

LA NEUTRALITE ET LA DISTRIBUTION COMME JUSTICE ? QUESTIONS AU LIBERALISME SOLIDARISTE DE PHILIPPE VAN PARIJS.

Guillaume de Stexhe
Facultés Universitaires Saint Louis, Bruxelles

L'intention des réflexions proposées ici ¹ est d'entrer dans le débat auquel Philippe Van Parijs invite de façon pressante au terme de son livre *Qu'est-ce qu'une société juste ?* Cet ouvrage ne se borne pas à présenter quelques-unes des perspectives majeures développées, à propos de la justice, par la philosophie anglo-saxonne contemporaine ; il les soumet à discussion, et, au fil des chapitres, dessine une position propre. Ce sont deux axes essentiels de cette position que je voudrais mettre en question.

D'abord, et sur un plan qui, bien que méthodologique, touche à la chose même, il me semble difficile de soutenir de façon cohérente une théorie de la justice, en général, et une théorie solidariste en particulier, dans le cadre d'une philosophie (politique) "libérale" au sens strict où Van Parijs la définit — c'est-à-dire de façon *logiquement* indépendante, quant à son contenu, de toute conception déterminée de la "vie bonne". En second lieu, il me semble que la perspective développée par Van Parijs réduit la justice à une pratique de distribution, au fond très individualiste — ce qui laisse perplexe quant à la consistance de son "solidarisme". Le libéralisme méthodologique de Van Parijs me paraît donc problématique en ce qu'il vise à autonomiser, d'une part, la question (politique) de la justice par rapport à celle (éthique) de la vie bonne, puis la règle de la distribution juste par rapport à la participation à l'échange social.

Le chemin que je prendrai dans mon argumentation sera pour l'essentiel celui d'une critique *interne* de cette position : je tâcherai de montrer que le libéralisme solidariste n'est en réalité — et heureusement — pas aussi libéral, ni — malheureusement — aussi solidariste qu'il le prétend ; il ne développe son projet de justice (a) qu'en l'appuyant implicitement à une *option particulière* pour un *bien* (b) qui suppose une forme d'existence *collective* : la coexistence (et non la juxtaposition) des libertés. Je défendrai donc deux thèses majeures. La première est la suivante : ce qui peut rendre

¹ Ces pages développent une intervention présentée lors du colloque (*Philosophie de la libération versus philosophie libérale*) organisé à l'Université catholique de Louvain, le 6 novembre 1992. Il s'agissait de confronter les perspectives de Philippe Van Parijs, dans *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Seuil, 1991, (désormais cité QSJ) et de Marc Maesschalk, *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*, Vrin-Peeters, 1992. J'ai tâché de tenir compte des objections qui m'ont été opposées lors de cette rencontre, et qui m'ont permis des corrections assez fondamentales. J'en remercie en particulier Philippe Van Parijs et André Berten. Quant aux remarques de Jean Ladrière, elles ne font qu'augmenter ma dette à son égard.

cohérent d'abord, puis *justifié* (c'est-à-dire non arbitraire) le libéral-solidarisme qui nous est présenté, c'est la reconnaissance de ce qu'il *prend parti* pour ce qu'il considère implicitement comme des conditions de la vie *bonne*. Un rêve de neutralité conduit le libéralisme à dénier cette option sous-jacente ; ma stratégie consistera ici à montrer que cette forclusion entraîne certaines incohérences dans la position de Van Parijs. Ma seconde thèse s'inscrit dans la foulée de la première ; elle lui est analogue, mais concerne la forme et l'enjeu de cette coexistence en justice. Je tâcherai ici de montrer que le principe distributif auquel se réduit la justice chez Van Parijs occulte et oublie, à son tour, ce qu'il présuppose pourtant : l'instauration d'une dimension collective qui est une participation sociale première et toujours menacée ².

Analyse ou herméneutique : quelle rationalité ?

Au-delà des formulations de Philippe Van Parijs, mes interrogations s'adressent à une orientation très prégnante (mais non pas unanime) dans la philosophie anglo-saxonne, comme d'ailleurs dans la philosophie continentale ³. Le libéralisme méthodologique (tout comme certaines versions de l'éthique procédurale) s'alimente en effet à ce qui est souvent pris, dans une logique typique de la modernité depuis Hume et Weber, comme une évidence première : l'hétérogénéité et l'extériorité réciproque de l'argumentation en raison (dont l'universalité est supposée neutre) et de l'option (supposée arbitraire) sur le plan des "valeurs" – ou du "bien" ⁴. Ce qui est en jeu dans l'autonomisation du juste par rapport au bon (comme aussi, mais de façon moins évidente, dans la réduction de l'institution collective à une distribution) est aussi, en termes continentaux, la possibilité d'autonomie d'une rationalité formelle et procédurale par rapport à une rationalité substantielle et téléologique. Est-il possible de rationaliser la pratique en deçà ou au-delà de toute prise de position sur le bon ? En sens inverse, cette dernière est-elle incapable de bonnes raisons ? C'est au fond la consistance de ces dualismes positivisants et modernes que je questionnerai.

² C'est sur ce dernier point que ce genre de critique de la philosophie politique libérale rejoint les positions de base d'une philosophie de la libération, dans la mesure où cette dernière trouve précisément son site propre dans la lutte contre des structures d'exclusion. De même, cette critique se rapproche de certaines perspectives communautariennes, puisqu'elle envisage la justice, non seulement comme système régulateur de la distribution, mais aussi et d'abord comme souci de la participation à l'échange social. Mais cette participation doit être perçue comme instauratrice – ce qui est rare chez les communautariens. L'idée d'instauration renvoie évidemment en premier lieu à Platon et à Aristote ; Jean Ladrière la développe fréquemment, par exemple dans *L'invention politique*, in *Phénoménologie et politique* (Mélanges J. Taminiaux), Bruxelles, 1991. Cette même idée est centrale chez C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil.

³ Il faut souligner d'entrée de jeu que mes objections devraient s'argumenter de tout autre façon s'il s'agissait de s'adresser au libéralisme de J. Rawls (pour se limiter à cette référence majeure), tant les positions de Van Parijs s'écartent de celles de ce dernier – en général pour se rapprocher du libertarisme.

⁴ « Il nous faut nous résigner à un point de vue "post-métaphysique", reconnaître que la question de la vie bonne, au contraire de celle de la société juste, n'est pas susceptible d'une discussion rationnelle » (QJ, p. 246).

L'arrière-plan du débat concerne donc le statut et les possibilités de la raison pratique. Van Parijs en est bien conscient, puisque son livre s'ouvre sur un chapitre méthodologique qui la présente comme poursuite de l'*équilibre réflexif* entre les jugements intuitifs en situation, d'une part, et d'autre part les principes à formuler pour expliciter et généraliser ces jugements de façon cohérente ; la tâche de la raison serait tout entière contenue dans les limites d'une telle explicitation.

Je tâcherai d'exercer pour ma part une autre version de la raison pratique, sous l'idée suivante : élucider n'est pas seulement expliciter. La raison philosophique, à mon sens, peut déployer une réflexion qui s'attache de façon critique, non seulement aux formes ou aux formulations d'une règle de justice adéquate à nos intuitions en situation, mais au *sens* même du projet de justice — et des intuitions où il se manifeste. C'est ici que se différencient une raison analytique, d'un côté, réflexive de l'autre — quoiqu'il s'agisse moins de deux côtés ou de deux styles que de deux niveaux de rationalité, à articuler dialectiquement⁵.

Assigner à la raison l'examen critique du sens de la justice, c'est l'orienter vers le transcendantal⁶ — c'est-à-dire, ici, vers les conditions de possibilité de l'expérience dans sa forme humaine. Or, seule la possibilité d'alléguer et d'élucider la justice en sa dimension transcendante me semble pouvoir donner à une théorie de la justice une fonction *justificative*, et non seulement *descriptive* (ou re-descriptive). C'est donc la capacité justificative (et, par suite, prescriptive) de la raison qui est en cause ici. Une connivence étroite me semble lier une détermination de la rationalité comme seulement explicitante et le principe même du libéralisme philosophico-politique : de part et d'autre, c'est l'idée (ou l'idéal) méthodologique de neutralité qui est centrale.

Pour éviter des malentendus prématurés, j'ajouterai de suite deux précisions. D'abord, une réflexion qui intègre une référence au transcendantal ne prétend pas remplacer pas la quête de l'équilibre entre principes généraux et jugements — mais la réfléchir. Autrement dit, il me semble que le cercle entre principes généraux et intuitions doit être intégré à l'intérieur d'un cercle *herméneutique* plus large, qui renvoie d'une détermination concrète ou d'une forme de la justice à sa signification, et vice-versa. Ce "grand cercle" est celui de la compréhension, qui, à la fois, se greffe sur celui de l'explicitation cohérente et l'enveloppe. Ce qu'il ajoute à la clarification et à la généralisation des jugements, c'est l'interrogation *critique* sur la compréhension et la décision à l'égard de soi qui en constituent leur horizon — ou leur fondement. Alors, la cohérence qui est recherchée n'est plus simplement celle, purement formelle, entre intuitions ponctuelles et règles générales : elle est le rapport entre nos pratiques et ce qui nous constitue

⁵ Cfr. en particulier Jean Ladrière, *Philosophie politique et philosophie analytique*, in *Fondements d'une théorie de la justice. Essais critique sur la philosophie politique de John Rawls*, J. Ladrière & Ph. Van Parijs éd., Louvain-la-Neuve (Peeters) & Paris (Vrin), 1984.

⁶ Si l'on accepte, avec Van Parijs, de considérer la poursuite de l'équilibre réflexif comme une version de la maïeutique socratique, la critique qui en est ici proposée pourrait quant à elle se référer à la reprise réflexive de cette maïeutique par Platon.

(transcendamment) en tant que capables de conduites sensées pour nous-mêmes. C'est à condition d'assumer cette interrogation que ces jugements peuvent devenir "bien pesés" (selon la formule de Rawls, significativement absente chez Van Parijs), et que les formulations générales de la justice peuvent être assumées (et politiquement *imposées*) à *raison* comme règles ou comme principes d'une pratique *justifiée*.

Mais aussi — seconde précision — le procès de la raison pratique est celui du jugement réfléchissant, qui n'a rien (contrairement à ce que semble croire Van Parijs) d'une *déduction* à partir d'idées "platoniciennes" ou de principes hypostasiés ; ce procès reste un cercle, dont les polarités ne s'éclairent et ne se déterminent que réciproquement. En particulier, parler ici d'un cercle signifie que le transcendantal n'est qu'une ouverture de possibilités, qui donc ne se montre qu'à la faveur de la pratique (et donc de l'histoire) — et surtout comme ouvrant l'espace d'une interrogation et d'une *décision* à l'égard de soi. Si bien que ce type de réflexion ne peut à mes yeux fonder un jugement apodictiquement rationnel — en tant qu'il serait référé à une constitution transcendante nécessitante et univoque, et donc extérieur à toute décision de l'existence agissante à son propre égard. La justification fournie par ce genre de réflexion reste, comme auto-réflexion d'une décision, une justification *limitée* — mais tout autre malgré tout que l'explicitation fournie par l'équilibre réflexif décrit et pratiqué par Van Parijs.

Pour appuyer *a contrario* ma perspective, je voudrais souligner rapidement ce qu'implique la limitation drastique de la réflexion qui caractérise la procédure choisie par Van Parijs. Celle-ci me semble consacrer, à travers leurs "intuitions" généralisées en règles, une identité quasi-immédiate des sujets d'action (individuels ou collectifs) à eux-mêmes. Aussi bien les intuitions que les principes généraux mis en relation par la quête de l'équilibre réflexif ne sont que des "faits" (fût-ce le fait de la tradition démocratique) que la méthodologie consacre comme tels⁷ et évite de réfléchir — c'est-à-dire de considérer *critiquement* — par exemple en termes de *possibilités* et de significations d'existence exercées *ou écartées*. De la sorte, la limitation de la réflexion théorique correspond à une mise en question de soi des individus et du social très limitée, parce que réduite à l'exigence de cohérence formelle et de prise en compte des conséquences factuelles des options envisagées⁸. Cette consécration de la spontanéité individuelle ou collective me semble solidaire d'une compréhension réductrice de la liberté comme simple propriété individuelle de soi ; par ailleurs, elle s'explique — ou se justifie ? — chez Van Parijs comme refus d'une compétence normative que revendiquerait "le philosophe" (*QSI*, p. 27). Derrière cette figure (un peu fantasmatique) du philosophe, il faut sans doute percevoir celle d'une raison anhistorique et "méta-sociale" ou "métaphysique", récusée dans ses prétentions à normer l'agir

⁷ Van Parijs tente de rencontrer cette accusation de "conformisme" à la fin de son chapitre I — mais son argumentation me paraît peu convaincante. Il me semble d'ailleurs significatif que ce passage soit en retrait par rapport à des versions précédentes du même texte (cfr. leurs références in *QSI*, p. 300).

