

**Philippe Van Parijs**

**INELUCTABLE, LIBERTE\***

in *Les Limites de l'inéluctable*, J.M. Chaumont & P. Van Parijs eds.,  
Bruxelles : De Boeck Université, 1991, pp. 125-152

La majeure partie des sciences sociales contemporaines peut être comprise comme l'investigation de rapports, sinon de nécessité, du moins de causalité qui s'instaurent à travers l'exercice de la liberté. En ce sens, et avec quelques nuances sur lesquelles je reviendrai, les sciences sociales peuvent être caractérisées, dans leur spécificité, comme des sciences de la liberté. Je ne m'efforcerai pas ici d'établir cette thèse.<sup>1</sup> Je me contenterai d'en éclairer le sens à la lumière de divers aspects du séminaire qui a conduit au présent volume (section 1). Je m'interrogerai ensuite sur la place qui peut être faite à l'inéluctable dans une conception de l'histoire instruite par les sciences sociales ainsi conçues (sections 2-3). Enfin, je me tournerai vers la relation entre la reconnaissance de phénomènes inéluctables et la possibilité de la liberté aux divers sens que la philosophie politique donne à ce terme (sections 4-6).

### **1. La nécessité par la liberté**

Pour préciser succinctement le sens de la thèse énoncée plus haut, considérons la typologie présentée par Guy Bajoit (1987). Quatre

---

\* Le texte qui suit est une version fortement remaniée et développée des exposés de synthèse que j'ai présentés en mai et novembre 1987 dans le cadre du séminaire sur les "Limites de l'inéluctable". Je remercie les participants à ce séminaire, et en particulier Jean-Michel Chaumont, Francis Condis, Jean-Pierre Dupuy, Frédéric Janssens, Eric Lambin, Paul Mathieu, Philippe Remels et Nikita Stampa pour ce qu'ils m'ont fait comprendre par leurs remarques.

<sup>1</sup> J'essaie de le faire ailleurs (voir en particulier Van Parijs 1990a: chapitres 1 et 2). Pour des raisons qui y sont présentées, cette manière de concevoir la spécificité des sciences sociales par rapport aux sciences de la nature me semble beaucoup plus adéquate que celle qui repose sur la vieille distinction entre "expliquer" et "comprendre".

paradigmes s'y trouvent distingués (moyennant quelques simplifications de ma part) selon qu'ils mettent l'accent, dans l'analyse de phénomènes sociaux, sur des facteurs actionnels ou structurels, sur le consensus ou le conflit. L'approche *interactionniste* (le "Moi"/ "Boudon"), basée sur un postulat de rationalité individuelle, est actionnelle et consensuelle. L'approche *actionnaliste* (le "Nous"/ "Touraine"), centrée sur la solidarité et l'action collective, est actionnelle et conflictuelle. L'approche *structuro-fonctionnaliste* (le "On"/ "Parsons"), formulée en termes de rôles et de valeurs, est structurelle et consensuelle. Enfin, l'approche *marxiste structuraliste* (le "Eux"/ "Althusser"), articulée sur l'hypothèse de la domination de structures sociales sur des individus aliénés, est structurelle et conflictuelle.

Malgré les apparences, ces divers paradigmes entretiennent entre eux des rapports qui sont loin d'être symétriques. Lorsqu'on refuse de s'en tenir aux discours que les praticiens des sciences sociales tiennent sur leurs propres pratiques pour scruter la pratique elle-même, et spécialement les explications de phénomènes sociaux particuliers qu'ils proposent, on observe que l'un des quatre paradigmes joue par rapport aux autres un rôle fondamental. En effet, l'analyse de la solidarité et de l'action collective (privilegiée par l'actionnalisme) s'avère alors ne constituer qu'une instance - certes particulièrement importante et relativement complexe - du paradigme interactionniste, c'est-à-dire d'une approche basée sur le postulat de rationalité (en un sens très large sur lequel je reviendrai). Pour sa part, l'explication de comportements par les normes qui les régissent (privilegiée par le structuro-fonctionnalisme) constitue un cas-limite, une instance dégénérée (au sens mathématique du terme) et rarement applicable dans sa pureté, de ce même paradigme interactionniste. Enfin, bon nombre d'analyses expliquant des comportements individuels ou des faits sociaux par l'influence de structures sociales (privilegiées par le marxisme structuraliste) ne peuvent recevoir d'interprétation plausible que

si elles mettent en lumière la manière dont ces structures sociales affectent le comportement rationnel des individus.<sup>2</sup>

Ces remarques (si elles sont correctes) montrent en quel sens le paradigme interactionniste occupe, par rapport aux autres, une position tout à fait centrale. S'agissant de la réduction à ce paradigme de l'approche marxiste structuraliste, on aura noté, cependant, que j'ai utilisé ci-dessus une formulation plus restrictive que dans les deux autres cas, suggérant par là que le privilège dont jouit le paradigme interactionniste ne vas pas, à mes yeux, jusqu'au monopole. Il existe en effet des explications "structurelles" fécondes de phénomènes sociaux qui ne réduisent pas ceux-ci à l'effet agrégé de comportement rationnels dans un contexte structurel donné. Ce type d'explication est bien illustré par certaines analyses de la "nouvelle économie institutionnelle" présentées par Jean-Philippe Platteau (1988). Ce qui s'insère sans problème dans le cadre du paradigme interactionniste, c'est l'explication *des conséquences* d'un type particulier de contrat liant les uns aux autres les différents facteurs de production (par exemple, la petite propriété foncière ou le système de plantation), étant donnés notamment le type de produit cultivé et le type de technologie utilisé. Mais ce qui s'y insère beaucoup plus difficilement, c'est l'explication *de la prévalence ou de la persistance* de tel ou tel type de contrat par son caractère optimal (en termes de minimisation des coûts de transaction) dans le contexte matériel et technologique donné. Semblables en cela à l'explication marxienne des rapports de production ainsi qu'à certaines analyses de l'anthropologie structurale ou de la linguistique diachronique, des explications "fonctionnelles" de ce type présupposent l'intervention d'un mécanisme

---

<sup>2</sup> Voir Jon Elster (1985) pour une magistrale reconstruction critique du marxisme dans un cadre méthodologique interactionniste. L'individualisme méthodologique et le paradigme interactionniste ne sont pas coextensifs: l'explication des préférences et des croyances par exemple est inaccessible au paradigme interactionniste, sans pour autant devoir violer l'individualisme méthodologique. Le "rationalisme méthodologique" implique l'"individualisme méthodologique", qui ne l'implique pas. Voir Van Parijs (1990a: chap. 1 et 2).

évolutif irréductible à la simple agrégation de comportements rationnels et sont donc réfractaires à toute absorption par le paradigme interactionniste.<sup>3</sup>

Dans l'ensemble vaste et divers que constituent les sciences sociales, ce type d'explication ne constitue cependant qu'un phénomène relativement exceptionnel, que je me permettrai par la suite d'ignorer. Dans leur grande majorité, les explications des sciences sociales font appel à l'hypothèse du comportement rationnel, c'est-à-dire à l'hypothèse que les individus font ce qu'ils font parce qu'ils choisissent de le faire - parmi les actions qu'ils perçoivent comme possibles et en fonction des préférences qui sont les leurs à ce moment. Qui dit choix dit possibilité de faire autre chose que ce que l'on fait effectivement - *et donc liberté*. C'est cette liberté que les rapports de causalité établis par les sciences sociales, bien loin de nier, présupposent. Si l'on explique par exemple les fluctuations du prix du papier recyclé comme l'effet indirect de variations du prix du pétrole brut, ou si l'on explique des différences internationales dans le nombre de partis politiques par des différences dans la nature du système électoral, on affirme l'existence de rapports de cause à effet qui passent à travers les actions rationnelles d'une multitude d'agents individuels et qui n'existent donc que grâce à l'exercice, par ceux-ci, de leur liberté. C'est en ce sens que l'on peut dire des sciences sociales (avec quelques restrictions du type de celle exprimée dans le paragraphe précédent) qu'elles sont des sciences de la liberté.

