

L'HOMME A-T-IL DES DROITS ?
Une approche néo-aristotélicienne de
la théorie des droits

par

Douglas J. Den Uyl et Douglas B. Rasmussen

« L'homme est un animal social ». Cette fameuse citation qui figure dans « La Politique » d'Aristote est utilisée par les conservateurs, de droite comme de gauche, pour dénoncer le réductionnisme éthique des fondements individualistes du libéralisme, et y opposer une approche « holiste » de l'organisation sociale. Contre ces conservatismes à caractère « communautaire », deux philosophes montrent qu'une approche aristotélicienne plus riche de l'éthique n'implique pas pour autant de devoir répudier le message politique du libéralisme sur le caractère inviolable des droits individuels.

La pensée libérale souffre d'être souvent assimilée à une réflexion exclusivement économique, pour ne pas dire « économiciste ». De fait, le renouveau libéral des années 1970-1980 a été prioritairement déclenché par les travaux d'économistes qui avaient élargi le champ d'application de leurs outils méthodologiques à l'analyse critique de l'Etat.

Cette première étape est cependant depuis longtemps révolue. Suite aux travaux pionniers de John Rawls, de Robert Nozick, puis de Michael Novak, le libéralisme est redevenu un sujet actif de réflexion, d'approfondissement philosophique et éthique. Cela se traduit, depuis une dizaine d'années, par une véritable prolifération d'écrits renouant avec la traduction du « Droit Naturel »; c'est à dire une défense intransigeante de la liberté individuelle - et donc aussi de ses conditions de réalisation : une économie fondée sur la propriété et le libre marché, un Etat aux pouvoirs limités - fondée non plus sur des arguments « utilitaristes » de nature essentiellement « conséquentialiste »¹, mais sur un impératif d'ordre éthique déduit d'une analyse rationnelle de ce que sont (ou devraient être) les sources de la morale sociale.

¹ *S'il est souhaitable que l'Etat intervienne le moins possible dans les affaires des gens, c'est parce que l'expérience comme la théorie montrent que c'est ce qui est le plus favorable à la production de la plus grande richesse possible. La liberté est considérée moins comme une fin en soi que l'on recherche pour elle-même à l'exclusion de toute autre, que comme la condition qui permet de «maximer» le bien-être du plus grand nombre.*

A la différence des économistes, les noms de ces philosophes néo-libéraux et « libertariens » n'ont pas encore traversé l'Atlantique. Néanmoins, là aussi, plusieurs écoles sont à distinguer. Bien que convergeant toutes vers la même conclusion : la reconnaissance du droit fondamental et inaliénable de l'individu à s'opposer à toute « agression » visant sa personne ou ses biens, elles divergent sur la manière dont elles établissent l'existence de ce droit et son caractère moralement impératif.

La première se situe dans le droit fil de la pensée Kantienne. La protection de chaque être humain contre toute interférence extérieure non volontairement acceptée se déduit d'une analyse logique des implications philosophiques qu'entraîne nécessairement la structure interne du concept d'action. Associée notamment aux travaux de Robert Nozick, cette approche « déontologique » est une réplique aux justifications sociales-démocrates de la théorie des droits qui ont fleuri aux Etats-Unis depuis vingt ans (John Rawls, Ronald Dworking, Allan Gewirth).

La seconde est plus strictement « individualiste ». Fille du matérialisme hobbesien, elle considère que seuls des principes déduits de la prise en compte des désirs « subjectifs » et des motivations individuelles des gens peuvent servir de fondement à l'élaboration d'une théorie sociale des droits entraînant un sentiment réel d'obligation morale (David Friedman).

La troisième enfin s'inscrit dans le renouveau d'intérêt de la philosophie néo-libérale américaine pour une recherche éthique fondée sur

le retour à une approche de type aristotélicienne - c'est à dire à l'idée que le « bien » et le « mal », l'éthique, la morale, ne sont pas des points de repère arbitraires culturellement déterminés, mais des concepts qui, dans l'univers humain, ont une existence « objective », déterminée par les conditions mêmes de la nature de l'homme.

Le texte qui suit se situe dans cette tradition. Son intérêt est de montrer qu'il n'y a pas, bien au contraire, incompatibilité entre la façon dont Aristote fonde la politique (l'homme est un « animal social »), et la conception libérale du politique. Sa démonstration est essentielle car elle permet de répliquer aux « conservateurs » (de droite comme de gauche) qui reprochent au libéralisme classique d'être fondé sur une vision trop exclusivement atomisée, « individualiste », et économique de l'homme qui ne tient pas suffisamment compte de sa dimension politique, sociale et communautaire.

Les deux auteurs démontrent que l'on peut à juste titre introduire dans la démarche libérale une dimension « morale » plus riche que celle qui figure dans le libéralisme classique, sans pour autant se condamner à devoir renoncer aux grandes conclusions politiques du libéralisme. A ce titre, leur défense de l'éthique des droits est certainement l'une des contributions les plus novatrices que la pensée néo-libérale contemporaine ait récemment apportée au débat sur la « justice ».

Enfin, leur distinction entre les dimensions normatives et « paranormatives » de l'éthique est sans aucun doute un apport essentiel pour mieux comprendre la place logique que la notion morale de « droits » occupe dans la construction juridico-politique du libéralisme classique.

Ce débat hautement théorique est en fait d'une grande importance politique dans la mesure où il concerne ce qui, traditionnellement, fait la différence entre les libéraux plutôt « conservateurs » et les « libéraux classiques » plus radicaux dans leur attitude à l'égard de l'Etat²

Douglas J. Den Uyl et Douglas Rasmussen sont tous deux professeurs de philosophie à l'Université.... Il sont les auteurs de « Liberty and Nature : An Aristotelian Defense of Liberal Order » (LaSalle, Illinois : Open Court, 1991). Le texte qui est ici traduit est issu d'une conférence

² Les « conservateurs » focalisent leur attention sur les liens qui unissent l'individu à la « communauté » dont il est issu. Ils reprochent au libéralisme « classique » d'être fondé sur une vision trop exclusivement individualiste et économique de l'homme qui ne tiendrait pas suffisamment compte de sa dimension politique, sociale et communautaire. Toute personne, expliquent-ils, est liée à une « communauté » à laquelle elle doit sa culture et qui lui donne son identité. Cette « communauté, par ses coutumes, ses traditions, son histoire est une sorte « d'entité vivante », de « corps organique » que l'on ne peut pas réduire à la simple juxtaposition d'êtres individuels. Il en résulte une conception du libéralisme de nature prioritairement « politique » où la liberté, en tant que notion individuelle, est subordonnée à son rattachement à des valeurs supérieures de nature « holiste » exprimées dans des concepts tels que ceux de Nation, de République, d'Indépendance, de Souveraineté... Ceci les conduit à considérer qu'il est de la responsabilité de la puissance publique d'être le garant, au besoin par la contrainte législative, du respect par tous des valeurs constitutives de la « communauté » et de son identité. Sur le plan économique, bien qu'attachés aux valeurs traditionnelles de la propriété et de la libre-entreprise, ils sont relativement plus disposés à accepter que l'Etat joue un certain rôle directeur dans l'économie, même si, à la différence des sociaux-démocrates, il doit plus se limiter à une fonction d'arbitre que d'entraînement.

*présentée par Douglas Rasmussen à l'Université d'Eté d'Aix en Provence
en Septembre 1995. La traduction est de Jacob Arfvedsson et Henri Lepage.*

H.L.

L'HOMME A-T-IL DES DROITS ?

