

Protéger les citoyens contre la violence :

la raison d'être d'un État libéral ?

Par Bernard Baertschi

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Politique

Juin 2004

1. Introduction

Il ne se passe pas de semaine sans que l'on s'interroge, dans la rue et dans les médias, sur les incivilités, l'augmentation de la violence et l'insécurité croissante qui règne dans nos villes et nos campagnes. Les chiffres sont d'ailleurs contestés par d'aucuns, qui soulignent que du sentiment d'insécurité à l'insécurité réelle, la conséquence n'est pas bonne. Peu importe toutefois pour notre propos, car ce qui va nous intéresser dans ce phénomène, ce sont les enjeux de philosophie politique qu'il met ou remet sur les devants de la scène, à savoir la question de la *fonction* de l'État.

C'est que l'État remplit dans les faits de nombreuses fonctions et il est une entité assez particulière: il se comporte comme un individu en ce qu'il affirme, décide, agresse, se défend, il peut être juste ou injuste, généreux, orgueilleux, despotique ou respectueux des libertés, et cela tant vis-à-vis des autres États que vis-à-vis de ses membres, les citoyens. D'où d'abord la question de sa *légitimité*: au nom de quoi fait-il tout cela ? Qui lui a donné autorité pour le faire ? Aristote pensait que la réponse était à trouver dans notre nature: nous sommes naturellement des êtres sociables – «l'homme est par nature un animal politique»¹ – et donc nous formons naturellement des communautés; celles-ci ont besoin d'être structurées et dirigées, d'où la nécessité du rôle de chef, dépositaire du pouvoir de l'État, rôle qui sera occupé par celui qui a naturellement les capacités pour cela: «L'être qui, par son intelligence, a la faculté de prévoir, est par nature un chef et un maître, tandis que celui qui, au moyen de son corps, est seulement capable d'exécuter les ordres de l'autre, est par sa nature même un subordonné»², ce qui, d'ailleurs, n'empêche pas que la nature soit institutionnalisée par des procédures de choix et de vote, comme il en va dans la démocratie athénienne. Plus tard, on a pensé que l'autorité venait de Dieu, sur la foi de ce que dit S. Paul dans l'Épître aux Romains: «Il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu. Si bien que celui qui résiste à l'autorité se rebelle contre l'ordre établi par Dieu» (13.1-2)³ ce qui vaut même pour les tyrans, comme S. Augustin le souligne à propos de Néron: «Même à de pareils individus le pouvoir de dominer n'est accordé que par la providence du

1 *La Politique*, Paris, Vrin, 1970, p. 28.

2 *Op. cit.*, p. 25.

3 Cf. aussi *Évangile selon S. Jean*, 19-10-11, où Jésus dit à Pilate: «Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir, s'il ne t'avait été donné d'en-haut».

Dieu suprême»⁴.

Actuellement, cela est bien lointain et paraît d'un autre âge. C'est que la Modernité est passée par là, qui a rompu non seulement avec la science ancienne mais aussi avec sa doctrine politique, en affirmant haut et fort que l'autorité de l'État ne peut venir que de ceux qui lui sont soumis – il s'y sont donc soumis volontairement ou librement – à savoir les citoyens, même si pour les pères du libéralisme Dieu reste bien entendu la cause lointaine de tout. Comme le dit John Locke, l'un des fondateurs de la conception moderne de l'État: «Dans tout ce qui regarde la vie civile, l'usage des choses indifférentes, que Dieu n'a pas expressément défendues, nous est permis; et, en ce cas, l'autorité humaine peut avoir lieu»⁵, elle le *doit* même. Ainsi, le roi, s'il y en a un, est désigné par le peuple et est soumis aux lois: «Le Roi, tenant des lois toute son autorité, ne peut autoriser aucun acte qui soit contraire à ces lois»⁶. Cet État moderne, c'est l'État *libéral*, à savoir l'État dont l'autorité dépend de la liberté ou du libre consentement des citoyens, consentement qui s'exprime sous la forme d'un *contrat*, d'où ce qu'on a appelé la théorie du contrat social.