⁸ L'appel au débat démocratique avec ses exigences de justification, formulé à la fin de l'ouvrage (*QSI*, p. 277), me semble donc miné par les limitations des ressources argumentatives que je souligne ici.

du dehors. Mais est-on réellement condamné à choisir, comme l'affirme Philippe Van Parijs, entre l'hétéronomie de la raison et la spontanéité « dûment clarifiée » ? L'idée d'une existence constituée comme décision à son propre égard, comme effectuation déterminée de soi à partir d'une structure (transcendantale) de possibilités ouvertes permet d'échapper à ce dilemme. S'il est possible de (se) juger et de se déterminer, ce n'est pas sous le *diktat* d'instances "méta-humaines" quelconques : c'est en fonction d'une distance de soi à soi (qui est, précisément, la raison), qu'assume une réflexion qui fait référence à du *constitutif ouvert*. Celui-ci ne transcende que l'immédiateté de la singularité donnée, sans pour autant surplomber la responsabilité de soi ni annuler l'indétermination qui rend l'existence problématique⁹, la décision responsable et la réflexion aventureuse.

On peut alors formuler dans le cadre de cette conception herméneutique de la raison pratique les deux axes de ma discussion avec Van Parijs. Le premier se place sous l'idée d'une co-appartenance du juste et du bon. Dans la perspective méthodologique que j'esquisse, le travail de détermination du *sens* de la justice vise à élucider en quoi et pourquoi cette justice peut être souhaitable ; ce qui signifie que la quête de la justice est alors à comprendre (et non seulement à formuler), et à comprendre comme effectuation d'une certaine dimension de ce qui rend la vie capable d'être *bonne*. C'est pourquoi le pari de traiter du juste en faisant totalement abstraction de la *question* du "bon" me semble mal fondé — ou mal formulé : une détermination exclusivement politique ou opératoire du "juste" ne peut se comprendre et se justifier (ce qu'on attend précisément d'une pensée philosophique), même dans son libéralisme pratique, qu'en se réfléchissant dans les termes d'une éthique — qui, elle, n'est évidemment pas neutre quant au "bien". C'est sur ce point que portera la pointe de ma réflexion. Ainsi, un nouveau cercle, celui du juste et du bon, relaye sur ce plan celui de l'explicitation et de la compréhension. Je rejoins de la sorte une thèse centrale de P. Ricœur : « la dialectique du "bon" et du "légal" serait inhérente au rôle d'idée régulatrice qui peut être assigné à l'idée de justice par rapport à la pratique sociale qui se réfléchit en elle »¹⁰.

Quant au second axe du débat, il me semble qu'une interprétation de la justice comme distribution de ressources, aussi largement qu'on interprète celles-ci, en appelle de l'intérieur d'elle-même à une idée et surtout à une pratique plus originaire de la justice comme partage ou comme échange entre libertés — cet échange constituant le lien social. Cette dimension d'échange, qui constitue les sujets sociaux comme des partenaires, précède et accompagne nécessairement tout projet de distribution ; de plus, seule sa prise en compte explicite me semble

⁹ Je reprends ce concept de problématicité à Jan Patočka — notamment dans *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, 1981. Je l'ai analysé dans *Accéder au monde naturel dans son ébranlement : la pensée du sens problématique selon J. Patočka*, in *Cahiers de l'école des sciences philosophiques et religieuses*, Bruxelles, 1991, n° 10, p. 145–205.

¹⁰ Paul Ricœur, *Le juste entre le légal et le bon*, in *Esprit*, 1991, p. 7. Comme dialectique des perspectives téléologique et déontologique, cette articulation est le cœur de la "petite éthique" développée aux chapitres 7, 8 et 9 de *Soi-même comme un autre*.

pouvoir garantir une formule de distribution, aussi excellente soit-elle, de son appauvrissement, voire de sa perversion en une simple gestion de l'individualisme – gestion qui ne serait qu'une forme exténuée et de la justice et de la démocratie. Ici prend donc place un troisième cercle, propre cette fois au politique, et qui articule la dimension individualiste de la distribution et la dimension collective de la participation sociale et politique.

Enjeux politiques

Une telle réflexion peut donner l'impression de n'engager que fort peu d'enjeux concrets ; je ne crois pas que ce soit le cas, et je voudrais le suggérer rapidement à propos des deux thèses que j'ai annoncées. En ce qui concerne la première, j'évoquerai, à titre d'exemple anecdotique, la perplexité suscitée en France, ces dernières années, par ce qu'on a appelé "l'affaire du foulard". Peut-on ou doit-on permettre à des collégiennes musulmanes de porter, dans l'école publique, le foulard islamique ? Des débats sur cette question, je ne retiendrai qu'une perplexité significative de l'esprit républicain ou "laïc" – au sens français du mot, qui me semble correspondre en partie à l'esprit "libéral" de la philosophie politique anglo-saxonne, et surtout américaine. Cette perplexité me semble tenir à ce que le principe de laïcité, alors qu'il en est venu à s'interpréter habituellement comme neutralité tolérante, se trouve renvoyé à ce qui le constitue comme particularité – comme une option, qui en exclut d'autres. Libéralisme et laïcité semblent mal accordés, dans leur interprétation courante comme neutralité, à cette détermination (dans les deux sens du terme) qui est pourtant la leur. A un moment historique qui voit resurgir les formes terrifiantes d'un "nouveau tribalisme", selon l'expression de Michaël Walzer, le sens et les limites de la neutralité ou de la résolution – démocratique valent la peine d'être réinterrogés.

Par ailleurs, ce libéralisme "méthodologique" n'institue-t-il pas une forme tellement limitée du politique que celui-ci en devient extraordinairement fragile ? En s'interprétant comme neutralité, il se paralyse face aux particularités violentes qu'il peut avoir mauvaise conscience d'exclure ; en même temps, il risque de réduire le politique à l'institution de la liberté de manœuvre individuelle à l'intérieur d'un espace de "justice" – c'est-à-dire d'un espace social réglé de façon formelle par le droit du contrat entre les agents économiques et sociaux – éventuellement munis de ressources par l'allocation universelle. Certes, on échappe par là – et c'est essentiel – à la pente "fusionnelle" du politique. Mais une telle figure du politique et de la justice suffit-elle « pour articuler le vouloir vivre ensemble d'une communauté historique *réelle* ... sans éloigner l'un de l'autre à l'infini des sujets réduits à l'état d'atomes juridiques » ? ¹¹ On peut en douter. Le souci exclusif de la liberté individuelle, même "réelle" en un sens exclusivement économique, porte en lui la déliquescence, non seulement de l'Etat comme institution d'un espace méta-individuel et méta-communautaire, mais surtout de la participation à une socialité

¹¹ Paul Ricoeur, *Morale, éthique et politique*, op. cit., p. 13.

institutionnelle et pratique dont les libertés reçoivent solidairement (et non *partes extra partes*, les unes à côté des autres) leurs possibilités d'émergence et d'accomplissement. Cette liberté-là n'est pas moins menacée, à terme, par la faiblesse du socio-politique comme milieu collectif d'advenir à soi que par la tyrannie d'un Etat partisan. Certes, Philippe Van Parijs est conscient du premier danger (qu'envisagent les dernières pages de son ouvrage). Mais toute sa logique est orientée vers une résistance au second — et c'est cette logique qu'il faut éprouver.

Sur bien des points, les thèses que j'appuie ainsi sont classiques, voire banales¹². Mais, en son fond, ma lecture de Van Parijs est stimulée par l'attention privilégiée qu'Eric Weil¹³ a accordée à la *violence* — non comme accident, mais comme dimension originaire et possibilité constitutive de l'expérience humaine ; à partir de cette attention se déploie chez ce penseur trop peu connu une auto-réflexion originale du sens de la raison, théorique et pratique. Au fond, ce que l'on peut soupçonner chez Van Parijs, c'est un certain aveuglement — ou un étonnant optimisme — face à la réalité et à la possibilité de la violence. C'est la prise au sérieux d'une volonté de violence¹⁴ à la fois originaire et donc toujours à surmonter, et historique parce qu'effectivement réalisée et actuelle, qui fait apparaître certains caractères, autrement inapparents, de la justice libérale formulée par Van Parijs : elle en dissipe la prétendue neutralité (première thèse : le libéralisme en réalité *opte* contre la violence, parce qu'elle lui semble *mauvaise*) et en *limite* le champ de validité — et donc la portée (seconde thèse : la simple distribution reste en-deçà de la violence radicale, qui est l'exclusion de la participation sociale, de l'humanité commune). Pour le dire d'un mot, la possibilité et la réalité de la violence manifestent comme illusoire — et exposée à un usage idéologique — la prétention à la neutralité qui sous-tend ce libéralisme.

¹² Elles ont été développées, pour la première, par exemple dans les analyses consacrées au libéralisme (celui de John Rawls en particulier) par Ch. Taylor (*Philosophical papers*, 2 t., Cambridge, 1985 ; *Le juste et le bien*, RMM, 1988, n° 3 ; *The sources of the self*, Cambridge, 1991), Paul Ricœur (*Le cercle de la démonstration* ; *John Rawls : de l'autonomie morale à la fiction du contrat social* ; *Le juste entre le légal et le bon*, in *Lectures I. Autour du politique*, Paris 1991 ; *Morale, éthique et politique*, in *Pouvoirs*, n° 65, 1993 ; plus largement, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990) ou J. Vuillemin (*Remarques sur la convention de justice selon John Rawls*, in *L'âge de la science : lectures philosophiques, vol 1 : Ethique et philosophie politique*, éd. O. Jacob, p. 55-72) ; quant à la seconde, elle s'inscrit dans la critique souvent adressée à l'individualisme possessif inhérent à bien des interprétations du contrat social. Elles s'apparentent ainsi à certaines positions d'auteurs dont certains sont pourtant libéraux, notamment celles de R. Dworkin (*Taking Rights seriously*, Londres 1977 ; *Foundations of liberal Equality, The Tanner lectures on Human Values*, vol. XI, Salt Lake City ; *Deux conceptions de la démocratie*, in *L'Europe au soir du siècle* (J. Lenoble éd.), Paris 1992), de M. Walzer (*Spheres of justice*, M. Robertson, Oxford, 1983 ; *Interpretation and social criticism*, Cambridge, Mass. et London, 1987 ; *Le nouveau tribalisme*, in *Esprit*, février 1992 ; *La justice dans les institutions*, in *Esprit*, octobre 1993) et de Rawls lui-même dans ses derniers textes.

¹³ Eric Weil, *Logique de la philosophie*, Vrin, 1950 ; *Philosophie politique*, Vrin, 1956 ; *Philosophie morale*, Vrin, 1961.

¹⁴ A titre de suggestion, on pourrait poser la question suivante : le libéralisme de Van Parijs est-il capable de rencontrer avec de bons arguments une position qui s'inspirerait de certaines thèses majeures de Nietzsche — à savoir le droit premier d'un vouloir qui n'aurait d'égard qu'au déploiement impitoyable de la spontanéité qui le traverse ? Sur tout ce qui va suivre plane l'ombre d'une figure nietzschéenne : « l'effrayant égoïsme de l'artiste au regard d'airain », vis-à-vis duquel la prétention libérale à la neutralité me paraît bien naïve. Cette ombre mérite d'autant plus d'être prise au sérieux qu'elle prend corps dans des pratiques de sauvagerie, non pas artistiques, mais économiques et politiques, qui tissent l'histoire — et notre quotidien.

1. Quelle cohérence pour les principes libéraux ?

Adoptant donc les règles d'une critique interne, j'entamerai le débat par le point de départ choisi par Philippe Van Parijs lui-même dans son chapitre récapitulatif — à savoir la détermination des “circonstances de la justice”. « Si la question de la justice se pose » (*QSJ*, p. 241 et sv.) — et nous reviendrons dans un instant sur cette formule plus décisive et plus problématique qu'il n'y paraît — ce serait parce que et (seulement) lorsqu'il y a, ou bien rareté des biens sociaux — du *distribuendum* — , ou bien « soit *égoïsme*, soit *pluralisme* » — c'est-à-dire différenciation plus ou moins conflictuelle du monde humain — ou, enfin, lorsque ces deux conditions sont réunies. Envisagé à partir de là, le problème de la justice se montre comme celui du rapport distributif entre des individus, des “biens”, et d'autres individus. Or, ce robuste point de départ mérite d'être interrogé.

1. Comment une situation se constitue-t-elle en problème ?

Car ne serait-on pas en droit de demander *en quoi* ces “faits” que sont la rareté, l'égoïsme ou le pluralisme en viennent à poser, dans leur conjonction, un *problème* ? La détermination, apparemment évidente, de ces circonstances comme engendrant le problème de la justice, enveloppe en fait une compréhension préalable de la justice, en l'absence de laquelle on ne comprendrait pas que de telles situations soient vécues et comprises comme *problème*.