Si nous voulons sauver les institutions de liberté que nous avons héritées de l'âge des lumières, si nous voulons que les sociétés libérales occidentales d'aujourd'hui réussissent à surmonter leur malaise actuel, il nous faut absolument nous doter d'une vision morale irréprochable et incontestable. Quels que soient les facteurs qui permettent à un système politique de survivre aux aléas du monde quotidien, ce n'est en effet que la conviction qu'un ordre social est vraiment légitime qui détermine son destin. La vision morale qui caractérise de la manière la plus évidente notre sens de la légitimité politique est toute entière contenu dans la référence que la Constitution américaine fait au concept de « *droits individuels* ».

Il n'en reste pas moins que la notion de droits individuels continue de se heurter à nombre de réticences et d'obstacles intellectuels. Parmi ces problèmes, le plus important est celui qui concerne les rapports précis qui rattachent le concept de droits individuels aux notions de droit, d'éthique, de morale, de politique. Ce problème n'existe que parce que la plupart d'entre nous éprouvons beaucoup de difficultés à appréhender ce que peut être la fonction morale de ces droits. La preuve en est que cette difficulté se retrouve au moins autant chez ceux qui affirment l'existence de tels droits, que chez ceux qui la contestent. Dans notre livre *Nature and Liberty*, nous avons présenté une théorie des droits conçue de telle manière qu'elle établit à la fois la preuve de l'existence de ces droits individuels, tout en en enracinant

les fondations dans une théorie morale. Pour forger cette théorie, il nous fallait simultanément réaliser deux choses. D'abord définir la fonction sociale de ces droits d'une manière telle que la tâche qu'ils remplissent dans la société ne puisse pas être réduite à celle remplie par un quelconque autre concept moral. Ensuite, montrer que la nature même de ces droits s'enracine au plus profond du cadre moral de référence auquel nous nous référons - à savoir celui d'une éthique aristotélicienne fondée sur l'idée d'une nature humaine où le bien-être moral s'identifie avec la recherche d'une perfection à atteindre par soi-même.

Dans cet essai nous allons essayer de reprendre l'essentiel de l'argument développé dans *Nature and Liberty*. Notre objectif est seulement de vous donner une idée des grandes lignes de cette démonstration, sans entrer dans tous les détails. Nous commencerons par vous expliquer à quel type de concept éthique au juste se rattache la notion de « *droits* ». Ensuite, nous vous décrirons les caractéristiques de notre conception de l'éthique qui sont les plus indispensables pour bien comprendre le sens de notre argumentation pour prouver qu'il existe bel et bien des droits individuels. Nous répondrons à quelques unes des critiques et objections généralement soulevées contre notre thèse, et, pour conclure, nous verrons comment notre conception des droits, bien que déduite d'une éthique aristotélicienne de « l'auto-perfection », conduit à opter non pas pour une philosophie conservatrice de type « communautaire », mais bel et bien pour une authentique philosophie politique libérale.

Le concept de « droits ».

Le terme de « droits » se réfère à un concept éthique, mais ces droits relèvent d'une fonction qui ne permet pas de les assimiler aux autres concepts éthiques habituels. Ils sont différents. Ils occupent une place tout à fait à part. Leur objet n'est pas de voir les être humains atteindre au bien-être moral. Ni même de savoir s'ils se conduisent bien ou mal. Les droits sont plutôt des principes *métanormatifs*. C'est à dire que leur rôle est de veiller à ce que soit mis en place un contexte politique qui protège le principe d'autonomie, ou d'autodétermination des individus, de manière à leur garantir la jouissance d'une liberté sans laquelle personne ne serait à même de pouvoir jamais prétendre atteindre le bonheur moral.

Les droits sont une sorte de guide qui sert à définir, interpréter, évaluer les systèmes politico-juridiques pour que les individus soient protégés contre le risque d'être utilisés par d'autres à des fins auxquelles ils n'ont pas consenties. La notion même de droits sert à déterminer *fondamentalement* ce que devrait être la loi. Ils fournissent la base normative fondamentale d'un ordre légal. A la différence des vertus morales, ils n'apportent aux individus aucune information, ils ne leur donnent aucune indication quant aux choix qu'il leur conviendrait, à eux, ou aux autres, de faire dans leur recherche personnelle de la perfection morale.

Tout ordre juridique est nécessairement assis sur des principes qui, eux-mêmes, doivent être ancrés dans un certain nombre de principes *normatifs* indispensables pour lui conférer la moindre autorité. Moyennant quoi, c'est une erreur de croire que l'on peut rendre le droit entièrement indépendant de la morale. Mais ce n'est pas une moindre erreur de ramener

les concepts moraux qui sous-tendent le système juridique d'une cité au même niveau que ceux qui ont pour fonction d'aider les individus à s'y retrouver dans la conduite de leur vie quotidienne.

Quelle est la grande différence qui différencie principes normatifs et principes métanormatifs ? Comment sont-ils liés entre eux ? Pour répondre à cette question, il nous faut maintenant revenir sur la nature de ce qui, dans le cadre d'une conception aristotélicienne de la vertu, permet de définir le bien-être moral de l'homme.

Une éthique de l'épanouissement humain.

Le bonheur moral de l'être humain - « l'épanouissement de l'homme », comme disent les philosophes - est le produit de choix individuels qui impliquent nécessairement une double dimension à la fois contingente et particulière. Tout savoir sur les vertus humaines et ce que serait le véritable bonheur humain nous donne peut-être des indications abstraites et générales sur ce que nous devrions faire. Mais en réalité, dans le monde concret qui est le nôtre, ce n'est pas le philosophe qui, du haut de sa chaire, peut déterminer de manière spécifique ce qu'il nous appartient de faire, sur le plan moral, en tant qu'individus, pour atteindre le bonheur. « Réussir sa vie », atteindre à « la bonne vie », est par définition une affaire de jugement hautement personnel. Par exemple, il est bien vrai que réussir une carrière, bénéficier d'une bonne éducation, disposer d'une maison, d'amis, profiter de soins médicaux efficaces, sont autant d'éléments qui, en général, conditionnent de manière importante la réussite d'une vie humaine. Il s'agit de valeurs qui

comptent, qui valent la peine d'être recherchées, d'être produites, d'être partagées. Mais ce constat ne nous est pas d'un bien grand secours dès lors qu'il s'agit de guider un individu donné, placé devant des choix concrets et particuliers à décider. Aucun de ces « biens » n'existe de manière abstraite et « générique ». Quelle sorte de métier doit-on exercer ? Quelle forme d'éducation vaut-il mieux acquérir ? Quelle maison ? Quels types de soins médicaux ? Qui sont vraiment ceux que vous pouvez compter comme vos amis ? Dans quel ordre, dans quelles proportions, avec quelle intensité ces « biens » nécessaires à notre épanouissement doivent-ils être recherchés ? Dans quelle mesure disposer de l'un est-il lié à la réalisation d'un autre ? Quel est le « bon mélange », le « panier » dont la recherche s'impose plus qu'un autre ?

Voilà le genre de questions auxquelles on ne peut pas répondre indépendamment de la connaissance des circonstances particulières et uniques à chaque individu; le genre de questions qui ne peuvent être traitées que par des esprits individuels. Seule ce que les philosophes appellent « la raison pratique » peut permettre d'identifier, d'évaluer, de quantifier, d'intégrer l'ensemble de ces biens humains de base nécessaires à la réalisation d'une « bonne » vie. Ce que la recherche du bonheur humain implique en termes d'actions concrètes adaptées à des circonstances spécifiques, varie nécessairement d'une personne à l'autre. Il est normal que la recherche de certaines valeurs compte davantage pour certains que pour d'autres. Déterminer la stratégie de réponse adaptée à chaque situation à laquelle chacun est confronté est, par définition, tout ce qui incarne et exprime l'essence morale même de l'homme.

