

Justice libérale et solidarité nationale

Philippe Van Parijs

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

Assis par terre

Lorsque j'ai rencontré Charles Taylor pour la première fois, il était assis par terre¹. Nous étions en octobre 1978 et je venais de revenir à Oxford après un an en Californie pour y terminer mon doctorat en philosophie. Avec de très nombreux autres étudiants, je m'étais précipité à All Souls la première semaine de Michaelmas Term pour y assister à la séance d'ouverture d'un séminaire sur le matérialisme historique conjointement dirigé par Charles Taylor, titulaire de la Chichele Chair of Social and Political Theory et par un certain Jerry Cohen, un autre philosophe québécois dont le premier livre était alors sur le point de sortir et promettait d'avoir sur le marxisme anglo-saxon un impact majeur – qu'il n'a d'ailleurs pas manqué de produire². De ce compatriote, Charles Taylor ne savait pas encore à l'époque qu'il allait devenir son successeur et j'ignorais aussi pour ma part qu'il allait devenir un des rapporteurs de ma thèse de doctorat, un compagnon de pensée tout au long des quinze dernières années et un ami proche dont la rigueur de pensée et l'exigence dans l'écriture constituent depuis, pour moi, un inatteignable idéal. Toujours est-il que de ce Jerry Cohen, qui devait introduire la première séance, il n'y avait nulle trace et que nous avons attendu longtemps qu'il arrive, tout essoufflé, de la gare, nombreux – dont Taylor – à être assis par terre dans une salle de séminaire pleine à craquer.

C'est là ma première image de Charles Taylor comme personne (je le connaissais déjà comme auteur) et j'avoue que j'en ai gardé un préjugé favorable que rien n'a jamais démenti. Au contraire, je me souviens par exemple aussi que lui et Cohen m'ont demandé d'introduire la dernière séance du séminaire – et il y fallait quelque audace parce que j'avais à l'époque les cheveux notablement plus longs qu'aujourd'hui, un bandeau sur la tête et un accent sensiblement plus exotique lorsque je parlais l'anglais. Je garde aussi le souvenir d'être allé dîner un soir avec

¹ Ce texte suit de près la conférence prononcée le 11 juin 1995 au Centre culturel international de Cerisy-la-Salle dans le cadre du colloque « L'interprétation de l'identité moderne. Autour de Charles Taylor ».

² Voir Cohen (1979).

lui-même et quelques autres professeurs et étudiants lors d'une visite de Jürgen Habermas à Oxford, et me rappelle en particulier de son souci d'assurer que l'hôte de marque ne soit pas monopolisé par les plus âgés mais que des petits étudiants étrangers timides comme moi puissent s'asseoir à ses côtés et passer la soirée avec lui. Parmi les innombrables petits événements qui font la substance de notre histoire passée, l'immense majorité est irréversiblement oubliée, mais il y en a quelques-uns, comme ceux que je viens de narrer, qui s'incrument, de manière étonnamment coriace, dans notre mémoire pour y constituer la rappel concret et efficace d'une exigence morale et d'un idéal à poursuivre. Lorsqu'aujourd'hui je me retrouve dans des circonstances analogues en relation à mes propres étudiants, je pense souvent à ces gestes, à ces attitudes de Charles Taylor que lui-même a certainement oubliés depuis longtemps.

Comportement irrationnel

Il y a une seconde raison, plus substantiellement liée à mon sujet, pour laquelle j'ai souvent pensé à Charles Taylor au cours de ces dernières années. Peu après mon départ d'Oxford, j'ai appris qu'il avait décidé d'abandonner la chaire prestigieuse qu'il occupait dans une des plus prestigieuses universités du monde pour retourner, via Princeton, à Montréal. Ceux qui me rapportaient ou me commentaient cette information la voyaient en général comme un clair exemple de comportement irrationnel. Je ne connaissais rien à l'époque de l'implication de Taylor dans la vie publique québécoise et canadienne, et je ne savais rien des motifs de sa décision. Mais j'ai pressenti d'emblée une sorte de proximité, de connivence, dont la nature s'est précisée ultérieurement lorsque j'ai découvert ses écrits politiques et qui éclaire paradoxalement le fait que sur des questions abstraites comme la spécificité des sciences humaines ou la validité du libéralisme, nous semblions nous trouver dans des camps diamétralement opposés.