En quoi donc y a-t-il ici un problème ? L'intérêt de cette question naïve (et donc philosophique...) se manifeste dans la pluralité et la complexité des réponses qu'on peut lui donner. Je n'en évoquerai que trois — d'une façon qui n'est pas tout à fait arbitraire. On pourrait dire en premier lieu que les circonstances évoquées font problème eu égard (a) aux *droits* dont les individus sont titulaires, droits que la rareté voue au conflit, et eu égard *en même temps* (b) au caractère indésirable de ce conflit, sans doute pour cette *raison* qu'il ne pourrait se résoudre, hors justice, que par l'annulation des droits de *certain*s des individus. On voit le caractère complexe de ces présupposés — dont font partie, dans ce cas, les idées (hautement problématiques) de droits individuels et d'universalité. Mais on pourrait se référer aussi à un problème né d'une dynamique “naturelle” d'affirmation de soi ou d'appropriation animant les individus, et les vouant à nouveau au conflit : non plus celui des droits, mais celui des forces. Dès lors, le conflit serait éventuellement ¹⁵ à éviter en tant que menace à l'égard de la “vie” individuelle (Hobbes) — soit à nouveau parce que celle-ci serait un droit universel, soit parce que la satisfaction des tendances vitales est globalement desservie par le conflit (on se trouve, dans ce dernier cas, dans une perspective utilitariste). On pourrait enfin affirmer que les circonstances alléguées interpellent le sens de la solidarité des individus, pour lequel elles apparaissent comme menace, non seulement à l'égard des individus en tant que singularités, mais

¹⁵ Ce qui ne serait pas le cas aux yeux de Nietzsche, par exemple.

surtout et d'abord à l'égard des liens collectifs et des structures de relation ¹⁶ qui ont *valeur* en ce qu'elles tissent et supportent l'existence et ses capacités de *qualité* (dans ce dernier cas, on est dans une perspective de type aristotélicien ou hégélien, par exemple).

On voit, par ces trop rapides exemples, que chacune de ces perspectives (qui correspondent à quelques grandes traditions occidentales) consiste à faire appel à des critères déterminés du juste (droit individuel, jeu naturel de l'appétit, solidarité) eux-mêmes référés à des principes *axiologiquement connotés* qui sont ceux – là même à qui la justice a à donner effectivité (la propriété de soi, la vie, le bien-être, l'être-en-commun...). La justice dont on cherche la formule se révèle donc toujours déjà présente sous la forme d'un *a priori* axiologique qui, en sous-main, constitue en problème – en défi – des circonstances qui, autrement, ne seraient que factuelles. Or, la détermination et la justification de cet *a priori*, qu'implique chaque réponse au problème, relève de ces questions "métaphysiques" que la tradition anglo-saxonne ¹⁷, adoptée en cela par Van Parijs ¹⁸, se donne habituellement pour règle d'écarter en tant qu'elles ne seraient pas susceptibles de solutions rationnelles (et donc, dans une version dure de cette tradition, en tant qu'elle seraient insensées). De plus, et surtout, toutes les déterminations possibles de ce même *a priori* sont de type axiologique – si bien que les formulations du "juste" qu'elles sous-tendent enveloppent une (pré-) compréhension du "bon".

Ces remarques conduisent donc à signaler l'antécédence logique et pratique d'une signification déterminée et *a priori* de la justice *et du bien qu'elle a à rendre possible* par rapport à la position même du problème dont une formulation de la justice est censée constituer la solution. Il faut donc admettre que « les circonstances de la justice » comportent, outre la rareté et la pluralité relevées par Van Parijs, un troisième élément, qui seul *constitue* les deux premiers en problème. Ce troisième élément relève de ce que Ricoeur appelle parfois "l'immémorial" ¹⁹ – qui est un certain *sens* de la justice comme d'un *bien*, un sens et un bien qui sont à la fois problématiques et (épistémologiquement) *a priori* – ou transcendants. Ainsi, alors que la méthodologie invoquée exclut toute interrogation sur le sens de la justice, la façon même de poser la situation "initiale" *comme problème* s'appuie nécessairement à cette question – ici refoulée ; toute formulation d'une règle de justice constitue une réponse à *cette* question, et

¹⁶ Qui correspondent, me semble-t-il, à ce que Rawls appelle la "structure de base" d'une société, et Ricoeur le schème de coopération qui est le champ même de la justice.

¹⁷ Suivie sur ce point, mais partiellement, par Habermas – et moins encore par K.-O. Apel.

¹⁸ « Rawls lui-même s'est efforcé d'éclaircir ce point en montrant – de manière convaincante à mes yeux – que le projet d'une théorie de la justice libérale... n'a pas à prendre position sur des questions ontologiques ou psychologiques difficiles quant à la nature de la personne » (*QSJ*, p. 268 ; c'est moi qui souligne).

¹⁹ Par exemple, dans *Le juste entre le légal et le bon*, *op. cit.*

suppose une détermination implicite du sens de la justice. Il y a là, comme l'a montré P. Ricoeur à propos de la "situation originelle" de Rawls, une circularité fondamentale ²⁰.

2. Rationalité formelle et option pour l'universalité

Pourtant, on pourrait objecter que la méthodologie de l'équilibre réflexif consiste précisément à reconnaître la circularité en question, puisque les principes que cette méthodologie cherche à formuler ont pour fonction d'explicitier en cohérence les "intuitions" en situation — en lesquelles s'exprime bien un certain sens de la justice, ainsi reconnu comme fondateur.

Cette riposte conduit à préciser le véritable enjeu du problème. Car ce qu'elle montre, c'est que la méthodologie en question considère comme des "intuitions", à traiter comme des factualités indépassables ²¹, ce qui, dans la perspective que j'esquisse, se montre comme des interprétations (théorico–pratiques) plurielles, conflictuelles et problématiques — de l'être–homme, de l'être–ensemble, du bien–vivre : interprétations, répétons–le, d'ordre "métaphysique" et axiologique. Il apparaît dès lors que la stratégie de l'équilibre réflexif tente de faire l'économie d'une thématization du plan sur lequel se produisent — *et pourraient se discuter* — de telles interprétations. Si le gain d'une telle stratégie est d'éviter les apories auxquelles est censé conduire le caractère notoirement problématique de la réflexion "métaphysique" ²², le prix à payer pour cet avantage n'est pas non plus négligeable. Outre la consécration de l'identité à soi que j'ai notée plus haut, il consiste à ne disposer d'aucun moyen *autre que leur cohérence interne* pour arbitrer entre des "intuitions" différentes et incompatibles de ce qui est juste ou non.

Comment justifier une stratégie aussi onéreuse dans sa modestie ? Ce qui me semble impliqué par la confiance dans cette méthodologie, c'est, sinon l'espérance d'une formulation d'un principe capable de satisfaire toutes les "intuitions" possibles, du moins (a) la foi dans la non–incompatibilité *pratique* entre ces différentes intuitions (b) sous une condition capitale : que ceux qui les expriment acceptent de les soumettre à l'examen de leur cohérence et de les modifier ou d'y renoncer par respect de cette exigence de cohérence. Cette double présupposition correspond en partie au principe libéral que nous allons examiner dans un instant : (a) égal respect pour toutes les conceptions de la vie bonne — (b) qui sont compatibles avec le respect

²⁰ Relever cette circularité épistémologiquement transcendantale ne constitue une critique que dans la mesure où celle-ci serait déniée lorsqu'on prétend partir d'un problème "donné", et sans a priori — alors que ce problème ne se constitue que pour et par de tels a priori.

²¹ Les principes qu'on vise à formuler pour explicitier les intuitions en question « n'ont d'autre fondement ultime que ces intuitions–mêmes » (*QSI*, p. 27). Les lignes qui suivent me semblent significatives ; car, note Van Parijs, « il est bien sûr toujours possible d'écarter de telles intuitions comme de simples réactions émotionnelles — ce qu'elles sont du reste — comme de purs faits. Mais il est aussi possible d'y adhérer ». Ce qui signifie bien que l'adhésion en question reste alors sans raison — c'est-à-dire arbitraire.

²² Quoique l'ouvrage de Van Parijs témoigne bien de ce que la forclusion de la réflexion "métaphysique" ne conduit guère mieux à l'unanimité... La raison en est, à mes yeux, que des questions refoulées ne cessent, parce qu'elles relèvent d'une problématique transcendantale, de faire retour à travers les réponses inévitables qu'on leur donne.

des autres. Mais, ici, ce présupposé est celui d'une pratique déterminée de la rationalité. Celle-ci a bien l'avantage de justifier la mise entre parenthèses d'une réflexion "métaphysique" censée ne pouvant rien apporter, sinon d'hypothétiques "fondations", à une formulation *opératoire* de la justice.

Mais, pour être modeste, cette méthodologie n'en fait pas moins appel à l'autorité de la raison — ici entendue comme exigence de cohérence formelle. Or, cette exigence et cette autorité ne reçoivent chez notre auteur aucune justification ; si elles restent ainsi arbitraires, elles ne sont dès lors pas opposables *en raison* aux attitudes qui se soustrairaient à l'exigence de cohérence. Posons donc nous-mêmes la question : que signifie cet appui sur l'autorité de la raison ²³ ? En fait, il y a ici une décision fondamentale, identique à celle qui sous-tend la construction de la "situation originelle" de Rawls — ou l'entrée dans la discussion chez Habermas. Comme on le voit bien dans les discussions de Van Parijs avec son interlocuteur privilégié, le libéralisme propriétaire, la raison, même comme simple cohérence formelle, ne joue le rôle d'arbitre de la pratique que parce que l'on présuppose, sous l'idée de cohérence, que ceux qui s'y soumettent acceptent de ne revendiquer que les principes dont ils accepteraient l'application universelle : qu'ils veulent donc la justice *comme universalité*. Et c'est ici, sans doute, qu'on trouverait, de façon anticipative, le sens (mais non pas encore la justification) de ce qui sera le premier volet du principe libéral, le principe d'*égal* respect (à l'égard de toutes les conceptions de la vie bonne) ; ce n'est rien d'autre que le principe d'universalité (lié à un contenu particulier). La *pratique* de la discrimination rationnelle des principes (soit la philosophie, comme discussion et arbitrage de la pratique sous la règle de cohérence) n'est donc pas simple explicitation, mais suppose et exige la soumission *pratique* au principe d'universalité — qui est un principe particulier. Lorsqu'il se réfléchit — et c'est cette auto-réflexion de la raison qui manque chez Van Parijs —, le "choix de la raison" (pour reprendre une formule constante chez Eric Weil) se montre déjà comme une *option pratique et particulière* : son sens et sa justification sont la mise hors-jeu de cette violence première qu'est l'arbitraire par lequel un vouloir ou une position s'imposeraient dans leur pure singularité, de façon simplement impérative donc ²⁴.

Bien que cette option soit décisive, elle reste limitée. Car l'universalité n'est ici encore que purement formelle, et l'égalité dont elle présume reste indéterminée et abstraite. Si elle exige que "tous" puissent se réclamer des principes invoqués, donc être traités de la même façon, elle ne détermine pas à elle seule *en tant que quoi* les individus doivent se traiter de façon égale ²⁵ : en tant que titulaires de la liberté interprétée comme droit de propriété et soumise à l'égalité par la règle du contrat ? Ou en tant que membres d'une tradition ou d'une communauté (locale, culturelle,

²³ On croise ici un moment décisif pour toute perspective procédurale — et notamment pour celle de Habermas. C'est sur ce point que l'auto-réflexion de la raison tentée par Apel ou, dans une autre tradition, par Eric Weil dans la *Logique de la philosophie*, est éclairante.

²⁴ Cette absolutisation de la singularité est ce que Kant, me semble-t-il, vise sous l'idée de mal radical ; c'est que Weil appelle, de façon précise, la violence.

²⁵ C'est d'ici que part le travail de M. Walzer dans sa critique de Rawls.

ethnique) particulière ? Ou en tant que participants au bien-être collectif ? Ou en tant que porteurs de forces (vitales, économiques, culturelles), soumis à l'issue de l'affrontement de ces forces ? Face à cette pluralité non seulement différenciée, mais conflictuelle, l'universalité abstraite de la seule rationalité formelle, au surplus non réfléchie comme forme présomptive d'une pratique, est sans ressources d'arbitrage ; c'est pour cette raison, me semble-t-il, que sera nécessaire un autre principe, qui détermine (c'est-à-dire aussi restreigne) de façon *substantielle* le champ des déterminations de cette universalité admises comme légitimes : nous le verrons dans un instant.

Au point où nous en sommes, il suffit d'avoir fait apparaître que la stratégie d'argumentation du libéralisme *philosophique* suppose ou *exige* un premier et décisif dépassement de la pure indifférence violente des singularités les unes par rapport aux autres. N'est-ce pas là déjà qu'elle montre une signification autre qu'opératoire ou clarifiante, celle d'une option déterminée, d'une visée d'un "bien" ? Ce bien n'est-il pas la justice elle-même, en tant que dépassement de la violence élémentaire par quoi les singularités s'enclosent sur elles-mêmes en refusant la réciprocité (je peux être traité comme je veux traiter les autres) qu'implique l'égalité ou l'universalité ²⁶ ? L'appel à la raison n'est pas neutre, mais bel et bien un *parti* : particularité et résolution.

