

Philippe Van Parijs

**THE PROOF IS IN THE PUDDING
Réponse à de Stexhe et Maesschalck**

in *Revue philosophique de Louvain* 93, 1995, pp. 555-566.

Préambule

La philosophie politique comme théorie libérale de la justice

Le 6 novembre 1992 s'est déroulé à Louvain-la-Neuve, avec la participation de près de cent personnes, un colloque dont l'objectif était d'instaurer un dialogue entre deux courants importants de la philosophie politique contemporaine à la fois fort proches et fort éloignés l'un de l'autre. Dans des styles très différents, le libéralisme égalitaire (ou solidariste) et la philosophie de la libération prétendent l'un et l'autre associer étroitement liberté et progrès social. Le premier est principalement attribué à un ensemble d'auteurs anglo-saxons dont le plus illustre est sans conteste John Rawls, tandis que la seconde est principalement l'oeuvre d'un ensemble d'auteurs latino-américains dont le plus notoire est sans doute Enrique Dussel.

A l'époque du colloque, ces deux courants venaient d'avoir été illustrés et défendus dans deux livres publiés, respectivement, par Philippe Van Parijs et Marc Maesschalck*, aujourd'hui cotitulaires du séminaire de philosophie politique et sociale de l'Institut supérieur de philosophie de l'UCL. Guillaume de Stexhe, professeur aux Facultés universitaires Saint Louis, suggéra qu'il serait intéressant de confronter les deux auteurs, et cette suggestion fut suivie sous la forme d'un colloque conjointement organisé par le Centre d'études morales et juridiques, le Séminaire de philosophie latino-américaine et la Chaire Hoover d'éthique économique et sociale de l'UCL. Les exposés introductifs de Marc Maesschalck et Philippe Van Parijs furent suivis de commentaires de Guillaume de Stexhe, initiateur de la rencontre, de Pablo da Silveira et Víctor Méndez, à l'époque doctorands à l'Institut Supérieur de philosophie et professeurs, respectivement, aux Universités catholiques de Montevideo et de Lima, ainsi que d'André Bertin et Jean Ladrière, l'un et l'autre anciens doyens de l'Institut supérieur de philosophie. Il fut plus tard décidé de donner à cette rencontre un prolongement écrit dans la *Revue philosophique de Louvain* en y publiant une version fortement

* Ph. Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris: Seuil, 1991; M. Maesschalck, *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*, Leuven: Peeters & Paris: Vrin, 1991.

remaniée de certains des textes présentés. Deux de ces textes ont finalement pris la forme d'une discussion critique de *Qu'est-ce-qu'une société juste?*, et le troisième celle d'une brève réponse par son auteur.

THE PROOF IS IN THE PUDDING
Réponse à de Stexhe et Maesschalck

Si le dialogue entre philosophes et praticiens d'autres disciplines tient de la gageure, un véritable dialogue entre philosophes appartenant à des traditions différentes tient de l'exploit. Ce fut un des mérites de la rencontre dont les textes ci-dessus sont issus de le rendre possible, et je rends un hommage admiratif à leurs auteurs pour avoir poursuivi l'effort entrepris à cette occasion par la rédaction d'une critique méticuleuse et stimulante des positions que je défends dans Qu'est-ce qu'une société juste ? (Van Parijs 1991). La chaleur avec laquelle j'exprime ce plaisir qu'éprouve un auteur à trouver des lecteurs attentifs et critiques est à la fois tempérée et intensifiée par le fait que les critiques qui me sont adressées viennent d'une direction qui n'est pas celle à laquelle je suis le plus accoutumé, ni celle dans laquelle il m'est le plus aisé de trouver de quoi m'aider à aller de l'avant.