Comme Charles Taylor, je suis natif d'une ville bilingue, j'habite dans un pays bilingue, je suis devenu bilingue dès mon plus jeune âge, j'ai des parents proches et d'innombrables amis appartenant aux deux communautés linguistiques (principales) de mon pays. Comme lui, je n'ai de ce fait guère de difficulté à acquérir une compréhension "de l'intérieur" de ces deux communautés, de leurs aspirations et de leurs angoisses, de leurs orgueils et de leurs complexes, de leurs enthousiasmes et de leurs rages. Comme lui, par conséquent, il ne m'est pas difficile d'apprécier ce qu'il peut y avoir d'ardu à lever les malentendus, à vaincre leurs blocages défensifs, bref, à rapprocher ces deux solitudes. En même temps, j'estime aussi comme lui que la tâche de la philosophie politique ne consiste pas à ressasser de vieux textes ou à triturer des concepts dans une tour d'ivoire, pour la seule joie de faire quelques *good points* et d'en retirer la reconnaissance professionnelle qu'apportent quelques lignes dans le *Social Science Citations Index*. Comme lui, j'estime que cette tâche est bien plutôt de contribuer avec conscience et compétence à une réflexion et une discussion sur les questions centrales qui se posent à nos sociétés. Parmi ces

questions figure certainement — dans nos pays respectifs mais aussi et de plus en plus au-delà — la question des relations entre communautés linguistiques ou culturelles au sein d'un même ensemble politique, et il n'est donc pas étonnant qu'en raison du rapport privilégié à cette question que nous devons à notre origine, nous estimions l'un et l'autre que le seul endroit où nous puissions exercer pleinement notre métier de philosophe politique est cette société, ni pire ni meilleure que les autres, qui est simplement la nôtre. Comme le disait mon grand-père, *Oost west, thuis best*, même s'il est désirable — voire même essentiel — de quitter fréquemment son terroir, notamment pour mieux mettre en perspective et comprendre les problèmes qui se posent chez soi. Dans la mesure où ces rapprochements sont corrects, ils fondent cette espèce de connivence que j'ai ressentie d'emblée lorsqu'on m'a raconté que Charles Taylor retournait au Québec, ainsi que l'appui que je trouve dans son exemple à la décision (parfois difficile) de résister aux amicales tentatives de m'attirer à l'étranger.

Paradoxalement, ces rapprochements ont sans doute aussi un rapport profond avec le fait que, sur de nombreuses questions méthodologiques et fondamentales, nous nous retrouvions dans des camps qui semblent souvent — et sont parfois — diamétralement opposés. Car tandis que Taylor plaide contre l'oubli de l'histoire de la pensée, pour l'ouverture à la phénoménologie, pour la prise au sérieux de Hegel, contre l'alignement des sciences humaines sur les sciences naturelles, contre l'hégémonie des théories libérales de la justice, pour une prise en compte de la dimension communautaire, je m'échine à pourfendre l'obsession historique du travail philosophique, à stigmatiser l'obscurité de Hegel et consorts, à défendre la supériorité intellectuelle de la philosophie analytique, à souligner la parenté profonde entre les démarches des sciences de l'homme et des sciences de la nature, à proclamer le caractère incontournable des théories libérales de la justice et à mettre en garde contre un engouement prématuré pour l'approche communautarienne... Mais au-delà de ces désaccords, il y a sans doute de nouveau cette même attitude fondamentale que je trouve si *congenial* chez lui : le souci de « rapprocher deux solitudes ». Le paradoxe de nos désaccords est alors facilement dissipé. Car, pour rapprocher deux solitudes, il est normal que l'on tire, que l'on pousse, que l'on harangue, que l'on houspille, que l'on jette des ponts, que l'on construise des remblais dans deux directions opposées, selon que l'on se trouve d'un côté ou de l'autre du fossé qui les sépare, selon que l'on se meut pour l'essentiel dans un climat dominé par la philosophie analytique ou par la pensée continentale. Et sans doute cette prédisposition à jouer au *go-between* entre traditions philosophiques — avec ce que cela représente d'excentricité dans son propre milieu — a-t-elle quelque chose à voir avec le rôle de *go-between* qui échoit naturellement à des personnes nées à la jonction de deux communautés linguistiques.