Il est vrai que cette vision de « l'épanouissement humain » conduit logiquement à une conception « pluraliste » des valeurs. Le « bien » y est conçu comme quelque chose de « réel », ayant une existence objective, mais qui n'existe qu'au niveau individuel, et qui est donc essentiellement pluriel. Cela dit, si, au niveau du concret des individus, il y a une infinité de façons de s'épanouir, derrière cette pluralité de formes il existe un élément commun essentiel. Cet élément commun, c'est le concept central même de « raison pratique », qui s'exprime aussi autrement à travers l'idée « d'autonomie », « d'auto-direction ». Utiliser sa raison, appliquer son intelligence, ne sont pas des fonctions automatiques. C'est une faculté qui ne peut être initiée et maintenue que par la volonté même de l'individu. Il en résulte que « l'autonomie » individuelle, « l'auto-gouvernement » de l'individu par lui-même, est une qualité, une faculté qui touche à l'essence même du concept « d'épanouissement », et qui ne peut en être logiquement dissociée - donc qui, nonobstant son caractère essentiellement pluriel, est néanmoins nécessairement présente dans toute forme d'épanouissement individuel.

On ne peut ainsi parler « de perfection » personnelle que là où il y a des hommes en mesure de « s'autogouverner ». L'autogouvernement de la personne par elle-même est une caractéristique qui est nécessairement présente dans tout acte humain visant à la recherche de la perfection, et donc de l'épanouissement. Ce n'est là qu'une autre façon de dire qu'il faut qu'il y ait d'abord « volonté consciente » pour qu'il puisse ensuite y avoir recherche et espoir d'atteindre la perfection. A l'inverse, il suffit qu'il y ait absence de la faculté de s'autogouverner pour qu'on en déduise qu'il est impossible d'atteindre la perfection. Le fait qu'un individu atteigne la perfection

implique logiquement qu'il ait fait usage de sa faculté d'autonomie décisionnelle, et donc qu'il ait été en mesure de « s'autogouverner ». Cependant, l'inverse n'est pas vrai. Il ne suffit pas qu'un individu dispose de cette faculté pour qu'il atteigne nécessairement l'idéal moral d'autoperfection.

Il est évident que tout ceci ne signifie pas que tout choix moral individuel en vaut un autre, mais tout simplement que tout choix ne peut être par définition que le produit d'une décision personnelle impliquant la prise en considération de faits et d'informations spécifiques, uniques à la personne en cause. Le « bien » de l'un ne peut pas s'échanger contre le « bien » d'un autre. Ce-qui-est-bon-pour-moi n'est pas, et ne peut pas être bon-pour-toi. Le « bien-être » humain est ainsi un concept moral qui correspond à un « objet » réel, « objectif », produit d'une volonté autonome et hautement personnelle. Ce n'est pas quelque chose que l'on peut définir de manière abstraite, à un niveau impersonnel et collectif.

Ce dernier point est essentiel car il nous donne en fait la clé pour déchiffrer ce qu'est la véritable et unique fonction morale des droits. Pour nous, la nature même des droits, leur essence, est d'assurer la protection des conditions dont la présence est nécessaire pour qu'il puisse y avoir perfection personnelle. De toute évidence, bénéficier de la présence de telles conditions est un préalable à tout acte visant à la recherche de la perfection. Mais ce préalable ne peut avoir qu'un caractère essentiellement « négatif » si l'on se rappelle, d'une part qu'il ne suffit pas d'être autonome pour que cela garantisse que l'on atteigne la perfection, d'autre part que le « bien » de l'un n'est par définition pas interchangeable avec le « bien » d'un autre. Si ce

n'était pas le cas, cela voudrait dire que l'on pourrait *directement* garantir à chacun une sorte de « droit positif » à la perfection personnelle, ce qui n'aurait aucun sens vu tout ce que nous venons de dire. La seule chose qui soit logiquement possible, et qui soit compatible avec toutes les propositions formulées par notre théorie, est de veiller à empêcher tout ce qui pourrait compromettre la présence de la condition d'autonomie nécessaire pour qu'il soit possible d'atteindre l'objectif de perfection personnelle. Le problème est de protéger la possibilité d'autoperfection, mais uniquement en assurant la protection de la faculté personnelle d'autogestion.

La menace la plus commune est celle qui vient de l'usage de la force par les individus ou par les groupes à l'encontre d'autres êtres humains. D'où le besoin d'un principe qui, pour reprendre une expression de Robert Nozick, garantisse à chaque personne la disposition d'un « espace moral », d'une sphère de liberté où chacun puisse poursuivre des activités autonomes sans craindre l'interférence des autres, et réciproquement. Tel est le rôle, la fonction des « droits ».

Cette approche théorique nous conduit à centrer les fondements de la notion de « droits » sur la nécessité d'offrir aux personnes un cadre politique et juridique qui protège leur faculté d'autogestion individuelle. Cela dit, pourquoi l'autogestion individuelle serait-elle *la* seule condition à garantir ? N'y a-t-il pas beaucoup d'autres facteurs également nécessaires pour qu'il y ait possibilité d'autoperfection ? Pourquoi la protection de ces facteurs ressortirait-elle purement de disciplines d'ordre politique ou juridique, et non de contraintes éthiques et morales ? En d'autres termes, pourquoi devrions-nous nous limiter à considérer les « droits » comme des principes d'ordre

politique et juridique ? Le rôle des droits ne devrait-il pas être plus large que la seule protection du principe d'autonomie personnelle ? Pourquoi limiter leur fonction à un rôle de principe *métanormatifs* ?

Le besoin d'un principe métanormatif.

Le caractère individualisé de l'épanouissement humain crée le besoin d'un autre type de principe éthique, adapté au fait que le bien-être moral des êtres humains est quelque chose qui ne peut être atteint qu'en relation et avec le concours d'autres hommes. Nous sommes des êtres sociaux, non au sens de Hobbes pour qui nous n'avons besoin des autres que parceque, seuls, nous sommes impuissants, mais au sens que notre propre réalisation en tant qu'êtres humains est quelque chose qui, par définition, nécessite la présence d'autres que nous. De fait, une grande partie de nos potentialités humaines d'action et de décision sont, par construction, orientées vers la prise en compte des autres. Toutefois, si cela est vrai, une difficulté apparaît immédiatement. Si la forme particulière de bien-être qui convient à l'un est différente de celle d'un autre, voire entre en conflit avec elle, et si certains ont la capacité d'empêcher les autres de jouir de leur faculté d'autogestion, il est alors impératif que l'on puisse se reposer sur des règles de comportement interpersonnelles garantissant à chacun la liberté de s'épanouir personnellement au milieu des autres. Nous avons besoin d'un principe éthique dont la fonction principale soit non pas de guider l'individu vers « le bien », la « perfection », ni même de lui dicter *le* « bon » comportement, mais

de lui apporter une norme de conduite interpersonnelle qui ne favorise aucune forme particulière d'épanouissement humain, tout posant en autorisant le succès d'une pluralité de stratégies d'épanouissement. Le rôle d'un tel principe doit être de fournir un cadre qui protège ce qui est nécessaire pour que chacun puisse trouver le moyen de se réaliser, indépendamment de la nature concrète des vertus et formes de perfection qui déterminent le succès d'une vie personnelle. C'est pourquoi il est extrêmement important que nous disposions de ce que nous appelons un *principe métanormatif*.

