propose en vue de fonder philosophiquement le Juste, Rawls dépeint les partenaires dans la perspective de la version de l'accord éthique qu'ils scellent et les dote de l'autonomie. Cette attribution n'a rien d'arbitraire, elle est déduite de la fiction du contrat, de la situation originaire qui joue le rôle du moment de la réflexion indépendante de la situation de l'individu, intérieure (ses passions) et extérieure (ses relations sociales), chez Kant. Dans la situation originaire, de même les ignorances de l'individu, mais aussi ses capacités à posséder le sens de la justice et à se forger une conception propre du bien, il est raisonnable et rationnel, lui permettent la réflexion indépendante nécessaire à ses décisions autonomes. Les choix que fait le partenaire prennent donc source dans son identité libre, il prend la décision de s'extraire de la situation réelle donnée, la société du libéralisme réel, réfléchit hors des diverses situations dans lesquelles il se trouve, hors de l'histoire, la sienne comprise, enfin découvre et se donne les principes de la société idéale. Mais cette identité est simultanément morale parce que la décision de réfléchir à une situation est une décision morale, le contraire de l'acceptation sans réflexion, le contraire de l'indifférence. Dans la mesure où nous pouvons considérer le partenaire comme le modèle de la personne et du citoyen, ces derniers doivent également être considérés comme raisonnables et rationnels, autonomes, tandis que les principes constituent, en même temps et par analogie, les règles qu'ils donnent à leur existence. Être libres et moraux ou inversement, exiger ou faire respecter les moyens de l'ouverture aux carrières et du principe de différence. L'autonomie rawlsienne, ainsi condensée dans ses aspects qui nous semblent les plus significatifs, nous autorise à avancer qu'elle est

¹ *Ibid.*, p. 484.

fondamentale pour le soi dans la représentation qu'il se construit et sur laquelle il appuie sa dignité.

Relevons maintenant, dans ce que nous avons retenu ultimement de l'autonomie, qu'elle contenait les notions de maîtrise de soi et de choix. L'indépendance, en tant que moment moral lié au pouvoir que donne la liberté de la volonté de poser un regard extérieur sur sa situation, contient l'idée de maîtrise de soi. Cet aspect, le gouvernement de soi, pour Taylor nécessite un repère, un ancrage dans un bien commun déjà là, présent qui aide et encadre la réflexion. L'individu ne saurait légiférer relativement à ce qu'il doit faire s'il n'est pas préalablement « situé », si la « situation » ne lui permet pas d'évaluer différentes possibilités afin de trouver celle qui lui convient. Mais il faut préciser qu'elle lui convient en relation à sa « situation », donc en relation avec son histoire personnelle. Il y a là un danger pour la liberté que Berlin a voulu souligner en développant la notion de liberté négative. Elle défend, nous l'avons également vu, le plus (quantitativement parlant) d'opportunités possibles pour l'individu, le plus de franchises possibles pourrait-on dire, les « opportunités » ou les « portes » comme il veut bien qu'on dise. On sait que Rawls, avec cette proposition que nous avons déjà citée : « Nous n'avons pas d'identité antérieure à notre existence sociale », ne « désubstantifie » l'individu qu'en tant qu'il est partenaire, méthodologiquement, pour parvenir à l'objectif d'établir la priorité du juste, nécessaire à la moralité et à la liberté ; qu'ensuite, à titre d'exemple, la psychologie morale des individus se développe en interactions intersubjectives développant l'affectivité, (la famille), les liens de confiance (dans un groupe) et de sympathie (amitiés) et le sens de la justice (en société)¹, ce qui les « situe ». Ainsi, bien qu'éloigné de Taylor, l'autonomie telle qu'il nous la présente n'est pas une notion abstraite et ne nous paraît pas entraîner les dangers que craint Berlin. Cependant, nous tenons à retenir de sa défense de la liberté négative ce qui n'a l'air que d'un détail, mais qui nous voudrions relever et souligner, car n'entre pas, non plus, en conflit avec l'autonomie rawlsienne et l'image de la liberté que l'individu libéral intègre à son identité. Dans « Two Concepts of Liberty », après avoir rappelé les diverses croyances en des valeurs absolutisées, la justice ou le progrès par exemple, et leur responsabilité dans le massacre d'individus sur leurs autels respectifs², il en vient au présent, redit que nous sommes confrontés à des choix entre des demandes également ultimes et absolues dont la réalisation de certaines entraînent inévitablement le sacrifice d'autres fins. Les massacres sont évidemment à bannir, mais les exigences relatives aux fins ultimes que revendiquent les uns et les autres, qui tiennent à notre situation d'humains (tous différents avec des aspirations différentes, avait inchoativement posé « Two Concepts of Liberty), fait qu'ils donnent une immense valeur à la liberté de choix. Auraient-ils l'assurance que dans quelque état parfait, réalisable par les hommes sur terre, aucune fin qu'ils poursuivent n'entrerait jamais en conflit, que la nécessité et la douleur du choix disparaîtrait, alors disparaîtrait avec elle l'importance centrale de la liberté de choix³. Nous interprétons cette toute dernière remarque comme le signe d'un désir du choix, d'un désir de conserver la possibilité d'avoir des choix à

¹ Nous faisons allusion aux trois lois de la psychologie morale telles que *TJ*, p. 530, § 75, les présente pour expliquer le développement moral de l'individu en « contexte institutionnel qui soit juste » ; le « contexte » réel n'en semble formellement pas absolument éloigné.

² *Four Essays on Liberty*, p. 167.

³ *Ibid.*, nous résumons la p. 168, et avons rendu la proposition suivante : « for if they had assurance that in some perfect state, realizable by men on earth, no ends pursued by them would ever be in conflict, the necessity and agony of choice would disappear, and with it the central importance of the freedom of choice. ».

faire, que, suivant I. Berlin, subsistent et les différences entre les individus et la liberté qui en découle d'avoir des choix de fins importantes à réfléchir et à pratiquer. Pourquoi n'est-ce pas si loin de l'autonomie rawlsienne ? Parce que ce que nous lisons dans sa conception de l'autonomie et qui s'origine dans l'ahistoricité de la position originelle, revient à une prise d'indépendance, qui est un choix en soi, dont découlent les autres problèmes que nous avons eu l'occasion de rencontrer.

Cependant, nous n'oublierons pas que Rawls distingue deux domaines d'application de l'autonomie, celle qui concerne la personne et celle qui concerne le citoyen. La première, proche de la conception kantienne, « constitutive »¹, dirigerait l'existence morale de la personne et la seconde, l'existence politique du citoyen et le renvoie, lorsqu'il à choisir, aux valeurs politiques de liberté et d'égalité qu'il doit savoir fonder en raison, c'est-à-dire sur les principes fondamentaux. Le recours au contrat n'est nullement un recours à une transcendance. Le recours à la position originelle et à la situation dans laquelle, en tant que personne et en tant que citoyen, se trouve celui qui fait cette expérience de pensée, moment de la moralité et de la liberté par lequel il fait un pas de côté relativement à sa position historique, s'interprète aisément comme une possibilité offerte par cette même situation historique. Dans la première version du *Contrat Social*, Rousseau écrit que « ce n'est que de l'ordre social établi parmi nous que nous tirons les idées que nous imaginons »². Considérons-nous cet avertissement que nous serions amenés à reconsidérer l'identité libérale dont nous avons essayé de donner une esquisse la plus juste possible, aux traits les plus nets et correspondant à la représentation que s'en fait l'individu contemporain. Elle se présenterait comme l'intériorisation d'une partie du milieu historique et social dans lequel il baigne. Dans cette perspective nous aurions dû montrer un mouvement en deux temps, d'abord celui de la dépossession de l'individu de sa nature politique, pour faire allusion à la définition d'Aristote, au profit de son héroïsation illusoire, ensuite, conscient de cette perte, celui de ses tentatives pour reconquérir un monde dans lequel exprimer sa nature sociale. Or, nous avons la conviction que l'individu contemporain, pour forger l'aspect de l'identité que nous avons dégagé, a besoin de se situer hors de l'histoire, comme il a besoin d'évacuer toute hétéronomie. La conviction aussi que nous n'aurions pas pu mettre en lumière ce côté de l'identité à laquelle il confie sa dignité sans poser que, s'il n'est pas totalement ignorant ni de ses appartenances ni de son histoire, elles lui sont d'abord indifférentes.

¹ LP, p. 134.

² *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la politique (Première version)*, p. 287. (Paris : Œuvres complètes III, Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1991).