La conception de l'histoire qui peut se dégager dans ce cadre épistémologique est fatalement très différente de celle qui, sous des formes diverses, est illustrée par les grandes philosophies de l'histoire du XIXe siècle, de Comte à Hegel et même à Marx (dans une lecture historiciste). Si l'idée d'une évolution inéluctable semble toute naturelle dans le cadre d'une pensée de l'histoire qui se fonde sur des entités supra-individuelles, "esprits du peuple" ou classes sociales, n'est-elle pas au contraire incompatible avec

---

<sup>3</sup> C'est à l'exploration systématique de ces explications "évolutives" que sont consacrés Van Parijs (1981) et Van Parijs (1990a: chap. 5-7)

une analyse des phénomènes historiques conduite avec les outils des sciences sociales contemporaines, c'est-à-dire (pour l'essentiel) dans une perspective interactionniste procédant de l'individualisme méthodologique?<sup>4</sup> Pour pouvoir répondre à cette question, il est impérieux de clarifier d'abord la notion d'inéluctable.

## 2. Inéluctable, irréversible, indésirable

Dans les philosophies de l'histoire du XIXe siècle, on trouve généralement l'affirmation de l'existence d'une *dynamique de développement* des sociétés humaines, qui peut être analysée comme la combinaison de trois éléments logiquement indépendants. En premier lieu, le passage d'une étape E (mettons, le féodalisme) à la suivante F (mettons, le capitalisme) obéit à une *logique de développement*, en ce sens que l'accession à F suppose que l'on soit passé par E.<sup>5</sup> En second lieu, le passage de E à F est *inéluctable*, en ce sens que l'accession à E implique que l'on passera ultérieurement à F. En troisième lieu, le passage de E à F est *irréversible*, en ce sens que le passage à F exclut tout retour à E. Ces trois éléments, qui saisissent chacun un aspect de la nécessité historique<sup>6</sup>, sont repris dans le tableau suivant:

<b>EXCLUT</b>	<b>F sans E</b>	<b>E sans F</b>	<b>F puis E</b>
<b>logique de développement</b>	oui	non	non
<b>inéluctabilité</b>	non	oui	non

---

<sup>4</sup> Isaiah Berlin (1954: 44-45), par exemple, distingue entre théories personnelles et impersonnelles de l'histoire, et associe à celles-ci la notion d'"inévitabilité historique". A noter, cependant, que je n'examinerai pas ici la thèse selon laquelle une conception holiste (ou "impersonnelle") de l'histoire est nécessairement "inéluctabiliste", mais seulement la thèse inverse selon laquelle une conception de l'histoire qui fait place à des évolutions inéluctables est incompatible avec un point de vue individualiste (ou "personnel") et, a fortiori, avec une approche interactionniste.

<sup>5</sup> La distinction entre logique de développement et dynamique de développement est inspirée par Habermas (1976: 154-155).

<sup>6</sup> Il s'agit donc de trois aspects d'une des deux modalités fondamentales de la nécessité - ou, ce qui revient au même, de l'impossibilité - dans les phénomènes humains: il n'y a en effet pas seulement des *séquences* impossibles; il y a aussi des *configurations* impossibles (qui constituent bien sûr aussi des restrictions aux séquences possibles, mais ne les épuisent pas ni ne s'y réduisent).

<b>irréversibilité</b>	non	non	oui
<b>dynamique de développement</b>	oui	oui	oui

Ces trois éléments - et en particulier les deux derniers - sont-ils bien soutenable lorsqu'on quitte le cadre intellectuel des philosophies de l'histoire du XIXe siècle pour adopter l'individualisme méthodologique des sciences sociales d'aujourd'hui?

Dans le cas de l'*irréversibilité*, on peut, à première vue, en douter. Car si les choix humains ont pu conduire la société de E à F, pourquoi ne leur serait-il pas possible de la reconduire de F à E? Cette question d'apparence rhétorique a trouvé au séminaire plusieurs réponses concrètes. Prenons d'abord l'intéressant exemple d'irréversibilité présenté ci-dessus par Paul Mathieu. En creusant des puits pastoraux au Sahel, on a permis un accroissement considérable du cheptel. L'extension résultante des pâturages s'est jointe à l'extension des surfaces cultivées pour engendrer un déboisement massif. Celui-ci a provoqué une érosion rapide des sols qui, en réduisant de plus en plus la végétation, aggrave les effets des sécheresses chroniques. Et cette aggravation accélère à son tour encore le processus de dégradation globale et de déboisement. Une hypothèse que l'on peut avancer est que même une marche arrière radicale - une réduction drastique des troupeaux - ne suffirait pas à renverser l'évolution, la spirale infernale du déboisement et de la sécheresse ayant maintenant acquis une autonomie qu'aucune intervention humaine n'a plus besoin d'activer. Les effets climatiques du CO<sub>2</sub>, qui ont fait récemment l'objet d'abondants débats publics, sont susceptibles d'une interprétation strictement analogue.<sup>7</sup> L'usage massif d'énergies fossiles conduisent en effet à une émission de CO<sub>2</sub> dont les effets ("de serre") sont tels que l'atmosphère terrestre connaît une tendance séculaire à l'échauffement. En provoquant la fonte des glaces des pôles, ce réchauffement conduit à une réverbération moindre des rayons du soleil et donc à une captation plus grande de la chaleur solaire. Le réchauffement atmosphérique et la fonte

---

<sup>7</sup> Cet exemple est suggéré par Berger (1986).

des glaces forment ainsi une spirale qu'ici aussi une marche arrière radicale - une réduction drastique de l'émission de CO2 - ne suffirait plus, disent certains, à arrêter.<sup>8</sup>

Dans l'un et l'autre de ces exemples, l'irréversibilité résulte du déclenchement par l'homme d'un processus de feedback positif purement physique. Plus exactement, l'irréversibilité y résulte du fait qu'une causalité physique non maîtrisée par l'homme prend le relais d'une causalité proprement humaine, comme c'est le cas aussi lorsque des actions humaines débouchent sur la mort d'un être vivant, l'extinction d'une espèce ou la destruction d'un site naturel. Pareilles illustrations, cependant, n'épuisent pas le champ de l'irréversible en matière de phénomènes humains. Il est par exemple fort plausible de considérer comme irréversible l'extension aux femmes du suffrage universel. Aucun rôle, pourtant, n'est ici joué par une causalité physique. Au terme de conflits dont l'issue a pu être incertaine, des choix humains ont conduit à une modification des règles du jeu à l'intérieur desquelles les choix humains d'aujourd'hui doivent s'effectuer. Et si les règles anciennes n'excluaient pas le passage aux règles nouvelles, celles-ci, en revanche, peuvent rendre pour le moins hautement improbable le retour à celles-là. (Il y a peu de chances qu'un corps électoral composé en majorité de femmes décide de priver à nouveau les femmes de leurs droits politiques.) Dans ce dernier exemple, cependant, au contraire des précédents, l'irréversibilité n'est acquise que moyennant l'hypothèse qu'il n'est pas dans l'intérêt de tous (et toutes) de revenir au point de départ. Si le phénomène est irréversible, c'est simplement parce que - du moins pour certains - il est indésirable.