Tartuferie !

Tout ceci suffit (c'est même sans doute plus qu'assez) pour expliquer le caractère tout particulier de mon rapport à Charles Taylor et à son oeuvre — et aussi, de ce fait, du plaisir que j'éprouve à m'associer à cet hommage. J'ajoute cependant encore une troisième et dernière note personnelle, qui me fera entrer de plain pied dans mon sujet. Elle concerne le mot "tartuferie" qui n'a cessé de résonner dans ma tête depuis que Charles Taylor l'a prononcé lors de notre dernière rencontre au printemps de 1993, au Faculty Club de l'Université McGill.

Taylor venait de passer la matinée à être harcelé par des journalistes à l'occasion de la publication d'un rapport très attendu du Conseil de la langue française du Québec, dont il est le seul membre anglophone. Nous avons donc été naturellement conduits à discuter de la question du rapport entre les deux communautés linguistiques de nos pays respectifs. Je lui citais à ce propos de mémoire la justification récemment invoquée par un ensemble d'organisations culturelles flamandes pour revendiquer la "communautarisation" du système belge de sécurité sociale, c'est-à-dire de sa scission en deux systèmes distincts correspondant respectivement aux communautés néerlandophone et francophone. Au cœur de cette justification se trouvait l'idée que « la solidarité entre personnes au sein d'un peuple (*volksgemeenschap*) doit être strictement distinguée et séparée de la solidarité entre états dans une communauté internationale (ou confédérale) »³. La solidarité au sein d'un peuple n'est rien d'autre que la justice comprise sur le modèle de l'égalité sollicitude à l'égard de toutes les parties concernées, en l'occurrence les membres de la communauté que ce peuple constitue. La solidarité entre peuples, en revanche, doit être comprise à partir de l'idée radicalement différente selon laquelle la justice consiste à donner à chaque partie ce qui lui revient en raison de ce qu'elle contribue. La justice est ici une affaire d'échange d'équivalents éventuellement complétée, en cas de coopération mutuellement bénéfique, par une notion de juste partage du surplus coopératif. Quant à la solidarité, à ce niveau elle n'est plus affaire de justice mais de charité : rien n'empêche que l'une des parties impliquées fasse généreusement plus que ce que la justice requiert au profit d'une autre. Mais il doit être clair qu'il s'agit là d'un don facultatif et non d'un devoir de justice, d'une libéralité sur laquelle les bénéficiaires n'ont aucun droit à faire valoir⁴.

C'est après que j'aie rapporté cette position à peu près en ces termes (sauf que nous parlions en anglais) que Charles Taylor s'est exclamé (en français) « Tartuferie ! ». J'ai certainement souri en l'entendant. Sans doute ai-je même discrètement gloussé d'aise, avec en plus un brin d'admiration pour la richesse de son vocabulaire. Puis nous avons assez rapidement changé de sujet. Mais j'avais à peine renfilé mes bottines pour affronter les rues enneigées de Montréal que

³ La prise de position des organisations culturelles flamandes est reproduite, en version française, dans Van Parijs ed. (1993).

⁴ Sur le plan théorique, cette dichotomie reflète les distinctions entre théories de la justice solidaristes et propriétaires (Van Parijs 1991, chapitre 10) ou entre *justice as impartiality* and *justice as mutual advantage* (Barry 1995, chapitre 1).

l'exclamation de Taylor m'est revenue en mémoire, et elle n'a pas cessé de me hanter depuis. Car enfin ce soutien apparemment franc et massif à l'argumentation que moi-même je tentais de défendre dans le contexte belge, pour être bienvenu, n'en était pas moins surprenant pour moi qui venais alors d'assister à l'Amnesty International Lecture que Rawls avait faite à Oxford en février 1993 et dont la thèse n'était pas loin de coïncider exactement avec la position de principe invoquée par les organisations flamandes pour défendre la scission du système de sécurité sociale.