3. L'instabilité du libéralisme

Venons-en donc au principe qui devrait arbitrer la pluralité que nous venons de rencontrer : pour le libéralisme, c'est le principe même de neutralité. Mais il s'agit de bien percevoir que ce principe joue à deux niveaux différents (qui tendent, dans le texte de Van Parijs, à se confondre dans un effet proprement rhétorique, sous l'idée commune de neutralité). D'abord, sur le plan théorique, il fonctionne comme principe épistémique ou méta-éthique, comme pari de traiter du juste indépendamment du bon — et, en ce sens, de formuler une règle de justice indépendante de toute éthique "substantielle" ou "perfectionniste" ; est libérale, rappelons le, une théorie de la justice qui « n'est tributaire, quant à son contenu, d'aucune conception particulière de la vie bonne et peut donc s'élaborer comme discipline autonome » (*QSI*, 247). Sur le plan politique ensuite, qui semble à première vue tirer les conséquences pratiques de cette neutralité d'abord théorique, il est la règle qui enjoint d'attribuer « un respect égal à toutes celles, parmi (les conceptions de la vie bonne) qui sont compatibles avec le respect

²⁶ Cette façon de relever la présupposition d'une décision à l'universalité pratique par toute discussion sur la justice politique fait écho, non seulement à l'éthique du discours, mais aussi au début de la *Philosophie politique* d'Eric Weil. De façon abrupte, ce dernier montre que le politique ne devient problème pour la pensée en raison, appelant alors des solutions justifiées comme légitimes, qu'à la condition d'une décision préalable à la morale, c'est-à-dire à l'universalité pratique. Hors de ce préalable, le politique n'est pas un problème (sauf technique) — parce que le pouvoir n'est dans ce cas qu'une force soustraite à l'exigence de justification. On retrouve ce type d'argumentation chez Hannah Arendt (par exemple dans l'article célèbre *Qu'est-ce que l'autorité*, in *Crise de la culture*, Paris, 1972) ou dans l'article ancien et toujours éclairant de Paul Ricœur, *Le paradoxe politique*, in *Histoire et vérité*, Paris, 1964.

des autres » (*QSI*, 244). Ainsi se voient définis à la fois le statut du principe d'arbitrage (indépendance par rapport à une conception du bien — c'est-à-dire une option éthique) et son contenu (non discrimination des formes de vie — sous réserve de leur respect mutuel). Le double libéralisme ainsi défini peut-il constituer *sans incohérence* une théorie de la justice ? Je voudrais ici argumenter mes doutes à cet égard, en montrant l'incompatibilité de la règle de neutralité éthique avec l'option que constitue le principe d'arbitrage pratique, et en montrant surtout que ce dernier a la forme d'une quasi-contradiction — dont la levée appelle (si on veut le conserver) une reformulation plus incompatible encore avec l'idéal méta-éthique de neutralité.

Il faut commencer par discerner le plan où opère le libéralisme. Si l'on admet que, de façon générale, le problème de la justice consiste à faire coexister, dans une situation de rareté, des individus divisés, la stratégie libérale, elle, vise à faire coexister (philosophiquement) des *conceptions* et (politiquement) des *pratiques* différenciées de la vie bonne dans une situation de rareté du pouvoir sur l'institution socio-politique — sur l'espace commun. C'est-à-dire que cette stratégie, analogue en cela à n'importe quel projet de justice, reçoit bien la pluralité comme son problème — probablement *parce qu'elle* s'assigne de préserver cette pluralité de sa dégradation en conflit et en lutte à mort ; mais elle opère en donnant comme contenu à cette pluralité les *conceptions* et les *visées* pratiques de la vie bonne, et non pas (directement) les rapports entre individus et biens. Il y a donc ici formalisation — soit passage à un degré supérieur d'abstraction — théorique et pratique ²⁷. Et c'est à la faveur de ce passage que le principe libéral se présente en quelque sorte comme un principe de second rang par rapport aux conceptions et aux pratiques particulières de la vie bonne — qu'on pourrait appeler des principes de premier rang. Ce passage est corrélatif du passage au plan proprement politique, celui de la *décision institutionnelle*, distancée des pratiques sociales simplement données ²⁸ : ce sont la philosophie et la justice *politiques* qui sont ici présentées comme libérales, c'est-à-dire comme institution de la coexistence des diverses visées particulières de la vie bonne. C'est évidemment dans cette différence de plan que trouve son sens l'interprétation selon laquelle le juste est autonome par rapport au bon. La réussite de cette stratégie est alors liée à la question suivante : le nouveau plan de réflexion et de décision ainsi constitué est-il réellement indépendant du premier ? Cette "méta-justice" politique peut-elle vraiment « s'élaborer comme discipline autonome » (p. 247) vis-à-vis de toute option "perfectionniste" ?

Or, ce qui me semble alors s'imposer avec évidence, c'est que les mêmes difficultés qui se révélaient tout à l'heure à propos de la justice de premier rang se retrouvent sur ce nouveau plan.

²⁷ Ainsi, le libéralisme politique ne me semble pouvoir être adopté que dans une société qui accepte et pratique, individuellement et collectivement, cette abstraction qui est une certaine réflexion distanciant à l'égard des pratiques sociales des options concrètes — dans une société qui accepte donc de se discuter. On retrouve ici l'acceptation de l'arbitrage du débat, de la raison, et la base de l'éthique de la discussion.

²⁸ Cette distance me paraît insuffisamment marquée chez Marc Maesschalk, qui risque ainsi de répéter des apories classiques de la tradition marxiste — et rousseauiste. Chez Van Parijs, elle paraît équivoque : à la fois excessive — si bien que la règle de justice se prétend étrangère à tout principe ("perfectionniste") de premier rang, et en même temps s'annulant elle-même — puisqu'elle prétend se borner à instituer le libre jeu de ces principes.

Si déjà toute réponse à la question de savoir ce qui constitue la justice comme un problème à résoudre et une tâche à réussir relevait d'un *a priori*, de même toute façon (et en particulier la façon libérale) de constituer comme problème, d'abord, puis de traiter de façon juste la pluralité des conceptions et des pratiques de la vie bonne s'appuie nécessairement à un *a priori* déterminé ; pour valoir *en raison*, et se *justifier*, le choix d'un *a priori* quelconque (ici, celui qui fonde et la problématisation et l'arbitrage libéral) devrait se voir explicité d'abord, réfléchi critiquement ensuite.

Ce n'est pas le cas ici (et je doute que ce puisse l'être dans le cadre épistémologique de l'équilibre réflexif entendu au sens très étroit que lui donne Van Parijs ²⁹). Dans le texte que nous suivons, ce double principe n'est appuyé d'*aucune* justification explicite (excepté peut-être l'allégation d'une pluralité éthico-métaphysique insurmontable ; mais *pourquoi* la pluralité devrait-elle être respectée ? La question n'est même pas posée). Il est simplement contre-distingué des positions "perfectionnistes" et délivré d'un certain nombre d'ambiguïtés (qui l'associeraient à une option pour ou contre le capitalisme marchand, les Droits de l'homme, l'individualisme, ou l'indifférence résolue à la question de la vie bonne). Cette étonnante absence de justification lui donne donc le statut d'un axiome ou d'un postulat *arbitraire* : cela témoigne, à mon sens, d'une vision extrême des limites de la raison et de la philosophie. Tel quel, le principe libéral est ici à la fois fondateur, c'est-à-dire originaire et déterminant, et non justifié.

Mais il y a plus que cet arbitraire : il y a *incohérence* entre les deux volets de principe libéral dans sa version pratique. En effet, pour faire coexister les différentes conceptions de la vie bonne — et donc, médiatement, les individus et les pratiques qui s'y réfèrent — il propose d'accorder (a) « un respect égal à toutes celles parmi elles (b) qui sont compatibles avec le respect des autres » (*QSJ*, 244). Egal respect — mais limité par une exigence de modération minimale. Nous avons déjà relevé une forme d'anticipation du premier volet du principe dans l'exigence d'universalité immanente à l'option pour un arbitrage *rationnel* ; cette universalité reçoit à présent un contenu *déterminé et particulier* — la *liberté* (de suivre sa conception *propre* de la vie bonne) ; c'est une nouvelle option qui apparaît donc ici. Mais une troisième option s'ajoute à celle-ci — et apparaît dans le rapport du second volet du principe au premier.

A première vue, ce rapport est une simple restriction, qui limite le champ du "respect" à accorder aux éthiques en concurrence sociale. Mais cette restriction quant à l'extension me semble constituer en réalité une quasi-contradiction quant à la signification : car une égalité restreinte est bel et bien une discrimination. La pointe de mon présent argument est donc la question suivante : *pourquoi* la "neutralité axiologique" et "l'égal respect" (premier volet) auraient-

²⁹ C'est d'ailleurs, pour le noter en passant, ce que semble reconnaître par ailleurs l'évolution de Rawls. Comme le note soigneusement Van Parijs (*QSJ*, p. 74 et sv.) qui le suit sur ce point, celui-ci renonce de plus en plus à articuler la justification "en amont" et la justification "en aval" de ses principes, pour reconduire la première à la seconde — et renoncer donc à donner à son libéralisme une autre justification que celle d'une explicitation du fait de la tradition démocratique .

ils à se limiter (deuxième volet) ? Seule une réponse à cette question peut résoudre la contradiction que dissimule une évidence d'apparent bon sens. Et quelle que soit la réponse, la discrimination appelée par le second volet est ce qui manifeste de façon décisive le caractère problématique de la neutralité à laquelle prétend le libéralisme théorique. En effet, même si, là où je lis une contradiction, on affirme une simple limitation de la neutralité pratique, ce qui se montre dans cette décision à la limitation est une option pour une forme déterminée et particulière (qui en exclut d'autres) de liberté et de socialité. On pourrait dès lors formuler la réinterprétation que je proposerai du libéralisme comme la compréhension de ce qu'il institue, non la neutralité, mais une forme particulière, et substantielle, d'universalité sociale — ou d'égalité. Tout mon effort vise à dissiper cette confusion entre neutralité formelle et universalité substantielle.

Pour rencontrer l'objection d'incohérence ou de contradiction que je viens de formuler, la seule riposte qui me semble se tenir à l'intérieur du cadre libéral consisterait à dénier la dualité paradoxale que je souligne, en prétendant que le second volet du principe doit être considéré comme une implication immédiate du premier. Il convient alors d'éprouver cette argumentation sur chacun des deux plans où joue le principe libéral.

Sur le plan théorique, d'abord, où le pari est de traiter du juste, quant à son "contenu" ou à sa détermination, indépendamment du bien. Dans cette perspective théorique, on ne peut évidemment — *si l'on opte* pour la raison et son universalité formelle — qu'accorder *a priori* une égale considération aux diverses *conceptions* de la vie bonne qui se présentent. Mais, sur ce plan toujours, on ne voit pas comment on pourrait justifier une restriction *a priori* de cette considération — comme celle instituée pourtant par le second volet du principe. On le voit d'autant moins que le sens même du libéralisme théorique est de faire méthodologiquement abstraction de cette dimension du *bien*— et donc de ses déterminations (ici, celles qui seraient "violentes"). Si, pour disqualifier certaines conceptions et les pratiques qui leur sont liées, on fait appel au critère de leur cohérence *interne*, ce critère, d'ailleurs tout autre que celui de compatibilité pratique avec d'autres conceptions, n'établit une discrimination qu'*a posteriori*. Au surplus, il est extrêmement douteux que certaines conceptions qu'exclurait le volet limitatif du principe soient incapables de passer avec succès l'épreuve de la cohérence interne, et même de l'universalité purement formelle : le choix de la domination du plus fort physiquement ou économiquement, par exemple, est parfaitement cohérent et universalisable — si celui qui s'en réclame accepte comme juste ³⁰ d'être éventuellement dominé ou anéanti par plus fort que lui.

S'il ne peut donc se justifier sur le plan du libéralisme théorique, le volet limitatif du principe le pourrait-il sur le plan pratique ? Et cette justification serait-elle alors l'implication nécessaire de ce second principe par le premier ? C'est, me semble-t-il, ce que suggère Philippe Van Parijs

³⁰ Comme Hitler lorsqu'il envisageait sa défaite (domination physique et culturelle), ou, pour la domination économique, dans de nombreuses versions néo-libérales du libertarisme propriétaire : celles, par exemple, qui légitiment au nom de la liberté l'entrée "volontaire" en esclavage.

lorsqu'il envisage certaines « violations de l'exigence de neutralité inhérentes aux conceptions libérales de la justice, (comme) un écart qui se justifie néanmoins comme instrumentalement requis par la poursuite de ce même idéal » (*QSJ*, p. 272–273). L'élégance de la formule ne peut à mes yeux dissimuler la véritable rétractation qu'elle constitue par rapport à la proclamation constante d'une pratique de neutralité. D'abord en effet, en invoquant un sens "instrumental" du second principe, le libéralisme avoue ici qu'il est visée déterminée — un *idéal*... Certes, à partir de cet aveu, une légitimation *instrumentale* du second axe du principe se situerait alors bien dans la ligne d'une pensée *réal-libertariste* et conséquentialiste : car comment dire qu'on accorde dans la pratique sociale droit de cité effectif (et non seulement formel) à l'auto-détermination de la vie bonne si on laisse en même temps libre cours à ce qui pourrait étouffer sa possibilité réelle ? En ce sens, la politique de neutralité admettrait, voire exigerait bien la clause limitative qui nous préoccupe. Mais l'argumentation instrumentale dissimule les prémisses qu'elle implique ; l'égal respect ne commence en réalité qu'après une opération de constitution et de détermination limitante du champ où il s'applique. Il présuppose ou enveloppe l'*institution* d'un champ a) qui soit celui de la liberté, et b) qui soit aussi un espace de socialité ordonnant le déploiement des libertés à leur coexistence, au point, s'il en est besoin, de privilégier celle-ci *contre* la violence qui est pourtant une des auto-déterminations possibles de ces libertés — une des conceptions possibles de la vie bonne.