Index Rerum

- absolu, 82, 97, 165, 217, 228, 258
- agent, 11, 16, 17, 60, 71, 80, 93, 100, 128, 137, 138, 140, 144, 153, 157, 162, 165, 166, 167, 170, 194, 197, 198, 199, 203, 205, 209, 235, 252, 254, 256, 261
- allers-retours, 13, 20, 45, 61, 69, 71, 130, 142, 153
- altérité, 163, 187, 225, 227, 253, 255
- amitié civique, 38, 98, 115, 132, 228
- appartenance, 17, 18, 96, 123, 152, 163, 185, 187, 229, 234, 246
- aspiration, 10, 140, 209, 211, 220, 246
- atomisme, 173, 174, 176, 221
- auto-contrôlé, 261
- auto-légiféré, 261
- auto-législation, 252, 254
- autonome, 9, 12, 119, 160, 163, 175, 193, 215, 217, 222, 235, 236, 240, 242, 253, 256, 259, 261
- autonomie, 8, 20, 50, 71, 111, 112, 119, 128, 129, 130, 137, 152, 155, 158, 159, 163, 165, 168, 175, 192, 193, 194, 195, 206, 211, 215, 217, 220, 227, 229, 234, 235, 237, 240, 242, 249, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 260, 264, 265
- autrui, 4, 7, 30, 66, 97, 108, 109, 114, 132, 136, 142, 145, 149, 163, 177, 182, 184, 187, 188, 190, 192, 195, 196, 200, 213, 224, 227, 228, 231, 241, 250, 252, 255, 261, 262
- bagage, 4, 12, 126, 142, 178, 183
- besoin, 9, 11, 21, 24, 28, 42, 56, 62, 67, 72, 82, 87, 90, 94, 102, 113, 134, 137, 158, 164, 165, 170, 172, 184, 191, 204, 205, 207, 209, 216, 217, 232, 234, 241, 244, 248, 250, 255, 261, 263, 266
- bien, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 140, 142, 143, 144, 145, 147, 149, 151, 153, 155, 156, 157, 159, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 193, 194, 196, 197, 200, 201, 205, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 226, 229, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 254, 256, 258, 259, 261, 262, 264
- biens premiers, 38, 47, 70, 74, 75, 79, 98, 99, 101, 109, 116, 129, 143, 147, 152, 226, 260
- bonheur, 11, 30, 42, 51, 97, 110, 112, 114, 121, 141, 168, 183, 191, 212, 233, 235, 241, 259, 262
- cadre de référence, 188, 198, 204, 216
- choisir, 12, 29, 30, 46, 47, 69, 72, 93, 94, 97, 103, 107, 115, 122, 124, 125, 128, 141, 145, 153, 155, 160, 166, 168, 178, 185, 193, 196, 201, 212, 227, 235, 237, 240, 241, 256, 266
- choix, 9, 10, 12, 14, 17, 24, 27, 29, 32, 33, 36, 41, 43, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 59, 60, 62, 64, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 79, 80, 85, 89, 90, 92, 95, 97, 98, 99, 100, 101,

103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 115, 116, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 128,
 131, 134, 135, 137, 140, 142, 145, 150, 151, 155, 158, 165, 166, 168, 170, 171, 175, 177,
 179, 181, 182, 186, 188, 192, 196, 198, 200, 202, 204, 205, 209, 211, 217, 223, 226, 227,
 228, 231, 233, 234, 237, 238, 240, 242, 243, 245, 250, 252, 255, 258, 261, 264
 citoyen, 18, 20, 22, 58, 83, 84, 94, 100, 103, 104, 110, 112, 120, 131, 134, 142, 180, 196, 237,
 243, 248, 259, 261, 264, 265
 communautarien, 9, 121, 172, 243
 communautarisme, 121, 130, 172, 250
 compréhensif, 8, 26, 27, 132, 186, 198, 243
 compréhensive, 14, 24, 25, 26, 56, 62, 74, 91, 92, 133, 195, 202
 conflit, 21, 23, 24, 25, 26, 28, 30, 40, 64, 66, 74, 85, 87, 110, 123, 189, 199, 213, 239, 250,
 265
 connaissances, 45, 59, 61, 65, 68, 81, 85, 135, 140, 173, 258, 259, 260
 conscience, 5, 7, 8, 12, 13, 18, 21, 25, 28, 39, 60, 71, 85, 89, 101, 109, 112, 118, 122, 123,
 127, 129, 130, 132, 144, 145, 157, 161, 166, 177, 179, 182, 183, 184, 200, 208, 209, 211,
 213, 222, 224, 227, 228, 241, 245, 249, 250, 251, 254, 255, 256, 261
 consensus par recoupement, 14, 20, 23, 25, 26, 27, 29, 32, 43, 171, 261
 construction, 17, 32, 43, 50, 53, 54, 66, 68, 70, 90, 103, 116, 138, 143, 150, 153, 182, 259,
 263
 constructivisme, 31, 42, 43, 51, 52, 53, 55, 71, 93, 94
 contexte, 7, 25, 26, 28, 29, 31, 33, 43, 53, 55, 57, 58, 62, 65, 66, 68, 71, 76, 86, 87, 88, 94, 99,
 102, 105, 107, 108, 114, 116, 119, 126, 131, 133, 137, 143, 145, 146, 151, 157, 159, 162,
 163, 166, 168, 170, 171, 178, 180, 182, 183, 187, 192, 193, 205, 214, 216, 217, 221, 229,
 230, 232, 233, 235, 237, 238, 242, 247, 252, 253, 254, 265
 contractant, 19, 73, 94, 99, 154, 260
 contrat, 12, 13, 15, 17, 19, 37, 40, 41, 43, 45, 50, 54, 55, 58, 60, 64, 69, 76, 77, 80, 91, 102,
 104, 108, 119, 120, 128, 130, 132, 135, 142, 144, 149, 153, 154, 155, 157, 158, 165, 171,
 173, 174, 179, 183, 187, 235, 237, 250, 254, 255, 258, 259, 260, 261, 264, 266
 contrat social, 12, 13, 40, 44, 45, 54, 55, 60, 64, 76, 80, 91, 102, 120, 128, 130, 155, 174, 237,
 255, 258, 260
 coopération, 21, 25, 26, 32, 36, 38, 43, 45, 56, 57, 63, 65, 68, 69, 77, 80, 82, 84, 88, 91, 97,
 99, 102, 104, 107, 136, 138, 144, 145, 151, 155, 164, 171, 228, 230, 258, 261
 coopérative, 57, 79, 90, 157, 172
 coutume, 67, 100, 131
 délibération, 46, 48, 49, 67, 98, 125, 145, 166, 228, 234, 249
 désencombré, 9, 124
 désincarné, 128, 137
 désir, 6, 8, 26, 52, 60, 66, 75, 88, 90, 103, 104, 110, 112, 129, 132, 133, 134, 139, 140, 144,
 147, 160, 166, 170, 186, 199, 205, 209, 215, 219, 220, 223, 225, 226, 229, 231, 234, 235,
 236, 238, 239, 241, 246, 248, 249, 254, 255, 260, 263, 265
 désubstantifié, 134
 devoir, 4, 13, 28, 40, 50, 60, 73, 79, 93, 100, 102, 103, 105, 107, 121, 122, 123, 124, 125,
 128, 146, 154, 156, 166, 180, 192, 207, 213, 216, 222, 233, 235, 236, 237, 240, 250

droits, 9, 10, 12, 16, 21, 22, 23, 28, 38, 40, 41, 45, 47, 48, 56, 57, 58, 63, 66, 70, 74, 75, 86, 87, 101, 105, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 125, 131, 136, 141, 143, 147, 151, 159, 175, 193, 195, 223, 231, 240, 241, 261

égalité, 16, 20, 21, 26, 30, 33, 35, 37, 39, 40, 45, 47, 48, 49, 53, 56, 60, 61, 63, 67, 68, 69, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 88, 95, 98, 100, 102, 104, 105, 107, 109, 112, 113, 119, 123, 130, 132, 133, 135, 142, 145, 150, 151, 159, 162, 169, 213, 241, 251, 258, 260, 266

égoïsme, 38, 61, 66, 70, 97, 114, 151, 164, 215, 246

égoïste, 32, 70, 98, 99, 140, 165, 228, 229

élaboration, 5, 36, 44, 50, 53, 66, 68, 89, 94, 135, 184, 196, 201, 214

encombré, 9, 249

englobant, 14, 26, 92, 132, 186, 189, 194, 199, 209

enracinement, 94, 124, 129, 133, 164, 165, 169, 207, 235

envie, 10, 100, 101, 132, 135, 136, 139, 151, 232, 240, 254

équité, 2, 11, 13, 14, 15, 17, 19, 20, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 43, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 83, 86, 88, 89, 91, 94, 96, 97, 98, 99, 104, 105, 107, 109, 111, 116, 133, 138, 142, 143, 145, 149, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 162, 216, 223, 228, 233, 260

estime de soi, 101, 109, 113, 131, 140, 262

Etat, 8, 10, 20, 29, 47, 52, 85, 90, 117, 118, 122, 124, 148, 149, 152, 179, 196, 239, 241, 250

éthique, 10, 14, 16, 20, 98, 102, 111, 112, 116, 180, 186, 189, 190, 197, 217, 227, 251, 253, 254, 264

évaluation forte, 195, 198, 200, 202, 203, 204, 205, 212, 246, 248

fictif, 139, 254

fiction, 41, 43, 65, 91, 104, 116, 133, 142, 150, 171, 202, 255, 260, 264

fin, 20, 22, 30, 45, 66, 70, 71, 80, 89, 91, 92, 101, 106, 113, 114, 115, 120, 124, 126, 127, 128, 129, 131, 134, 136, 138, 140, 141, 144, 145, 147, 148, 149, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 170, 174, 223, 227, 236, 237, 238, 245, 249, 250, 265

fondamental, 16, 17, 21, 26, 52, 64, 89, 102, 114, 117, 156, 175, 195, 201, 203, 204, 205, 260

fondement, 51, 87, 89, 96, 105, 113, 123, 127, 131, 132, 152, 156, 188, 190, 192, 194, 200, 205, 221, 254

fraternité, 98, 118, 129

homme libéral, 136

horizon, 16, 198, 246, 249, 256

identité, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 12, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 24, 31, 32, 34, 37, 39, 43, 45, 48, 52, 54, 64, 70, 73, 78, 83, 87, 88, 91, 93, 94, 95, 99, 101, 102, 104, 106, 110, 111, 112, 113, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 138, 140, 141, 142, 143, 146, 148, 151, 154, 155, 158, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 178, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 216, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 228, 229, 230, 233, 234, 237, 238, 242, 243, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266