Par delà sa dimension introductive, Qu'est-ce qu'une société juste ? était avant tout un plaidoyer méthodologique. Dans les livres que j'ai publiés depuis, l'accent porte au contraire sur des tâches qui se situent en quelque sort "en aval", puisqu'elles visent à apporter à la question-titre de mon premier livre de philosophie politique une réponse cohérente et plausible, puis à explorer les conditions institutionnelles de réalisation de la société juste que cette réponse consiste à caractériser abstraitement.¹ Au contraire, les critiques que m'adressent Guillaume de Stexhe et Marc Maesschalck se situent pour l'essentiel "en amont", puisqu'elles portent avant tout sur les présupposés de la méthodologie dont Qu'est-ce qu'une société juste? prétend illustrer les mérites. Ces critiques sont riches, complexes et touchent à des aspects centraux de la démarche que je prône. Je ne peux pas espérer y faire justice dans l'espace restreint dont je dispose ici et me contenterai de reformuler très brièvement ce qui m'en semble constituer le coeur, puis d'y réagir d'une manière qui ne

¹ Voir, respectivement, Real Freedom for All (Van Parijs 1995a) et Sauver la solidarité (1995b). Par contre, l'objectif de Marxism Recycled (Van Parijs 1993), essentiellement constitué d'essais contemporains de ceux qu'intègre Qu'est-ce qu'une société juste?, est formellement plus proche de l'objectif de ce dernier, à la fois parce qu'en préparation de Real Freedom for All il effectue à l'égard de la pensée marxiste le travail d'inventaire critique que Qu'est-ce qu'une société juste? effectue à l'égard de la pensée libérale, et parce que son message central est d'ordre méthodologique, en l'occurrence un plaidoyer pour l'adoption, à l'égard de la tradition marxiste, d'une attitude décomplexée de "recycleur" aussi éloignée de la vénération que du mépris.

pourra certes être que sélective, elliptique, réductrice, mais qui n'éludera pas pour autant, je l'espère, l'essentiel des questions qui me sont légitimement posées.

L'impossible neutralité

Guillaume de Stexhe ne conteste pas la théorie libérale-solidariste de la justice que je propose. Certains passages suggèrent même qu'il n'est pas loin de la partager. Mais il critique vigoureusement la démarche qui m'y conduit, d'abord parce qu'elle prétend être "neutre", ne prendre parti pour aucune conception de la vie bonne, alors qu'elle ne peut se passer, à tout le moins, d'une option pour cette forme de socialité qu'est l'absence de violence; et ensuite parce qu'elle occulte la primauté de la participation sociale, du lien social, de l'échange entre libertés sur la dimension somme toute purement individualiste de la distribution.

Quel est donc cette perspective dont la prétendue neutralité devrait m'embarrasser, étant même incompatible, selon de Stexhe, avec la théorie libérale-solidariste que je défends? C'est à la fois la rationalité "seulement explicitante" de la méthodologie de l'équilibre réflexif et le principe constitutif du libéralisme théorique qui exige de la justice sociale qu'elle exprime un "égal respect" à l'égard de toutes les conceptions particulières de la vie bonne.² Entre la "neutralité axiologique" de la première et la "neutralité éthique" du second, de Stexhe détecte une "connivence étroite", dans une même limitation excessive qu'elles imposent l'une et l'autre aux ambitions de la raison pratique.

Entre ces deux "neutralités" il y a peut-être bien une connivence. Mais il est très important de les distinguer d'abord soigneusement. La démarche éthique conçue comme la recherche d'un équilibre réflexif, comme un va-et-vient entre principes généraux et jugements intuitifs face à des situations réelles ou fictives, est une démarche susceptible en principe de s'appliquer à la détermination du contenu de la vie bonne comme à celle des principes de justice, tout comme elle pourrait en principe conduire à une conception de la justice perfectionniste, c'est-à-dire fondée sur une conception particulière de la vie bonne, aussi bien qu'à une conception libérale. Peut-être qualifiable, en un sens, de "neutre", cette démarche est certainement "explicitante", puisque l'exigence de cohérence ("à l'équilibre") entre principes et jugements intuitifs permet de voir en ceux-là une explicitation de la "compétence" que manifestent ceux-ci. Mais elle n'en constitue pas pour autant la simple description sociographique de cet idiolecte moral singulier que notre éducation et les circonstances nous ont inculqués. Dans les termes utilisés par Rawls dès la

² Tous les passages entre guillemets dans cette discussion de la critique de Guillaume de Stexhe sont extraits de son article dans le présent numéro.