Nous arrivons de la sorte en vue d'une cohérence du principe libéral pratique — mais *sous les prémisses ainsi explicitées*, qui lient bel et bien l'institution du juste politique — de façon "perfectionniste" ou anti-libérale — à une option *doublement perfectionniste et particulière* : pour la liberté et la coexistence. Que le libéralisme pratique ou politique exige rompe avec le libéralisme théorique ou philosophique, c'est ce que je vais souligner à présent.

4. *Libéralisme, libertarisme, solidarisme : une implication trompeuse*

L'illusion d'optique qui donne naissance à la prétention de neutralité du libéralisme est sans doute notre situation historique : car cette double option constitue un lieu commun de *notre* culture politique. Mais cela ne devrait pas dissimuler son caractère de particularité. Sous l'apparence d'un "bon sens" supposé universel se présente bel et bien une résolution particulière — et qui devra, si elle veut échapper à l'arbitraire, fournir ses raisons.

Il vaut la peine, pour commencer, de prêter attention à cette évidence : le libre-jeu pratique "laissé" à la pluralité a la consistance et le sens d'une institution — d'une décision positive à une pratique particulière — et non d'une abstention. Cette décision est-elle déjà à l'œuvre dans le premier moment du principe, celui d'"égal respect" ? Non, car à lui seul et sans autre détermination il fonderait une perspective et une (non-)pratique qui annuleraient purement et simplement le politique en consacrant la spontanéité du jeu social. Cette abolition du politique

serait le cas d'un libéralisme pratique (et éventuellement ³¹ théorique) radical — et alors formellement cohérent. Bien sûr, la rançon de cette cohérence est que, dans cette perspective, des pratiques, des “éthiques”, c'est-à-dire dans ce contexte des *forces* — individuelles, culturelles, économiques... — pourraient “à bon droit” (c'est-à-dire simplement en vertu de leur force propre) s'imposer sous mode d'en interdire d'autres.

C'est précisément ce qu'exclut le second moment du principe libéral. Notre question se présente alors avec une force accrue : comment justifier cette infraction fondamentale à une neutralité si énergiquement proclamée, cette volonté de soustraire la socialité au régime de la force, d'*instituer* une socialité en rupture avec le jeu *naturel* de la puissance ? De toutes façons — et c'est ce qui importe à mon argument — ce qui se trahit ici est la référence implicite à un ou des principes particuliers auxquels on estime devoir donner effectivité institutionnelle pour qu'une société puisse être considérée comme juste. Que de tels principes ne soient pas implicitement considérés comme des *biens* ou des “valeurs” me paraît impossible à soutenir — et enlèverait de plus toute possibilité de *justification* à la forme politique en cause : elle ne serait qu'un ordre arbitraire.

Mais que peuvent être ces principes ? Plusieurs possibilités sont ici envisageables : je n'en considérerai que deux, qui me paraissent particulièrement pertinentes dans le cadre de cette argumentation. La première, et en un sens la plus prudente, se référerait au caractère souhaitable — c'est-à-dire au bien — de la *diversité* pluraliste elle-même : pour elle-même (dans une perspective esthétisante post-moderne, par exemple), ou en tant qu'elle serait principe de fécondité. Encore faudrait-il en ce dernier cas déterminer le type de possibilités *positives* qu'engendre cette fécondité du pluriel : le dynamisme de libertés aiguillonnées par leur confrontation, ou l'inventivité éthique ou technique, ou une performance économique stimulée par la concurrence, par exemple. Quoi qu'il en soit, il semble que la valorisation de la diversité ne se justifie de toute façon que par référence à certains “biens” ³².

Une seconde possibilité est le libertarisme ; dans ce cas aussi, le droit à pratiquer n'importe quelle éthique peut à bon droit être limité — mais en vertu cette fois de la prémisse selon laquelle ces pratiques ne peuvent interdire celles, différentes, d'autres membres de la société. Ce qui nous intéresse ici est à nouveau l'aveu de *valeurs* ou de *biens* de référence : d'abord la liberté de chacun; cela suffirait à manifester le libertarisme comme enfreignant la neutralité libérale, et c'est ce qui importe à mon argument. Mais il reste à voir comment, à partir de là, s'articulent les deux

³¹ Eventuellement : car une telle option pourrait se réclamer d'une éthique déterminée, qui considère la spontanéité (vitale, etc. ...) comme valeur suprême — y compris dans sa violence. Nietzsche, encore...

³² Même si Van Parijs élude le questionnement que je mène ici, la logique de ses formules va plutôt dans le sens de cette première perspective : « s'il y a des types d'existence qu'il est difficile, voire impossible de mener dans une société conforme à la justice libérale — vivre dans une ville où n'habitent que des coreligionnaires, par exemple, où se comporter en dictateur, ce n'est pas parce qu'un autre type d'existence leur est déclaré supérieur, mais précisément parce que les différentes conceptions de l'existence y sont l'objet d'un égal respect ». A vrai dire, si mon argumentation est pertinente, cette phrase doit se reformuler de la façon suivante : « parce que ces dernières conceptions de l'existence n'y ont pas droit au respect »...

volets de la règle libérale — et cet examen révèle une seconde valeur principielle, aussi originaire et aussi particulière que la liberté.

Dans le cas du libéralisme propriétaire, longuement discuté par Van Parijs, la mise en cohérence du second principe avec le premier en appelle à une détermination — c'est-à-dire à une limitation *a priori* — de la liberté, qui en fait (pour nous limiter à un exemple central) le droit de propriété *légitime*. Or, il vaut la peine de considérer cette détermination. Certes, l'institution politique de la liberté entendue comme propriété de soi se réfère le plus souvent à un "donné" individuel et pré-social — et c'est pourquoi on parle alors d'un "droit", que la justice a à reconnaître et protéger. Or elle ne le peut qu'en prenant en vue, non seulement les libertés individuelles, ou "la liberté de chacun", mais également leurs rapports — c'est-à-dire la socialité, et en déterminant donc ce que Rawls appelle « la structure de base de la société », et Ricoeur son « schème de coopération ». L'universel (ici, celui de la liberté) n'est pas seulement distributif, comme le croit une perspective abstraitement individualiste, mais relationnel et collectif. Car le minimum qui s'impose à la considération de la liberté *réelle*, c'est, non seulement le fait qu'elle a toujours un titulaire singulier, mais aussi sa constitution (ou sa situation) nécessairement sociale. Il est impossible de prétendre *faire droit* aux libertés individuelles, c'est-à-dire de les instituer politiquement (ce qui constitue une première option) sans avoir à déterminer de surcroît le type de socialité selon lequel s'articuleront les libertés en question. C'est ce qu'opère le second volet du principe libéral : il renonce à l'individualisme radical — qui ouvrirait à chaque liberté la possibilité de faire violence aux autres. A bien y regarder, donc, l'option pour la liberté s'accompagne donc ici d'une seconde option, non immédiatement impliquée par la première. Cette seconde option institue ici une socialité de coexistence (même minimale) ; c'est en vertu de cette seconde option qu'on surdétermine la première et qu'on définit la propriété *légitime*. C'est sur cette *double* base que le libéralisme propriétaire en vient, enfin et seulement à ces conditions, à justifier l'encadrement des rapports entre libertés dans la forme du contrat³³, qui ne protège chaque liberté qu'en la limitant : en définissant, et de façon particulière, la propriété (donc la liberté) légitime et celle qui ne l'est pas.

En apparence, cette détermination contractualiste des rapports sociaux n'est qu'une "mesure instrumentale" de protection des libertés singulières. Mais cette apparence est le trompe l'oeil d'un individualisme méthodologique abstrait. Car on peut définir de multiples façons la propriété légitime : par exemple, et de façon paradoxale mais cohérente, comme ce qu'un individu est capable de s'approprier et de défendre physiquement contre des prétentions adverses — et le combat alors remplace le contrat, comme souvent dans l'histoire, notamment dans les rapports entre collectivités. Cette possibilité rend manifeste, par contraste, le choix particulier

³³ Sur cette signification du contrat, les analyses de Hegel sont particulièrement décisives (cfr. en particulier *Le droit abstrait*, première partie des *Principes de la philosophie du droit*). Il est remarquable que le trajet d'effectuation de la liberté réelle passe ici par la réciprocité contractuelle en même temps que par la propriété de biens, à laquelle ressortit « l'accès à des ressources extérieures » (*QSI*, p. 209) qui pour Van Parijs définit à lui seul le réquisit premier de la liberté "réelle".

qui sous-tend l'institution normative de la forme contractuelle imposée aux rapports entre sujets sociaux. Cette particularité est celle d'une option, non seulement pour la liberté, mais aussi et par ailleurs contre une forme de socialité violente — ou pour une socialité de coexistence non violente. Il s'agit bien là de deux options, si peu identiques l'un à l'autre qu'elles entrent en tension alors même qu'elles se déterminent et au fond se définissent réciproquement. C'est cette détermination *réiproque*, par un effet d'optique qui est en réalité un court-circuit dans l'argumentation — ou un sophisme — , qui fait passer le choix de la coexistence non-violente pour une *implication* immédiate ou instrumentale de l'option pour la liberté de tous. En réalité, seule une volonté de coexistence aussi originaire que la volonté de liberté universelle peut *déterminer* la liberté *juste* comme *sociale ou sociable*, et permet alors de poser sans contradiction la restriction qui s'exprime dans le second moment du principe libéral.

Le libertarisme solidariste que défend par Van Parijs, quant à lui, présente par rapport au propriétaire cet avantage appréciable d'échapper dans une certaine mesure à l'effet d'optique individualiste qui vient d'être analysé. Son interprétation de la justice ne prétend donc pas la réduire à la sauvegarde de prérogatives individuelles pré-sociales, mais s'avoue d'emblée comme l'instauration d'une forme positive de socialité réglée par la *sollicitude* pour la liberté réelle de chacun. Plus encore que la non-violence (relative) du contrat, cette socialité est celle, très particulière, qui ne se définit comme juste que sous l'exigence d'égalité, mais à présent une égalité des "chances" — qui implique (en vertu de la réciprocité relevée plus haut) une nouvelle compréhension de la liberté. Sans régresser en deçà de la propriété formelle de soi, le réal-libertarisme vise au surplus l'institution de la liberté *réelle*, disposant donc des moyens de s'effectuer — et de s'effectuer *en tant que responsabilité positive de soi* : il s'agit de donner à chacun « les moyens les plus étendus de faire de sa vie ce qu'il désire » (*QSI*, p. 225). La justice comme sollicitude remplace la règle du contrat dans l'exacte mesure où la liberté comme responsabilité réelle de soi remplace la liberté comme possession de soi, et où l'égalité des chances supplante celle du droit de propriété.

Mais formellement, l'analyse qui a été consacrée au libertarisme propriétaire reste pertinente pour le réal-libertarisme solidariste défendu par Van Parijs ; elle est même renforcée. Le libéralisme théorique et la neutralité éthique revendiqués par cette justice sont contredits par une double option, pour une forme de coexistence (l'égalité sollicitude) et pour une forme d'existence (la responsabilité de soi) qui est sans doute ici la visée ultime de la première. Ce qui signifie que le véritable principe de ce libéralisme *n'est pas*, dans ce cas, « l'égal respect pour toutes les conceptions de la vie bonne » : il est la *préférence* pour la *liberté sociable* et égale de tous, — cette liberté et cette égalité impliquant ³⁴ le droit et les moyens de développer toute conception de la

³⁴ Faut-il y insister ? Cette implication, de même que la suivante, ne vaudrait pas si l'objet du méta-principe de respect était, non pas la liberté réelle, mais, par exemple, "la vie" : on peut très bien vivre tout en étant soumis à une dictature. Ce qui justifie mon insistance est d'abord l'interprétation courante du libéralisme comme stratégie d'évitement des conflits en tant qu'ils mettent la vie individuelle en danger ou rendent inutilement aléatoire sa satisfaction (c'est la logique de Hobbes, dont on sait qu'elle légitime un autoritarisme décidé ; c'est aussi la

vie bonne — premier volet du principe d'origine — qui ne menace pas les autres de violence — c'est le second volet, limitatif, *alors et seulement à ces conditions* justifié comme la condition de réalisation du précédent ³⁵. Le rapport entre les deux volets du principe perd son caractère de contradiction — mais seulement à partir de leur commune référence à l'option pour la liberté sociale — ou, plus justement, *sociable* — de tous.

Et encore une fois, cette sollicitude (pratique) pour la liberté réelle et sociable, qu'est-elle — sinon une visée téléologique (perfectionniste) doublement déterminée, et une conception très particulière des conditions de la vie individuellement et collectivement *bonne* ? On ne peut dénier cette particularité qu'au prix d'un singulier optimisme qui escompte sans doute qu'au fond, "dûment clarifiées" ou explicitées, *toutes* les positions éthiques (les conceptions de la vie bonne) sont, sinon désireuses, du moins capables de faire droit à ce double primat des *valeurs* de la liberté et de la coexistence ; alors le libéralisme pratique ne prendrait aucun parti particulier en exigeant qu'elles se respectent l'une l'autre. Il y a là un irénisme étonnant, qui fait l'impasse sur la possibilité — et la réalité — des projets éthico-politiques *violents*. Violents, non pas dans leur espoir éventuel d'hégémonie culturelle, mais — ce qui est tout autre chose — dans le choix qu'ils font de principes de la vie bonne qui combattent, ignorent, ou, au minimum, ne peuvent se subordonner à ces deux principes autres — et donc *particuliers* — qui sont ceux du libéralisme pratique : la liberté *propre* et la socialité respectueuse de *l'autre* liberté.