Comme l'irréversibilité, l'*inélucltabilité* peut être due à une causalité physique que l'homme ne maîtrise pas (pensons au refroidissement du soleil) ou à la désirabilité du phénomène pour un nombre suffisant de

---

<sup>8</sup> La structure formelle de ces exemples peut être représentée, dans le cadre des modèles inspirés par la théorie des catastrophes, comme le passage irréversible du système dans le bassin d'un attracteur disjoint suite à la modification continue d'une variable de contrôle.

personnes (pensons à l'extension de l'usage de l'informatique). Mais de nombreux exemples discutés au séminaire ne semblent appartenir à aucune de ces deux catégories, du fait qu'ils décrivent des évolutions indésirables que n'entretient aucune causalité physique. A y regarder de plus près, cependant, l'évolution indésirable décrite ne s'avère inéluctable que parce qu'elle est la nécessaire contrepartie, le corrélat indissociable d'une autre évolution qui, elle, est suffisamment désirable pour compenser l'indésirabilité de la première. Ainsi, pour Alain Lipietz (1986), le renoncement à une économie pleinement autocentrée est la contrepartie des gains de niveaux de vie que la division internationale du travail permet d'assurer. André Jaumotte, dans sa contribution au présent volume, souligne qu'un investissement important dans la recherche est indispensable pour que les produits à haut contenu technologique constituent une part importante des exportations, rendant par là le pays moins vulnérable à une dévalorisation rapide de ce qu'il a à offrir sur le marché mondial. Enfin, la contribution de Robert Cobbaut montre que la dépendance croissante à l'égard d'autrui, dont le narcissisme constitue l'aspect psychologique, n'est que l'envers d'une segmentation institutionnelle des rôles qui présente d'indéniables avantages. Ce qui sous-tend tous ces exemples, c'est une contrainte du type "*You cannot both have your cake and eat it!*". Si chacune des évolutions décrites peut être inéluctable sans être désirable, c'est parce qu'elle fait partie d'une évolution plus vaste dont elle est inséparable et dont l'effet global, lui, est jugé positif. (Je reviendrai plus loin sur la question du "par qui?".)

Un certain nombre d'autres exemples, cependant, ne se conforment pas à ce schéma. Ainsi, le scénario de la "tragédie des communaux", évoqué plus haut par Paul Mathieu pour rendre compte de phénomènes de désertification, illustre la manière dont une évolution indésirable pour tous

---

Voir Van Parijs (1989a) pour une formalisation de ce type de la notion "dialectique" d'irréversibilité.

peut être le produit de l'agrégation d'actions individuellement rationnelles.<sup>9</sup> De même, des phénomènes de dépression cumulative sont engendrés par les efforts qu'entreprises ou nations individuelles mettent en oeuvre pour maintenir leur compétitivité par une réduction de la rémunération des travailleurs.<sup>10</sup> Dans ces divers exemples, comme peut-être dans d'autres à peine effleurés au cours du séminaire - par exemple, la course à l'innovation technologique, la dislocation de l'Etat-Providence, motivées l'une et l'autre par le souci de rester compétitif -, il peut s'agir à chaque fois d'une évolution que, toutes choses considérées, personne ne désire. Mais ces évolutions peuvent-elles être qualifiées d'inéluctables? Pour empêcher l'épuisement des communaux comme pour éviter de s'enfoncer dans une crise de surproduction, individus ou nations ne peuvent-ils pas coopérer et ainsi échapper, par une action collective, à ce que l'interaction de leurs actions individuelles ne leur permet pas d'éviter? Ce qui est inéluctable lorsque les règles du jeu sont données ne l'est plus lorsqu'on admet que ceux qui perçoivent le caractère indésirable des conséquences que ces règles induisent peuvent décider de modifier celles-ci.

Pour faire place (sans se rabattre sur une causalité physique) à de l'inéluctable indésirable, il faut par conséquent établir que, du moins dans certaines circonstances, l'action collective visant à modifier les règles dans l'intérêt de tous peut rencontrer des obstacles prohibitifs. Ceux-ci peuvent être le produit d'entraves à la communication entre les individus impliqués. Plus plausiblement, ils peuvent tenir à la difficulté de faire exécuter les obligations restreignant les libertés individuelles pour permettre l'action collective (que ce soit faute de moyens de contrôle ou fautes de sanctions). Mais ils peuvent aussi, comme y a insisté Claude Gruson dans on

---

<sup>9</sup> Voir Lepage (1985: 329-333) pour une présentation vulgarisée, et bien sûr l'article classique de Hardin, qui explique qu'il a précisément emprunté à Whitehead (1948: 17) le terme de "tragédie" en raison de son association avec la notion d'inévitabilité: "L'essence de la tragédie dramatique n'est pas le malheur. Elle réside dans l'unité solennelle du déroulement inflexible des choses. Cette inévitabilité de la destinée ne peut être illustrée en référence à la vie humaine que par des incidents qui de fait sont malheureux. Car eux seuls peuvent rendre évident dans le drame la futilité de toute échappatoire." (Hardin 1968: 137)

<sup>10</sup> Voir par exemple le diagnostic d'Alain Lipietz (1986) sur les politiques d'austérité.

intervention au séminaire, dériver d'une insuffisance cognitive. Dans un monde de plus en plus complexe, où l'interaction de structures lourdes maintenant constamment le système bien loin de tout équilibre rend toute prédiction très aléatoire, nous n'avons peut-être pas les moyens intellectuels d'identifier la source d'évolutions qui nous semblent indésirables, ni donc la capacité d'en enrayer le cours.

### 3. Le certain, l'inévitable

La discussion précédente reçoit un éclairage supplémentaire dès le moment où l'on s'aperçoit que l'inéluctable, comme l'irréversible du reste, peut être tiré dans deux directions différentes. Une évolution inéluctable peut être comprise comme une évolution *certaine* ou comme une évolution *inévitabile*. (Parallèlement, une évolution irréversible peut être comprise comme une évolution dont il est certain qu'elle ne se renversera pas, ou comme une évolution que l'on ne pourra pas renverser.) Une évolution peut être certaine, quoiqu'évitable. Par exemple, je peux être certain que les participants au séminaire sortiront par la porte, quoique l'on puisse éviter qu'ils le fassent (en verrouillant la porte et plaçant une échelle sous la fenêtre). Inversement, une évolution peut être inévitable, mais incertaine avant qu'elle ne se produise - par exemple la chute d'un météorite sur une maison.<sup>11</sup>

Que l'on adopte l'une ou l'autre interprétation du concept d'inéluctabilité, celui-ci devient crucialement relatif. Certain pour qui, sur base de quelles informations? Inévitable par qui, dans quel laps de temps? S'il s'agit par exemple de savoir s'il est aujourd'hui inéluctable, c'est-à-dire *certain*, que le gouvernement belge tombera sur l'affaire Happart, la réponse pourra être différente selon que l'on invoque implicitement le point de vue d'un Dieu omniscient, ou celui d'un observateur assidu de la vie politique belge parfaitement capable d'apprécier la marge de manoeuvre