Partant de tout ce que nous avons déjà dit sur notre conception de l'épanouissement humain, ainsi que la place essentielle qu'y tient la notion d'autogestion personnelle, il apparaît clairement que « l'autonomie » est cette caractéristique centrale et unique de l'épanouissement humain qui, concrètement, dans chaque expérience individuelle, demande à être protégée pour que chacun bénéficie de la capacité de pouvoir s'épanouir. Toutefois, puisqu'il s'agit du point central de toute notre théorie des droits, il n'est pas inutile de répéter une fois encore ce qui, fondamentalement, unit les concepts d'autonomie (ou d'autogestion personnelle) et de « raison pratique » : par définition, il n'y a, et il ne peut y avoir de « raison pratique » que là où règne un principe d'autogouvernement personnel; de même, on peut dire que les notions mêmes de « bien » ou de « vertu » - tout ce qui entre dans l'équation d'épanouissement d'un être - n'existe, au sens fort du terme, et ne peut exister que lorsque joue la « raison pratique ». Voilà pourquoi la notion centrale d'autonomie (au sens d'autogestion) est à la fois si nécessaire et indispensable au concept d'épanouissement. C'est le seul

élément commun à toute forme d'épanouissement que l'on retrouve nécessairement dans tous les actes humains visant à la recherche d'une perfection personnelle. C'est donc le seul critère d'épanouissement humain sur lequel on puisse valablement fonder un principe à valeur « métanormative », puisque c'est le seul critère qui, par définition, dans le monde concret des décisions humaine, se retrouve en tant qu'élément commun à toutes les équations personnelles. Qui plus est, cette exigence d'autogestion est la seule caractéristique commune à toutes les formes d'épanouissement dont la protection soit elle-même compatible avec la sauvegarde d'une pluralité de formes d'épanouissement personnel.

Cela n'aurait aucun sens de sélectionner comme critère métanormatif un principe qui, structurellement, aboutirait à biaiser les choix individuels et collectifs en faveur de certaines formes particulières d'épanouissement humain, plutôt que d'autres. Cela irait en effet à l'encontre de l'exigence que nous avons posée qu'il faut une théorie centrée sur la recherche de la perfection personnelle. Cela serait également contraire à l'idée que le principe auquel nous arrivons doit avoir une valeur réellement universelle au sens d'être également applicable à tous.

Le critère d'universalité implique que nous organisions notre principe autour de l'élément qui est présent dans toutes les formes particulières de bonheur, ou de recherche du bonheur; faute de quoi il en résulterait que nous biaisons à nouveau la situation au profit d'une conception particulière de la perfection humaine. Tout ce qui entre dans la catégorie des grands « biens génériques » de base - par exemple, se nourrir, se vêtir, se loger, l'amitié, le sens artistique, l'amour, ou même des vertus fondamentales comme

l'intégrité, le courage, la justice - ne peuvent suffire à nous servir de normes. Même s'il s'agit de « biens universels », au sens qu'ils entrent nécessairement dans l'équation personnelle de recherche de l'épanouissement par chacun d'entre nous, la forme particulière de leur concrétisation dépend au premier chef de chacun. Si par exemple le sens du beau, ou la recherche du beau à travers l'activité artistique sont des biens nécessaires à la recherche individuelle de la perfection, il n'en reste pas moins que la forme concrète que cette recherche prendra diffèrera d'une personne à l'autre. Or notre principe doit s'appliquer de la même manière à la fois au particulier et au général, aux situations particulières de chacun quant à la façon dont chacun envisage de jouir de chaque bien aussi bien qu'au cas général d'êtres abstraits placés en situation de choix; faute de quoi nous serions une nouvelle fois ramenés à une situation introduisant un biais en faveur de certaines formes de recherches de la perfection plutôt que d'autres. Ce faisant, il devient bien évidemment beaucoup plus difficile de trouver un fondement qui satisfasse à toutes les conditions permettant d'asseoir notre concept de « droits » - des droits qui soient attachés à tous les individus, et qui le restent tout au long du processus évolutif qui est censé conduire à la recherche et à la réalisation du bonheur individuel. Si toutefois on prend le « bien » qui correspond à la protection de la liberté individuelle de s'autogérer, celui-ci est le seul élément dont la caractéristique soit totalement neutre du point de vue des choix particuliers concernant la manière concrète dont chaque individu entend mener sa quête de la perfection, et dont la présence soit en même temps nécessaire pour donner à chacun la capacité de s'épanouir. Cet élément est le

seul qui soit susceptible de répondre à notre conception métanormative des droits.

Partant de là, il apparaît clairement que le seul type de droits que possédions et qui soit compatible avec l'exigence de permettre la protection de la condition nécessaire pour que chacun puisse rechercher la forme de perfection qui lui est propre, ce sont des **droits de liberté égale** où personne n'a le droit d'agir d'une manière qui menace ou mette en danger la capacité de quelqu'un à rechercher par lui-même la perfection. Les droits fondamentaux que nous possédons sont ainsi fondamentalement des droits de non-interférence réciproque. Ce qui, socialement, se traduit par un principe de liberté maximum égale et réciproque pour tous. La liberté doit être « égale » en ce sens qu'elle doit permettre la coexistence d'une infinie pluralité de formes individuelles d'épanouissement, et qu'elle ne doit pas introduire un biais quelconque en faveur d'une forme ou d'une autre de perfection. La liberté doit être réciproque en ce sens qu'en décidant et en agissant d'une manière autonome nul ne doit empiéter sur la liberté égale des autres.

Puisque notre principal souci ne concerne pas l'achèvement du bonheur en soi, puisque notre préoccupation n'est pas de promouvoir la recherche de la perfection en soi, mais uniquement d'en assurer les conditions, ce n'est pas par ses conséquences que l'on peut définir ce qui constitue un empiètement sur la liberté des autres. Le problème essentiel est de savoir si les décisions et les actes d'une personne en rapport avec une autre ont fait l'objet d'un accord réciproque, ou s'ils sont compatibles avec les choix de l'autre. Il se peut que quelqu'un viole les droits d'un autre sans

que cela entraîne des conséquences négatives pour ce dernier, ou même lui apporte un avantage positif. A l'inverse, il se peut qu'on n'ait violé les droits de personne, et pourtant qu'on déchaîne une série de conséquences qui lui portent un tort réel, ou seulement apparent. Toutefois, comme ce qui nous préoccupe ici est définir un principe politique qui permette d'assurer les conditions individuelles nécessaires à la recherche de la perfection, plutôt que la définition de cette perfection elle-même, il en résulte que les conséquences des actions nous importent peu - sauf dans la mesure où elles menacent l'existence même de cette condition que les droits ont pour rôle de sauvegarder. Notre problème, ce n'est pas l'acte lui-même, ou ce qui en découle, mais plutôt de mettre en place les conditions fondamentales nécessaires pour qu'il y ait action tout court.

Les objections.

La meilleure manière de préciser notre pensée est encore de répondre à quelques unes des objections qui nous sont généralement adressées. Nous nous contenterons d'en citer quatre.

1. La première se présente de la manière suivante : un principe métanormatif doit se fonder sur quelque chose qui représente pour chacun d'entre nous, placé en situation concrète, un enjeu fondamental. Ce doit être quelque chose qui soit à la fois commun et spécifique à tout acte de recherche de la perfection, tout en restant neutre à l'égard des différentes formes possibles d'épanouissement. L'autogestion de soi par soi répond certes à ces critères, mais ce n'est pas la seule chose qui le fasse. D'autres

vertus comme, par exemple, l'intégrité personnelle, le courage, la justice sont également des éléments nécessaires à toute forme d'épanouissement individuel. Tout individu, s'il veut s'épanouir, doit faire montre d'intégrité, de courage, et de justice. Il est vrai, comme nous l'avons vu plus haut, que le sens artistique est une qualité plus ou moins présente, et sous des formes variées, selon les individus; mais il n'en va pas de même pour ces vertus. On ne peut pas dire qu'il s'agisse de vertus plus ou moins appropriées à l'épanouissement des uns ou des autres. Ou l'on a ces vertus, ou on ne les a pas. Cela n'a donc aucun sens de parler, à leur propos, de « pluralité ». Et si on admet tout de même qu'au titre de ces vertus, les hommes soient admis à se comporter de manière diverse et plurielle, l'idée même d'épanouissement humain se réduit alors à rien de plus qu'une forme comme une autre de relativisme morale - qu'il s'agisse d'un relativisme conventionnel ou simplement subjectif -, et l'objectif de fonder les droits sur une éthique de la perfection personnelle n'a plus de sens.