Si elle est pertinente, l'argumentation qui précède montre que le libéralisme ne peut articuler son principe de façon cohérente que sur le plan pratique, et sur le fond d'options qui enfreignent doublement la neutralité exigée par le libéralisme théorique. Par contre, si l'on veut maintenir dans sa rigueur l'autonomie du juste à l'égard du bon, je ne vois pas comment on peut lever la contradiction que le second volet du principe apporte au premier — ni, faut-il le rappeler, comment le premier volet lui-même pourrait se justifier. Pour le dire autrement, la pratique libertarienne et solidariste en appelle logiquement à un double *bien* substantiel et perfectionniste, qui transgresse le libéralisme théorique. Osons le dire simplement : avec ce refus de la violence apparaît le choix pour un *bien* contre un *mal* — une éthique déterminée. Si l'on choisit la pratique libéral-solidariste, il faut renoncer à la méta-éthique défendue par Philippe Van Parijs, celle de l'autonomie de sa théorie de la justice (comme d'ailleurs de toute autre) par rapport à une conception particulière du bien.

logique de l'utilitarisme, et celle de certaines éthiques écologistes). C'est, ensuite, qu'ici se montre en quel sens j'entends la violence dont le refus peut justifier à mes yeux le libéralisme : la violence est le sort d'une existence dépossédée de sa responsabilité positive à l'égard d'elle-même.

³⁵ Cette interprétation du libéralisme politique me paraît très proche de la position de Rawls.

5. Réinterpréter le libéralisme

L'*égal respect* n'est pas neutralité : au prix de cet abandon du libéralisme théorique, le libéralisme pratique me semble gagner sa cohérence ; mais, se révélant comme option, il s'expose à l'exigence de sa justification (la prétention de neutralité permettait d'éluder cette exigence). Dans la foulée de ce réaménagement radical, ce qu'on peut donc légitimement assigner à l'élucidation *en raison* est, d'abord, la question du *sens* et de la *valeur* et de la liberté et de la socialité qui n'apparaissent pas dans les formulations initiales de la justice, alors qu'elles en constituent la visée et en conditionnent la cohérence ; c'est, ensuite, la question du *sens* du libéralisme institutionnel (ou du pluralisme). J'ajouterai donc quelques remarques sur ces deux points.

En avouant ses références fondatrices, le libéralisme pratique devient *capable* à mes yeux d'une justification plus forte que celle de sa simple existence de fait — à condition d'excéder les limites épistémologiques de l'équilibre réflexif tel que Philippe Van Parijs le définit. Il est hors de mon propos de développer autrement que de façon simplement allusive cette justification qui sauverait le libéralisme de l'arbitraire. En ce qui concerne l'option pour la coexistence, elle fera l'objet de la dernière partie de cet article. Mais quant à l'option pour la responsabilité, on peut soutenir *avec de bonnes raisons* que seule la responsabilité à son propre égard rend l'existence *capable* d'être authentiquement sensée *pour elle-même*, de se reconnaître qualité *propre*, de se désirer ainsi *bonne* au sens fort du terme (et non simplement satisfaite ou insatisfaite, efficace ou stérile, par exemple) — quelles que soient par ailleurs les déterminations *concrètes* de ce sens, de cette qualité, de ce "bien" ³⁶. Dans cette perspective, le philosophe peut prendre parti (car c'est un parti) pour le libéralisme pratique pour de *bonnes raisons*, et avec une résolution plus grande que celle dont peut se réclamer le simple interprète "lucide" d'une tradition particulière, considérée dans sa pure factualité et dans sa cohérence formelle. Dans la réinterprétation que j'en propose, le libéralisme pratique est alors bien justifiable, en particulier dans son institution politique du pluralisme — mais d'un pluralisme qui reconnaît et assume sa limitation.

Cette justification (éthique) ³⁷ est alors double — chacun de ses moments correspondant plus particulièrement à l'un des deux axes du principe libéral. C'est, d'abord et surtout, la considération (raisonnable) selon laquelle ce qui donne à l'existence la possibilité de faire sens pour elle-même — et donc ce qui l'ouvre à la question, à la visée, à la possibilité même de la vie bonne — est d'être responsable d'elle-même, d'une responsabilité qui n'est pas seulement possibilité d'obéir ou de ne pas obéir à un ordre quelconque, mais créativité positive à l'égard d'elle-même. La liberté est alors l'ouverture, exclusive de toute détermination qu'elle ne ferait que subir, de l'existence sur elle-même.

³⁶ Pour ne pas multiplier les références, je signalerai que c'est ainsi que j'entends les leçons d'Aristote (seuls les actes volontaires sont louables ou blâmables) et de Kant (seule une volonté peut être bonne en soi et, en tant que capable de cette volonté libre, l'existence humaine est fin en soi). On trouvera un développement plus étendu de cette perspective dans mon article *L'habitat, la crise, la cité : polarités éthiques*, publié dans le volume *Variations sur l'éthique (Hommage à J. Dabin)*, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1994.

³⁷ Qui n'épuise pas le sens, ni surtout les raisons du libéralisme.

Ce point de vue légitime de façon forte une distanciation essentielle de l'institution politique à l'égard de l'auto-détermination personnelle et *concrète* de la vie bonne — dans la mesure (partielle) où l'institution politique est une instance *extérieure* à la liberté (parce que celle-ci ne peut être que le fait de sujets personnels et singuliers) et se développe comme pouvoir de *contrainte* (ces deux traits ne caractérisant qu'incomplètement l'institution politique) ³⁸. Mais — et c'est l'essentiel de mon argumentation — cette distanciation, ou cette abstention, est ici ce qu'entraîne paradoxalement un engagement plus originaire, et *positif*, du politique envers cette première dimension, formelle (ce qui ne signifie pas : indéterminée — au contraire!) et transcendante, de *toute vie bonne* : la possibilité, pour les humains, d'une responsabilité propre et créative ; en ce sens la forme libérale du politique donne effectivité institutionnelle à un réquisit éthique formel et premier.

Mais cette distanciation libérale du politique vis-à-vis des décisions éthiques particulières et personnelles n'est pas totale — puisque la justice ici, non, seulement *instituée* formellement le politique comme espace ménagé à ces libertés, mais encore prend parti *négativement* contre certaines formes concrètes de vie bonne, certaines auto-déterminations concrètes de la liberté. Le second fondement justificatif du libéralisme n'est alors que l'envers du premier : c'est le refus de la violence. C'est parce que, et dans la mesure où, toujours la liberté *propre* est exposée à la violence *extérieure*, la responsabilité de soi menacée par la domination, que le libéralisme est, non seulement légitime, mais exigible — et opposable, selon un paradoxe qui n'est plus ici arbitraire, aux formes violentes des *autres* libertés — ou de l'institution politique elle-même. Le libéralisme pratique n'apparaît donc pas ici d'abord ou seulement en tant que stratégie de contention des conflits — d'ailleurs, en un sens il les rend interminables — ni davantage comme concession aux désaccords des individus, ou comme reconnaissance de l'impuissance de la raison à produire une vue univoque de la vie bonne ³⁹. Si le libéralisme politique peut se justifier comme bien fondé, c'est en raison de son engagement éthique : en tant qu'*instauration positive* d'un milieu collectif où les existences sont autant que possible délivrées de cette violence fondamentale et toujours menaçante qu'est le déni ou l'aliénation de leur auto-inventivité et de leur responsabilité à leur propre égard — et donc de leur possibilité même (formelle et transcendante) de vie bonne.

Ces remarques font appel à une distinction décisive entre deux niveaux de ce qui est constitutif de la vie bonne : le premier est formel et transcendantal, et le *bien* est ici la simple forme de la responsabilité de soi ; le second est concret, et ce sont les différentes orientations possibles de cette responsabilité créatrice. Cette distinction est ce qui rend raison de mon

³⁸ Comme le remarquait Jean Ladrière dans le débat où ces réflexions ont été proposées, une vision finalement pessimiste du politique est sous-jacente au projet libéral. Mais ce pessimisme est peut-être la rançon d'une vue et d'une expérience abstraites, c'est-à-dire réductrices, qui majorent indûment les deux dimensions de contrainte et d'extériorité du politique par rapport aux libertés singulières.

³⁹ Même si la raison avait cette capacité, l'imposition politique d'une détermination concrète de la vie rationnellement bonne constituerait une violence pour la liberté : la violence de la raison est encore violence — celle qui se révèle dans certains totalitarismes, par exemple.

interprétation du libéralisme (pratique) comme méta-justice — ou comme forme de vie de second rang. Si le politique est ici, non seulement fondé, mais tenu — pour des raisons éthiques — à se distancier de ce qui relève du second plan, c'est parce que, et dans l'exacte mesure où, il prend en charge, au niveau la fois limité et décisif qui est le sien, cette condition de possibilité formelle de la vie bonne qu'est la responsabilité propre à l'égard de soi⁴⁰. Je pense que c'est une perception insuffisante de cette distinction entre la constitution *formelle* (et transcendante) et les déterminations *concrètes* de la vie bonne qui conduit une certaine interprétation du libéralisme à prétendre (à la fois théoriquement et pratiquement) autonomiser la justice politique de la première, par crainte d'imposer violemment une des secondes⁴¹.

Cette limitation du politique a été durement gagnée dans l'histoire occidentale : en un sens, le libéralisme théorique n'est rien d'autre que l'exigence d'une démocratie *laïque* — en ce qu'elle s'interdit d'*imposer* aucune *adhésion de conviction* à une quelconque pratique positive ou à une conception concrète de la vie bonne — pas même à ces conceptions, pourtant très déterminées — mais formelles — qui sous-tendent et *justifient* la pratique démocratique et libérale elle-même. En ce sens, le paradoxe de la démocratie est d'abord qu'elle est ce régime de pouvoir qui n'exige que certains comportements extérieurement conformes à ses normes, et non pas un loyalisme de conviction — une conception *concrète* de la vie bonne ; c'est, par suite, qu'elle s'oblige à rester en débat quant à sa légitimité et finalement à son propre sens, et qu'elle s'expose ainsi en permanence au risque de sa disparition. Mais cela n'implique en rien qu'il soit illégitime de demander ou de proposer, avec la force argumentative maximale, des justifications de cette pratique démocratique et de son sens. Cette implication subreptice me semble à l'oeuvre dans la prétention de lier le libéralisme pratique à un libéralisme théorique qui s'avère intenable, qui rend le premier incohérent — et qui serait le renoncement positiviste à l'exigence de justification qui fait la philosophie et le débat démocratique lui-même (s'il est autre chose qu'une pesée des *forces* sociales en présence). Au surplus, il est fort peu probable qu'une forme politique pourrait survivre longtemps si elle était défendue en référence à sa seule existence de fait. Les humains — précisément parce qu'ils sont constitutivement capables de responsabilité — n'acceptent à la longue ce qui a pour eux sens, valeur et raisons — même si ce sens, ces valeurs et ces raisons sont problématiques. C'est pourquoi le mutisme justificatif revendiqué par l'épistémologie de

⁴⁰ On pourrait évidemment adjoindre à la responsabilité d'autres conditions de la vie "bonne" ; la simple survie, par exemple — et donc, comme le fait Van Parijs, certaines conditions économiques de la "liberté réelle". Mais ce n'est qu'en second rang, comme conditions de la responsabilité, qu'elles trouvent une légitimité forte.

⁴¹ Il me semble de plus que ce qui a joué ici, c'est — dans un héritage historique complexe — la projection l'un sur l'autre de deux plans de la rationalité : la neutralité axiologique d'une certaine version (formelle et insuffisamment auto-réflexive) de la raison théorique a tenté de s'étendre à la raison pratique — et de là au politique. C'est alors qu'on confond neutralité et universalité. Ce genre de projection s'enracine, à mon avis, dans la confusion entre ce qu'on pourrait appeler le rationnel et le raisonnable. Si la rationalité formelle tire sa puissance de ce que ses démonstrations excluent toute intervention de la décision, le raisonnable, lui, est l'auto-réflexion qui caractérise une décision pratique susceptible d'alléguer ses raisons ; celles-ci n'abolissent pas l'option qui préside à la décision, mais elles en manifestent le sens et la cohérence — autre que formelle. N'est-ce pas le fantasme d'une raison réduite à la rationalité formelle, et qui étendrait l'autorité contraignante de ses démonstrations à la sphère de l'agir, qui conduit à la vouloir étrangère à la détermination de la pratique ?

l'équilibre réflexif et par l'autonomie du juste vis-à-vis du bon est une menace grave pour la vitalité de la démocratie — ou du libéralisme pratique. Citant Claude Lefort, Ricoeur souligne que le penseur de la démocratie « commence par avouer une indétermination dernière quant aux fondements du Pouvoir, de la Loi et du Savoir », mais il ajoute : « cette “indétermination dernière” ne saurait constituer le dernier mot : car les hommes ont des *raisons* de préférer au totalitarisme un régime aussi incertain quant au fondement de sa légitimité. Ces raisons sont celles-mêmes qui sont constitutives du vouloir-vivre ensemble... »⁴². Ce choix du vivre-ensemble qui, avec l'institution de l'autonomie, est sous-jacent au fondement du projet libéral de justice, c'est ce qu'il faut à présent réfléchir pour lui-même.