Théorie de la justice, en passant de la conception "étroite" à la conception "large" de l'équilibre réflexif, on admet que les jugements intuitifs eux-mêmes soient révisables au nom de considérations qui ne se réduisent pas à la recherche de principes suffisamment simples dont on puisse dériver un grand nombre de nos jugements bien pesés (et rien qui les contredise). Ni Rawls ni personne d'autre, à ma connaissance, n'a élaboré une typologie détaillée de ces considérations, qu'on pourrait interpréter, dans un autre langage, comme les figures d'une raison pratique qui resterait certes confinée dans une perspective modestement cohérentiste, mais ne se réduirait pas pour autant à la description empirique de purs fait. Diverses discussions visant à préciser la nature des opérations que requiert la recherche du wide reflective equilibrium constituent des pas utiles dans cette direction.³ Mais l'interpellation insistante de de Stexhe sur ce point est une invitation bienvenue à aller plus loin, rejoignant ainsi - quoique le rasoir d'Ockam à la main - des réflexions méta-éthiques plus classiques sur la nature de la raison pratique.

Qu'il soit conçu comme étroit ou large, cependant, les ressources dont dispose la recherche d'un équilibre réflexif ont semblé à beaucoup bien trop maigres pour espérer conduire à une caractérisation de la vie bonne qui pourrait, dans nos sociétés, faire l'objet d'un large consensus. Du constat de cette difficulté ne découle nullement la nécessité de renoncer au projet de la philosophie morale ainsi conçue. Mais l'intérêt de se concentrer sur un projet nettement plus restreint, celui de caractériser les principes d'une société juste, s'en trouve significativement renforcé. Car l'expérience du côtoiement quotidien (y-compris par médias interposés) de conceptions compréhensibles mais irréductiblement diverses de ce qui importe dans l'existence a nourri cette intuition forte selon laquelle il importe que nos institutions fassent preuve de neutralité à l'égard de la diversité de ces conceptions de la vie bonne, leur témoignent un égal respect.⁴ C'est précisément sur cette intuition largement partagée ("tout bien réfléchi") dans nos sociétés pluralistes qu'une conception de la justice libérale, ou non-perfectionniste, peut faire fond. Si l'on peut parler ici de "neutralité" bien plus franchement qu'à propos de la méthode de l'équilibre réflexif,⁵ il importe cependant de prévenir aussitôt deux

³ Voir par exemple Daniels (1979, 1980), De Paul (1986, 1987) et Ebertz (1993).

⁴ De la force de cette intuition j'étais manifestement convaincu dès mon tout premier article scientifique. Publié il y a vingt ans dans la Revue philosophique de Louvain, il s'ouvre comme suit: "Il semble bien qu'aujourd'hui nous soyons condamnés à l'empirisme en épistémologie comme nous le sommes au libéralisme en philosophie sociale." (Van Parijs 1975: 628)!

⁵ Il se pourrait que la quête explicite et délibérée d'un équilibre réflexif implique de facto une ouverture aux objections qui n'est viablement présente que parmi ceux que peut convaincre, en ce qui concerne la justice, l'idée d'égal respect. C'est là la connivence à laquelle je faisais allusion plus haut. Mais même si une telle connivence existe, le champ de la quête de

malentendus que les formulations adoptées dans Qu'est-ce qu'une société juste? n'ont manifestement pas permis d'éviter entièrement.