Cette remarque n'est juste qu'en apparence. Si en effet l'intégrité, le courage et la justice sont les mêmes pour tout le monde, elles ne le sont que dans le sens que chacun doit, de quelque manière, faire montre de ces vertus dans son action de recherche de sa perfection personnelle. Mais à quoi s'appliquent-elles, comment sont-elles appliquées, quelles actions spécifiques requièrent-elles, comment se combinent-elles avec les autres « biens » et les autres vertus nécessaires aux êtres humains pour « s'épanouir », tout cela varie beaucoup d'une personne à l'autre. Ces vertus ne sont « les mêmes » pour tous que pour autant qu'on les envisage dans leur abstraction.

La remarque selon laquelle il ne saurait y avoir de diversité dans la manière dont ces vertus centrales devraient, concrètement, s'intégrer dans l'action humaine, provient d'une conception platonicienne de la notion d'épanouissement humain. Par construction, « l'épanouissement humain » ne peut exister isolé de l'épanouissement personnel de l'être humain. Le « bien » de l'homme ne peut exister séparément des choix et des actions d'êtres humains concrets, ni indépendamment du mélange particulier de « biens » que ces êtres doivent décider qu'ils leur sont nécessaires par rapport aux circonstances spécifiques qui sont les leurs. Les individus font plus que fournir un simple « endroit » qui permet à l'épanouissement humain de se trouver une expression personnelle localisée; l'épanouissement humain n'acquiert de réalité et de consistance que lorsque les talents, le potentiel et les circonstances d'un individu particulier sont simultanément mis en oeuvre. Tout le problème vient de ce qu'une définition abstraite de l'épanouissement de l'homme ne permet d'inclure, ni implicitement, ni explicitement, aucun de ces détails, ni aucune de ces spécificités éminemment individuelles.

Le caractère nécessairement individuel de l'épanouissement humain implique qu'on ne peut pas résoudre *a priori* le problème de l'agencement et du classement de ces vertus les une par rapport aux autres. Une approche *abstraite* de la vertu humaine ne peut pas nous dire quelle est la juste relation qui doit exister entre une vertu donnée et les autres. La bonne manière de combiner entre eux tous les éléments nécessaires à l'épanouissement humain ne peut pas se lire dans la nature humaine comme on lit les doses quotidiennes recommandées de vitamines ou de minéraux au dos d'un emballage. Ceci est typiquement une tâche qui relève de la « raison

pratique ». Or on ne peut, par définition, parler de celle-ci que dans le contexte mental d'un individu analysant les faits particuliers et contingents auxquels il se trouve concrètement confronté pour déterminer, au moment d'agir, ce qui, dans cette situation, est vraiment bon pour lui de faire. Cela ne signifie pas pour autant que l'on puisse en toute impunité morale ignorer une seule de ces vertus ou valeurs nécessaires à l'épanouissement humain, ni que, face à cette situation de choix concret, toute solution d'agir en vaille une autre. Cela n'implique pas que nous retombions dans le conventionnalisme, ni le subjectivisme. Cela signifie tout simplement que le rationalisme moral ou éthique est une doctrine philosophique erronée, et qu'il faut faire très, très attention lorsque l'on veut absolument trouver un dénominateur commun à toutes les formes d'épanouissement humain. Il est évident que des vertus telles que l'intégrité, le courage et la justice ne suffisent pas pour asseoir un principe métanormatif.

2. Au lieu de chercher le fondement de son principe métanormatif dans une caractéristique « intrinsèque » à la nature de l'épanouissement humain, pourquoi ne pas essayer de le trouver ailleurs, à l'extérieur du principe lui-même, dans quelque chose qui serait complètement neutre du point de vue de la pluralité des formes d'épanouissement ? Prenons l'argent par exemple. N'est-ce pas l'argent qui nous donne le pouvoir de réaliser nos fins, et cela quelles que soient ces fins ? L'argent est un instrument d'échange et une réserve de valeur. En tant que tel, il ne favorise aucune forme particulière d'épanouissement plutôt qu'une autre. Tout le monde a besoin de pouvoir atteindre les fins qui sont nécessaires à son bien-être, et, tant bien que mal, c'est l'argent qui permet d'y arriver. Ainsi, un minimum de

redistribution d'argent prélevé sur les plus riches au profit de ceux qui sont moins bien nantis pourrait très bien faire l'affaire comme critère sur lequel asseoir notre principe métanormatif. Cela apparaît d'autant plus vrai qu'on se contenterait d'opérer un transfert d'un montant « raisonnable ». C'est à dire qu'on se limite à ponctionner l'argent de ceux pour qui cela ne modifiera pas considérablement leurs chances de réaliser leurs projets, afin de le donner aux autres à qui, grâce au caractère neutre de la monnaie, cela donnera enfin véritablement une chance de s'épanouir individuellement.

Cette proposition est fautive, pour plusieurs raisons. D'abord, s'il est vrai que l'argent en tant qu'instrument d'échange et de réserve de valeur est effectivement neutre par rapport aux différentes formes d'épanouissement, il n'en reste pas moins que la valeur de l'argent détenu par un individu n'est si neutre que cela pour lui. La valeur que Pierre place dans l'argent qui est le sien, par exemple, se lit dans la manière dont il s'en sert pour se rendre la vie agréable. Il s'en suit que prendre de l'argent à quelqu'un sans son accord ne revient pas à lui enlever une valeur « neutre », mais consiste bien à lui confisquer les valeurs particulières qu'il cherche à réaliser et à conserver grâce au pouvoir d'achat de son argent. C'est précisément parce que l'argent n'a pas de valeur en soi qu'un transfert forcé d'argent de Pierre à Paul n'est pas neutre du point de vue du bien-être de Pierre, et cela quel qu'en soit le montant. Or cela entre en contradiction avec l'idée qu'un principe métanormatif doit être fondé sur quelque chose qui soit compatible avec l'épanouissement individuel de tous les membres d'une communauté politique.

Ensuite, il est faux d'affirmer que transférer sans leur consentement l'argent des uns aux autres n'affecte qu'une partie mineure ou insignifiante de leurs vies. Il n'y a pas un côté économique de la vie qui existerait séparé, tout seul, sans liens avec le reste de l'existence de la personne. S'il est vrai que toute l'activité humaine ne saurait se réduire aux seules activités économiques, il n'en reste pas moins que celles-ci affectent tout ce qu'une personne fait. Personne ne peut rechercher son épanouissement sans mobiliser sa raison pratique dans sa recherche de comment créer, utiliser et conserver la richesse qu'il produit. C'est ainsi, dans les termes mêmes employés par Hayek, que contrôler la manière dont quelqu'un utilise son argent revient « non seulement à contrôler tout un secteur de l'activité humaine, mais également à s'assurer le contrôle de tous les moyens d'arriver à nos fins. Et qui détient le pouvoir sur les moyens doit aussi fixer les fins à atteindre, la hiérarchie des valeurs - bref, ce à quoi les hommes devraient croire et aspirer ». C'est ainsi le comble de la présomption (pour ne pas dire du paternalisme) de faire comme si le fait de prendre aux uns leur argent pouvait ne pas avoir de conséquences sur leurs projets personnels.