Ainsi, quand je pose la question: «Protéger les citoyens contre la violence: la raison d'être d'un État libéral ?» je demande, supposée réglée la question de sa légitimité, quelle est la portée du contrat social, c'est-à-dire quelle(s) fonction(s) les citoyens veulent confier à l'État et, plus précisément, si le contrat social porte d'abord, et peut-être exclusivement, sur la protection contre la violence, ou s'il peut encore commander d'autres tâches. Comment y répondre ? On pensera peut-être qu'il n'existe pas de réponse déterminée à une telle question; en effet, on peut inclure tout ce que l'on veut dans un contrat, qui ne lie que les signataires, et ceux-ci ne signeront que si le contrat est à leur avantage (c'est l'essence même d'un contrat: pour être adopté, il doit être à l'avantage de toutes les parties), c'est-à-dire s'ils sont d'accord avec les obligations qu'il leur impose. Cependant, le contrat social n'est pas un contrat tout à fait comme les autres, en ce qu'il est *inévitable*: l'être humain ne peut vivre hors de la société – Aristote l'avait bien vu – et l'état de nature qui précède l'état social dans les doctrines du contrat social est une fiction, ce que tout le monde reconnaît. C'est pourquoi, ce qui compte dans l'établissement du contrat social, ce n'est pas ce que les contractants peuvent arbitrairement décider, selon leur bon plaisir, aussi irrationnels que soient leurs désirs, mais ce qu'ils *doivent* décider pour former une société qui soit *réellement à l'avantage de toute personne humaine raisonnable*. Cela demande alors que l'on puisse *justifier* toute tâche étatique que l'on intègre dans le contrat social. Selon quel critère ? Il n'est pas difficile de le déterminer: si les êtres humains décident de vivre ensemble, c'est parce qu'ils attendent de leur association et donc de l'État qu'il puisse leur fournir des biens qu'ils ne peuvent se procurer eux-mêmes, ou du moins qu'ils ont de la peine à se procurer seuls. Procurer ces biens aux citoyens définira alors la *fonction* de l'État. Notre question revient donc à demander si la fonction de l'État doit se limiter à la fourniture de ce bien qu'est la protection contre la violence, c'est-à-dire une forme de sécurité, ou s'étendre au-delà.

Cela montre que la conception libérale de l'État rompt encore à un autre point de vue avec la conception pré-moderne: si, pour cette dernière, l'*origine* de l'autorité politique est

4 *La Cité de Dieu*, V, XIX, Paris, Pléiade, 2000, p. 208.

5 *Lettre sur la tolérance*, Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 190.

6 *Traité du gouvernement civil*, Paris, GF-Flammarion, 1984, p. 295.

dans la nature humaine ou en Dieu, sa *finalité* est dans le bien commun: l'autorité existe pour le bien de la communauté. Or, dans la conception moderne, cette finalité, si elle ne disparaît pas on l'a vu, s'estompe tout de même. En effet, même s'il est faux de dire que le politique n'a plus rien à voir avec le bien commun, il reste que ce bien commun dépend tout de même des décisions *libres* quoique *rationnelles* des citoyens – il n'est plus à lire dans une nature humaine créée par Dieu. Ainsi, la question de l'origine de l'autorité et celle de sa légitimité s'identifient en bonne partie et la seule chose qui est à demander est: «L'autorité de qui ?» La réponse étant: «Celle des participants rationnels au contrat social».

2. La fonction de l'État

La fonction de l'État *moderne libéral* doit-elle se limiter à la fourniture de ce bien qu'est la protection contre la violence ou s'étendre au-delà ? Sur cette question aussi, je vais commencer par un peu d'histoire.

Platon déjà relève que, si nous vivons en société, c'est parce que nous ne nous suffisons pas à nous-mêmes: «Selon moi, la cité se forme parce que chacun d'entre nous se trouve dans la situation de ne pas se suffire à lui-même, mais au contraire de manquer de beaucoup de choses»⁷, dit Socrate. En effet, pour nous nourrir, nous vêtir et nous loger, nous avons besoin de l'aide des autres. D'où ce qu'on pourrait appeler un État minimal, assurant la satisfaction de besoins très basiques, simplement vitaux. Aristote pense que c'est là une conception trop étriquée de la Cité: «Formée au début pour satisfaire les seuls besoins vitaux, [la communauté politique] existe pour permettre de bien vivre»⁸. «De bien vivre», c'est-à-dire de s'épanouir. L'être humain ne peut se réaliser que dans un milieu social, l'État doit donc lui fournir une gamme étendue de biens à cet effet. Est-ce encore ainsi qu'il faut voir les choses dans un État libéral ?