En premier lieu, il importe de souligner qu'une conception "neutre" de la justice en ce sens ne sort pas pour autant du champ de l'éthique ou des valeurs. Une philosophie politique axée sur une telle conception reste une partie intégrante de la philosophie morale, le défi qui la définit consistant précisément à formuler ce que l'éthique peut encore exiger alors même qu'elle renonce à énoncer un idéal de vertu, à décrire la perfection humaine, à caractériser le contenu de la vie bonne. En deuxième lieu, les institutions les plus conformes à cette conception "neutre" de la justice ne prétendent nullement favoriser également toutes les conceptions de la vie bonne. Cela non seulement pour la raison particulière (mentionnée dans un passage de Qu'est-ce qu'une société juste? cité à ce propos par de Stexhe) que la diffusion de certaines conceptions de la vie bonne pourrait miner ce présupposé de la problématique de la justice qu'est la présence d'une rareté seulement modérée, mais aussi pour la raison beaucoup plus générale et triviale que poursuivre la réalisation de certaines conceptions de la vie bonne - celle d'un meurtrier ou d'un pollueur par exemple - entrave nécessairement la poursuite par d'autres de leur propre conception de la vie bonne. On ne peut prêter aux institutions libéralement justes la prétention absurde d'être sans effet sur la facilité avec laquelle on pourra poursuivre la réalisation de différents idéaux de vie, ni de rendre la réalisation de chacun d'eux aussi facile ou difficile à réaliser. Dans la vaste discussion dont la notion de neutralité a fait l'objet dans la littérature anglo-saxonne récente, on distingue souvent dans ce contexte la neutralité quant aux effets et la neutralité quant aux justifications, pour rejeter la première au profit de la seconde.⁶ Ce qui est exclu, ce n'est pas un impact différentiel sur la réalisabilité des diverses conceptions de la vie bonne. C'est un façonnement des institutions justifié par l'affirmation de la supériorité intrinsèque de l'une d'entre elles.

Tout ceci devrait nous permettre de comprendre en quoi de Stexhe a, en un sens, parfaitement raison d'imputer aux conceptions libérales de la justice "une discrimination, une préférence accordée à certaines formes de la vie bonne", une "prise de parti éthique", une "option pour une forme sociale d'existence, déterminée et particulière", en l'occurrence "la co-existence non-violente des libertés de tous" — tout en ayant tort de croire que cette imputation a de quoi m'embarrasser. Ni la "neutralité" de l'équilibre réflexif ni celle de la justice libérale n'empêchent que l'adhésion à une conception déterminée de la justice puisse constituer l'affirmation d'un idéal, d'une

l'équilibre réflexif n'en reste pas moins bien plus large que la justice libérale, ne fût-ce que parce qu'elle peut porter sur le contenu de la vie bonne non moins que sur la structure de la société juste.

⁶ Sur la neutralité libérale, voir notamment Fishkin (1983), Larmore (1987), Goodin & Reeve (1989), et, en français, l'utile volume collectif édité par Weinstock (1993-94) et l'excellente thèse de doctorat de Da Silveira (1994).

dimension du bien. Et que soit résolument favorisée une manière de vivre ensemble exempte de violence est pleinement compatible avec l'une et l'autre de ces "neutralités", dans la mesure où ce qui justifie cette discrimination n'est pas l'affirmation de la supériorité intrinsèque d'une existence non violente,⁷ mais seulement le souci de protéger le droit égal de chacun à poursuivre la réalisation de sa conception de la vie bonne. Je ne nie pas que cette notion de neutralité comme égal respect ait besoin d'être précisée bien plus que je n'ai pu le faire ici, et renvoie sur ce point à la riche discussion anglo-saxonne à ce sujet déjà évoquée. Je ne nie pas non plus que l'adhésion à cette neutralité doive faire l'objet d'une justification. Mais je ne vois pas quelle forme celle-ci pourrait prendre si ce n'est dans le cadre cohérentiste de la démarche de quête d'un équilibre réflexif discutée plus haut.