Troisièmement, il est évidemment possible que certaines gens dépensent leur argent de manière stupide. Il est également vrai que certains se porteraient mieux avec moins d'argent, de même que d'autres se sentiraient sûrement beaucoup mieux s'ils avaient plus d'argent. Il n'est pas dans notre propos de nier un instant qu'on puisse, d'un point de vue moral, critiquer la manière dont certains usent de leur argent, ni de douter que d'autres aient simplement besoin d'avoir plus d'argent pour être à même de mener une vie qui soit moralement plus satisfaisante. Mais nous ne devons

pas nous laisser égarer. Notre problème n'est pas là. Il concerne la recherche du fondement d'un principe métanormatif, et plus précisément le fait de savoir s'il y a autre chose que le principe de l'autogestion personnelle qui soit susceptible de répondre aux critères de métanormativité requis. Nous avons déjà répondu que seul peut faire l'affaire un concept d'ordre éthique dont le souci n'est pas de faire en sorte que tous les individus atteignent la perfection, mais seulement de fournir le contexte politique dans le cadre duquel il est possible à chacun de mener une vie de recherche de la perfection personnelle, dans toutes ses formes possibles. Bien que la nature exacte de leur relation fasse l'objet de développements qui viendront plus loin, il importe de bien se rendre compte que les finalités ultimes de l'éthique et de la politique ne remplissent pas les mêmes fonctions, et ne doivent pas être confondues. L'éthique ne doit pas être confondue avec la gestion sociale, et ce n'est pas la politique qui doit nous servir de guide pour mener une vie vertueuse.

3. Pourquoi le droit à une liberté négative égale serait-il le seul principe métanormatif valable ? Le concept de « droits » concerne les conditions nécessaires pour qu'il y ait vie en société, mais n'y a-t-il pas d'autres concepts éthiques qui répondent à la même raison d'être ? Par exemple, le concept de « justice » n'a-t-il pas pour objet même de définir comment les êtres humains doivent se comporter les uns par rapport aux autres ? N'est-ce pas là une notion qui devrait être également prise en considération pour définir des principes de comportement interpersonnels ? En fait, la justice n'est-elle pas le principe éthique par excellence qui répond à la fois aux préoccupations normatives et métanormatives ? Et, de ce point

de vue, la justice n'est-elle pas précisément ce qui exige que les principes de la politique se fondent sur quelque chose de plus que la simple protection du principe d'autogestion personnelle ?

Ces questions sont effectivement très importantes car elles nous obligent à pousser plus loin la discussion sur la nature « sociale » de l'homme, ainsi que sur la manière dont les principes métanormatifs concernent les problèmes de relation entre personnes. Qui plus est, ces interrogations nous offrent l'occasion de bien faire la distinction entre deux sens du mot « justice », et donc de souligner une confusion fréquente en matière de philosophie politique qui est presque aussi ancienne que la philosophie elle-même.

Les êtres humains ne peuvent atteindre leur épanouissement moral en vivant isolés. La réalisation de leurs fins morales implique une vie sociale, une vie en contact avec d'autres. Ce besoin de vivre avec d'autres êtres humains doit s'exprimer sous une forme ou une autre; considéré de manière théorique, il peut s'exprimer de n'importe quelle manière. La forme spécifique sous laquelle s'exprime le mieux le besoin de sociabilité correspond à la notion de « relation exclusive ». Sous ce vocable figure un nombre quasiment infini de possibilités de rapports humains - avec des amis intimes, des confidents, des partenaires commerciaux ou professionnels, de simples connaissances, etc... - qui toutes impliquent un principe de sélection de la part des participants à la relation. Certaines personnes sont incluses dans le cercle de la relation, d'autres exclues, en raison de leur adhésion ou non à certaines valeurs communes. C'est sur le support de ces « relations

exclusives » que se forment une grande variété de groupes, de communautés, et même de cultures.

Toutefois, comme l'épanouissement humain est quelque chose d'individuel, il en résulte que le mode ou la manière dont le besoin de sociabilité s'exprime ne peut pas rester uniquement circonscrit au sein d'un cercle ou d'un groupe restreint d'êtres humains. Même s'il est vrai que pratiquement tout individu naît au sein d'une famille, d'une communauté, d'une société et d'une culture, cela n'implique que l'on doive rester confiné à ces seules relations qui se nouent au sein d'une famille, d'une communauté, d'une société, ou d'une culture. La sociabilité humaine n'est pas quelque chose de limité, de fermé, mais quelque chose d'ouvert à l'exploration d'autres relations avec d'autres gens différents, relevant de modes de vie variés, et susceptibles de penser ou de travailler autrement. Ce caractère « ouvert » des modes de sociabilité humaine concerne des relations que l'on peut décrire sous le vocable de « non exclusives ». Aucun principe de sélectivité n'est alors nécessaire puisque le principe même de la sociabilité, dans ce cas, avant que l'individu ait fait le moindre choix, est de n'impliquer aucune limite ni restriction en ce qui concerne avec qui et dans quelles circonstances il est possible à l'individu de développer des relations avec d'autres. Ces relations non exclusives forment souvent le contexte au sein duquel se nouent les relations exclusives dans la mesure où un grand nombre, sinon la plupart de ces relations se créent là où il y avait à l'origine une relation non exclusive. Ainsi l'homme est un « animal social » au sens où, même s'il doit y avoir un certain nombre de relations exclusives, à priori personne ne peut en être exclu.

On entend souvent dire que l'un des grands défauts de l'éthique aristotélicienne de la perfection personnelle est de ne pas faire entrer dans son concept de la sociabilité humaine le besoin d'ouverture aux étrangers, et aux autres êtres humains en général. C'est ainsi que certains prétendent que, même si le concept d'autoperfection implique la prise en considération des autres, cela ne s'y fait jamais que sur la base d'un principe de sélectivité fondé sur des valeurs propres à l'individu. Bien que ces relations impliquent des degrés, elles conservent, nous dit-on, un caractère dominant d'exclusivité. Il est vrai que l'éthique d'Aristote a toujours eu tendance à mettre l'accent plutôt sur les relations exclusives, mais cela ne l'empêche pas pour autant de reconnaître que la sociabilité humaine implique aussi bien des relations non exclusives. Il n'y a rien dans une éthique aristotélicienne de la perfection personnelle qui oblige à nier que la sociabilité humaine soit ouverte à l'établissement de rapports avec des inconnus, des étrangers, ou d'autres personnes avec lesquelles on ne partage aucune valeur commune. En fait, il semble bien qu'admettre le caractère non exclusif de la sociabilité humaine soit l'une des significations attachées à l'expression selon laquelle les hommes sont par nature des « êtres sociaux ». Identifier un besoin de sociabilité, quelle qu'en soit la forme sociale ou culturelle, c'est parler de relations dans un sens non exclusif.

Cela étant dit, l'aspect non exclusif de la sociabilité humaine implique que l'on distingue deux définitions de la « justice ». La justice peut être entendue soit comme un principe métanormatif, soit comme un simple principe normatif. En tant que principe métanormatif, elle ne présuppose pas l'existence d'un ensemble commun de valeurs ni d'engagements. Aussi son

contexte est-il aussi universel que possible. Elle ne concerne que l'exigence que les relations possibles entre êtres humains dotés chacun d'une forme unique d'épanouissement personnel, soient moralement compatibles. Le type d'obligation morale que cela implique doit être quelque chose de commun à toutes les formes individuelles d'épanouissement, et qui puisse être en principe réalisé par chacun. Une telle obligation morale ne peut, par définition, correspondre qu'à une obligation minimale. Ainsi que nous l'avons déjà vu, c'est exactement ce à quoi correspond le principe du droit à une liberté négative égale pour tous. La « justice », au sens métanormatif du terme - c'est à dire comprise au sens d'un droit de base à la liberté -, ne concerne donc que la coordination pacifique et ordonnée des activités de tout être humain en rapport avec d'autres êtres humains dans un cadre social.