II. La liberté en partage — ou : les circonstances transcendantales de la justice

Je tâcherai en ce sens de développer la seconde thèse que j'annonçais en commençant : avant d'être répartition, et pour pouvoir l'être, la justice est échange — ou participation sociale. Et, chemin faisant, je serai conduit à expliciter la dimension transcendantale de cette justice sur un nouveau plan qui ne sera plus seulement épistémologique mais, si l'on peut dire, ontogénétique : celui de l'accès de la liberté à elle-même.

C'est l'idée d'une liberté toujours menacée par la violence qui fera le lien entre la réflexion précédente et celle que j'entame. En effet, c'est comme institutionnalisation du refus de la violence faite à la liberté que j'ai tâché de comprendre le libéralisme politique. Or, je repartirai, pour ce nouveau volet de la réflexion, des “circonstances de la justice” qui constituent le point de départ de Van Parijs ; et, pour ma part, c'est la situation originaire (ou transcendantale) de l'existence à l'intérieur d'une socialité qui l'expose à une violence radicale qui me semble constituer les véritables “circonstances de la justice”. De la sorte, de même que j'ai tenté plus haut une réinterprétation du libéralisme, je proposerais ici une réinterprétation du solidarisme de Philippe Van Parijs qui, à mes yeux, le renforce — mais en le transformant .

1. Individualisme méthodologique ou solipsisme ?

Philippe Van Parijs, nous l'avons vu, définit les circonstances de la justice comme la conjonction de la rareté des “biens” et de la division des individus. Or, on peut s'interroger quant au sens du rapport ainsi présenté comme constituant un problème. Et la question centrale me semble être ici de comprendre comment font sens l'un par rapport à l'autre le rapport proprement intersubjectif, d'une part, et le rapport (ici, apparemment privatif) de chaque individu ou groupe aux “biens”. A lire Philippe Van Parijs, la situation qui appelle la justice ne semble

⁴² P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 303.

être constituée en problème que par la menace de la dépossession — de telle sorte que, pour chacun, les autres se présentent comme rivaux potentiels dans le rapport à des biens rares. Et, dans ce sens, la justice (n') aurait comme sens (que) de libérer de la violence le rapport (individuel ?) aux biens en question.

Mais ce soupçon d'une réduction de la justice à une technique de préservation du rapport privé aux "biens" est peut-être irrelevant — dans la mesure où certains des "biens rares" à considérer sont des réalités constitutivement intersubjectives — comme le pouvoir. Si cette considération conduit à mettre en suspens — provisoirement — notre première interrogation, elle en fait surgir une seconde.

Car la "rareté", d'abord définie comme une situation *économique*, est ainsi déplacée sur le plan social ou politique, où les rapports entre humains prennent le pas sur les rapports privés à des "biens". Cet élargissement du concept ne transforme-t-il pas ce dernier, et ne devrait-il pas être réfléchi davantage ? La rareté des ressources matérielles peut-elle être rangée au côté de la "rareté du pouvoir" dans un ensemble supposé homogène, ressortissant d'une même problématique ? N'a-t-on pas simplifié, sous l'idée commode de rapport à des "biens rares", une constitution d'expérience complexe, et comportant des dimensions (économique et socio-politique, pour le dire vite) tellement différentes — quant à leur *sens* — qu'elles appellent des catégories différenciées de traitement théorique et pratique ⁴³ ? Ici s'insinue à nouveau une mise en question de la méthode : ce n'est pas sans risques qu'elle privilégie le traitement formel d'"objets" (la détermination d'une répartition) par rapport à la considération de leurs significations.

Si elle s'y autorise malgré tout, n'est-ce pas à nouveau en vertu donc d'une compréhension de la liberté comme simple propriété de soi, fondamentalement et originairement *solipsiste*, même dans le réalisme de « ses dimensions de revenu et de pouvoir » (*QSI*, p. 214) ? Dans cette perspective, même le "pouvoir" n'est alors que secondairement et accidentellement intersubjectif : il est fondamentalement pouvoir individuel sur soi, propriété originaire de soi — menacée par d'autres. On est dans une logique monadique — celle de l'individualisme possessif de Hobbes ou Locke. Ce n'est donc sans doute pas un hasard si toute la seconde partie de l'ouvrage de Van Parijs est un débat avec le libertarisme : les présupposés de cette dernière perspective — une considération de la liberté comme possession individuelle et originaire de soi par soi — constituent sans doute (au moins partiellement) la vérité de cette version du libéralisme méthodologique. Il est significatif, à cet égard, que la critique du libertarisme développée par Van Parijs soit menée par examen de sa possibilité de cohérence ; il n'en critique pas les présupposés, mais transforme simplement les formulations opératoires susceptibles (dans une logique "conséquentialiste") de faire droit sans contradiction à son réquisit fondamental. Le

⁴³ Cette difficulté est à la base de l'ouvrage de Michaël Walzer, *Spheres of justice*. Le beau livre de L. Boltanski et L. Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris 1991, contribue à cette prise en compte des dimensions plurielles de la "justice" ; cfr. aussi Paul Ricœur, *Unité ou pluralité des principes de justice*, in *Justice sociale et inégalités* (J. Affichard et J.-B. de Foucauld éd.), Paris, Editions Esprit, 1992.

réal-libertarisme, même solidariste, est bien ce que dit son nom : d'abord un libertarisme. De ce point de vue, la correction essentielle apportée au libertarisme formel est la prise en compte de cette seule condition de la liberté *réelle* de chacun qu'est l'accès à un niveau de vie minimal – c'est-à-dire à des ressources socio-économiques : « L'expression concrète la plus adéquate de la liberté réelle consiste en un *niveau de vie* assuré à chaque individu *de façon inconditionnelle*. Comme tel, le niveau de vie ne prend en compte que la dimension revenu de Rawls, la liberté réelle de consommer. L'exigence d'inconditionnalité, cependant, intègre ce qui fait l'importance de chacune des autres dimensions mentionnées par Rawls » (*QSI*, p. 188–189) – en particulier les « bases sociales de l'estime de soi ». La position de Van Parijs n'en sauve “ce qui en fait l'importance”, me semble-t-il, que pour un individu solipsiste : Van Parijs prend d'ailleurs grand soin de différencier la correction qu'il apporte au libéralisme formel de celle que Rawls propose quant à lui en envisageant comme condition de la liberté réelle non seulement la disposition de biens “privés”, mais encore “les bases *sociales* du respect de soi”. Le « second Rawls », note Van Parijs (*QSI*, p. 218), adopte une définition “politique”, et non plus “psychologique” (c'est-à-dire solipsiste !) des biens premiers ; l'existence est envisagée d'emblée par ce second Rawls comme ne trouvant la possibilité de sa réussite que dans la participation à l'échange politico-social⁴⁴. Il y a de la sorte une évolution manifeste de Rawls en direction de la perspective que je défends ici. Or, les arguments que Van Parijs adopte contre les objections adressées à ce second Rawls sont, du jugement de Van Parijs lui-même, « pertinents mais insuffisants » (*QSI*, p. 219) : c'est-à-dire que « le seul recours à la liberté réelle *au sens adopté ici* (c'est-à-dire par Van Parijs – *GSI*) est, par définition, trop court » (ibidem ; c'est moi qui souligne) : en effet, puisque cette liberté “réelle” est pensée de façon solipsiste, infra-sociale – au point que les formes proprement sociales de cette liberté réelle – le droit de vote, par exemple – n'ont pour Van Parijs d'autre légitimité qu'*instrumentale*, en tant que « condition nécessaire pour que les intérêts des plus défavorisés soient structurellement pris en compte » (*QSI*, p. 218). On ne peut formuler plus clairement le caractère second de l'effectuation intersubjective (c'est-à-dire ici : politique) de la liberté par rapport à son essence monadique (la disposition de soi via des moyens de type économiques). Très logiquement alors, ce ne sera que comme par une sorte de remords tardif que le dernier chapitre tentera de rencontrer *in fine* les objections communautariennes – en montrant comment il pourrait y être satisfait, à titre “instrumental”, de l'intérieur d'une logique (réal)-libertarienne solidariste.

Une version fondamentalement solipsiste de la liberté me semble donc sous-tendre la détermination par Van Parijs des circonstances de la justice. Car, dans le cadre qu'elles dessinent, ce n'est qu'en un second temps que des acteurs supposés déjà en possession d'eux-mêmes en viennent à en croiser d'autres – et à se confronter à d'autres prétentions à propos de biens rares. Alors seulement se poserait le problème de la justice – comme règle de distribution. Mais ce

⁴⁴ Cfr. la Préface de Rawls à l'édition française de la *Théorie de la justice*, citée à la note 1 de *QSI*, p. 218 ; cfr. aussi son article de 1981, *Basic liberties and their priority* (tr. fr. in *Critique*, 1988).

tableau est-il pertinent ? La réflexion, à nouveau, ne part-elle pas trop tard ? Car enfin, les individus n'accèdent-ils à l'espace social que déjà constitués comme individus et comme libertés ? Il y a là une vue qui me paraît abstraite. On pourrait en faire valoir une autre, très différente, et selon laquelle c'est de leur participation au jeu social que les individus en viennent, originairement et toujours à nouveau, à se recevoir.

Dès lors, la question de la justice — et de ses enjeux — change profondément de sens. En deçà de la distribution, ce qui fait problème est la participation à un échange social originaire ou constitutif de chaque ⁴⁵ existence ; et le “bien rare” premier que la justice requiert de *faire advenir* (et non pas de distribuer) socialement n'est pas alors un donné factuel préexistant et extérieur à la liberté (même s'il en est la condition d'exercice) : c'est cette participation sociale même, qui peut être considérée comme transcendante parce que c'est d'elle que chacun reçoit — ou non — ses *propres* possibilités d'exister et d'être soi — sous toutes les modalités de ce terme.

2. La socialité originaire.

Ainsi, de même que j'ai précédemment tâché de mettre en lumière l'enracinement du libéralisme pratique dans une option éthique que prétend tenir à distance le libéralisme théorique, je voudrais à présent souligner l'enracinement d'une politique juste de distribution dans une dynamique sociale première — celle d'un jeu d'échange qui est, sous des modes différenciés, constitutif de toute expérience humaine. La justification de cette perspective demanderait le développement de toute une anthropologie — dont il ne peut évidemment être question ici ; je me bornerai à signaler trois lignes d'argumentation, dont j'espère que la convergence paraîtra suffisamment significative.

En premier lieu, on pourrait attirer l'attention sur la forme particulière du rapport que les existences humaines entretiennent, dans leur procès d'émergence, avec leur milieu social ou collectif. Car l'existence libre n'est pas ce donné que se soucie de préserver le libertarisme ; elle n'est, pour chaque humain qui vient au monde, qu'une possibilité fragile. C'est dès lors l'accueil de chacun par un milieu social *humanisant* qui se montre comme la condition première de l'accès même à une existence disposant de ses propres possibilités humaines. C'est évidemment le phénomène de l'éducation, au sens large, qui est ici décisif. Or, l'éducation consiste bien à ouvrir un individu à lui-même en lui donnant part à des pratiques sociales de tous ordres à partir desquelles seulement il aura accès à ses propres possibilités — non seulement techniques, mais encore réflexives et évaluatives — c'est-à-dire à ses capacités d'action, de volonté et de jugement *propres*. Et, prise en ce sens, l'éducation ne s'arrête pas à l'âge de la majorité. Elle est cette

⁴⁵ de chaque existence — individuelle, donc : ma contestation ne s'oppose donc pas à l'individualisme méthodologique revendiqué par Van Parijs, et ne prétend pas faire valoir « un “intérêt général” ou un “bien commun” qui ne se réduise ultimement au bien des individus » (*QSI*, p. 246). Je prétends par contre relever un glissement constant de l'individualisme méthodologique vers une compréhension abstraitement solipsiste de l'individualité.

“coopération sociale”, coextensive à toute l’existence, dont les fruits ne sont pas seulement des objets disponibles ⁴⁶, mais, pour chacun, et toujours à nouveau, le dynamisme de ses propres capacités *réelles* ⁴⁷.

Sans doute Philippe Van Parijs ferait-il observer que c’est précisément des conditions sociales de cet accès à soi que se soucie le libertarisme solidariste. Sans doute est son souci — mais non pas son argument. Car la forme et le sens de cette sollicitude ne peuvent alors être présentés comme la distribution de biens *extérieurs* à des libertés *préexistantes*. L’exigence de justice est ici celle de l’insertion originante de ces libertés potentielles à l’intérieur d’une pratique d’échange qui leur permette de devenir. Trois traits de cet échange lui font déborder le cadre solipsiste des “circonstances de la justice” que je discute. D’abord, il est originaire, donc premier par rapport aux existences en cause. Ensuite, l’“objet” de cet échange n’est pas un bien factuellement préexistant à des prétentions conflictuelles : il est une simple *possibilité*, celle d’exister humainement, qui attend de la justice de parvenir à disposer d’elle-même. Enfin, il est précisément une *praxis* d’échange, ou une participation — tout autre qu’une répartition d’objets.