identité personnelle, 4, 5, 6, 7, 9, 12, 16, 17, 19, 20, 24, 32, 37, 43, 48, 70, 94, 99, 110, 123, 125, 126, 128, 131, 136, 146, 159, 161, 170, 172, 175, 176, 182, 184, 185, 187, 196, 202, 205, 211, 216, 220, 221, 224, 230, 234, 242, 243, 248, 250, 252, 259, 262, 263
 ignorances, 41, 45, 56, 61, 67, 68, 223, 250, 258, 259, 264
 imaginaire, 12, 130, 133, 158, 173, 183, 204
 imaginer, 44, 46, 65, 71, 72, 74, 86, 89, 105, 107, 117, 143, 146, 162, 169, 201, 219, 224, 232
 indépendance, 8, 20, 22, 24, 56, 71, 87, 94, 97, 112, 119, 128, 129, 135, 137, 138, 141, 144, 147, 159, 167, 175, 177, 186, 215, 221, 223, 227, 229, 233, 234, 241, 244, 249, 250, 251, 253, 256, 261, 264
 indépendant, 9, 42, 68, 80, 97, 129, 141, 144, 151, 154, 157, 160, 169, 186, 191, 245, 249, 251, 254, 260, 261
 individu, 6, 8, 12, 16, 17, 18, 20, 31, 37, 38, 42, 45, 47, 50, 58, 65, 70, 73, 75, 78, 83, 89, 91, 93, 95, 101, 102, 103, 104, 107, 110, 112, 115, 117, 120, 121, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 135, 138, 140, 141, 143, 145, 146, 151, 153, 158, 161, 162, 164, 166, 172, 175, 176, 183, 184, 185, 187, 188, 190, 192, 193, 195, 196, 197, 200, 202, 204, 206, 207, 208, 209, 211, 214, 215, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 237, 239, 240, 241, 243, 244, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 259, 261, 262, 264, 265, 266
 individu libéral, 73, 80, 96, 102, 104, 134, 226, 254
 individualité, 4, 6, 37, 50, 100, 161, 163, 164, 175, 186, 191, 195, 214, 225, 227, 230, 250, 254
 institution, 11, 77, 95, 103, 107, 130, 157, 239, 261
 juste, 9, 12, 16, 17, 23, 25, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 40, 42, 43, 46, 49, 53, 62, 63, 64, 66, 67, 70, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 86, 93, 95, 97, 99, 103, 104, 107, 110, 112, 114, 115, 116, 117, 120, 121, 122, 123, 127, 128, 129, 131, 133, 134, 137, 142, 146, 151, 153, 154, 157, 158, 161, 163, 164, 166, 168, 170, 182, 185, 188, 190, 192, 203, 213, 217, 226, 227, 233, 235, 247, 251, 255, 256, 258, 260, 263, 265, 266
 justice, 2, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 45, 46, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 116, 117, 119, 120, 121, 125, 126, 127, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 166, 170, 175, 182, 183, 210, 212, 214, 223, 227, 228, 233, 240, 241, 251, 254, 260, 261, 262, 264, 265
 législation, 236, 251
 libéral, 2, 8, 9, 73, 78, 83, 95, 96, 99, 101, 102, 103, 104, 111, 114, 117, 120, 122, 127, 133, 135, 140, 141, 143, 152, 154, 164, 172, 187, 222, 223, 225, 242, 245, 253, 255, 259, 262, 263, 265
 libéralisme, 8, 9, 12, 13, 17, 18, 24, 26, 27, 29, 33, 40, 48, 52, 54, 63, 73, 82, 95, 102, 109, 110, 112, 113, 120, 121, 122, 123, 126, 127, 128, 132, 133, 134, 139, 147, 148, 158, 159, 170, 172, 238, 244, 262, 264
 liberté, 2, 8, 12, 14, 16, 18, 21, 28, 30, 31, 35, 37, 38, 39, 40, 47, 52, 53, 56, 58, 60, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 92, 95, 97, 101, 102, 104, 106, 107,

108, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 125, 126, 128, 130, 131, 133, 134, 135, 137, 140, 141, 142, 143, 145, 148, 149, 151, 154, 156, 158, 162, 166, 168, 170, 172, 174, 175, 176, 180, 182, 183, 185, 192, 193, 194, 198, 204, 205, 206, 207, 213, 215, 217, 220, 222, 223, 226, 228, 229, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 258, 260, 261, 264, 266

liberté négative, 31, 221, 222, 237, 239, 240, 243, 244, 247, 248, 264

liberté positive, 30, 31, 237, 239, 241, 243, 244, 245, 247

lois, 33, 57, 103, 104, 105, 111, 117, 121, 126, 135, 235, 242, 251, 265

maîtrise de lui-même, 256

maîtrise de soi, 242, 264

moi, 5, 7, 8, 9, 12, 16, 18, 44, 59, 61, 65, 95, 96, 104, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 120, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 131, 133, 135, 136, 138, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 153, 158, 161, 163, 166, 167, 169, 170, 172, 175, 176, 178, 179, 182, 184, 185, 187, 199, 202, 205, 206, 210, 215, 216, 225, 234, 237, 242, 245, 260

monde, 4, 15, 20, 22, 27, 31, 32, 35, 40, 71, 73, 74, 75, 81, 100, 102, 117, 119, 124, 135, 144, 146, 151, 153, 154, 159, 162, 170, 177, 180, 182, 186, 188, 189, 192, 193, 194, 196, 201, 202, 203, 204, 205, 208, 209, 213, 216, 217, 224, 227, 231, 235, 238, 242, 266

multiculturalisme, 244

mutuellement désintéressés, 66, 97, 99, 135

mutuellement indifférents, 100, 161

partenaire, 65, 71, 96, 97, 99, 106, 130, 131, 134, 139, 140, 142, 146, 167, 168, 170, 254, 259, 260, 261, 263, 264, 265

personnalité, 5, 7, 9, 11, 12, 88, 93, 116, 118, 120, 143, 147, 164, 169, 186, 190, 194, 198, 214, 219, 242, 250, 260

personne, 2, 4, 5, 8, 17, 18, 20, 24, 28, 37, 42, 43, 52, 53, 56, 66, 69, 73, 75, 77, 84, 85, 88, 93, 94, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 110, 112, 115, 116, 118, 119, 123, 125, 127, 129, 131, 134, 135, 139, 140, 142, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 161, 164, 166, 167, 170, 171, 172, 175, 180, 182, 184, 191, 193, 195, 197, 198, 199, 201, 206, 207, 216, 219, 227, 231, 237, 248, 249, 250, 259, 260, 261, 263, 264, 265

plan de vie, 98, 100, 101, 113, 115, 117, 131, 136, 142, 161, 224, 226, 227, 228, 229, 231, 234, 249, 255, 259, 261, 264

politique, 8, 10, 11, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 35, 36, 38, 39, 40, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 62, 64, 67, 69, 74, 75, 79, 80, 87, 88, 90, 91, 92, 94, 97, 100, 101, 102, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 122, 125, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 143, 146, 147, 156, 158, 159, 164, 168, 171, 172, 178, 179, 183, 193, 204, 214, 215, 231, 237, 240, 241, 250, 258, 259, 262, 266

position originelle, 13, 14, 19, 37, 41, 43, 46, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 62, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 77, 81, 82, 83, 84, 87, 88, 89, 94, 96, 97, 99, 105, 106, 111, 114, 116, 119, 121, 123, 128, 130, 131, 135, 137, 138, 142, 143, 145, 150, 151, 153, 155, 156, 157, 160, 163, 164, 165, 166, 168, 265, 266

premiers principes, 28, 73, 117

principe d'équité, 95, 107, 110, 156, 157

principes, 9, 12, 13, 14, 15, 17, 19, 20, 22, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 35, 36, 37, 38, 40, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72,

73, 75, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 107, 109, 111, 112, 115, 116, 119, 120, 121, 127, 129, 132, 133, 134, 135, 139, 142, 143, 145, 146, 147, 150, 151, 153, 155, 156, 157, 158, 162, 163, 165, 166, 170, 175, 217, 227, 228, 254, 256, 258, 259, 260, 261, 264, 266

procédure, 17, 43, 48, 53, 54, 55, 64, 67, 68, 72, 85, 93, 96, 105, 112, 116, 154, 158

projet, 18, 65, 98, 105, 114, 115, 117, 147, 167, 170, 183, 224, 228, 229, 238, 250, 253, 259, 261

projet de vie, 117, 170, 238, 263

projets rationnels, 140, 147, 227

promesse, 155, 156, 158

racines, 9, 12, 18, 53, 164, 182

raison, 21, 22, 28, 29, 30, 41, 43, 58, 67, 71, 83, 89, 92, 100, 101, 106, 108, 111, 118, 127, 132, 134, 139, 143, 149, 154, 159, 162, 167, 170, 177, 181, 189, 193, 206, 210, 211, 214, 215, 216, 217, 221, 229, 235, 236, 237, 238, 241, 251, 252, 254, 255, 256, 260, 266

raisonnable, 25, 27, 33, 43, 53, 58, 61, 70, 79, 89, 98, 99, 101, 102, 106, 116, 132, 142, 154, 171, 235, 237, 256, 259, 264

rationnel, 22, 42, 43, 45, 46, 48, 57, 64, 65, 70, 72, 77, 83, 85, 98, 99, 102, 103, 106, 110, 111, 115, 116, 134, 169, 171, 194, 210, 224, 228, 237, 250, 259, 262, 264

réciprocité, 15, 23, 27, 32, 46, 58, 68, 70, 80, 103, 106, 107, 109, 110, 112, 113, 116, 135, 152, 154, 157, 169, 186, 187, 196, 222, 226, 251, 252, 260, 261

réciproque, 4, 5, 38, 39, 88, 116, 128, 136, 138, 139, 145, 258

reconnaissance, 5, 25, 30, 95, 108, 113, 135, 138, 140, 143, 145, 159, 164, 169, 171, 173, 192, 203, 206, 238, 243, 244, 246, 262

reconnaître, 6, 28, 59, 68, 82, 104, 120, 129, 142, 145, 162, 167, 175, 187, 195, 199, 200, 204, 209, 212, 213, 216, 223, 228, 244

réflexif, 7, 50, 91, 153, 181, 185, 199

religieux, 23, 25, 65, 122, 123, 178, 179, 197, 203, 226, 245

religion, 11, 21, 25, 40, 47, 92, 122, 123, 146, 181, 213, 232, 250

représentation, 8, 13, 16, 17, 18, 20, 32, 39, 40, 45, 48, 52, 55, 62, 65, 71, 88, 102, 117, 120, 128, 130, 131, 133, 136, 139, 142, 143, 151, 158, 163, 168, 170, 172, 173, 175, 178, 182, 183, 184, 186, 187, 194, 202, 207, 211, 213, 221, 222, 223, 226, 227, 228, 229, 230, 233, 234, 237, 248, 249, 253, 255, 256, 261, 263, 264, 266

responsabilité, 80, 101, 107, 111, 117, 145, 163, 217, 225, 229, 243, 253, 265

savoirs, 259

secondarité, 9, 98

sens de la justice, 17, 26, 46, 49, 50, 52, 62, 70, 88, 90, 95, 100, 102, 103, 104, 106, 125, 133, 135, 167, 261

sens du juste, 96, 99, 116, 130, 134, 147, 169, 260

singularisation, 8, 227

singulariser, 6, 205

situation, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 16, 17, 19, 20, 30, 32, 33, 36, 37, 41, 42, 43, 47, 48, 49, 50, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 64, 66, 69, 70, 71, 72, 81, 84, 87, 90, 91, 96, 97, 98, 99, 103, 104, 108, 109, 113, 116, 118, 119, 125, 129, 131, 132, 135, 136, 139, 143, 145, 149, 151, 153, 155, 157, 158, 162, 165, 167, 168, 170, 171, 175, 182, 184, 186, 187, 189, 196, 197, 198,