La primauté du lien social

Sur la deuxième critique de de Stexhe, qu'il développe moins longuement, je serai encore plus bref, ne fût-ce que parce que ce que ce qu'elle consiste à me reprocher, ce n'est pas, cette fois, une incohérence mais une ignorance ou, à tout le moins, une insistance insuffisante. Qu'une politique juste de distribution s'enracine "dans une dynamique sociale première - celle d'un jeu d'échange qui est, sous des modes divers, constitutif de toute existence humaine", je suis tout prêt à l'accepter. Et peut-être aurais-je mieux fait d'inclure l'existence de quelque chose comme une véritable "communauté" parmi les "circonstances de la justice", plutôt que de n'en discuter *in fine* - dans l'"aveu" cité par de Stexhe dans sa conclusion - qu'au titre de condition socio-politique de l'instauration de conceptions de la justice préalablement définies. Si je ne l'ai pas fait, c'est parce que, comme je l'explique dans le dernier chapitre de Qu'est-ce qu'une société juste?, la nature du "jeu d'échange" — pour faire simple, la palabre démocratique ou l'intrigue diplomatique — est cruciale quant à la version très différentes de la conception libérale de la justice à laquelle il conduit — pour faire simple, la justice comme égale sollicitude à la Rawls ou la justice comme avantage mutuel à la David Gauthier. Inclure la version "communautaire" du "jeu d'échange" parmi les circonstances de la justice, par conséquent, n'aurait pas contribué à préciser le contexte dans lequel la question de la justice se pose, mais préjugé de la réponse à y apporter.

Ce qui n'est pas clair à mes yeux — et m'intéresserait beaucoup de tirer au clair —, c'est la mesure dans laquelle une reconnaissance que de Stexhe jugerait adéquate de cette primauté de la "dynamique sociale" pourrait avoir des implications au niveau du contenu même des principes de justice, les éloignant

⁷ Au contraire de ce dont il s'agirait, par exemple, si la conception politique défendue se fondait sur une éthique radicale de la non-violence ayant aussi des implications, par exemple, pour les relations avec les autres espèces vivantes.

de la formulation que les théories libérales-solidaristes de la justice en ont proposée. Par exemple, de Stexhe considère-t-il que l'exigence de "l'insertion originante des individus à l'intérieur d'une pratique d'échange qui leur permettra d'advenir à eux-mêmes" ou le fait que "la protestation contre l'injustice se formule si souvent comme revendication de dignité - et combat à ce titre le mépris et l'exclusion, qui sont les formes négatives de la reconnaissance et de l'échange" sont insuffisamment prises en compte dans la liste hiérarchisée des principes de Rawls ou dans la position réal-libertarienne que j'esquisse dans Qu'est-ce qu'une société juste? et développe dans Real Freedom for All? Ou bien faut-il que cette préoccupation prioritaire pour l'exclusion trouve avant tout écho dans la manière dont est circonscrite la communauté (nationale ou mondiale, par exemple) à laquelle les principes de justice s'appliquent – thème qui est au coeur de Sauver la solidarité et sur lequel la position qui y est défendue diffère significativement de celle de Rawls? En renvoyant ces questions à de Stexhe, je tente sans doute de l'attirer un peu plus "en aval" qu'il ne souhaiterait se situer. Mais en devenant ainsi plus concrète, la discussion ne pourra aussi en devenir que plus féconde.

Une pratique philosophique au service des luttes

J'en viens maintenant à la critique de Marc Maesschalck, qui semble reprocher primordialement à la pratique philosophique que je prône de n'accorder (au mieux) à la solidarité concrète qu'un rôle purement instrumental au lieu de partir du concret des luttes contre l'oppression et l'exclusion pour débattre, sur cette base, "sur la manière de vivre un bien-être partagé dans des structures communes". En faisant précisément cela, la philosophie de la libération permet de "dépasser la mise hors jeu de la pensée et du penseur, pour prendre en compte prioritairement les pesanteurs de l'être social-historique et tenter d'élaborer une forme éthico-politique mobilisante en fonction des défis rencontrés".⁸

Avant de tenter de caractériser plus précisément ce qui, sur ce point, pourrait nous séparer, je voudrais d'abord noter que je suis sensible à l'importance politique du "rôle créateur" que revendique la philosophie de la libération, à la mission qu'elle s'assigne au coeur des luttes sociales. Pour Maesschalck, la pratique philosophique "peut aider à fonder les véritables raisons d'une fidélité au projet créateur", constituer "un moment essentiel de valorisation de l'engagement et de la lutte sociale face au discours dominant qui ne cesse de projeter ses jugements de médiocrité et d'échec sur la longue marche des pays pauvres", construire des convictions "qui rendent possibles la