Dans « *The Law of Peoples* » (Rawls 1993), en effet, celui que je considère — et présente dans la dédicace de mon dernier livre (Van Parijs 1995b) — comme un « incontournable allié pour penser la gauche de notre temps » soutient que la justice mondiale ne doit pas être conçue comme l'application à l'échelle de la planète des principes d'égalité des libertés fondamentales, d'égalité équitable des chances et de différence — qui justifieraient (conformément à ce que je défends moi-même) le maintien et le développement d'un système de solidarité interpersonnelle au niveau le plus élevé et à l'échelle la plus vaste qui soient économiquement et politiquement possibles. Selon Rawls, la justice entre les peuples doit au contraire être conçue comme le respect d'un ensemble beaucoup moins ambitieux de principes de coexistence pacifique et de juste coopération. Pour pouvoir invoquer son autorité, il suffirait dès lors aux mouvements flamands cités de convaincre leurs interlocuteurs qu'il n'y a pas de peuple belge mais bien un peuple flamand — ce qui ne devrait pas être trop difficile. Inutile de dire que je n'ai pas mis le même enthousiasme à colporter en terre flamande cet aspect de l'œuvre de Rawls que je n'en ai eu à en diffuser en terre francophone les autres aspects. Inutile de dire aussi qu'ainsi dégarni sur mes arrières “libéraux”, je n'étais que trop heureux d'enregistrer un renfort “communautarien” qui, pour être inattendu, n'en semblait pas moins franc et massif. “Trop heureux”, mais en même temps prudent. Car il pourrait bien s'agir d'une convergence seulement apparente ou purement contingente. Pour déterminer si l'on peut bien parler de “tartuferie”, il ne sert pas à grand chose d'aligner en vrac les arguments d'autorité (« Taylor dit oui, Rawls dit non, etc. ») mais il importe de comprendre, de discuter et d'évaluer les arguments avancés ou avançables pour soutenir l'une ou l'autre position. Faire cela, c'est risquer de dissoudre une concordance fortuite. C'est aussi scruter la relation entre justice libérale et solidarité nationale et s'engager sous cet angle dans le débat entre “libéraux” et “communautariens”.

Justice libérale contre solidarité nationale

Sur un mode quelque peu anecdotique, j'ai ainsi graduellement introduit la question que je souhaite aborder, le cadre dans lequel elle se pose et mes raisons de m'y intéresser. Le moment est maintenant venu de la formuler d'une manière plus précise et d'en explorer systématiquement quelques dimensions. La formulation plus précise que j'en adopterai consiste à demander d'abord quelle place la justice libérale accorde à la solidarité nationale et ensuite si cette place est

adéquate, en gardant à l'esprit pour chacune des deux composantes de la question les implications concrètes de la réponse dans le contexte de nos pays respectifs mais aussi, par exemple, dans celui de la construction européenne.

Dans ma réponse à cette double question, je me permettrai de partir de la variante particulière de la conception libérale de la justice à laquelle j'adhère moi-même. Esquissée dans les derniers chapitres de *Qu'est-ce qu'une société juste ?* (Van Parijs 1991), elle est développée et défendue dans *Real Freedom for All* (Van Parijs 1995a). Très schématiquement, elle affirme que la justice consiste à *maximiser la liberté réelle*, c'est-à-dire à maximiser le niveau de liberté réelle assuré à ceux qui en ont le moins. La formulation précise de pareille conception pose évidemment directement la question de la métrique de cette entité multidimensionnelle qu'est la liberté réelle. Je n'entre pas dans le détail de la réponse que j'apporte à cette question et me contente d'indiquer le critère de choix et d'évaluation des régimes socio-économiques qui en découle. Pour maximiser la liberté réelle, il s'agit de choisir le dispositif institutionnel qui maximise le niveau soutenable d'une allocation universelle (d'un revenu présomptivement monétaire inconditionnellement attribué à chacun) sous une double contrainte : (1) le respect de la *liberté formelle* de chacun et (2) la *diversité non-dominée* des dotations globales des membres de la société — critère que je n'explicite pas ici mais qui détermine quel est le niveau des ressources dont la justice exige qu'elles soient allouées aux personnes souffrant de "handicaps".⁵