202, 203, 206, 207, 209, 211, 213, 217, 223, 228, 229, 232, 234, 237, 239, 245, 247, 248,
250, 251, 254, 255, 256, 259, 261, 264, 266
situation originelle, 47, 54, 55, 62, 64, 69, 70, 116, 145, 153, 155, 161, 167, 207, 209
situé, 9, 52, 120, 123, 124, 125, 129, 137, 173, 214, 249, 264
société bien ordonnée, 14, 15, 38, 51, 53, 58, 59, 70, 71, 77, 81, 89, 90, 91, 92, 94, 109, 112,
114, 116, 129, 132, 135, 136, 139, 143, 145, 150, 151, 153, 160, 164, 165, 175, 223, 259,
261
société idéale, 160, 264
société non idéale, 145, 261, 264
soi, 2, 6, 7, 9, 10, 18, 37, 38, 42, 43, 47, 59, 63, 70, 75, 78, 86, 87, 94, 99, 101, 103, 109, 111,
112, 113, 114, 116, 119, 131, 134, 135, 136, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 150, 152,
156, 161, 162, 167, 168, 170, 172, 175, 176, 181, 182, 183, 184, 185, 191, 194, 196, 198,
199, 201, 202, 203, 206, 207, 211, 215, 216, 219, 223, 224, 227, 229, 237, 239, 241, 242,
243, 244, 245, 247, 249, 251, 253, 255, 256, 260, 261, 262, 264
tolérance, 4, 21, 25, 28, 49, 74, 122
tradition, 16, 21, 25, 40, 57, 58, 80, 121, 130, 169, 186, 203, 220
tragique, 29, 30, 31, 87, 107, 237, 250
unité, 15, 16, 65, 96, 104, 112, 113, 114, 115, 117, 129, 146, 161, 186, 219, 224, 227
universel, 25, 163, 169, 214
universelle, 24, 58, 64, 94, 118, 199, 214, 216, 236, 252
usage, 8, 17, 22, 26, 27, 34, 42, 47, 52, 53, 58, 63, 66, 85, 87, 100, 108, 111, 122, 126, 133,
134, 142, 149, 153, 174, 179, 200, 230, 241, 252, 254
utilitarisme, 11, 16, 25, 40, 43, 47, 50, 51, 54, 72, 75, 80, 94, 97, 99, 102, 103, 106, 108, 114,
119, 120, 128, 134, 209
utilité, 50, 51, 60, 61, 72, 76, 79, 80, 97, 100, 153
utopie, 23, 26, 60, 117, 148, 149, 152
visée, 7, 27, 83, 98, 110, 141, 160, 169, 195, 229, 245
volonté, 6, 8, 21, 69, 74, 87, 100, 104, 111, 128, 137, 140, 142, 149, 153, 160, 165, 186, 193,
206, 215, 216, 221, 224, 230, 232, 235, 236, 237, 239, 245, 248, 252, 254, 256, 264

Index Nominum

Adorno T.W., 175
Aristote, 8, 13, 28, 29, 30, 33, 88, 103, 109, 118, 122, 151, 162, 163, 175, 216, 243
Audard C., 9, 10, 11, 30, 91, 121, 124, 138, 143, 144, 240
Bacon F., 161, 194
Bayle P., 21
Bede Griffiths, 199, 200
Berlin I., 23, 25, 26, 160, 199, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 227, 228, 229, 234, 241, 242
Black O., 167
Braudel F., 165
Brisson L., 122, 189
Castoriadis C., 117, 120
Clastres H., 170
Comte A., 9
Condillac E.B., 189, 190
Constant B., 24, 218
Corneille P., 221
Couissin P., 197
Couture J., 231
Davie G.E., 164
Declerck P., 107
Descartes R., 90, 161, 176, 197
Diogène Laërce, 3, 172
Dumont L., 91, 209, 210, 211, 214
Dworkin R., 36, 40, 114, 146, 149, 156
Elshtain J.B., 162, 163, 165
Erikson E., 185
Feuerbach L., 144, 212
Fournel J.L., 71
Frankfurt H., 181
Galilée, 194
Griffin J., 44
Griffin-Collart E., 45
Gutmann A., 114
Habermas J., 11
Hart H., 25, 71, 74, 75, 77, 79, 84, 96, 97, 236
Hegel G.W.F., 18, 19, 27, 83, 124, 185, 210, 228
Herder J.G., 189, 190
Hermès, 3
Hobbes T., 50, 97, 223, 226, 227
Homère, 6

Honneth A., 131
Horkheimer M., 175
Hulot N., 2
Hume D., 3, 38, 51, 57, 63, 123, 164
Hunyadi M., 186
Jahanbegloo R., 227, 229, 234
Kant E., 10, 18, 31, 32, 41, 46, 47, 48, 57, 59, 64, 114, 115, 123, 125, 134, 144, 146, 169,
176, 196, 201, 215, 216, 221, 222, 229, 230, 232, 234, 241
La Boétie E., 6
Laforest G., 13, 185
Larmore C., 4, 5, 6, 9, 229, 230, 231, 232, 233, 234
Lazzeri C., 129
Locke J., 3, 4, 5, 10, 21, 32, 35, 48, 50, 84, 137, 176, 197, 220
Lowry M., 194
Lucrèce, 128
Ludwig P., 4
Luther M., 110, 113, 163, 181, 185
Luther King M., 110, 113
Luxemburg R., 153
MacIntyre A., 3, 4, 13, 29, 30, 156
Marcel G., 206, 207
Marx K., 7, 8, 9, 11, 19, 26, 53, 99, 102, 163, 202, 210, 211, 212, 214
Mead M., 26
Merleau-Ponty M., 167
Mill J.S., 23, 118, 126, 218, 220, 224
Montaigne M., 90, 170, 186
Nagel T., 8, 113, 129, 156
Nozick R., 106, 107, 114, 133, 134, 137, 138, 142, 156, 158, 220
Ockham G., 206
Parfit D., 3
Parrhasios, 7
Pascal, 30, 161
Perry J., 3
Pettit P., 27, 103
Pic de la Mirandole J., 31
Platon, 16, 31, 43, 57, 122, 171, 174, 189
Pogge T., 8, 46
Poussin, 7
Pradeu T., 4
Prévert J., 172
Pythagore, 3
Raeburn H., 164
Rawls J., 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32,
33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 42, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61,

63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 106, 107, 108, 110, 112, 114, 115, 116, 118, 120, 121, 122, 124, 125, 128, 129, 132, 133, 135, 136, 138, 140, 143, 144, 146, 149, 150, 153, 154, 155, 156, 166, 168, 196, 204, 207, 208, 209, 211, 229, 232, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243

Ricœur P., 13, 238

Romano C., 166, 167, 168, 169

Rothko M., 7

Rousseau J.J., 10, 32, 39, 46, 85, 92, 93, 171, 211, 212, 230, 233, 243

Royce J., 204, 205, 206, 207, 208, 209

Rubel M., 19, 99, 102, 212

Sandel M., 7, 10, 14, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 129, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 144, 146, 147, 149, 150, 152, 154, 155, 156, 186

Sarastro, 222

Sartre J.P., 191, 200

Sen A., 68

Sève R., 10, 31, 166

Skokie, 110, 111

Smith J.E., 164, 205

Socrate, 171

Sosoe L., 233

Spinoza B., 103, 145

Spitz J.F., 7, 21, 70, 129, 217, 219

Taylor C., 13, 14, 27, 102, 108, 153, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 209, 211, 214, 216, 217, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 234, 241, 242

Thucydide, 191

Ulysse, 6

Virgile, 159

Walzer M., 108, 156

Waszek N., 164

Williams B., 3, 46, 88, 89, 208, 231, 233

Zeuxis, 7

Bibliographie

Auteurs principaux et commentateurs :