⁸ Les citations attribuées sans autre référence à Marc Maesschalck sont extraites de son article dans le présent numéro.

vigilance et la fidélité en fonction d'une histoire de lutte." Je conçois sans peine l'importance que peut revêtir un travail intellectuel transformant ainsi, dans les termes quelque peu réducteurs de Goffman (1961: 139-140) une sad tale en success story, façonnant l'identité d'un peuple ou d'un mouvement en articulant une réinterprétation de son passé et la formulation d'un projet d'avenir. Mais en quoi consiste la tâche spécifique du philosophe? Au lieu de tenter d'élaborer, à la manière de la philosophie politique libérale, une "simple projection théorique d'un modèle de régulation sociale", l'objectif de la philosophie de la libération "consiste à mobiliser pour la poursuite de l'action libératrice en apportant le support de repères rationnels, c'est-à-dire en ouvrant le débat au sein de l'action elle-même".

Je commencerai par confesser mon malaise face à l'instrumentalisation de la démarche philosophique inévitablement suggérée par cette vision "mobilisatrice" de son rôle. Dans la même veine, Marc Maesschalck (1991: 316-18) assigne ailleurs à l'éthique appliquée l'objectif de "provoquer certaines transformations des pratiques sociales dominantes", et aux centres d'éthique appliquée le devoir de "garder l'exigence fondamentale de construire une communauté de liberté où il fait bon vivre ensemble" et de tenir, à cette fin, non seulement "le discours idéal de la rationalité normative", mais aussi "le discours engagé de la rationalité stratégique". Conçue comme la quête incessante d'un équilibre réflexif, la pratique philosophique que je tente pour ma part de pratiquer ne peut pas s'accommoder d'une caractérisation de sa tâche qui anticipe déjà sur les conclusions auxquelles elle aboutira peut-être. Lorsqu'on s'efforce de dire ce qu'est une société juste, par exemple, on ne peut pas dire d'avance que la réponse impliquera la construction d'une "communauté de liberté où il fait bon vivre", ni non plus qu'elle exigera des "transformations radicales". D'autre part, de telles implications ne sont bien entendu pas non plus exclues par la démarche que je propose. Il serait par conséquent incorrect de dire à propos de celle-ci ce que Maesschalck (1991: 304) affirme — à mon sens tout aussi injustement — à propos de celle de Habermas: "ce point de vue ne permet pas de prendre en compte les rapports de pouvoir ni le 'quadrillage idéologique' des problèmes sociaux. Dans le modèle de l'éthique communicative, la politique du fait accompli reste hors de question [...]."

En outre, en quoi consiste cet "apport de repères rationnels" qui consisterait la contribution spécifique de la philosophie? Maesschalck (1991: 308) précise ailleurs que la démarche philosophique qu'il recommande "privilégie d'abord l'analyse des discours qui remplissent l'espace communicationnel de la société, afin de déterminer leur origine et leur fonction au sein des rapports de pouvoirs qui organisent le monde commun". D'un côté, pareille démarche est aux antipodes de l'attitude qui me semble devoir présider à la quête de l'équilibre réflexif. S'agissant de progresser en prenant au sérieux toutes les objections pertinentes, d'où qu'elles viennent, il faut à tout prix éviter la stérilisation de la démarche par des réactions du type: "Pas étonnant, c'est un bourgeois — ou un Flamand — qui parle!" ou "Regardez donc la fonction conservatrice que remplit un tel discours!". Pour la pratique philosophique telle

que je la conçois, peu importe qui parle, peu importe d'où il parle et peu importe la fonction de ce qu'il dit. Seules importent la pertinence et la validité des arguments avancés.