---

<sup>11</sup> Je ne prétends pas que le terme "inévitabile" soit utilisé beaucoup plus que le terme "inéluctable" de manière à exclure l'interprétation "certain". C'est précisément l'identification de l'inévitable au certain qui permet à G.A. Cohen (1986: section 3) de réconcilier la célèbre conclusion de la première section du *Manifeste du Parti Communiste* "Son déclin [de la bourgeoisie] et la victoire du prolétariat sont également inévitables [*unvermeidlich*]" (Marx & Engels 1848: 57) avec l'idée qu'il est néanmoins rationnel pour les prolétaires de lutter contre la bourgeoisie. Pour l'essentiel, sa solution consiste à tirer toutes les conséquences du fait que "quelque chose est inévitable [*inevitable*] si elle arrive nécessairement [*it is bound to occur*], c'est-à-dire si elle arrive certainement [*it is certain to occur*], non pas indépendamment de ce que font les gens, mais en raison de ce qu'on peut prédire que les gens feront nécessairement [*not no matter what people do, but because of what people are bound, predictably, to do*]". En d'autres termes, sa solution repose sur la distinction entre l'inévitable assimilé au certain et l'inévitable au sens étroit utilisé dans le présent texte, que Cohen (1986: 72-3) qualifie d'"inempêchable" (*unpreventable*): un événement est inévitable s'il est certain qu'il se produira, que son occurrence puisse ou non être empêchée.

des partenaires gouvernementaux, mais pas d'anticiper la séquence de déclarations, de sautes d'humeur, de rencontres fortuites qui peuvent s'avérer décisives.<sup>12</sup> C'est pourquoi une évolution qui ne l'était pas peut devenir inéluctable en ce sens, simplement par l'effet de la prise en compte d'une information supplémentaire qui transforme ce qui n'était que possible ou probable en un événement certain.<sup>13</sup>

Ceux que rebute cette relativité épistémique du concept d'inéluctable se rallieront sans doute volontiers à la seconde interprétation, qui assimile l'inéluctable à l'*inévitabile*. Un phénomène, alors, n'est pas inéluctable dès le moment où il se produit avec certitude. Il n'est inéluctable que si la certitude de son occurrence est due au fait que l'on ne *peut* pas l'éviter, et non au fait que l'on ne *veut* pas l'éviter. Les évolutions inéluctables et, toutes choses considérées, indésirables évoquées à la fin de la section précédente (par exemple, la tragédie des communaux, là où des obstacles empêchent l'action collective) sont des phénomènes inévitables en ce sens. En revanche, des évolutions désirables ou des évolutions indésirables comme telles mais formant la contrepartie d'évolutions jugées, compte tenu de toutes leurs implications, désirables (par exemple, l'interdépendance économique internationale) peuvent constituer des phénomènes inévités, quoique non inévitables. "Peuvent", et non "doivent", parce qu'il peut y avoir surdétermination: un même phénomène peut être tel qu'à la fois on ne désire pas l'éviter et que, si on le désirait, on en serait incapable.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> La première version de la présente contribution, dans laquelle ce passage figurait déjà, a été rédigé en août 1987. L'"affaire Happart" a provoqué la chute du gouvernement belge le 15 octobre de la même année.

<sup>13</sup> A noter, cependant, que tout en utilisant "inevitable", "bound to happen" et "certain" de manière interchangeable, Cohen (1986: 85) souligne, dans la discussion publiée à la suite de la première version de son texte, que la troisième de ces expressions n'est pas tout à fait équivalente aux deux premières en raison précisément de la relativité épistémique qui la caractérise.

<sup>14</sup> C'est sans doute le cas pour l'évolution dont le caractère inéluctable est affirmé par Thomas Paine (1792: 355) dans la passage suivant: "Si l'on peut instaurer des systèmes de gouvernement qui soient moins onéreux et contribuent davantage au bien-être général que ceux qui ont existé jusqu'ici, toute tentative d'entraver leur progrès s'avérera vaine. La raison, comme le temps, finira par l'emporter, et le préjugé succombera face à l'intérêt."

Il y a donc une différence entre ce qu'on n'évitera pas et ce qu'on ne peut pas éviter. Il y en a une aussi entre ce qu'on ne peut pas éviter et ce qu'on ne pourra jamais éviter. L'échauffement de l'atmosphère (dans l'hypothèse du déclenchement d'une spirale purement physique) ou le vieillissement des organismes sont des phénomènes que nous sommes aujourd'hui incapables d'enrayer. Mais qui nous dit que nous ne disposerons pas un jour de techniques et de ressources capables de les maîtriser. Toute affirmation d'inévitabilité doit donc contenir une référence temporelle. Plus important encore: elle doit spécifier qui est l'agent pour qui le phénomène est dit inévitable. La diffusion du SIDA, par exemple, est-elle inévitable? D'un point de vue abstrait, elle ne l'est pas, puisqu'il existe des comportements dont les hommes sont capables et qui, adoptés par tous, l'empêcheraient - et qu'on sait quels ils sont. Si nous - la population dans son ensemble - n'évitons pas la diffusion du SIDA, ce n'est donc pas parce que nous ne le pouvons pas, mais parce que nous ne le voulons pas (suffisamment). Au lieu de nous placer du point de vue de la population dans son ensemble, adoptons maintenant le point de vue du gouvernement d'un pays fortement touché par la maladie. Ne peut-on pas dire ici encore que si ce gouvernement n'évite pas la diffusion de celle-ci, c'est parce qu'il ne le veut pas suffisamment, préférant par exemple ne pas sacrifier à cet objectif un certain respect de la vie privée des citoyens ou l'affectation de ressources importantes à d'autres objectifs prioritaires (les infrastructures, l'allégeance de la classe dirigeante, la défense, etc.)? Pas nécessairement, parce qu'il se peut, par exemple, que même le sacrifice de ces autres objectifs ne donnerait pas au gouvernement des moyens d'action suffisants pour arrêter la diffusion de la maladie. Un phénomène évitable du point de vue de la population dans son ensemble peut donc être inévitable du point de vue du gouvernement (et, a fortiori, de tout individu ou groupe particulier).

Une illustration très différente de cette même relativité du concept d'inévitabilité est fournie par l'interprétation que beaucoup, à droite comme à gauche, donnaient dans les années 1970 au phénomène de l'inflation, qui

battait alors son plein. On sait bien, disaient-ils alors, ce que le gouvernement devrait faire pour juguler l'inflation. Il suffirait, comme le préconisent les monétaristes, de maintenir en permanence le taux d'accroissement de la masse monétaire approximativement au même niveau que le taux de croissance du PNB réel. Pareille mesure n'est pas très simple à mettre en oeuvre, mais elle est techniquement faisable. Le vrai problème, c'est qu'à court terme en tout cas, l'adoption de cette mesure a un impact négatif très net sur le niveau d'activité, et engendre donc une hausse significative du taux de chômage. Dans une société démocratique où le maintien du plein-emploi est considéré comme une tâche tout à fait prioritaire du gouvernement, adopter une telle politique reviendrait, pour celui-ci, à signer son arrêt de mort.<sup>15</sup> A supposer que cette analyse soit correcte, peut-on dire que l'inflation est - ou du moins était alors - inévitable? Abstraitement, bien sûr, si l'on sait ce qu'il faut faire et si l'on contrôle les leviers requis pour le faire, il suffit de le vouloir. A partir du moment où un consensus se dégage parmi les responsables sur une compréhension correcte du phénomène, par conséquent, l'inflation n'a rien d'inévitable du point de vue de la société dans son ensemble. Le gouvernement, cependant, ne peut pas y mettre fin. Car à supposer même que, toutes choses considérées, il le veuille, son remplacement rapide par une équipe rivale l'empêcherait de mener à bien sa politique. Si aujourd'hui l'inflation est maîtrisée, c'est parce que l'électorat, qui pouvait déjà la maîtriser, s'est mis à le vouloir (toutes choses considérées): une période prolongée de stagflation a suffisamment discrédité dans l'opinion l'idée d'un *trade-off* durable entre inflation et chômage et ainsi rendu possible le maintien de politiques qui, auparavant, auraient causé la chute de ceux qui les proposaient.