- RAWLS B. John, *Théorie de la justice*, traduction Audard Catherine (Paris : Seuil, [Points n°354], 1997 [1987], [1971]).
- RAWLS B. John, *A Theory of Justice, Revised Edition* (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999 [1971]).
- RAWLS B. John, *Libéralisme politique*, traduction Audard Catherine (Paris : Quadrige/PUF, 2007 [1995], [1993]).
- Political Liberalism* (Casebound editions of Columbia University Press, New York, 1993).
- RAWLS B. John, *Le droit des gens*, traduction Guillaume Bertrand (Paris : Esprit [10/18] n° 2712, 1996 [1993]).
- RAWLS B. John, *La justice comme équité, une reformulation de Théorie de la justice*, traduction Guillaume B. (Paris : La découverte/poche, 2008 [2003], [2001]).
- RAWLS B. John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, edited by Freeman S. (Harvard University Press, 2007).
- RAWLS B. John, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, traduction Saint-Upéry Marc et Guillaume Bertrand (Paris : La Découverte, 2002 [2000]).
- RAWLS B. John, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith : with On my Religion*, edited by Nagel T., with commentaries by Cohen J. and Nagel T., and by Adams R. M. (Cambridge, Massachusetts & London, Harvard University Press, 2010 [2009]).
- RAWLS B. John, *Collected Papers*, edited by Freeman S. (Harvard University Press, 1999).
- RAWLS B. John, *Justice et critique*, traduit et présenté par Foisneau Luc et Munoz-Dardé Véronique (Paris : Editions EHESS, 2014 [1991]).
- RAWLS B. John, *Justice et démocratie*, traduction AUDARD Catherine, DE LARA Philippe, PIRON Florence *et alia* (Paris : Seuil [Points n°427], 2000 [1993]).
- RAWLS B. John, « L'indépendance de la théorie morale », traduction Guillaume Bertrand, *Cités 2001/1*, n° 5, 2001 [1974], p. 161-182.
- RAWLS B. John, « La justice comme équité », traduction Spitz Jean-Fabien, *Philosophie*, n°14, 1987 [1958], p. 39-69.
- RAWLS B. John, « Le sens de la justice », traduction Nurock Vanessa, *Cahiers philosophiques*, n°110, 2007 [1963], p. 72-92.
- HABERMAS Jürgen & RAWLS John, *Débat sur la justice politique* ; traduction de l'américain (avec le concours de Audard Catherine) et de l'allemand par Rochlitz Rainer (Paris : Cerf [Humanités], 1997 [1996& 1995]).
- AUDARD Catherine, *John Rawls* (Stocksfield : Acumen Publishing Limited [Philosophy Now], 2007).
- AUDARD Catherine, « Exploitation ou exclusion ? Penser l'injustice dans le contexte post-marxiste », *Critique*, n°642, 2000, p.976-987.
- AUDARD Catherine, « Pluralisme et consensus : une philosophie pour la démocratie ? », *Critique*, n°505-506, 1989, p. 410-422.
- AUDARD Catherine, « Utilitarisme et éthique publique : le débat avec Rawls », *Cités 10/2002*, n°1, 2002, p. 49-62.
- AUDARD Catherine, « Démocratie et rationalité : les limites du libéralisme politique de John Rawls », *Cent ans de philosophie américaine*, 1995, p. 467-482 (colloque de Cerisy, 1995).

AUDARD Catherine, « La démocratie rêvée », *Autrement (série morale)*, n° 10, 1995, p. 177-187.

AUDARD Catherine, BOUDON Raymond, DUPUY Jean-Pierre, *et alia*, *Individu et justice sociale, autour de John Rawls* (Paris : Seuil [Points n°132], 1988).

AUDARD Catherine, BOYER Alain, CHAUVIER Stéphane, *et alia*, *Rawls. Politique et métaphysique* (Paris : Quadrige/PUF, 2004).

BIDET Jacques, BIDE-MORDEL Annie (avec la collaboration d'), *John Rawls et la théorie de la justice*, (Paris : PUF [Actuel Marx Confrontation], 1995).

GUILLARME Bertrand, *Rawls et l'égalité démocratique* (Paris : PUF [Questions], 1999).

HOEFFE Otfried, *L'Etat et la justice, les problèmes éthiques et politiques dans la philosophie anglo-saxonne – John Rawls & Robert Nozick* (Paris : Vrin [Histoire des idées et des doctrines], 1988).

LAUFER Romain, « Rawls, Dworkin, Perelman – Fragments d'une grande argumentation », *Philosophie*, vol. 28, 1990, p. 68-94.

NAGEL Thomas, DWORKIN Ronald, FISK Milton, *et alia*, *Reading Rawls, Critical Studies on Rawls' "A Theory of Justice"* (edited with an Introduction and a new Preface by Daniels Norman; Stanford: Stanford University Press, 1989 [1975]).

NUROCK Vanessa, « Le sens de la justice selon John Rawls : à la confluence de la philosophie et de la psychologie morale », *Cahiers philosophiques*, n°110, 2007, p. 65-71.

POGGE Thomas, *John Rawls, his Life and Theory of Justice*, traduit de l'allemand par Kosch M. (Oxford University Press, 2007 [1994]).

POGGE Thomas, *Realizing Rawls* (Cornell University Press, Ithaca and London, 1998)

RICOEUR Paul, « John Rawls : de l'autonomie morale à la fiction du contrat social », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, 1990, p. 367-384.

RICOEUR Paul, *Le juste* (Paris : Editions Esprit [Philosophie], 1995).

RICOEUR Paul, « Le « soi » digne d'estime et de respect » (adapté de l'anglais par Audard Catherine), *Autrement (série morale)*, n° 10, 1995, p. 88-99.

SANDEL Michael, *Le libéralisme et les limites de la justice (2de édition)*, traduction de Spitz Jean-Fabien (Paris : Seuil [La couleur des idées], 1999 [1998 (2d edition)]).

SANDEL Michael, *Democracy's Discontent, America in Search of a Public Philosophy* (The Belknap Press of Harvard University Press, USA, 1996).

SANDEL Michael, « The Political Theory of the Procedural Republic », *Revue de Métaphysique et de morale*, n°1, 1988, p. 57-68.

SANDEL Michael, « Moralité et libéralisme », *Krisis*, traduit de l'américain par de Benoist A., n°16, 1994, p. 62-69.

SANDEL Michael, *Justice : what's the Right Thing to Do ?*, BBC Radio 4 Reith Lecturer 2009, Sandel Michael (Allen Lane, an imprint of Penguin Books, 2009).

TAYLOR Charles, *Les sources du moi, la formation de l'identité moderne*, traduction Mélançon Charlotte (Paris : Seuil [La couleur des idées], 1998 [1989]).

TAYLOR Charles, *Le malaise de la modernité*, traduction Mélançon Charlotte (Paris : Cerf [Humanités], 2008 [1991]).

TAYLOR Charles, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, traduction Canal Denis-Armand (Paris : Champs/Flammarion [n°372], 2005 [1992]).

TAYLOR Charles, *Hegel*, (Cambridge University Press, 1977).

TAYLOR Charles, *Hegel et la société moderne*, traduit de l'anglais par Desrosiers Pierre R. (Paris, Québec : Cerf & Les presses de l'Université de Laval, 1998 [Cambridge University Press 1979]).

- TAYLOR Charles, *Modern Social Imaginaries* (Durham and London: Duke University Press [Public Planets Books], 2004).
- TAYLOR Charles, *L'âge séculier*, traduit de l'anglais par Savidan Patrick (Paris : Seuil [Les livres du nouveau monde], 2011 [2007]).
- TAYLOR Charles, « Le juste et le bien », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°1, 1988, p. 33-56.
- TAYLOR Charles, *Philosophical Papers I: Human Agency and Language*, (Cambridge University Press, Royaume Uni, Canada, 1985).
- TAYLOR Charles, *What's Wrong with Negative Liberty?*, in *Contemporary Political Philosophy*, edited by Goodin R. E. and Pettit P. (Australian National University, Canberra, Blackwell Publishers Ltd, 2002 [1997]).
- TAYLOR Charles, *Rapprocher les solitudes, écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, textes rassemblés et présentés par Laforest Guy (Sainte-Foy (Québec) : Les presses de l'Université de Laval, 1992).
- TAYLOR Charles, *La liberté des modernes*, essais choisis, traduits et présentés par De Lara Philippe (Paris : PUF [collection « Philosophie Morale »], 1999 [1997]).
- TAYLOR Charles, « Les sources de l'identité moderne », *Les frontières de l'identité, modernité et postmodernité au Québec* (Actes du Colloque Sociétés et mutations), p. 347-364, sous la direction de Elbaz Mikhaël, Fortin Andrée, Laforest Guy (Les Presses de l'Université de Laval, Canada et Paris : Editions L'Harmattan, 1996).
- TAYLOR Charles, « Le fondamental dans l'histoire », *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, sous la direction de Laforest Guy et De Lara Philippe (Paris : Cerf, Les Presses de l'Université Laval ; Centre culturel international de Cerisy-la-Salle).
- TAYLOR Charles, « Le dépassement de l'épistémologie », *Critique de la raison phénoménologique : la transformation pragmatique* (Actes du colloque de Vienne), p. 115-135, sous la direction de Poulain Jacques (Paris : Cerf [Passages], 1991).
- BERNER Christian, « Dialogue et compréhension : les communautés d'interprétation à l'épreuve du pluralisme », *Charles Taylor : interprétation, modernité et identité : = Interpretation, Modernity and Identity*, sous la direction de Gens Jean-Claude, Olay Csaba (Paris, Le cercle herméneutique éditeur, 2014) p. 9-27.
- BOROS Gabor, « Charles Taylor and the "Affirmation of Ordinary Life" : General Remarks and a Case Study on Lady Damaris Marsham's Concept of Love », *Charles Taylor : interprétation, modernité et identité : = Interpretation, Modernity and Identity*, sous la direction de Gens Jean-Claude, Olay Csaba (Paris, Le cercle herméneutique éditeur, 2014), p.29-51.
- LAFOREST Guy et De LARA Philippe, « Le fondamental dans l'histoire », *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, sous la direction de Laforest Guy et De Lara Philippe (Paris : Cerf, Les Presses de l'Université Laval ; Centre culturel international de Cerisy-la-Salle).
- ROMANO Claude, « Le soi implicite », *Charles Taylor : interprétation, modernité et identité : Interpretation, Modernity and Identity*, sous la direction de Gens Jean-Claude, Olay Csaba, (Paris, Le cercle herméneutique éditeur, 2014), p. 109-133.
- TULLY James (edited by) and WEINSTOCK M. Daniel (with the assistance of), *Philosophy in an Age of Pluralism, The Philosophy of Charles Taylor in Question* (Cambridge University Press, G.B, 1994).