D'un autre côté, il est correct à mes yeux qu'une bonne partie de la démarche philosophique consiste dans "l'analyse des discours qui remplissent l'espace communicationnel de la société", mais avec un objectif d'élucidation, non de dénonciation, et en partant du langage que nous estimons essentiel d'utiliser nous-mêmes plutôt que du discours dit "dominant" que nous attribuons invariablement à d'autres. Lorsque nous rêvons de "libération", de "justice", de "solidarité", de "fraternité", de "droits de l'homme" ou d'"égalité", lorsque nous dénonçons l'"exploitation", la "pauvreté", l'"aliénation", la "domination", l'"oppression" ou l'"exclusion", nous utilisons des notions qui nous servent à exprimer, positivement ou négativement, les idéaux, les principes, les valeurs à l'aune desquels nous jugeons réalités et projets. Mais dans l'usage spontané que nous faisons de ces notions se glissent toujours des imprécisions, souvent des confusions, parfois des contradictions. D'où l'importance d'une analyse conceptuelle dont l'objectif n'est pas une caractérisation aussi correcte que possible de l'usage courant de ces termes, mais bien une explicitation cohérente de l'idéal implicitement contenu dans les jugements positifs et (surtout) négatifs que notre usage de ces notions consiste à poser.⁹

Marc Maesschalck et d'autres philosophes de la libération objecteront sans doute que ce n'est pas à nous, philosophes, à spécifier cet idéal, mais que c'est aux luttes de libération elles-mêmes et à celles et ceux qui les mènent à façonner l'idéal qu'ils entendent réaliser. En plus d'un sens, cette affirmation est trivialement correcte. Ce n'est bien sûr pas au philosophe de construire le blueprint institutionnel détaillé de la société juste ou libérée, ni non plus d'imposer aux mouvements sociaux l'objectif qu'ils ont à poursuivre. Mais en un autre sens au moins, cette affirmation est dangereusement fautive. L'histoire, en effet, nous a — parfois cruellement — appris que des luttes de libération, des mouvements animés des meilleures intentions, ont conduit à des régimes qu'aucune conception plausible de la justice ne pourrait légitimer. Il ne suffit pas de critiquer ce qui est et de lutter pour son abolition, en s'en remettant pour le reste à ce que les luttes produiront spontanément. Il importe aussi de soumettre à une réflexion imaginative, critique, explicite, informée, des propositions précises quant à ce qui doit être. Pour nourrir pareille réflexion, il faut certes faire appel à ce que les sciences sociales ont à offrir de plus pertinent, mais aussi soumettre à la discussion les principes de justice — ou, plus généralement, d'éthique sociale — dont on estime qu'ils doivent sous-tendre

⁹ Nous retrouvons bien entendu ici la quête de l'équilibre réflexif, telle que je l'ai caractérisée dans ma réponse à de Stexhe.

l'évaluation des différents régimes ou institutions que l'on envisage de faire advenir.

L'engagement des philosophes de la libération — que je respecte et admire — ne les dispense nullement de la tâche cruciale de préciser le contenu de ce qu'eux-mêmes et (dans une confusion et une diversité inévitables) les mouvements auxquels ils participent estiment constituer une société juste. Ils rencontreront alors rapidement la question de savoir si cette société doit-être libérale au sens rappelé dans ma réponse à de Stexhe. Du refus opposé par Maesschalck (1991: 303-4) à un "retour à l'éthique des valeurs", j'infère la présomption que leur réponse à cette question sera positive.¹⁰ En outre, de la stigmatisation systématique de l'exclusion, de l'exploitation, des inégalités omniprésente dans les écrits des philosophes de la libération, j'infère sans risque la présomption supplémentaire que leur position, si elle doit être libérale, ne pourra être que solidariste. Pour le savoir vraiment, il faudrait cependant qu'au delà des préambules historiques, des spéculations métaphysiques et des préalables méthodologiques, les philosophes de la libération s'attellent sérieusement à la tâche collective de formuler une conception cohérente de la justice qui articule à leur satisfaction liberté et égalité, tolérance et solidarité. Suivre cette voie, j'espère l'avoir montré, ce ne serait pas troquer leur âme contre le statut prétendument respectable de philosophe-technocrate. Ce serait adopter une démarche philosophique qui a certes ses exigences - notamment dans l'effort qu'elle impose pour s'exprimer le plus simplement et le plus rigoureusement possible — mais qui est aussi susceptible de mieux guider leurs luttes et, par là, de les renforcer.