Entre cette conception de la justice et la *solidarité*, il existe un rapport manifeste, qu'il s'agisse de la solidarité entre valides et handicapés (au sens étroit de l'assurance contrefactuelle avec des personnes qui ont le malheur d'être moins équipées) qu'articule la condition de diversité non-dominée, ou de la solidarité (en un sens élargi) dans l'accès aux dotations externes auxquels cette conception affirme, en exigeant la maximisation de l'allocation universelle, que nous avons tous un droit égal. Il existe également un rapport plus spécifique, quoiqu'implicite, entre cette conception et la solidarité *nationale* dans la mesure où les conditions de plausibilité et de réalisabilité de la justice ainsi conçue sont étroitement liées à un fonctionnement démocratique efficace habituellement situé au niveau d'une nation. Cependant, la question peut parfois se poser de savoir — et elle se pose concrètement aujourd'hui dans le cadre du Canada, de la Belgique ou de l'Union Européenne — à quelle échelle doit se situer le fonctionnement démocratique et en particulier celui qui définit pour l'essentiel la distribution publique des ressources. Ma réponse, en pareil cas, est que je ne vois aucune raison éthique de limiter l'amplitude de la solidarité aux seuls membres d'une communauté nationale prédéfinie et que le maintien ou l'instauration de la démocratie distributive à une échelle plus vaste est dès lors ce que la justice comme liberté réelle pour tous exige, à la fois comme facteur de sa propre plausibilité éthique à cette échelle et comme instrument de sa réalisation durable.

⁵ Voir le chapitre 3 de Van Parijs (1995a).

Les justifications libérales de la solidarité nationale

Est-ce à dire qu'en fin de compte la solidarité nationale (l'instauration et le maintien de transferts interpersonnels au sein des nations) n'est au pire qu'un obstacle à la réalisation maximale de la justice et au mieux un instrument transitoire destiné à céder la place dès que possible à un dispositif plus performant ? N'allons pas trop vite⁶. En premier lieu, tant que pour diverses raisons – qu'elles touchent à la faisabilité administrative ou à l'adhésion politique – une solidarité institutionnalisée n'est guère possible à une échelle plus vaste, il est essentiel non seulement de maintenir le système de solidarité nationale mais de lui préserver une marge de manœuvre au sein d'une économie de plus en plus mondialisée caractérisée par une mobilité sans cesse croissante des facteurs de production, en (re)créant, et en (re)vivifiant le sentiment d'allégeance au projet national de solidarité. Cet effort peut légitimement exiger que soit limitée la liberté de choix individuelle de manière à préserver la cohésion sociale et la capacité d'identification mutuelle de tous les membres de la société, par exemple à travers des systèmes d'enseignement et de soins de santé à la fois de qualité et bon marché où toutes les classes sociales se côtoient, voire à travers l'imposition à tous d'un service civil obligatoire⁷.

En deuxième lieu, même quand la solidarité a pu être instaurée à un niveau plus élevé et a pu l'être au niveau maximum soutenable, il y a encore une place durable pour une solidarité façonnée au niveau national, voire sous-national, et cela pour trois raisons distinctes. D'abord, il peut exister des différences notables quant à la manière dont les membres moyens des diverses communautés souhaitent voir moduler le niveau de ressources durablement assurable à chacun, par exemple quant à sa répartition au fil de l'existence ou quant à son allocation en nature plutôt qu'en espèces (sous la forme d'un environnement agréable, d'un enseignement subsidié, d'un accès gratuit aux soins de santé, etc.). Ensuite, la forme prise par la solidarité peut exiger la vérification de conditions susceptibles d'interprétations sensiblement différentes en fonction d'un contexte culturel qui diffère d'une communauté à l'autre – qu'on pense par exemple à la définition institutionnelle de ce qui constitue l'inaptitude au travail ou le chômage involontaire. Enfin, la localisation à un niveau décentralisé d'une partie au moins de la responsabilité financière pour ces transferts peut avoir un impact bénéfique (du point de vue du maximum global) sur les politiques adoptées dans d'autres domaines à ce niveau de pouvoir, par exemple en matière de sécurité routière, d'éducation à la santé ou de politique de l'environnement : l'incitation financière à agir de manière responsable et efficace dans ces domaines sera d'autant plus forte que les conséquences sur les coûts de la sécurité sociale sont localisés au niveau de pouvoir compétent.