Auteurs utilisés et/ou cités :

Anthologie historique et critique de l'utilitarisme (3 volumes), AUDARD Catherine (textes choisis et présentés par) ; Paris : PUF [Philosophie Morale], 1999.

ARISTOTE, *Les Politiques* ; traduction inédite, introduction, bibliographie, notes et index par Pellegrin Pierre (Paris : GF-Flammarion n°490, 1990).

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque* ; nouvelle traduction, introduction, notes et index, Tricot Jean (Paris : Vrin [Bibliothèque des textes philosophiques], 1997 [1959]).

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, traduction, présentation, notes et bibliographie, Bodeüs Richard (Paris : GF-Flammarion n°0947, 2004).

ARISTOTE, *Organon V : Les Topiques* ; nouvelle traduction et notes par Tricot Jean (Paris : Vrin [Bibliothèque des textes philosophiques], 1950 [1949]).

ARISTOTE, *Rhétorique*, présentation, traduction, introduction, notes, bibliographie et index, Chiron Pierre (Paris : GF-Flammarion, 2007).

ARISTOTE, *Métaphysique* ; nouvelle édition entièrement refondue avec commentaire, introduction, par Tricot Jean (Paris : Vrin [Bibliothèque des textes philosophiques], 1986 [1966]).

AUDARD Catherine, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Ethique, politique, société* (Paris : Gallimard [Folio essais], 2011 [2009]).

BACON Francis, *Novum Organum* ; introduction, traduction et notes par Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur (Paris : Presses universitaires de France [Epiméthée], [1986] 2004).

BALIBAR Etienne, *Identité et différence, L'invention de la conscience, An Essay concerning Human Understanding, II, xxvii, Of Identity and Diversity*, présenté et traduit par Balibar Etienne (Paris : Seuil [Points n° 367], 1998).

BAYLE Pierre, *De la tolérance : Commentaire philosophique* ; édité par GROS Jean-Michel (Paris : Honoré Champion [Champion classiques], 2014 [1727-1731]).

BENATOUIL Thomas, *Le scepticisme*, textes choisis et présentés (Paris : GF-Flammarion [Corpus], n° 3014, 1997).

BERLIN Isaiah, *Two Concepts of Liberty : An Inaugural Lecture delivered before the University of Oxford on 31 October 1958* (Oxford, at the Clarendon Press, 1958).

BERLIN Isaiah, *Four Essays on Liberty* (Oxford University Press, 1970 [1969]).

BERLIN Isaiah, *Le bois tordu de l'humanité. Romantisme, nationalisme et totalitarisme* ; édité par Henry Hardy ; traduit de l'anglais par Thymbres Marcel (Paris : Albin Michel [Idées], 1992).

BERTEN André, DA SILVIERA Pablo, POURTOIS Hervé, *Libéraux et communautariens* (Paris : PUF [Philosophie Morale], 1997).

BITBOL-HESTERIES Annie, BOULNOIS Olivier, LABARRIERE Pierre-Jean, *et alia, Le problème de l'individuation*, essais réunis par Maynaud Pierre-Noël (Paris, Vrin, 1991).

BLACK Oliver, « Personal Identity, Numerical and Qualitative », Kanzian C., Quitterer J., Runggaldier E., *Papers of the 25th International Wittgenstein Symposium*, 2002, p. 31-33. Consulté le 09/02/2016 : http://www.alws.at/images/preproceedings/preproceedings_2002.pdf.

BRAUDEL Fernand, *La dynamique du capitalisme* (Paris : Champs/Flammarion, 1988 [1985]).

BRISSON Luc, *Lectures de Platon* (Paris : Vrin [Bibliothèque d'histoire de la philosophie], 2000).

CANTO-SPERBER Monique, *La philosophie morale britannique, avec des essais de Foot Philippi, Glover Jonathan, Griffin James, et alia* (Paris : PUF [Philosophie Morale], 1994).

CASTORIADIS Cornelius, *L'institution imaginaire de la société* (Paris : Seuil [Points n° 383], 1999 [1975]).

CASTORIADIS Cornelius, « Pouvoir, politique, économie », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 1988, p. 81-104.

CHASTAING Maxime, « Reid, la philosophie du sens commun et le problème de la connaissance d'autrui », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome CXLIV, 4^{ème} trimestre, 1954, p. 352-399.

CLASTRES Hélène, « Les beaux-frères ennemis. A propos du cannibalisme Tupinamba », in *Rouen 1562. Montaigne et les Cannibales*, Actes du colloque organisé l'Université de Rouen en octobre 2012 par Jean-Claude Arnould (CEREdi) et Emmanuel Faye (ERAC). (c) Publications numériques du CEREdi, « Actes de colloques et journées d'étude (ISSN 1775-4054) », n° 8, 2013.
<http://ceredi.labos.univ-rouen.fr/public/?les-beaux-freres-ennemis-a-propos.html>

COMTE Auguste, *Cours de philosophie positive*, présentation et notes par Serres Michel, Dagognet François & Sinaceur Allal (Paris : Hermann, nouvelle édition revue et corrigée, 1998 [1826-1842]).

COUISSIN P., BENATOUIL T., « L'origine et l'évolution de l'époché », p. 390 », *Revue des études grecques*, n° 42, 1929, p. 373-397.

COUTURE Jocelyne, « Commentaire - A quoi servent les faits normatifs », *Philosophiques*, vol. XXIV, 2, 1997, p. 329-335,
<http://www.erudit.org/revue/PHILOSOPH/1997/v24/n2/027454ar.pdf> (consulté le 29/07/2016).

DECLERCK Patrick, *Les naufragés, avec les clochards de Paris* (Paris : Plon [Terre humaine], 2001).

DAVIE George Elder, *The Scottish Enlightenment, and Other Essays* (Edinburgh : Polygon, 1992).

DESCARTES René, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, textes établis, présentés et annotés par Alquié Ferdinand (Paris : Garnier Frères [Œuvres philosophiques (T. I)], [1637] 1963).

DESCARTES René, *Méditations touchant la première philosophie dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction entre l'âme et le corps de l'homme sont démontrées*, textes établis, présentés et annotés par Alquié Ferdinand (Paris : Garnier Frères [Œuvres philosophiques (T. II)], [1641] 1967).

DESCOMBES Vincent, *Les embarras de l'identité* (Paris : NRF/Gallimard [Essais], 2013).

DIOGENE LAERCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres* ; traduction sous la direction de Goulet-Cazé Marie-Odile (Paris : LGF [Le livre de poche, la pochothèque], 1999).

DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (Paris : Seuil [Points n° 230], 1991 [1983]).
Homo aequalis : Genèse et épanouissement de l'idéologie économique (Paris : NRF/Gallimard, 1985 [1977]).

DWORKIN Ronald, *Taking Rights Seriously* (G. B. & New-York : Bloomsbury Academic, 2011 [1977]).

FEUERBACH Ludwig, *Manifestes philosophiques* ; traduits de l'allemand par Althusser Louis (Paris : 10/18, n° 802, 1973 [1960]).
<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Feuerbach,+Ludwig/Grunds%C3%A4tze+der+Philosophie+der+Zukunft>

FOURNEL Jean-Louis, Jean-Claude ZANCARINI, « Analyse du discours politique, Les « sans », *Cités* (1/2000, 2de éd. : 04/2000), n°1, 2000, p. 211-217.

GRIFFIN James, « Modern Utilitarianism », *Revue internationale de philosophie*, 3/n°141, 1982, p. 331-375.

GRIFFIN-COLLART Evelyne, « Bentham : De l'utilité au totalitarisme ? », *Revue internationale de philosophie*, 3/n°141, 1982, p. 301-317.

GUTMANN Amy, « La critique communautarienne du libéralisme », *Krisis*, (Communauté ?), n°16, 1994, p. 70-85.

HABERMAS Jürgen, *Logique des sciences sociales et autres essais* ; traduction de l'allemand par Rochlitz Rainer (Paris : Quadrige/PUF, 2005 [1987], [1982 & 84]).

HART Herbert, « Are There Any Natural Rights? », p. 175-191, *The Philosophical Review*, 64/n°2, Apr., 1955 <http://www.jstor.org/stable/2182586>, (consulté le 05/10/2013).

HEGEL G. W. F., *Principes de la philosophie du droit* ; traduction Kervégan Jean-François (Paris : Quadrige/PUF 2003 [1981] [1821]).

HEGEL G. W. F., *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel : de sa place dans la philosophie pratique et de son rapport aux sciences positives du droit* ; traduction et notes par Bourgeois Bernard (Paris : Vrin [Bibliothèque des textes philosophiques], 1972 [1802 & 1803]).

HEGEL G. W. F., *La phénoménologie de l'esprit* ; traduction de Hyppolite Jean (Paris : Aubier, éditions Montaigne, 1947 [1807]).

HEGEL G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Phänomenologie_des_Geistes/Vorrede.

HOBBS Thomas, *Leviathan* (edited with an introduction by C. Brough Macpherson; Penguin Classics, 1985 [1651]).

HOBBS Thomas, *Léviathan*, Traduction, introduction et notes et notices par Mairet Gérard (Paris : Gallimard, 2000).

HOMERE, *L'Odyssée* : « poésie homérique », Chants VIII-XV, texte établi et traduit par Bérard Victor (Paris : Les Belles Lettres [CUF], 1933, Tome II, 2e éd. revue et corrigée).

L'Illiade, Chant XXIV, texte établi et traduit par Mazon Paul, avec la collaboration de Chantraine Pierre, Collart Paul et Langumier René (Paris : Les Belles Lettres [CUF], 1994 [1938]).