Ce que ces exemples illustrent, c'est que pour éviter un phénomène, il faut (1) le *vouloir* toutes choses considérées, (2) *savoir* comment s'y prendre, et (3) le *pouvoir* - ce qui dépend notamment de ce que les autres

---

<sup>15</sup> On trouvera diverses variantes de cette analyse dans des textes de Jay (1976), Brittan

veulent. (Dans l'exemple de l'inflation, les gouvernements n'ont *pu* l'éviter que lorsque l'électorat l'a *voulu* suffisamment, percevant que le gain en emploi de la poursuite de l'inflation serait faible ou nul. Dans l'exemple du SIDA, il se peut que la diffusion de la maladie ne *puisse* jamais être enrayée par les gouvernements parce qu'une part importante de la population ne le *veut* pas suffisamment, en ce sens qu'elle juge que les restrictions de comportement qui seraient nécessaires n'en valent pas la peine.) Pour qu'un phénomène soit *inévitabile par un acteur concret* (individu, groupe, gouvernement), il faut et il suffit qu'il lui manque (2) ou (3). Ce qui nous intéresse, cependant, c'est de définir *l'inévitable tout court*.

L'interprétation la plus évidente consiste à considérer comme inévitable ce que la population - ou l'humanité? - dans son ensemble n'évitera pas même si chacun de ses membres le voulait, soit par manque de connaissances, soit par manque de moyens. Mais c'est là sans doute une position trop abstraite et trop étroite, qui restreint pratiquement l'inévitable à ce qui est porté par une causalité physique non maîtrisée. Ce que les deux derniers exemples suggèrent - comme aussi les dernières illustrations de la section précédente -, c'est qu'un phénomène que certains, sinon tous, voudraient éviter, est cependant inévitable si aucun acteur concret (individuel ou collectif, existant ou instituable) n'est à la fois désireux (toutes choses considérées) et capable (en termes de connaissances et de moyens) de l'éviter. Les divers exemples évoquant des obstacles à l'action collective illustrent alors aussi la notion d'inévitabilité.

Il ressort de cette rapide analyse largement inspirée par les contributions précédentes, qu'il y a quatre catégories de phénomènes qui, à un degré ou à un autre, peuvent prétendre à l'appellation d'inéluctable - comme aussi, une discussion complémentaire le montrerait facilement, à celle d'irréversible. Elles sont reprises dans le tableau suivant:

### **Evolution certaine**

---

(1978), Goldthorpe (1978), Cobham (1978), etc.

**mais pas inévitable**

1. suffisamment désirable en soi  
(ex.: diffusion de l'informatique?)

2. corrélat indissociable  
d'une évolution  
suffisamment désirable

**parce qu'inévitable**

3. se produirait même si tous  
désiraient à tout prix l'éviter  
(causalité physique non maîtrisée)

4. se produit parce qu'aucun agent  
ne peut ou veut y mettre le prix  
(obstacles à l'action collective)

**4. La conception individualiste de la liberté**

A la lumière de cette typologie de l'inévitable, nous pouvons maintenant en venir aux relations entre la mise en évidence de tendances lourdes, d'évolutions (prétendument?) inéluctables et le thème de la liberté, pas seulement au sens où celle-ci est présupposée par le paradigme interactionniste, mais surtout au sens où on l'entend lorsqu'on se réclame de l'idéal d'une société libre. Commençons donc par clarifier cette notion.

L'idéal d'une société libre doit d'abord être soigneusement distingué de l'idéal d'une société démocratique. Pour reprendre les termes de Benjamin Constant (1819: 275-276), il ne s'agira pas ici de la "liberté selon les anciens", c'est-à-dire de la "participation active et constante au pouvoir collectif", mais plutôt de la "liberté selon les modernes", c'est-à-dire de "la jouissance paisible de l'indépendance privée". Ou, pour reprendre les termes d'Alexis de Tocqueville (1856: 62), il ne s'agira pas de la "participation à la gestion de la chose publique", mais du droit de chacun "à régler comme il l'entend sa propre destinée".<sup>16</sup> Pour reprendre enfin ceux de John Stuart Mill (1859:62), il ne s'agira pas ici du "gouvernement de tous par tous", mais du "gouvernement de chacun par soi-même".

Cette conception "négative" de la liberté comme non-interférence (opposée à une conception "positive" de la liberté comme participation) a partie liée avec l'individualisme. Même si (nous le verrons) elle n'est pas que cela, une société libre est par définition une société individualiste. Pas

---

<sup>16</sup> Pour une discussion de ces notions chez Constant et surtout Tocqueville, voir aussi Aron (1965: chap.1) et Chaumont (1984).

du tout, cependant, au sens où ses membres adopteraient nécessairement des *attitudes* "individualistes" d'indifférence à l'égard de leurs semblables, de renonciation à toute solidarité, de désintérêt pour le politique, de retrait dans la sphère privée, d'attention soutenue à son propre corps, de recherche de la réussite personnelle. Une société libre est individualiste au sens où elle satisfait à un *critère* qui ne fait pas seulement des intérêts des individus, et d'eux seuls, le point de référence ultime pour la légitimité de toute institution sociale (comme le fait aussi l'utilitarisme, par exemple), mais qui requiert en outre la reconnaissance de l'inviolabilité de chaque individu, la pleine propriété de chaque individu par lui-même (que l'utilitarisme ne reconnaît pas nécessairement).

Cette connexion entre la liberté et l'individualisme n'interdit pas d'appliquer le concept de liberté à une entité collective aussi bien qu'à un individu. On peut dire qu'une nation est libre lorsqu'elle se gouverne elle-même (non lorsqu'elle fait entendre sa voix à l'Assemblée des Nations), tout comme on peut dire qu'un individu est libre lorsqu'il est son propre maître (non lorsqu'il prend part à une Assemblée maîtresse de lui). Il est bon de garder à l'esprit, cependant, non seulement que la souveraineté nationale a souvent servi de paravent rhétorique aux ambitions des souverains, mais surtout - comme j'ai essayé de le montrer ailleurs (Van Parijs 1991b) - qu'une pleine liberté collective, bien loin d'être requise par une pleine liberté individuelle, est incompatible avec elle. Et ce que nous voulons, lorsque nous réclamons un monde (plus) libre, ce n'est pas un monde fait de nations ou de régions libres, mais bien un monde d'hommes et de femmes qui le soient.