⁶ Pour des conceptions du conflit entre nationalisme et libéralisme beaucoup plus intransigeantes que celle défendue ici et précisée ci-dessous, voir par exemple Ackerman (1992) et Steiner (1995).

⁷ Cette argumentation peut être comprise comme une justification libérale d'institutions putativement communautariennes. Elle est développée dans la dernière section de Van Parijs (1995a) et dans le dernier chapitre de Van Parijs (1995b).

Revenons à cette lumière à la “tartuferie” imputée au document des mouvements culturels flamands. Pour justifier la proposition de mettre fin à la solidarité actuellement organisée au niveau du pays entier, il serait évidemment absurde d’en nier la possibilité administrative (démontrée dans les faits) et tautologique d’en invoquer l’impossibilité politique (qu’il s’agit précisément d’établir). Mais il est parfaitement cohérent avec la perspective normative esquissée ici de demander qu’une partie de la solidarité soit non seulement gérée mais aussi (partiellement) financée à un niveau plus décentralisé qu’elle ne l’est aujourd’hui si l’un ou l’autre des trois arguments mentionnés dans le paragraphe précédent s’avérait factuellement pertinent. Cette attitude d’ouverture n’implique en rien que l’on avalise la conclusion politique radicale que chaque communauté nationale a le droit et le devoir d’organiser la solidarité sociale selon ses préférences *et* avec ses seuls deniers. Elle ne présuppose pas non plus la prémisse éthique radicale affirmant le caractère principalement distinct de la solidarité entre individus au sein d’une communauté nationale et de la solidarité entre communautés nationales. Elle commande en revanche que, dans des pays en voie de décentralisation/dislocation comme la Belgique, l’Espagne et peut-être le Canada, tous les efforts doivent se concentrer sur l’évaluation de la pertinence factuelle des trois arguments précités et sur la tâche difficile de concilier leur prise en compte et le maintien d’une solidarité interpersonnelle forte au niveau global. Le produit de tels efforts ne serait du reste pas moins directement pertinent pour des entités en voie d’intégration comme l’Union Européenne, où le défi (strictement symétrique) consiste à concilier l’instauration graduelle d’une solidarité interpersonnelle au niveau global et la prise en compte de la force de ces trois mêmes arguments en faveur de la décentralisation.

Une convergence inespérée

Au contraire de cette discussion importante et pertinente induite par les revendications de décentralisation, la prémisse éthique et la conclusion politique plus radicales sur lesquelles ces revendications s’appuient parfois peuvent bien s’interpréter comme de pures “tartuferies”, du moins de mon point de vue, pas par exemple du point de vue du Rawls de « The Law of Peoples ». Mais quid du point de vue de Taylor ? Je n’ai pas relu à la lumière de cette question les écrits de Taylor que j’ai lus au fil des vingt dernières années, et il y a ici des “taylorologues” bien plus compétents que moi, y compris (peut-être) Taylor lui-même. Mais je voudrais, pour terminer, risquer la conjecture suivante. Si ce qui le préoccupe avant tout ou, du moins, si ce que ses préoccupations ont de plus spécifique par rapport à celles du *mainstream* libéral, c’est — comme l’indiquent par exemple ses réactions à l’approche libérale de Will Kymlicka (Taylor 1992a : 40–1) — la survie des cultures menacées par l’homogénéisation, alors il ne peut qu’être sensible à la revendication de chaque communauté nationale de façonner selon ses propres aspirations cet aspect central de son identité institutionnalisée qu’est son système de sécurité

sociale. Présentée d'une certaine manière (qui n'était probablement pas celle que j'avais utilisée à Montréal), l'idée centrale de la justification avancée dans le document des mouvements culturels flamands ne peut donc pas, de son point de vue, se réduire aisément à une vulgaire tartuferie.