HONNETH Axel, « Justice et liberté communicationnelle : réflexions à partir de Hegel », *La reconnaissance aujourd'hui*, sous la direction de Caillé Alain et Lazzeri Christian, CNRS Editions (Paris, 2009), p. 43-64.

HORKHEIMER Max, ADORNO W. Théodor, *La dialectique de la Raison*, traduit de l'allemand par Kaufholz Eliane (Paris : Gallimard [Tel n° 82], 1994 [1944]).

HORKHEIMER Max, *Théorie critique*, « La théorie critique hier et aujourd'hui » (Paris : Payot [Critique de la politique], 1978).

HUME David, *A Treatise of Human Nature*; Selby-Bigge L. A., 2nd ed. Nidditch P. H. (Oxford University Press, 1989 [1740]).

HUME David, *Traité de la nature humaine*, traduction Baranger Philippe & Saltel Philippe, présentation, notes, Saltel Philippe (Paris : GF-Flammarion, n°701, 1995).

HUNYADI Mark, « Le paralogisme identitaire : identité et droit dans la pensée communautarienne », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 2002, p. 43-59.

HUNYADI Mark, « La justice distributive au miroir de la reconnaissance », p. 23-60, *Sphères d'exclusion*, Giugni Marco et Hunyadi Mark (sous la direction de) (Paris : L'Harmattan, 2003).

JAHANBEGLOO Ramin, *En toutes libertés : Isaiah Berlin : Entretiens avec Ramin Jahanbegloo*, traduit de l'anglais par Lorimy Gérard (Paris : Le Félin, 2006 [1991]).

KANT Emmanuel, *Œuvres philosophiques II* : - « *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* », traduction Jalabert Pierre (Paris : NRF/Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1985 [1786]) ;

KANT Emmanuel, « *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* », traduction Ferry Luc (*Ibid.* [1784]).

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, traduction Ferry Luc et Wismann Heinz (*Ibid.* [1788]).

KANT Emmanuel, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?*, traduction Wismann Heinz (*Ibid.* 1784).

- KANT Emmanuel, *Œuvres philosophiques III : « Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut point »*, traduction Ferry Luc (Paris : NRF/Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1986 [1793]).
- KANT Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduction Jalabert Pierre (Paris : NRF/Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1986 [1798]).
- KANT Emmanuel, *Métaphysique des Mœurs*, traduction Masson Joëlle et Masson Olivier (Paris : NRF/Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1986 [1796/1797]).
- KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction nouvelle avec introduction et notes par Delbos V. (Paris : Librairie Delagrave, 1973 [1780]).
- KANT Emmanuel, *Correspondance par Immanuel Kant*, traduit de l'allemand par M.-C. Challiol, M. Halimi, V. Seroussi, et alia (NRF/Gallimard [Bibliothèque de philosophie] Paris 1991) p. 554-556.
- KYMLICKA Will, *Les théories de la justice: une introduction*, traduit de l'anglais par Saint-Upéry Marc (Paris : La Découverte [La Découverte/Poche, 159. Sciences humaines et sociales], 2003 [1990]).
- LA BOETIE Etienne, *Discours de la servitude volontaire*, texte établi et annoté par Tournon André et Luc (Paris : Vrin, 2002 [1577]).
- LAFOREST Guy et De LARA Philippe *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, sous la direction de (Paris : Cerf ; Canada : Les presses de l'université de Laval, Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, 1998).
- LARMORE Charles, *Les pratiques du moi* (Paris : PUF [« Philosophie Morale »], 2004). *Modernité et morale*, traduction partielle de l'anglais par Beauvillard Claire (Paris : PUF [collection « Philosophie Morale »], 1993).
- LARMORE Charles, « Individualisme et individualité », *Les cahiers de la Villa Gillet*, cahier spécial, 1998, p. 23-37.
- LARMORE Charles, « L'autonomie de la morale », *Philosophiques*, vol. XXIV, 2, 1997, p. 313-328.
- <http://id.erudit.org/iderudit/027453ar> (consulté le 29/07/2016).
- LAZZERI Christian, « Reconnaissance et redistribution ? Repenser le modèle dualiste de Nancy Fraser », *La reconnaissance aujourd'hui*, sous la direction de Caillé Alain et Lazzeri Christian, CNRS Editions (Paris, 2009), p. 171-225.
- LEIBNIZ G. Wilhelm, *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, introduction, texte et commentaire par Le Roy G. (Paris : Vrin, 1993 [1957]). *La monadologie*, édition annotée, et précédée d'une Exposition du Système de Leibnitz par Boutroux E. (Paris : Librairie Delagrave, 1983).
- LOCKE John, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. Nidditch P. H. (Oxford University Press, 1979 [2nd ed.1694]).
- LOCKE John, *Essai sur l'entendement humain*, traduction Coste Pierre, établissement du texte, présentation, dossier et notes, Hamou Philippe (Paris : Le livre de poche, n°3187 [Classiques de la philosophie], 2009).
- LOCKE John, *Traité du gouvernement civil*, traduction de Mazel David, introduction, bibliographie, chronologie et notes par Goyard-Fabre Simone (Paris : GF n° 408, Flammarion, 1992 [1984], [1690]).
- LOCKE John, *Lettre sur la tolérance et autres textes*, traduction Le Clerc Jean, précédé de *Essai sur la tolérance* et de *Sur la différence entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir civil*, traduction
- Spitz Jean-Fabien, introduction, bibliographie, chronologie et notes par Spitz Jean-Fabien (Paris : GF n° 686, Flammarion, 1992 [1686]).
- LUDWIG Pascal, PRADEU Thomas, *L'individu, perspectives contemporaines* (Paris : Vrin [Bibliothèque d'histoire de la philosophie], 2008).

LUXEMBURG Rosa, *Lettres et textes choisis*, traduit et présenté par Badia Gilbert (Paris : Le temps des cerises, 2014 [2006]).

MARCEL Gabriel, *La métaphysique de Royce* (Paris : L'Harmattan [Ouverture philosophique], 2005 [1945]).

MACINTYRE C. Alasdair, *Après la vertu* ; traduit de l'anglais par Bury Laurent (Paris : PUF [Léviathan], 1997, [1981]).

MACINTYRE C. Alasdair, *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, traduit de l'anglais par Vignaux D'Hollande Michèle (Paris : PUF [Léviathan], 1993, [1988]).

McINTYRE Alasdair, « La privatisation du bien », *Krisis*, (Communauté ?), n°16, 1994, p. 30-46.

McINTYRE Alasdair, « Is Patriotism a Virtue ? », The Lindley Lecture, The University of Kansas, March 26, 1984, 24 pages,
<https://kuscholarworks.ku.edu/bitstream/handle/1808/12398/Is%20Patriotism%20a%20Virtue-1984.pdf;jsessionid=E11FBD252E924CEEA92BDB24B2508521?sequence=1> (consulté le 10/08/2015).

MARX Karl, *Œuvres I, Economie : Travail salarié et capital* ; traduction Rubel Maximilien et Evrard Louis ; préface par Perroux François, édition établie et annotée par Rubel Maximilien (Paris : NRF/Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1972 [1849]).

MARX Karl, *Le Capital (Livre Premier)*, traduction Joseph Roy, revue par Rubel Maximilien (Paris : NRF/Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1972 [1867]).

MARX Karl, *Œuvres II, Economie et philosophie : Manuscrits Parisiens* ; traduit de l'allemand par Malaquais Jean et Orsoni Claude (Paris : NRF/Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1968 [1844]).

MARX Karl, *Matériaux pour le deuxième volume du capital* ; traduction par Rubel Maximilien (Paris : NRF/Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1968 [1869-1879]).

MARX Karl, *La question juive* ; traduit de l'allemand par Palmier Jean-Michel (Paris : UGE-10/18, n°412, 1968 [1843]).

MARX Karl, *Œuvres III : L'idéologie allemande* ; traduit de l'allemand par Rubel Maximilien, avec la collaboration de Evrard Louis et de Janover Louis (Paris : NRF/Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1982 [1845]).

MARX Karl, *Karl Marx : Die Frühschriften* (Herausgegeben von Siegfried Landshut, Alfred Kröner Verlag Stuttgart, 1968).

MARX Karl et ENGELS Friedrich, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt* ; traduit de l'allemand par Bottigelli Emile (Paris : Editions Sociales [Classiques du marxisme], 1972).
Kritik des Gothaer Programms (Berlin : Verlag Neuer Weg GmbH., 3. Auflage, 1946).

MEAD Margaret, *Mœurs et sexualité en Océanie*, traduit de l'américain par Chevassus Georges (Paris : Plon [Terre Humaine], 1980 [1928 & 1935]).

MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception* (Paris : NRF/Gallimard, 1966 [1945]).

MILL John Stuart, *De la liberté* ; traduction Lenglet Laurence (Paris : Gallimard [Folio Essais n°142], 2010 [1990] [1859]).

MILL John Stuart, *L'utilitarisme & Essai sur Bentham* ; traduction Audard Catherine et Thierry Patrick (Paris : Quadrige/PUF, 1998 [1861] [1838]).

MONTAIGNE Michel (de), *Essais* (Paris : Quadrige/PUF, 1999 [1595 ?])

MULHALL Stephen and SWIFT Adam, *Liberals and Communitarians* (Blackwell Publishers Ltd.; Second edition, Oxford 1996 [1992]).

NAGEL Thomas, *Mortal Questions* (Canto edition, Cambridge 1997 [1991]; Cambridge University Press 1979).
Egalité et partialité ; traduction par Beauvillard Claire (Paris : Quadrige/PUF [collection « Philosophie Morale »], 1994 [1991]).

NOZICK Robert, *Anarchie, Etat et Utopie* ; traduction de l'anglais par d'Auzac de Lamartine Evelyne, révisée par Dauzat Pierre-Emmanuel (Paris : Quadrige/PUF, 2008 [1988], [1974]).

NUROCK Vanessa, Rawls, *Pour une démocratie juste* (Paris : Michalon [le bien commun], 2008).