Etre libre au sens "négatif" retenu, c'est donc, en première approximation, pouvoir faire ce que l'on veut, ne pas être empêché de faire ce que l'on désire. Mais il faut être plus précis. Il est en effet possible de rendre une personne plus libre au sens qui vient d'être défini en manipulant ses désirs: en s'arrangeant non pour qu'elle puisse ce qu'elle veut, mais pour qu'elle veuille ce qu'elle peut. Il n'est nullement exclu que pareille

manipulation rende la personne considérée plus heureuse, mais il est manifestement aberrant de considérer qu'elle la rend plus libre. Pour éviter cette implication, on peut songer à deux stratégies. L'une consiste à définir la liberté par le pouvoir de faire ce que l'on désire *vraiment*. Mais je vois mal comment cette stratégie peut éviter de se fourvoyer soit dans une définition normative de la liberté (ce que je désire vraiment, c'est, par exemple, le respect de la loi morale et non l'obéissance à mes inclinations, ou la réalisation de la volonté générale et non la poursuite de mes intérêts personnels), soit dans une régression infinie (ce que je désire vraiment est ce que je choisis de désirer sur la base de désirs de second ordre, etc.).<sup>17</sup> L'autre stratégie consiste à neutraliser le contenu particulier des désirs de l'individu considéré, en décrétant qu'être libre, c'est ne pas être empêché de faire ce que l'on *pourrait* désirer. Sans prétendre qu'elle ne soulève pas de difficulté, c'est cette seconde stratégie que j'adopterai ici sans plus de discussion comme étant la plus prometteuse.<sup>18</sup>

## **5. Liberté formelle, liberté réelle et liberté-capacité**

Plus importante pour notre discussion de l'inéluctable est la clarification de la nature des "empêchements" dont la présence ruine la liberté. Ne fût-ce qu'en raison de l'irréconciliabilité des désirs des différents individus, il est bien sûr inconcevable qu'une société puisse être libre au sens où aucun de ses membres ne serait empêché de faire quoi que ce soit qu'il pourrait désirer. La compatibilité des désirs doit être assurée par un système de droits de propriété. Et l'on pourrait alors songer à définir une société libre comme une société dont chaque membre peut faire tout ce qu'il pourrait désirer avec les biens dont il est propriétaire. Ce qui seul ruine la liberté, selon cette définition, c'est un empêchement qui prend la forme

---

<sup>17</sup> Dans les deux cas, on peut parler d'une définition de la liberté comme "autonomie". Voir, bien sûr, Kant et Rousseau pour la première variante, et Elster (1983: chap.3) pour la seconde.

d'une violation (par l'Etat ou par d'autres individus) de la *propriété de chacun par soi-même*. C'est une définition de ce type que l'on trouve chez les libertariens - et qu'Henri Lepage a défendue au séminaire -, dans des versions différant éventuellement en fonction du principe adopté quant à l'appropriation originelle de ressources naturelles. C'est elle aussi qu'ont le plus souvent à l'esprit ceux qui parlent de liberté négative, de liberté comme non-interférence ou non-coercition.

Ce qui peut m'empêcher de faire ce que je pourrais désirer, cependant, ne consiste pas seulement en restrictions de mon droit de disposer de moi-même, mais aussi en restrictions de mon *droit de disposer d'objets extérieurs*. Tout système de propriété, dont le respect est assuré par le pouvoir coercitif de l'Etat, impose bien sûr de telles restrictions. Et il est dès lors parfaitement légitime d'interpréter même la liberté négative comme le droit de faire ce que l'on pourrait désirer, en un sens fort qui couvre tant le droit de disposition de soi-même que le droit d'accès à des biens extérieurs. Toute restriction de ce droit constitue un empêchement qui contribue à ruiner la liberté, conçue ici comme une liberté *réelle*, par opposition à la liberté *formelle* saisie par la première interprétation. Je ne suis pas plus libre d'aller pêcher dans l'étang lorsque la clôture dont l'a entouré son propriétaire m'en empêche que lorsqu'un règlement communal me l'interdit. Cette liberté réelle de faire ce que l'on pourrait désirer n'est pas attribuable intégralement et simultanément à tous, comme l'est la liberté formelle. Mais son niveau peut être maximisé pour tous (c'est-à-dire pour ceux qui en ont le moins) par l'attribution à tous, au niveau réel le plus élevé qui soit durablement possible, d'une *allocation universelle*, c'est-à-dire d'un revenu totalement inconditionnel.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> C'est notamment la stratégie qu'adopte Isaiah Berlin (1969: xxxviii-xl) en réponse à certaines des critiques suscitées par la définition de la liberté proposée dans son essai initial (Berlin 1958).

<sup>19</sup> J'ignore ici un certain nombre de précisions qu'il faut apporter à cette thèse, et me contente d'affirmer dogmatiquement ce dont la démonstration exigerait de longs développements. Voir notamment Van Parijs (1989b: sections 12-20), Van Parijs (1990b) et Van Parijs (1991a: chap. 7-9).

Même ainsi étendue de la liberté formelle à la liberté réelle, il s'agit encore ici de liberté négative, de droit de ne pas être empêché par d'autres de faire ce que l'on veut, non seulement par opposition à la liberté-participation (la "liberté des anciens"), non seulement par opposition à une liberté normativement définie (l'"autonomie" kantienne par exemple), mais encore par opposition à la *liberté-capacité* (le pouvoir comme *können*), elle aussi parfois qualifiée de liberté positive.<sup>20</sup> Un paraplégique qui peut payer son billet est libre de se rendre par lui-même sur le quai de la gare, même s'il en est incapable. Un ascenseur construit à l'endroit approprié le rendra capable de s'y rendre avec sa chaise roulante, à condition du moins qu'il lui soit possible de le trouver. De même, quoique libre d'aller passer le week-end sur la lune, je pourrais en être incapable, faute de véhicule adéquat ou de la compétence requise pour le conduire. Enfin, je suis libre aujourd'hui de choisir le sexe de ma progéniture, mais j'en suis certainement incapable - soit que les techniques requises ne soient pas disponibles, soit que j'en ignore jusqu'à l'existence. Certains souhaiteront sans doute caractériser la notion de liberté véritable de manière à couvrir la capacité, le pouvoir - dans les deux dimensions de la disponibilité des moyens matériels et de la capacité mentale d'en faire usage -, et pas seulement la permission, le droit (à supposer que l'on en soit capable) de faire ce que l'on pourrait désirer.<sup>21</sup> D'autres, au contraire, jugent que pareille extension ne fait que nourrir la

---

<sup>20</sup> A ces trois acceptions de la distinction entre liberté négative et liberté positive, il faut encore ajouter l'interprétation sans doute la plus fréquente de ce contraste, à savoir une opposition entre *freedom from* (liberté négative) et *freedom to* (liberté positive), qui ne fait que refléter l'opposition entre une focalisation sur les obstacles (dont la présence nie la liberté) et une focalisation sur les activités (dont la réalisation constitue l'exercice de la liberté). Mac Callum (1967), Rawls (1971: 202-203), Goodin (1982: 151-152) et d'autres ont à mes yeux raison de ne voir là qu'une opposition purement pragmatique sans grand enjeu, qui s'applique du reste à la liberté formelle comme à la liberté réelle, à la liberté négative comme à la liberté positive aux sens définis.

<sup>21</sup> Voir, parmi beaucoup d'autres, cette formule énergique de Richard Tawney (1952: 228): "[La liberté] implique un pouvoir de choix entre alternatives, un choix qui est réel, pas seulement nominal, entre des options qui existent en fait, pas seulement sur papier. [...] Elle signifie la capacité de faire ou de s'abstenir de faire certaines choses, à certains moments, dans certaines circonstances, ou elle ne signifie rien du tout."; ou la distinction de Devine (1984: 21-22) entre "liberty" et "capacity freedom". A noter cependant que les critiques de gauche de la liberté purement formelle distinguent rarement adéquatement ce qui sépare celle-ci de la liberté réelle (les obstacles à ce que je peux faire qui résultent de la

confusion.<sup>22</sup> Il n'importe pas ici de trancher cette querelle sémantique, mais seulement de souligner la distinction conceptuelle que je propose ici d'exprimer par le contraste entre liberté-permission (formelle ou réelle) d'une part, et liberté-capacité d'autre part.