Mais en même temps, Taylor ne peut pas être aveugle au fait qu'en raison de l'emprise de plus en plus forte du marché mondial, la menace la plus grave pour la diversité de ces aspects de la culture d'un peuple que constituent leurs institutions de solidarité (qui incluent notamment, ne l'oublions pas, celles qui régulent l'accès à l'enseignement) provient de la concurrence fiscale et sociale de plus en plus contraignante à laquelle elles sont soumises et de l'uniformisation à la baisse qui en découle. Pour éviter, ralentir ou renverser ce processus, on peut certes songer à la stratégie patriotique déjà évoquée qui vise à réduire la mobilité potentielle des facteurs économiques précieux en (re)fidélisant les élites au projet national de solidarité. Mais on ne peut réalistement mettre trop d'espoir dans cette stratégie. Il est dès lors non seulement prudent mais impératif de la compléter par une autre, qui consiste à réduire la vulnérabilité de la solidarité à la mobilité du capital financier et humain en la hissant à une échelle plus vaste et a fortiori en évitant de réduire l'échelle à laquelle elle opère aujourd'hui. La dilatation de l'espace de redistribution et l'amplification corrélative de l'espace de décision démocratique ne constituent dès lors pas des facteurs d'écrasement des différences culturelles mais au contraire des moyens de les préserver. Indépendamment même de la redistribution qu'elle assure et permet entre les différentes régions et nations, une élévation de l'échelle de la redistribution peut donc se justifier par le souci de préserver les cultures. En outre, la redistribution entre régions et nations qu'une élévation d'échelle doit permettre de rendre plus systématique et plus régulière est elle-même essentielle dans notre monde démographiquement déséquilibré, écologiquement fragile et dramatiquement inégal pour éviter qu'un nombre croissant de sous-sociétés ne voient leur culture se ratatiner et se corrompre en se réduisant presque à la compétence requise pour échapper vaille que vaille à la prochaine épidémie ou la prochaine sécheresse et pour gérer des quantités croissantes de vagabonds et de réfugiés. Du point de vue de Taylor aussi, par conséquent, la défense des espaces existants de solidarité interpersonnelle et la lutte pour leur expansion au delà des limites des nations existantes me semble pouvoir se justifier pleinement, et il avait donc bien raison de stigmatiser l'invocation du droit à l'expression de l'identité nationale pour justifier des mesures qui contribuent au contraire à amplifier le risque de leur érosion.

Quelle belle et surprenante convergence — qui ne fait cependant que confirmer ce que j'avais pressenti d'emblée lorsque j'ai fait la connaissance de Charles Taylor assis par terre à All Souls, à savoir que si un jour se dressaient des barricades nous serions certainement du même côté. Ce qui ne serait pas le cas, je m'empresse de l'ajouter, de tous les auteurs dits "communautariens". Walzer, j'en suis sûr, serait dans nos rangs. Quelqu'un comme Sandel serait sans doute resté au balcon. Et MacIntyre, je le crains, serait de l'autre côté. Mais j'y pense, en évoquant cette compagnie hétéroclite, avons-nous bien besoin, pour traiter à notre satisfaction de l'importance et des limites de la solidarité nationale et de mille autres sujets, de ce magma qu'on a appelé

communautarisme pour l’opposer au libéralisme ? Ne suffit-il pas, pour ce faire, de la bonne vieille conception libérale égalitaire de la justice, dont mon livre récent ne fait qu’explicitier une nouvelle variante ? Tout en appréciant ce à quoi nos camarades communautariens nous ont rendus attentifs, je ne suis certainement pas le seul — surtout peut-être de ce côté des barricades — à le penser.

Post-scriptum

En guise de post-scriptum à la discussion animée que mon exposé a suscité à Cerisy, je me permets d’ajouter une brève note sur le rôle de la philosophie politique. Ce que Taylor reproche à la philosophie politique libérale telle qu’elle est pratiquée, par exemple, dans la *Théorie de la justice* de Rawls ou dans *Real Freedom for All*, c’est l’ambition universaliste, décontextualisée de l’argumentation qu’elle propose. Que l’on discute du salaire relatif des infirmières, des termes du GATT ou du degré auquel nos institutions peuvent tolérer l’intolérance, il ne s’agit pas pour lui de dériver la réponse d’une conception abstraite de la justice, mais d’argumenter d’une manière fortement marquée par la nature du problème, l’identité des interlocuteurs, le fonds culturel commun sur lequel on peut table.