La justice comprise au sens du principe normatif de devoir donner aux autres leur dû est l'une des vertus centrales nécessaires à l'épanouissement de tout être. Cette vertu ne peut pas se limiter à une simple liste d'obligations négatives. Elle implique aussi, suivant les cas, la présence d'obligations positives de devoir faire quelque chose. Toutefois la pratique concrète, au niveau individuel, de la vertu de justice implique, comme pour toute autre vertu à caractère normatif, l'usage de la raison pratique. Il ne suffit pas d'identifier quelle est l'action « juste » qui convient dans le cadre d'une situation concrète particulière, encore faut-il intégrer les actes requis par l'exercice de cette vertu avec ceux dictés par la recherche des autres vertus et « biens » élémentaires qui entrent dans l'équation d'épanouissement de chaque personne. Ce qui est nécessaire est de connaître, outre les circonstances particulières dans lesquelles se situent ses actes, le caractère de

l'autre, ainsi que comment ses propres actions peuvent s'articuler avec celles qui sont nécessaires à l'épanouissement de l'autre. Il n'existe pas de formules éthiques toutes faites qui nous permettraient de savoir en toutes circonstances ce qu'exige au juste la vertu de justice. Savoir ce que la justice exige implique d'en savoir bien plus que le simple fait de savoir qu'on se trouve face à un autre être humain « comme nous ». C'est pour cette raison que la mise en oeuvre du principe de justice implique qu'on se comporte de manière différente selon qu'on a affaire à un ami personnel, à un partenaire commercial, à un voisin, ou à un homme dans la rue qui nous demande quelques sous. En tant que principe d'ordre normatif, la justice est quelque chose qui ne peut pas s'appliquer de manière impersonnelle, ni uniforme. Elle suppose de pouvoir distinguer des différences à la fois quant aux personnes et quant aux circonstances.

On confond souvent la justice en tant que principe métanormatif avec son expression normative. Cette confusion est due à l'incapacité de percevoir la différence qui existe entre la justice lorsqu'elle s'occupe des relations exclusives, et la justice lorsqu'elle s'applique aux relations non exclusives. Par définition, la justice concerne l'interpersonnel, le social. Mais la justice en tant que vertu constituante de l'épanouissement humain s'intéresse aux autres d'une manière bien plus spécifique que lorsqu'elle est conçue comme le fondement d'un ordre politique dans le cadre duquel tout ce que nous savons est, tout au plus, que d'autres êtres humains y sont impliqués. A l'évidence, la justice en tant que vertu doit inclure bien plus que le simple respect des droits négatifs de l'autre. Vivre une relation exclusive avec d'autres, avoir une vie sociale de type exclusive impliquent incontestablement

infiniment plus que cela. C'est là l'élément de vérité que recèle le message communautariste, ou encore celui de la perspective éthique classique. Toutefois lorsqu'il s'agit de relations interpersonnelles de type non-exclusives, d'une vie sociale ouverte à des relations non exclusives - c'est à dire lorsque nous nous intéressons à des relations ouvertes à *n'importe quel autre* être humain -, alors le respect des droits négatifs personnels est tout ce dont nous avons besoin puisque, dans ce cas, seule la protection des droits de chacun à l'autogestion personnelle présente un caractère suffisamment universel. Demander plus à la justice selon cette définition reviendrait non seulement à romancer les raisons qui nous attachent aux autres, mais également à ignorer la véritable motivation personnelle qui pousse chacun d'entre nous à respecter les droits des autres : le besoin que chacun d'entre nous ressent d'avoir des contacts interpersonnels, une vie sociale, tant au sens exclusif que non exclusif. Tel est ce qui donne son caractère de vérité à la tradition libérale classique des droits naturels.

4. En dépit de nos efforts pour fonder notre plaidoyer pour la liberté sur des principes moraux solides, il semble que notre théorie se trouve encore confrontée à un dilemme fondamental. D'un côté, si la liberté doit correspondre à quelque chose de précis et d'identifiable, cela devrait signifier davantage que la seule absence d'entraves extérieures. La liberté ne peut pas se réduire seulement à la capacité de faire ce que bon nous semble. S'il n'y a de liberté que là où chacun est en mesure de faire ce qu'il veut, quel est celui dont la liberté doit être protégé ? Qui doit-on préférer ? La liberté de Marie de faire ce qu'elle veut sans égards pour celle de Paul, ou celle de Paul d'en faire autant sans se soucier de Marie ? Etant donné que les gens ont le plus

souvent des aspirations qui entrent en conflit, qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire que de « promouvoir la liberté » ? La liberté n'a de sens que si sa définition est complétée par une base normative qui en détermine l'étendue et le contenu. Sinon il s'agit d'un concept impuissant à résoudre les conflits d'intérêts inhérents à la condition humaine, et incapable de nous aider à comprendre ce que signifie véritablement la poursuite de la liberté. Le libéralisme devient alors un idéal politique vide de sens.

D'un autre côté, si nous attachons la liberté à un principe normatif - si on lie la liberté à la raison, à la morale, au droit -, comment pourrions-nous jamais avoir le droit moral de faire quelque chose qui n'est pas moral ? En d'autres termes, si nous acceptons les propos de Lord Acton lorsqu'il écrit que la liberté est « la liberté de faire ce que nous devrions faire », il semblerait que nous ne puissions offrir rien d'autre que des arguments d'ordre pragmatique en réponse aux philosophes et théologiens qui, eux, voudraient légiférer sur la quasi-totalité des affaires morales. Dans ce cas, il n'y aurait aucune limite, aucun principe de droit qui puisse mettre une limite à ce qui pourrait être contrôlé par le pouvoir politique au nom de la morale. Cela réduirait à néant notre tentative pour démontrer que les gens ont un droit fondamental à une liberté négative égale, un droit qui prime sur toute autre considération morale pour déterminer la forme fondamentale des institutions politiques et juridiques de la cité. Alors, de deux choses l'une : ou la liberté est liée à la morale, ou ce n'est qu'un idéal politique dénué de tout sens moral. Mais si la liberté est liée à la morale, il en résulte que personne ne peut réclamer avoir un droit de principe à faire quelque chose qui n'est pas moralement correct.

En fait il s'agit là d'un faux problème, analogue à celui évoqué à propos de notre discussion sur les différentes acceptions du mot « justice ». Le « devrions » de Lord Acton est-il une référence à la manière dont l'individu qui bénéficie de cette liberté devrait conduire sa vie personnelle ? Ou ne s'agit-il pas plutôt d'une « devrions » qui se rapporte à ce que nous « devrions pouvoir faire » dans le cadre des règles de base d'un système politique organisé ? Autrement dit, la phrase « la liberté de faire ce que nous devrions faire » ne devrait-elle pas plutôt se lire : « la liberté de faire ce que nous devrions pouvoir faire » ? Dans ce cas, la liberté est quelque chose qui se définit par rapport à ce que *tout* régime politique organisé se *devrait* de protéger et de sanctionner. La loi n'est pas quelque chose qui s'oppose à la liberté, mais quelque chose qui bien au contraire définit le régime constitutionnel qui lui permet d'exister. Pourquoi les principes qui servent à déterminer ce que le système politique d'une cité devrait servir à protéger et sanctionner ne seraient-ils pas en fait de même nature que ceux dont nous nous sommes servis pour définir les conditions politiques nécessaires à l'épanouissement de la sociabilité humaine - plutôt que des principes à finalités purement individuelles, c'est à dire des vertus ?

Autrement dit, ne serait-ce pas le cas que la conception des droits que nous avons présentée soit exactement le critère moral dont nous avons besoin pour donner consistance et contenu concret au concept même de liberté ? Comme nous l'avons amplement souligné, une telle conception des droits n'a pas pour rôle d'aider les personnes à atteindre leur perfection, ou à choisir la bonne conduite. Au lieu de cela, sa finalité éthique est seulement de servir de guide à la création et à l'évaluation des systèmes politiques. Les

droits nous servent de règle éthique pour la constitution d'un ordre politique et social tel que chacun - quelles que soient les formes diverses d'épanouissement individuel - puisse librement y choisir pour lui-même la façon dont il doit vivre. Une telle approche ne garantit pas que les gens accepteront même de faire ce genre de choix, encore moins que le choix qu'ils feront sera nécessairement celui qu'ils devraient faire, mais elle est la seule qui permette néanmoins d'établir un lien - sans qu'il y ait nécessairement adhéquation - entre l'éthique et la politique.