Non, et ici aussi, la Modernité a changé bien des choses: l'État tel qu'Aristote le concevait est un État *perfectionniste*, c'est-à-dire un État qui, par les biens qu'il fournit, *impose* une certaine conception de l'excellence ou de l'épanouissement humain, bref, une conception de la vie bonne, celle qui exprime au mieux notre nature humaine. Cela est particulièrement visible au Moyen-Âge et le reste dans toutes les conceptions religieuses de l'État, mais pas uniquement: les communistes avaient eux aussi une conception perfectionniste de l'État. L'État moderne libéral est conçu différemment: il est le fruit d'un contrat, avons-nous dit. Mais, quand on signe un contrat, c'est dans un but bien déterminé et non pour régler toute sa vie. Il y a donc toute une partie de l'existence humaine – et donc de l'excellence humaine – qui reste hors contrat; d'où la séparation du privé (en dehors) et du public (en dedans), l'autorité de l'État ne s'exerçant que dans le domaine public. Il s'ensuit que l'État n'a pas à fournir *tous* les biens nécessaires à l'épanouissement de l'être humain – il ne l'a d'ailleurs jamais fait, même dans les États perfectionnistes: pensons au choix d'un conjoint. Lesquels alors ? Pour le déterminer, revenons à la notion de contrat: on ne passe un contrat que si c'est à notre avantage, certes, mais on ne peut avoir l'idée de passer un contrat que s'il nous manque quelque chose, à savoir quelque bien. Que nous manque-t-il alors qui ait

⁷ *La République*, Paris, GF-Flammarion, 2002, p. 137.

⁸ *La Politique*, p. 27.

fait que nous ayons passé un contrat *social* ? Les libéraux ont posé cette question sous la forme suivante: qu'est-ce qui nous a poussé à quitter l'état pré-social de nature pour entrer dans l'état social ? Si on peut y répondre, on identifiera alors le ou les biens qui nous manquaient et qu'il est de la *fonction* de l'État de nous procurer. Mais peut-on y répondre ? Plusieurs auteurs s'y sont essayés au cours du temps; nous allons examiner la position de cinq d'entre eux: Thomas Hobbes et John Locke pour les classiques, John Rawls, Robert Nozick et Tristram Engelhardt pour les contemporains.

a) *Thomas Hobbes et John Locke*

Pourquoi quittons-nous l'état de nature selon Hobbes et donc quelle fonction l'État va-t-il se voir conférer ? On connaît la description terrible que fait le philosophe anglais de l'état de nature: vu que notre nature humaine entretient trois causes principales de conflit: la compétition, la défiance et la gloire, l'état de nature est un état de guerre «de chacun contre chacun», si bien que, «dans une telle situation, il n'y a de place pour aucune entreprise, parce que le bénéfice est incertain [...]; et, ce qui est pire que tout, il règne une peur permanente, un danger de mort violente. La vie humaine est solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève»⁹. À cela, un seul remède, l'instauration d'une autorité par consentement commun qui puisse faire régner la paix et permettre à chacun de vivre dans la sécurité, condition nécessaire de toute entreprise commune et de tout épanouissement personnel. C'est seulement par l'établissement d'une puissance forte que les hommes pourront «se suffire à eux-mêmes et vivre satisfaits».

Dans une telle conception de l'homme et de l'État, la fonction de ce dernier est avant tout de faire cesser la guerre, c'est-à-dire la violence: le contrat porte d'abord là-dessus, il concerne, comme le dit Hobbes: «la paix commune et la sécurité»¹⁰. Certes, pour le philosophe anglais, cela a des conséquences qui vont plutôt loin, puisqu'il pense que la paix n'est possible que par l'instauration d'un véritable despotisme qui empiète largement sur ce qu'on considère comme les libertés démocratiques fondamentales; mais cela est justifié car nécessité par la recherche de la sécurité et de la protection contre la violence extrême de l'état de nature: quel que soit l'état civil institué, on est toujours gagnant. Ainsi, même accablés d'impôts et soumis aux passions déréglées d'un despote, cela «est peu de chose en comparaison des misères et des calamités horribles qui sont le lot d'une guerre civile, ou de la condition dissolue qui est celle des humains sans maître, sans la sujétion des lois, sans puissance coercitive pour enchaîner leurs mains capables de rapine et de vengeance»¹¹.