Je ne pense pas pour ma part que l’opposition soit aussi nette, la démarche déductive ne constituant jamais qu’une composante parmi d’autres du mouvement de va-et-vient entre questions concrètes et principes abstraits qui fait la substance de la quête “rawlsienne” de l’équilibre réflexif. La différence, s’il y en a une, réside dans l’exigence de cohérence qui est au cœur de cette quête, dans l’ambition d’apporter une réponse intégrée face à des questions aussi diverses que la différenciation des salaires, le commerce international ou la coexistence des cultures. Notre tâche de philosophes politique ne peut se limiter à proposer des argumentations locales sur telle ou telle question particulière dans tel ou tel contexte étroitement défini. Elle peut encore moins se limiter à l’inventaire raisonné des différentes positions possibles, à la clarification analytique de notre vocabulaire éthico-politique ou à des prolégomènes historico-méthodologiques style Habermas ou MacIntyre. Elle consiste à énoncer explicitement — et ainsi soumettre à la critique — des principes normatifs qui prétendent apporter à la grande diversité des problèmes éthiques que soulèvent le façonnement et le fonctionnement de nos institutions des réponses cohérentes et plausibles.

C’est là notre contribution spécifique à l’aide qu’il importe que les intellectuels apportent beaucoup plus activement au *demos* et à ses représentants. Face à l’explosion simultanée du savoir disponible et de la complexité des problèmes auxquels il nous faut apporter une solution collective, les intellectuels ne peuvent borner leur ambition à décréter la (provisoire) vérité dans le champ étroit de leur expertise incontestable (qu’il s’agisse d’interpréter la préface de la *Phénoménologie de l’Esprit* ou d’estimer l’épaisseur de la couche d’ozone au-dessus de la Tasmanie).

Ils ne peuvent laisser aux politiques, qui n'en ont pas toujours la compétence et n'en ont jamais le loisir, le soin de faire l'immense synthèse des connaissances partielles susceptibles d'être pertinentes pour les décisions qu'ils ont à prendre. Sans avoir pour autant à prétendre savoir plus qu'ils ne savent ni à faire passer leurs recommandations pour l'émanation univoque de leur savoir, les intellectuels ont à dire ce qu'il faut faire et pas seulement ce qui est. Et dans ce grand effort collectif, dont ils n'ont nullement l'apanage, les philosophes politiques ont à remplir la fonction essentielle d'articuler, critiquer, affiner les principes normatifs auxquels toute intervention politique particulière ne peut manquer de faire, fût-ce tacitement, référence.

Références

- Ackerman, Bruce A. 1992. *The Future of Liberal Revolution*. New Haven, Conn., Yale University Press.
- Barry, Brian. 1995. *Justice as Impartiality*. Oxford : Oxford University Press.
- Cohen, G.A. 1978. *Karl Marx's Theory of History : A Defence*. Oxford : Oxford University Press.
- Rawls, John. 1993a. « The Law of Peoples », in *On Human Rights* (Stephen Shute & Susan Hurley eds.), New York : Basic Books, 1993, 41–82.
- Steiner, Hillel. 1995. « Liberalism and Nationalism », *Analyse und Kritik* 17. (Also in *National Rights and International Obligations* (Caney, George & Jones eds.), Boulder : Westview Press, 1996.)
- Taylor, Charles. 1992a. « The Politics of Recognition », in *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (A. Gutman ed.), Princeton, NJ : Princeton University Press, 25–73.
- Taylor, Charles. 1992b. *The Malaise of Modernity*. Concord (Ontario) : Anausi. [Traduction française : *Le Malaise de la modernité*, Paris : Cerf, 1994.]
- Taylor, Charles. 1992c. *Rapprocher les Solitudes. Ecrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*. Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval.
- Van Parijs, Philippe. 1991. *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris : Seuil.
- Van Parijs, Philippe (ed.). 1993. *Fédéraliser la sécurité sociale: enjeux eth(n)iques*, dossier de la *Revue Nouvelle* (Bruxelles) 11, novembre 1993, 34–82.
- Van Parijs, Philippe. 1995a. *Real Freedom for All. What (if anything) Can Justify Capitalism ?*, Oxford : Oxford University Press.
- Van Parijs, Philippe. 1995b. *Sauver la solidarité*, Paris : Cerf.