Enfin, quelle est la relation entre ces divers concepts de liberté et celui que présuppose le postulat de rationalité qui est au coeur des sciences sociales contemporaines? Ce que la pertinence explicative de ce postulat requiert, c'est que les individus aient le choix, la liberté de faire ou de ne pas faire ce qu'ils font effectivement. Cette liberté n'implique nullement la *liberté-permission* (formelle ou réelle). En effet, même se conformer à une obligation - qu'il s'agisse d'obéir à l'injonction arbitraire du Prince ou simplement de respecter la propriété d'autrui - est généralement le résultat d'un choix. Et l'esclave n'est pas plus irréductible à l'homo rationalis que ne le sont le capitaliste ou le bureaucrate. En revanche, la liberté de faire ou non ce que l'on fait - dont il s'agit ici - exige non seulement que l'on possède la *liberté-capacité* correspondante, mais aussi que l'on en ait conscience: un comportement de choix suppose que plusieurs options soient possibles, et qu'elles soient perçues comme telles.

## 6. Tendances lourdes et société libre

Ayant ainsi clarifié tour à tour la notion d'inéluctable (sections 2-3) et celle de liberté (sections 4-5), il me reste à expliciter les relations qui les unissent. Si l'inéluctable est entendu comme le certain, il n'y a aucune raison d'augurer qu'il existe entre lui et la liberté (qu'il s'agisse de liberté

---

distribution des droits de propriété) et ce qui la sépare de la liberté-capacité ou liberté positive au sens ici défini (les incapacités d'ordre matériel ou cognitif).

<sup>22</sup> Voir, par exemple, Buchanan (1985: 9-10): "Si un individu a ou non la capacité ou le pouvoir d'entreprendre l'activité qu'il est libre d'entreprendre est une question distincte. Identifier liberté et capacité ou pouvoir, ou étendre son sens de manière à recouvrir ces qualités ne peut que rendre la discussion confuse." Dans le même sens, voir aussi Berlin (1958: 122-123) et Sterba (1980: 110-111). A noter que pareilles mises en garde ne sont pas limitées à des auteurs libéraux (voir par exemple Cohen 1988: 241-2, pour qui la liberté au sens étroit - *being permitted to* - est distincte de la capacité - *having the capacity to* - et se joint à celle-ci pour former la liberté au sens large - *being able to*); et surtout que leur prise en compte n'implique pas un repli sur la liberté purement formelle des libertariens.

formelle, de liberté réelle, de liberté-capacité ou de liberté-choix) un conflit quelconque. Certes, que les hommes deviennent capables de plus de choses pourrait à première vue rendre plus difficile la prédiction. Mais rien ne dit que l'expansion du possible rende plus incertain ce que l'homme, étant donné ses préférences, choisira, ni ce à quoi l'interaction des choix individuels aboutira. Dans le domaine des sciences sociales, l'exercice (rationnel) de la liberté ne mine pas la certitude (toujours relative, bien sûr) des évolutions. Il la fonde.

Si par contre, l'inéluctable est compris comme l'*inévitable*, il est clair qu'il restreint, par définition, la *liberté-capacité* - et donc la *liberté-choix*, qui présuppose celle-ci. Il est crucial de noter, cependant, que des évolutions inévitables - des "tendances lourdes" - peuvent fort bien augmenter la liberté-capacité des hommes de faire autre chose que les enrayer. Ainsi, l'érosion fluviale, dont on peut admettre que, prise globalement, elle est inévitable, rend l'homme capable de cultiver les terres alluviales qu'elle produit. En revanche, d'autres évolutions inévitables - mettons, la pollution marine - ne limitent pas seulement la liberté-capacité par leur caractère inévitable, mais la restreignent aussi en vertu de leur contenu particulier, qui est de rendre l'homme incapable de faire certaines choses qu'il pouvait faire auparavant - par exemple, se baigner dans une mer pure.

En revanche, tout ceci n'a à première vue guère de rapport avec la *liberté-permission*. Qu'il y ait des phénomènes inévitables n'affecte en rien la réalisation de la liberté *formelle* de tous, de la pleine propriété de chacun par soi-même, sauf bien sûr au cas où les évolutions considérées portent précisément sur celle-ci - s'il s'agit par exemple d'un processus conduisant à l'instauration d'un régime dictatorial. Dès le moment où l'on reconnaît - comme on l'a fait plus haut - qu'il est concevable de pouvoir (*dürfen*) faire ce que l'on ne peut (*können*) pas faire, il en va de même pour la liberté *réelle*: la réalisation de la liberté réelle la plus grande possible pour tous n'est nullement affectée par l'existence de phénomènes inéluctables, sauf

de nouveau s'il se fait que ceux-ci la concernent spécifiquement, comme le ferait, par exemple, une tendance au démantèlement de l'Etat-Providence.

Sans renoncer à la distinction entre liberté-capacité et liberté-permission, cependant, il faut bien reconnaître que la seconde n'a de valeur que si la première est présente: à quoi bon tout permettre à qui n'est capable de rien! Il ne s'en suit pas seulement que toutes les évolutions inévitables qui affectent spécifiquement, en bien (formation d'alluvions) ou en mal (épuisement des ressources naturelles), la liberté-capacité, sont ipso facto pertinentes pour ceux qui se font les défenseurs d'une société libre, entendue comme une société dans laquelle la liberté réelle de tous est la plus grande possible. En outre, l'inévitabilité elle-même - de même que l'irréversibilité et toute autre forme d'impossibilité<sup>23</sup> - restreint non la liberté réelle, mais l'intérêt que cela peut avoir d'en disposer: à quoi bon tout permettre si rien n'est évitable?

Mais on rencontre ici un paradoxe, sur lequel je conclurai. Seule l'action collective, nous l'avons vu plus haut sur plusieurs exemples, permet d'éviter un certain nombre d'évolutions - désertification, diffusion du SIDA, déflation cumulative - qui, sinon, seraient inévitables. L'action collective instaure (ou restaure) ainsi une liberté-capacité qui donne sa valeur à la liberté-permission correspondante. Mais en vertu même de son caractère collectif (et pas seulement agrégé), elle implique par ailleurs une restriction de la liberté-permission (de déboiser, par exemple) des individus qu'elle associe. On retrouve ici le *trade-off* mentionné précédemment entre souveraineté populaire et souveraineté individuelle: pour rendre la société capable de faire certaines choses, il faut interdire aux individus qui la

---

<sup>23</sup> A noter qu'une impossibilité peut-être la condition nécessaire d'une possibilité. Ainsi, les "structures lourdes" dont l'importance croissante a été soulignée par Claude Gruson (1987) - infrastructures routière et ferroviaire, structure de qualification du personnel d'une entreprise, etc. - sont, par définition, difficilement et lentement modifiables. Elles rendent de ce fait impossible de faire certaines choses à certains moments. Mais elles sont aussi, et indissociablement, indispensables pour pouvoir en réaliser d'autres. On paie un prix en liberté lorsqu'au nom de la liberté qu'on veut se réserver on se restreint à des structures légères. (Les contrats présentent la même structure: ils consistent à se lier, donc à aliéner sa liberté, pour se donner la possibilité d'atteindre un objectif autrement inatteignable.)

composent d'en faire certaines autres.<sup>24</sup> Mais comme en outre les évolutions que l'action collective vise à enrayer sont généralement des évolutions qui détruisent ou menacent la liberté-capacité des individus, renoncer à (un aspect de) leur liberté-permission constitue alors pour ceux-ci la seule manière de préserver (un aspect de) ce qui en fait la valeur. La restriction de la liberté est le prix à payer pour la préservation de sa valeur.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Voir la section 4 ci-dessus et Van Parijs (1991b).