PARFIT Derek, *Reasons and Persons* (Oxford University Press, 1986 [1984]).

PASCAL, *Pensées* ; Préface et introduction de Brunschvicg Léon (Paris : Le Livre de Poche [Classique] n° 823, 1972).

PERREAU-SAUSSINE Emile, *Alasdair MacIntyre : une biographie intellectuelle. Introduction aux critiques contemporaines du libéralisme* (Paris : PUF, 2005).

PERRY John, *Personal Identity: Essays by David Hume, John Locke, Bernard Williams and Others* (edited by John Perry, University of California Press, 2d edition, 2008).

PETTIT Philip, « Conséquentialisme et psychologie morale », *Revue de métaphysique et de morale*, n°2, 1994, p. 223-244.

PIC DE LA MIRANDOLE Jean, *Œuvres philosophiques : De la dignité humaine* ; texte latin traduction et notes par Boulnois Olivier et Trognon Giuseppe, suivi d'une étude sur « Humanisme et dignité de l'homme » par Boulnois Olivier, préface par Trognon Giuseppe (Paris : PUF 1993 [Epiméthée], [1486]).

PLATON, *Banquet*, traduction inédite, introduction et notes par Brisson Luc (Paris : GF n° 987, Flammarion, 1998).

PLATON, *Cratyle*, présentation et traduction inédite de Dalimier Catherine (Paris : GF n° 954, Flammarion, 1998).

PLATON, *Protagoras*, traduction inédite, introduction et notes par Ildefonse Frédérique (Paris : GF n° 761, Flammarion, 1997).

PLATON, *République*, traduction inédite, introduction et notes par Leroux Georges (Paris : GF n°653, Flammarion, 2002).

PLATON, *Théétète*, traduction inédite, introduction et notes par Narcy Michel (Paris : GF n° 493, Flammarion, 1994).

PLATON, *Lois*, traduction nouvelle et notes par Robin Léon, avec la collaboration de Moreau Joseph (Paris : NRF/Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1981 [1950]).

PREVERT Jacques, « Evènements », *Paroles*, p. 46-55 (Paris, Le livre de poche, 1965 [1949]).

RORTY Richard, Objectivisme, relativisme et vérité, traduction de Cometti Jean-Pierre (Paris : Quadrige/PUF, 1994).

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Paris : Œuvres complètes III, Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1991 [1755]).

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contract social* (Paris : Œuvres complètes III, Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1991 [1762]).

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Emile ou de l'éducation* (Paris : Garnier-Flammarion (GF n° 117), 1966 [1762]).

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Les Confessions* (Paris : Œuvres complètes I, Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 2001).

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du Contract social ou Essai sur la forme de la politique (Première version)*, p. 287. (Paris : Œuvres complètes III, Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1991).

ROYCE Josiah, *The World and the Individual : Nature, Man and the Moral Order*, Gifford Lectures, delivered before the University of Aberdeen (Kessinger Publishing's Rare Reprints, Whitefish Montana, USA, cop. 1998 [1904]).

SARTRE Jean-Paul, *Le mur* (Paris : NRF/Gallimard, 1961 [1939]).

Les mots (Paris : NRF/Gallimard, 1972).

SEN Amartya, *Repenser l'inégalité*, traduit de l'anglais par Chemla Paul (Paris : Seuil, 2012 [2000], [1992]).

SKINNER Quentin, « Deux conceptions de la citoyenneté », *Krisis*, n° 16, 1994, p. 94-110.

SMART John Jamieson Carswell et WILLIAMS Bernard, *Utilitarisme, le pour et le contre*, traduction Poltier Hugues, avant-propos Hunyadi Mark (Genève : Labor et Fides, 1997 [1993]).

SMITH E. John, « The Contemporary Significance of Royce's Theory of the Self », *Revue internationale de philosophie*, n° 79-80, 1967, p. 77-89.

SOSOE S. Lukas, « Commentaire – Autonomie de la morale ou morale de l'autonomie », *Philosophiques*, vol. XXIV, 2, 1997, p. 3337-339, <http://www.erudit.org/revue/PHILOSOPH/1997/v24/n2/027455ar.pdf> (consulté le 29/07/2016).

SPINOZA Baruch, *L'Éthique*, traduction de Caillois Roland (Paris : Œuvres complètes, Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1988 [1677]).

SPITZ Jean-Fabien, *La liberté politique, essai de généalogie conceptuelle* (Paris : PUF [Léviathan], 1995).

STANGUENNEC André, *La philosophie romantique allemande : un philosophe infini* (Paris : Vrin [Bibliothèque des philosophies], 2011).

THUCYDIDE, Histoire de la guerre du Péloponnèse, traduction Romilly, Jacqueline de (Paris : Les Belles Lettres, [CUF]1962).

VAN PARIJS Philippe, « Nozick and Marxism socialist responses to the Libertarian Challenge », *Revue internationale de philosophie*, n° 146, 1983, p. 337-362.

WALZER Michael, *Sphères de justice*, traduction de Engel Pascal (Paris : Seuil [La couleur des idées], 1997 [1983]).

WALZER Michael, *Pluralisme et démocratie*, traduction collective, introduction de Roman J. (Paris : Editions Esprit, 1997).

La soif du gain, traduction de l'anglais par Dennehy M. et par Dupont E. et Thévenot L. (Paris : L'Herne [Carnets], 2010 [2008]).

WASZEK Norbert, *L'Écosse des Lumières : Hume, Smith, Fergusson* (Paris : PUF [Philosophies], 2003).

WILLIAMS Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985).

WILLIAMS Bernard, *L'éthique et les limites de la philosophie*, traduction de Lescourret Marie-Anne (Paris : NRF/Gallimard, 1990).

WILLIAMS Bernard, *La fortune morale, moralité et autres essais*, traduction de Lelaidier Jean (Paris : PUF [« Philosophie Morale »], 1994).

WILLIAMS Bernard, « Les vertus de la vérité » *Autrement (série morale)*, n° 10, 1995, p.188-201 (traduit de l'anglais par Audard Catherine).

Table des matières

Introduction	p. 2
Chapitre I : Aspects de la théorie de la justice comme équité.....	p. 16
Chapitre II : De l'identité de la personne rawlsienne comme modèle de l'identité libérale.....	p. 84
Chapitre III : Critique sandélienne de l'identité libérale.....	p. 107
Chapitre IV : Aspects de l'identité taylorienne enracinée.....	p. 158
Chapitre V : Le soi libéral et sa liberté.....	p. 204
Conclusion	p. 236
Index Rerum	p. 244
Index Nominum	p. 251
Bibliographie	p. 254

Nous avons d'abord mené une étude de Théorie de la justice et des autres œuvres de John Rawls (*Libéralisme politique, Justice et démocratie, Collected Papers*, etc.) qui nous offrent un tableau d'une démocratie représentative contemporaine idéale construite sur une version originale du contrat social, un contrat visant le Juste (le Bien laissé à la discrétion de chacun). Cette étude nous permet de dégager les caractéristiques de ce qui définit l'individu libéral (« libéral » au sens de l'usage américain du mot) tel qu'il doit être représenté pour être un contractant plausible à la recherche de ce que sera la justice lorsqu'il aura déterminé les principes fondamentaux de la société. L'identité, libérale, du partenaire de la délibération contractuelle qui concerne les principes constitue le fond de l'identité personnelle de l'individu contemporain, du moins dans la représentation qu'il a de son identité.

Nous avons confronté, dans le cadre de notre perspective, l'identité personnelle induite par le choix d'une thèse contractuelle destinée à la critique de la société démocratique historique telle qu'elle se présente, avec les thèses de M. Sandel et C. Taylor en particulier. Ces derniers critiquent non seulement cette thèse contractuelle rawlsienne, mais surtout, pour nous, l'image qu'elle nous permet d'élaborer de l'identité personnelle comme libérale. L'individu libéral, parce qu'il se représente d'abord et fondamentalement libre, s'attache à des droits (et leurs conditions d'exercice) qu'il se confère et ne s'intéresse que secondairement au Bien. C'est précisément cette auto-représentation du soi qui est rejetée car, par exemple, ce n'est plus le bien visé par l'agent qui est digne de respect, mais l'agent lui-même parce qu'il l'a choisie. Ainsi, la société n'aurait pas à considérer les effets de son choix.

Dans notre Esquisse d'une théorie de l'identité libérale, nous nous demandons si elle résiste à ses critiques et, in fine, en quoi consiste la liberté dont le soi libéral pense qu'elle fonde son existence.

We first studied A Theory of Justice and other works by John Rawls (*Political Liberalism, Justice et démocratie, Collected Papers*, etc.) which offers us a picture of a representative contemporary ideal democracy built on an original version of social contract, a contract aiming at the Just (the Good being left to each individual's discretion). This study gives us the opportunity to release the defining characteristics of the liberal individual ("liberal" taken in the American-english use of the word) such as he has to be represented in order to be a plausible contractor in search of what justice is going to be once he has determined the fundamental principles of society. The partner's liberal identity, as he is contracting and deliberating on the principles, establishes the foundation of the contemporary individual's personal identity, at least in the way he represents his identity.

We confronted, within the framework of our point of view, the personal identity lead by the choice of a contractual thesis aimed at a critic of a democratic historical society as it stands, with theses by M. Sandel and C. Taylor, especially. They do not only criticize Rawls' contractual thesis, but above all, for us, the image it allows us to build of personal identity as a liberal identity. The liberal individual, because he represents himself first and fundamentally as free, links himself to rights (and their conditions of exercise) which he gives himself, and is only secondarily interested by the Good. It is precisely this auto-representation of the self which is rejected, because, for example, it is not anymore the good the agent is seeking that is worthy of respect, but the agent himself because he chose it. So, society should not consider the effects of his choice.

In our An Outline of a Theory of Liberal Identity, we ask ourselves if what we proposed can resist these critics and, in fine, of what liberty, as the liberal self thinks it establishes his life, consists.