Un nouveau fondement pour la théorie libérale classique des droits naturels.

Il est de bon ton aujourd'hui d'annoncer la mort du libéralisme en tant qu'expression politique d'un projet qui aurait échoué, celui des Lumières. C'est ainsi par exemple que la doctrine du droit naturel et des droits de l'homme nous est présentée comme une abstraction type de la pensée des Lumières dont la conséquence serait de sousestimer l'importance de tout ce qui rattache l'homme à sa communauté, en passant systématiquement sous silence les formes spécifiques d'interactions et d'entrelacs qui font l'être social réel. Le caractère abstrait et général des théories libérales, tant au niveau éthique que politique, accentuerait leur nature impersonnelle et atomistique. La crise du libéralisme a engendré toute une série de polémiques et de fausses solutions. L'éventail de celles-ci va de simples variantes recyclées du socialisme jusqu'à certaines formes de conservatisme qui, en fait, n'ont jamais eu beaucoup d'atomes crochus avec

le libéralisme. Leur élément commun est de poser la société comme seule unité d'analyse de base, ainsi que comme étalon de mesure de tout principe éthique ou politique fondamental.

Dans quelle mesure le libéralisme, en tant que théorie politique, est-il étroitement connecté, et donc dépendant des autres aspects de la doctrine propagée à leur époque par les penseurs des Lumières ? C'est là une vaste question, encore largement débattue, mais qui dépasse le cadre de cet essai. Ce qui nous intéresse fondamentalement est que la théorie politique présentée ci-dessus a un aspect foncièrement libéral, alors que l'éthique néo-aristotélicienne, fondée sur la notion de recherche personnelle de la perfection, et dont nous nous sommes servis pour établir cette théorie politique, elle, relève d'une doctrine qui traditionnellement n'a jamais été associée avec le libéralisme. Certains s'en serviront pour nous accuser de vouloir à tout prix résoudre la quadrature du cercle. Nous leur répondrons qu'à nos yeux tant l'attrait que les échecs du libéralisme classique ne sont en fait que le produit prévisible d'un même problème qui s'est posé autant à ses défenseurs qu'à ses détracteurs : à savoir leur incapacité à distinguer clairement ce qui distingue le normatif du métanormatif.

C'est vrai, sur le plan de l'éthique, le libéralisme adopte plutôt un point de vue qui penche vers le scepticisme, le réductionnisme, le minimalisme. A l'inverse, les théories avec un contenu éthique en apparence plus riche versent plutôt vers le paternalisme politique, le socialisme, ou l'autoritarisme. Ces deux tendances résultent du fait que l'on y traite l'ensemble des propositions normatives en bloc, comme si elles étaient toutes du même type, en y introduisant seulement une certaine hiérarchie. Lorsqu'il

s'agit du libéralisme, où le rôle de l'Etat se limite à faire respecter les droits individuels et à appliquer la justice, cette démarche aboutit à réduire l'éthique à la seule dimension de l'application des droits et de la justice. Tout le reste n'est que superflu. A la différence de leurs prédécesseurs classiques, les libéraux modernes, préoccupés de ce que les questions morales telles que celles qui concernent l'aide aux plus démunis soient réduites à la portion congrue, voudraient étendre le catalogue des droits. Ce qu'ils voudraient est transformer ce qui, pour les libéraux classiques, relève du strict domaine des choix personnels (le « superflu ») en matières relevant d'une problématique de justice et de protection de droits. Quoiqu'il en soit de leur influence aujourd'hui dans le monde universitaire, leur supériorité numérique ne suffit pas pour justifier que le libéralisme puisse logiquement s'ouvrir à cette forme d'impérialisme des droits. Par ailleurs, leurs efforts en vue de réduire toutes les questions morales à un problème de justice finissent seulement par nourrir encore davantage le scepticisme qui résulte inévitablement d'une démarche où il n'y a plus de limite à l'extension du nombre de droits. Tout ce qui relève de l'éthique ne se résume pas en une simple affaire de justice. Puisque pour le libéral le domaine de la justice épuise pratiquement tout ce qui relève du politique, il semblerait qu'il n'y a plus de place pour une conception libérale du politique dès lors que l'on veut élargir l'éthique au-delà de ses bornes minimales. Abandonner cette conception limitée du rôle du politique reviendrait évidemment à abandonner le libéralisme lui-même. Aussi pour rester libéral en politique, il nous faudrait soit rester fidèle au principe d'un Etat minimal, soit affirmer plus que jamais notre scepticisme devant toute ambition visant à accorder plus de place aux préoccupations éthiques.

L'autre solution qui consisterait à abandonner le libéralisme pour une doctrine politique au contenu éthique infiniment plus riche, n'est pas moins problématique. Outre les arguments développés plus haut à propos du caractère nécessairement « pluriel » du bien, vouloir développer une conception du politique fondée sur une notion extensive de l'éthique irait tout simplement à contresens des réalités modernes. Les Etats modernes se mêlent de trop de choses les plus diverses pour qu'ils puissent se permettre d'imposer des fins éthiques par des moyens politiques, sauf à admettre que ces fins soient atteintes d'une manière parfaitement inefficace, en générant une multiplicité de gaspillages et de litiges créateurs d'acrimonie et de ressentiment. Ainsi, s'il est vrai que tout ce qui va de l'aide aux pauvres jusqu'à l'idée que chacun se doit de mener une vie saine peut être intégré comme une finalité d'ordre « éthique », il n'en reste pas moins que, dans ce contexte des Etats modernes, leur traduction en programmes politiques et leur mise en oeuvre par des appareils bureaucratiques ne peuvent que conduire à la multiplication des conflits, au désordre, et au retour de l'autoritarisme. Cette érosion de la liberté - que personne ne désire certes, mais que tous les jours chacun est finalement amené à rendre inévitable par ses propres exigences - résulte en définitive de l'incapacité à voir que les normes qui conviennent au politique ne relèvent pas nécessairement du même ordre que celles qui fondent la vie morale, et vice versa.

Notre conviction est que l'approche aristotélicienne de l'éthique présente une conception suffisamment riche de l'éthique pour satisfaire ceux qui critiquent le contenu traditionnellement trop pauvre de la pensée libérale. C'est là quelque chose qui paraît incontestable et incontesté, même si

certaines prétendent qu'il existe d'autres théories plus riches, plus complètes et plus convaincantes. Nous affirmons également que le libéralisme est une approche du politique qui consiste à reconnaître à l'individu un maximum de liberté avec un minimum d'obligations contraintes envers les autres. Ceci semble également incontesté même si les opinions divergent quelque peu sur le contenu concret de ces obligations. Notre travail a consisté à faire en sorte que ces deux perspectives, aussi incontestées l'une que l'autre, se rejoignent, plutôt que de devoir soit répudier notre libéralisme, soit abandonner notre exigence d'une éthique plus riche que ce qu'offre habituellement la démarche des penseurs libéraux. Il nous semble que les deux approches sont complémentaires et peuvent être réconciliées. Notre thèse est toutefois que cette réconciliation n'a de sens et ne peut fonctionner que si l'on commence par bien comprendre ce qui distingue le normatif du métanormatif. Nous pensons que c'est en refusant de comprendre ce qu'impliquent ces deux notions que nous fragilisons cette liberté si nécessaire à toute vie civilisée.

Rasmuss.doc/5
21 novembre 1995