Une seconde ligne argumentative devrait, me semble-t-il, à la fois prolonger et rejoindre celle que je viens d’esquisser. Pour le dire d’un mot, elle reprendrait la problématique de la reconnaissance — telle que Hegel ou Hannah Arendt ⁴⁸ entre autres (voire Rawls lui-même dans ses derniers textes) l’ont illustrée. Je me bornerai encore, sur ce point, à de grossières indications. La reconnaissance dont il est question dans cette perspective pourrait s’interpréter comme la participation à un monde *commun* — à une expérience partagée. En premier lieu, cette participation est ce qui délivre chaque individu de la violence originaire par laquelle il est clos sur sa propre individualité et enfermé dans sa spontanéité. Il y a bien là violence, qui ne (re-) connaît hors d’elle-même aucune autre réalité comme ayant statut de semblable et donc comme réclamant égard ; pour cette individualité pure, les autres sont objets, obstacles ou moyens en vue de lui-même. La participation à l’échange brise cette clôture monadologique, exige et permet

⁴⁶ Mon argumentation répète ainsi celle que Van Parijs développe à plusieurs reprises, notamment lorsqu’il demande au libéralisme formel de justifier une règle de partage des fruits de cette coopération. Mais j’envisage celle-ci dans sa fonction constituante — ou transcendante — en y incluant, par exemple “le langage et la culture”, qu’on peut difficilement considérer comme des distribuenda extérieurs aux sujets — et plus encore à la pratique même de l’échange social.

⁴⁷ Je m’inspire ici lointainement de la considération que les anciens — Aristote et Platon — accordaient à la fonction éducative de la cité ; de façon plus proche, je relaie une thèse centrale de Paul Ricœur : « l’homme se définit fondamentalement par des pouvoirs qui n’accèdent à leur pleine effectuation que sous le régime de l’existence politique, autrement dit dans le cadre d’une cité. A cet égard, une réflexion sur l’homme capable me paraît constituer la préface anthropologique requise par la philosophie politique » (*Morale, éthique et politique*, op. cit., p. 6). Cette perspective est admirablement développée dans *Soi-même comme un autre* (en particulier aux troisièmes paragraphes des septième et huitième “études” qui composent cet ouvrage). On y trouve en particulier une exégèse du rôle de l’amitié aristotélicienne — qui est cet échange, constitutif de l’existence réussie, et qu’Aristote considérait donc comme une vertu politique indissociable de la justice. Le caractère fondateur de cet échange est précisément ce que néglige l’individualisme moderne — même solidariste.

⁴⁸ Sous l’enseigne du “monde commun” et de “l’espace public d’apparition”, comme conditions de l’action. Cfr. *Condition de l’homme moderne*, surtout au ch. V.

donc le surpassement de cette violence radicale ⁴⁹. Mais ce que suppose et ce qu'institue ce partage, c'est l'égalité des partenaires. Une telle égalité n'est pas celle d'individus extérieurs l'un à l'autre : elle est leur identité *réci-proque* de statut — en tant précisément que partenaires d'une *pratique* d'échange. Or, c'est seulement à l'intérieur de cet échange qu'un individu trouve à accéder à une certaine modalité du rapport à *soi*, qui en fait un authentique sujet de liberté (une *conscience de soi*, dans le lexique hégélien). Cette liberté forte ne se constitue que comme une responsabilité de soi-même, laquelle ne naît que face à d'autres et avec eux. La présence responsable ou libre à soi et de soi passe par la distanciation vis-à-vis d'une spontanéité foncièrement tyrannique et aveugle à son propre égard comme à l'égard d'autrui, et même du monde ; et cette distanciation ou ce décentrement n'advient qu'à l'intérieur du jeu de la relation à l'autre comme semblable ou égal — relation qui est d'abord contestation et, par là, dés-absolutisation.

Ce que donne à penser ce type d'analyse, c'est que, hors de ce procès de la reconnaissance ou de l'échange, ce qu'on appelle liberté n'est pas encore (ou n'est plus) présence à soi comme liberté — mais seulement une certaine spontanéité comme puissance d'indétermination. Or cette indétermination ne constitue pas encore l'existence comme capable de l'auto-responsabilité que je viens d'évoquer, et qui la marque d'une valeur absolument originale — qu'on appelle sa *dignité*. L'échange est ainsi ce qui ouvre à chacun, de l'intérieur de la reconnaissance réciproque (fût-ce sous la forme extrême de la simple exigence d'y avoir part) la possibilité de l'*estime de soi*, qui est constitutive de toute vie bonne. Le "bien rare" qui est l'objet de la justice, c'est donc ici une dignité qui n'a pas d'autre lieu d'avènement et d'effectuation possible que l'échange entre sujets égaux. Et, à nouveau, le sens de la justice est alors, non le "respect" ou la "distribution" de cette dignité comme d'une propriété solipsiste et préexistante, mais l'*instauration* d'un monde commun tel que, en y prenant place comme partenaire et comme égal, un être humain puisse y accomplir et s'approprier la dignité dont il est capable.

On pourrait, pour rejoindre le paysage théorique de Philippe Van Parijs à partir de ces perspectives, relever avec lui le rôle décisif que joue, en nombre des théories qu'il analyse, le critère de "non-envie" ⁵⁰. Certes, celui-ci peut s'interpréter de façon solipsiste. Mais il ne serait pas insensé d'entendre, dans la protestation contre le sort plus enviable du voisin, l'exigence d'avoir part au même monde que lui — d'être traité par lui comme son semblable. On comprend mieux alors pourquoi 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.

⁴⁹ Faut-il souligner que ce schéma fait écho, entre autres, à quelques enseignements décisifs de Freud à propos des conditions d'émergence d'une authentique subjectivité désirante, arrachée à la mégalomanie solipsiste du désir infantile ?

⁵⁰ Cfr. *QSI*, p. 252. On pourrait opérer une relecture en ce sens des thèses de R. Girard (*Des choses cachées depuis le commencement du monde*, Paris, 1978) — comme le fait, pour l'utilitarisme et l'économie normative classique, J.-P. Dupuy, in *Le sacrifice et l'envie*, Paris, 1989.

En évoquant ces formes négatives de la justice comme participation, j'en suis conduit à la troisième des argumentations que j'avais annoncées. Il s'agit cette fois en quelque sorte d'une argumentation par l'absurde — qui trouve sa justification dans le fait, dans le domaine des choses humaines, et à la différence des domaines logique ou naturel, l'absurde peut être — et est — réel. Il s'agirait donc de se demander ce que serait la dénégation de cette dimension première de la justice qu'est la participation, à titre d'égal, à un monde pratique commun. Il me semble que la réponse à cette question est trop courte si l'on se borne à évoquer soit l'isolement individualiste, soit l'inégalité dans l'attribution des ressources socio-économiques. Telles seraient pourtant les formes d'injustice qui correspondent à la formulation du problème de la justice que j'interroge. Certes, à l'intérieur de ces formes peut prendre place l'inégalité radicale qui prive un individu de toute ressource. Mais ce passage à la limite n'excède-t-il pas, en réalité, les "circonstances de la justice" définies par Van Parijs ? Celles-ci présupposent en effet la coexistence d'ayants-droits à la distribution. Or, l'injustice radicale consiste à dénier à certains la participation au monde humain commun — *quitte d'ailleurs à leur attribuer par ailleurs un certain nombre de "biens"*. C'est en ce sens que la justice comme distribution me semble présupposer, logiquement et réellement, la justice comme décision à la coexistence — cette dernière s'effectuant comme instauration d'un milieu collectif d'existence qui est la participation sociale. La priorité du social par rapport au politique tient précisément à ce que ce n'est qu'à être reçus originellement dans la pratique sociale que des sujets peuvent se présenter comme les ayants-droits d'une règle politique de distribution. Et l'abstraction qui menace la perspective de Van Parijs, c'est celle qui réduirait la justice à cette règle de distribution — alors que celle-ci repose sur une justice sociale plus originaire, celle de la participation et de reconnaissance.

Or, s'il est vrai que la socialité est transcendantale en tant que condition de l'advenir des sujets à eux-mêmes, elle l'est aussi, et par conséquent, en tant qu'elle emporte la possibilité adverse : celle de la violence, ou de l'exclusion qui prétend instituer quelqu'un, individu ou groupe, comme non-humain. Parce que les humains se reçoivent à titre multiple de leur échange, ils peuvent aussi se voir *déniés* par les formes négatives de cet échange où se joue leur destin. Le lien social originaire est ainsi le lieu d'une possibilité de violence aussi décisive que l'est sa possibilité d'institution de l'humain. Et cette violence n'est pas la simple indifférence à l'égard de l'exclu ou de celui que le jeu du contrat laisserait dépourvu des moyens de sa liberté réelle : elle est sa réduction au statut d'une chose du monde. Le non-partenaire ou le non-égal est l'*objet* avec lequel un projet a à faire, dans un simple rapport de force ; il se réduit alors aux prises ou à la résistance qu'il offre à celle-ci, comme objet d'usage, instrument à ménager ou obstacle à écarter. L'absence du partage positif n'est pas — comme l'imagine une vue à nouveau extraordinairement optimiste — l'indifférence égoïste ou la déliquescence des identités traditionnelles : c'est ce refus de la coexistence qui livre certains au sort réservé à la non-humanité, et abolit le monde commun au profit d'un jeu de forces.

De même, alors, que la neutralité libérale perd son innocence face à la possibilité d'éthiques violentes, ainsi la portée de la justice distributive et individualiste trouve sa limite dans la considération de cette violence potentielle, immanente à la fonction transcendantale ou originante de la socialité. Dans les deux cas, le libéralisme solidariste me semble s'en voir conduit à reconnaître qu'il présuppose une volonté et une pratique de coexistence dont il risque sans cesse d'oublier le caractère non-donné, le sens et les conditions ; la prise en charge positive de ces conditions excède en tous cas les ressources de la définition distributive que ce projet de justice donne de lui-même.

Et ici se profile la dérive idéologique de la justice libérale-solidariste : en oblitérant le caractère originaire de la violence radicale elle peut légitimer le désintérêt, théorique et pratique, vis-à-vis de cette responsabilité première qu'est la lutte contre l'exclusion. Or, c'est d'abord, et toujours à nouveau, comme réplique à cette violence qui est refus de coexistence que prend force l'exigence de la justice. Celle-ci se montre ainsi comme tâche instauratrice plus originairement que comme gestion régulatrice⁵¹ ; la répartition n'a sens que sur le fond d'une décision — *non donnée et non universelle* — à vivre ensemble, et non les uns à côté des autres⁵², et elle ne suffit pas à effectuer cette décision. Le débat que mène Van Parijs avec le communautarisme, comme par un remords tardif, aux dernières pages de son ouvrage, ne rencontre que très partiellement la problématique développée ici. Si l'on peut, dans une certaine mesure, se résigner à « l'érosion de la dimension communautaire » (*QSI*, p. 274), envisagée surtout sous son aspect identitaire, les choses ne sont pas si simples face à l'individualisme — libéral — qui mine la socialité fondamentale.

⁵¹ On pourrait ajouter ici que, faute de cette vitalité sociale première, le politique, s'il prend en charge la survie du groupe social, est voué à se substituer à elle par voie réglementaire. Le paradoxe est alors le suivant : le développement de l'individualisme produit une inflation du politico-administratif. Il y a là de quoi faire hésiter un esprit libéral...

⁵² Dans la ligne des précisions qui terminaient la section précédente, il faut dire que n'est de nouveau qu'une participation limitée et extérieure qui est exigible politiquement (c'est-à-dire sous contrainte) des partenaires sociaux. La coexistence politiquement juste est ainsi celle qui s'expose, à l'intérieur d'elle-même, à des formes éventuellement très prégnantes de particularisme, et d'individualisme. Le risque ainsi pris — et il n'est pas mince — est la condition sans laquelle l'implication sociale ferait violence aux existences qu'elle ouvre à elles-mêmes. Mais, malgré ces limitations, le souci de préserver — ou de reconstituer — la participation sociale relève d'une responsabilité politique fondamentale — au moins dans la mesure où cette participation conditionne l'advenir constant des sujets à eux-mêmes. Le réfrènement (négatif) de la violence est ici prolongé positivement par la responsabilité vis-à-vis des conditions collectives (et non seulement distributives) du devenir humain.

Conclusion

Le sens général de l'examen critique qui vient d'être mené était de souligner une présupposition ou une option particulière, constitutive du libéralisme solidariste, et déniée ou oubliée par lui : le choix de la coexistence responsable. Si l'aveu de cette option est refoulé, c'est sans doute en particulier en vertu d'une méthodologie qui enclôt la réflexion dans des limites extrêmement étroites ; c'est aussi dans le sillage d'un rêve de neutralité radicale qui tend à s'aveugler sur la particularité et le sens de ses choix en ne prenant pas suffisamment au sérieux la possibilité du choix adverse — celui de la violence.

Pourtant, Philippe Van Parijs semble bien conscient de ce que ses positions reposent sur des bases dont elles-mêmes ne rendent compte que très difficilement. C'est en ce sens en tout cas que j'entends les réflexions qui ferment son ouvrage : « c'est de l'existence d'un ordre qui n'est pas seulement pluraliste, mais aussi démocratique, que le projet de contribuer à l'élaboration d'une théorie solidariste de la justice (...) dérive sa pertinence » (*QSI*, p. 278) et tire sa plausibilité. Il y a là comme un aveu tardif, qui me semble étonnamment de nature à remettre en question, ou au moins en perspective, quelques unes des thèses essentielles de cet ouvrage — celles entre autres que j'ai soumises à examen.