<sup>25</sup> L'intuition qu'exprime cette conclusion était déjà bien formulée par Hardin (1968: 138, 146): "C'est à leur perte que courent tous les hommes lorsque chacun poursuit la réalisation de son propre intérêt dans une société qui croit dans la liberté des communaux. [...] Lorsque les hommes ont convenu d'établir des lois punissant le vol, l'humanité est devenue plus libre, non moins libre qu'avant. Des individus enfermés dans la logique des communaux n'ont que la liberté de causer la ruine universelle; dès qu'ils aperçoivent la nécessité d'une coercition réciproque, ils acquièrent la liberté de poursuivre d'autres objectifs. C'est Hegel, je crois, qui disait que la liberté consiste à reconnaître la nécessité."

## **BIBLIOGRAPHIE**

- Aron, Raymond. 1965. *Essai sur les Libertés*, Paris: Librairie Générale Française (collection Pluriel), 1976.
- Bajoit, Guy. 1987. *Les explications sociologiques de l'inégal développement des sociétés humaines*, Université Catholique de Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, rapport CMID 11, septembre 1987.
- Berlin, Isaiah. 1954. "Historical inevitability", in *Four Essays on Liberty*, Oxford: O.U.P., 1979, 41-117.
- Berlin, Isaiah. 1958. "Two concepts of liberty", in *Four Essays on Liberty*, Oxford: O.U.P., 1979, 118-172.
- Berlin, Isaiah. 1969. "Introduction", in *Four Essays on Liberty*, Oxford: O.U.P., 1979, ix-lxiii.
- Brittan, Samuel. 1978. "Inflation and democracy", in *The Political Economy of Inflation* (F. Hirsch & J.H. Goldthorpe eds), Oxford: Martin Robertson, 161-185.
- Buchanan, James M. 1985. "The ethical limits of taxation", in *Limits and Problems of Taxation* (F.R. Forsund & S. Honkapohja eds), London: Macmillan, 4-16.
- Chaumont, Jean-Michel. 1984. "Alexis de Tocqueville et Hannah Arendt: sur l'individualisme", Université Catholique de Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, mimeo, 61p.
- Cobham, David. 1978. "The politics of the economics of inflation", in *Lloyds Bank Review* 128, 19-32.
- Cohen, G.A. 1987. "Are disadvantaged workers who take hazardous jobs forced to take hazardous jobs", in G.A. Cohen, *History, Labour and*

*Freedom. Themes from Marx*, Oxford: Oxford University Press, 1988, 239-54.

Cohen, G.A. 1986. "Historical inevitability and human agency in Marxism", in J. Mason ed., *Predictability in Science and Society*, London: The Royal Society, 1986, 65-87.

Cohen, G.A. 1988. *History, Labour and Freedom. Themes from Marx*, Oxford: Oxford University Press.

Constant, Benjamin. 1819. "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes", in *De l'Esprit de conquête et de l'usurpation*, Paris: Flammarion, 1986, 265-291.

Elster, Jon. 1983. *Sour Grapes. Essays in the subversion of rationality*, Cambridge: C.U.P. (Partiellement traduit sous le titre *Le Laboureur et ses enfants*, Paris: Minuit, 1988).

Elster, Jon. 1985. *Making Sense of Marx*, Cambridge: C.U.P. (Traduction française: *Karl Marx. Une interprétation analytique*, Paris: P.U.F., 1989)

Goldthorpe, John H. 1978. "The current inflation: towards a sociological account", in *The Political Economy of Inflation* (F. Hirsch & J.H. Goldthorpe eds), Oxford: Martin Robertson, 186-213.

Goodin, R.E. 1982. "Freedom and the welfare state", *Journal of Social Policy* 11, 149-176.

Hardin, Garrett. 1968. "The tragedy of the commons", in *Science* 162, 1243-1248; reproduit dans N.E. Daly (ed.), *Toward a steady-state economy*, San Francisco: Freeman, 1973, 133-48.

Jay, Peter. 1976. *Employment, Inflation and Politics*, London: Institute of Economic Affairs.

Lepage, Henri. 1985. *Pourquoi la propriété*, Paris: Hachette.

Levine, Andrew. 1984. *Arguing for socialism*, London: Routledge.

- Lipietz, Alain. 1986. *Quelle marge de manoeuvre face à la crise mondiale?*, Université Catholique de Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, rapport CMID 5, décembre 1986.
- MacCallum, G.C. 1967. "Negative and positive freedom", *Philosophical Review* 74, 312-334.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich. 1848. *Manifest der kommunistischen Partei*, Berlin: Dietz, 1945.
- Mathieu, Paul. 1991. "La désertification de l'Afrique est-elle inéluctable?", dans ce volume.
- Mill, John Stuart. 1859. *On Liberty*, Harmondsworth: Penguin, 1974.
- Paine, Thomas. 1792. *Rights of Man. Part Second*, in *The Life and Writings of Thomas Paine* (P.S. Foner ed.), Secaucus (N.J.): Citadel Press, 1974, 345-462.
- Platteau, Jean-Philippe. 1988. *La nouvelle économie institutionnelle et la problématique coopérative*, Université Catholique de Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, rapport CMID 17, janvier 1988.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*, Oxford: O.U.P., 1972. (Traduction française: *Théorie de la Justice*, Paris: Le Seuil, 1987)
- Sterba, James P. 1980. *The Demands of Justice*, Notre Dame & London: University of Notre Dame Press.
- Tawney, Richard H. 1952. *Equality*, London: George Allen & Unwin, 1964.
- Tocqueville, Alexis de. 1856. *L'Ancien Régime et la Révolution* tome I, Paris: Gallimard, 1953.
- Van Parijs, Philippe. 1981. *Evolutionary Explanation in the Social Sciences*, Totowa (N.J.): Rowman & Littlefield and London: Tavistock.
- Van Parijs, Philippe. 1989a. "Dialectic reminders and catastrophe models. A sceptic's note", dans *The Philosophy of Leo Apostel. Descriptive and*

*critical essays* (F. Vandamme & R. Pinxten eds), Ghent: Communication & Cognition, 495-506.

Van Parijs, Philippe. 1989b. *On the Ethical Foundations of Basic Income*, Université Catholique de Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, September 1989.

Van Parijs, Philippe. 1990a. *Modèle économique et modèles évolutionnaires*, Genève: Droz.

Van Parijs, Philippe. 1990b. "Equal endowments as undominated diversity", *Recherches Economiques de Louvain* 56 (3-4).

Van Parijs, Philippe. 1991a. *Qu'est-ce qu'une société juste?*, Paris: Le Seuil.

Van Parijs, Philippe. 1991b. "Maîtrise, marché et société industrielle", in *Repenser l'avenir des sociétés industrielles*, numéro spécial de la *Revue Philosophique de Louvain*, février 1991.

Whitehead, Alfred North. 1948. *Science and the Modern World*, New York: Mentor.