Après Guillaume de Stexhe, c'est maintenant Marc Maesschalck que j'essaie ainsi d'entraîner dans une discussion qui se situe bien plus "en aval" que le plan auquel leurs critiques souhaitaient se situer. Et comment aurais-je pu faire autrement? Car dans ce domaine comme dans bien d'autres, j'en suis convaincu, the proof of the pudding is in the eating.

Philippe Van Parijs
Université catholique de Louvain
Chaire Hoover d'éthique économique et sociale

¹⁰ Cette présomption est renforcée, par exemple, par l'affirmation de Dussel (1981: 149) selon laquelle "le droit utopique futur se fonde sur le droit qu'a chaque homme d'être libre, d'être le maître de lui-même". N'oublions pas — comme j'y insiste, je crois, à suffisance dans Qu'est-ce qu'une société juste? — qu'aucune nécessité logique ne contraint une société libérale en ce sens à soumettre son économie au règne absolu du marché.

Références

- Daniels, Norman. 1979. "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics", Journal of Philosophy 76, 257-80
- Daniels, Norman. 1980. "Reflective Equilibrium and Archimedean Points", Canadian Journal of Philosophy 10, 83-103.
- Da Silveira, Pablo. 1994. Neutralité et enseignement dans une société pluraliste. Arguments pour un perfectionnisme modeste. Université catholique de Louvain: Institut supérieur de philosophie, thèse de doctorat.
- De Paul, Michael. 1986. "Reflective Equilibrium and Foundationalism", American Philosophical Quarterly 23, 59-69.
- De Paul, Michael. 1987. "Two Conceptions of Coherence Methods in Ethics", Mind 96, 463-81
- Dussel, Enrique. 1981. "Derechos básicos, capitalismo y liberación", in E. Dussel, Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, Bogotá: Editorial Nueva America, 1983, 143-157.
- Ebertz, R.P. 1993. "Is Reflective Equilibrium a Coherentist Model ?", Canadian Journal of Philosophy 23, 193-214.
- Fishkin, James S. 1983. "Can There Be a Neutral Theory of Justice?", Ethics 93, 348-56.
- Goffman, Erving. 1961. Asylums. Harmondsworth: Penguin Books, 1968.
- Goodin, Robert E. & Reeve, A. eds. 1989. Liberal Neutrality, London: Routledge.
- Larmore, Charles. 1987. Patterns of Moral Complexity, Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Maeschalck, Marc. 1991. Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale, Leuven: Peeters & Paris: Vrin, 1991.
- Van Parijs, Philippe. 1975. "Logique inductive et théorie du choix collectif. Note sur le destin commun de l'empirisme et du libéralisme", Revue Philosophique de Louvain 73, 628-42.
- Van Parijs, Philippe. 1991. Qu'est-ce qu'une société juste? Introduction à la pratique de la philosophie politique, Paris: Seuil, 1991 (version hispano-américaine: Buenos Aires, Nueva Vision, 1992; version espagnole: Barcelone, Ariel, 1993; version italienne: Florence, Ponte alle Grazie, 1995; version portugaise: São Paulo, Atica, 1996).

- Van Parijs, Philippe. 1993. Marxism Recycled, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Van Parijs, Philippe. 1995a. Real Freedom for All. What (if Anything) Can Justify Capitalism ?, Oxford: Oxford University Press.
- Van Parijs, Philippe. 1995b. Sauver la solidarité, Paris: Cerf.
- Weinstock , Daniel M. ed. 1993-94. Le défi du pluralisme, numéro spécial de Lekton (Montréal) 3 (2), automne 1993, et 4 (1), printemps 1994.