Pour Hobbes, la raison d'être de l'État – qui n'est libéral que parce qu'il résulte du consentement libre des citoyens motivés par les calamités de l'état de nature, et non par sa façon de gouverner –, sa fonction primordiale et constitutive, est bien de protéger les citoyens contre la violence. Sans la guerre de tous contre tous, sans doute les êtres humains n'auraient-ils jamais songé à former un État et à aliéner une partie de leur liberté naturelle. En va-t-il encore ainsi chez Locke ? Ce n'est pas sûr, car son anthropologie est beaucoup moins pessimiste – même si, comme Hobbes, il a été très choqué par les guerres de religion –; d'ailleurs il s'oppose fermement à ce dernier en distinguant clairement l'état de nature de

⁹ *Léviathan*, Paris, Foili-essais, 2000, p. 224-225.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 287-288.

¹¹ *Op. cit.*, p. 303.

l'état de guerre:

«Ici paraît la différence qu'il y a entre l'état de nature, et l'état de guerre, lesquels quelques-uns ont confondus, quoique ces deux sortes d'états soient aussi différents et aussi éloignés l'un de l'autre, que sont un état de paix, de bienveillance, d'assistance et de conservation mutuelle, et un état d'inimitié, de malice, de violence et de mutuelle destruction»¹².

Mais pourquoi alors quitter cet état de nature au profit de l'état civil, pourquoi instituer un État ? Parce que l'état de nature n'est pas sûr et que si, dans cet état, l'homme «est le seigneur absolu de sa personne et de ses possessions, [...] la jouissance de ce droit est fort incertaine et exposés sans cesse à l'invasion d'autrui». Ainsi, les êtres humains forment une société et instituent un État d'un commun accord «pour la conservation mutuelle de leurs vies, de leurs *libertés* et de leurs biens; choses que j'appelle, d'un nom général, *propriétés*»¹³. Dans cette optique, la fonction de l'État est d'assurer la propriété privée de chacun. Cela paraît à première vue bien différent de ce que disait Hobbes, mais en réalité il n'en est rien, puisque si nous sommes propriétaires de biens, nous le sommes d'abord de nous-mêmes, si bien que le rôle de l'État est de protéger chaque citoyen contre les atteintes à sa personne et à ses biens, ce qui est une autre manière de dire qu'il doit les protéger contre la violence.

Cela nous permet de préciser le sens du titre de notre conférence; en effet, comme on le sait, «violence» est un terme qui est utilisé pour désigner bien des conduites. Ici, quand nous l'employons, nous désignons toute action qui interfère de manière illégitime avec les activités et les projets de quelqu'un, bref qui *empiète* sur sa personne et sur sa liberté. Le paradigme en est l'agression physique et le vol, mais la violence ne s'y limite pas.

b) John Rawls

Si maintenant nous sautons à la période contemporaine, l'auteur-phare que nous rencontrons dans la doctrine du contrat social est bien sûr John Rawls. Comme il le dit lui-même: «Ce que j'ai essayé de faire est de généraliser et de mener à un niveau plus élevé d'abstraction la théorie traditionnelle du contrat social représentée par Locke, Rousseau et Kant»¹⁴. La théorie du contrat social, on le sait, se fonde sur l'opposition entre l'état de nature et l'état social; Rawls va reformuler cette opposition en posant la question suivante: quel État des individus rationnels voudraient-ils établir s'ils devaient décider de sa création par avance et sans savoir quelle place ils y occuperaient. Dans cette situation, qu'il appelle justement «situation originelle», chaque individu est seul et est considéré comme «une personne rationnelle concernée par l'avancement de ses intérêts»¹⁵, toutes les personnes étant par ailleurs égales. C'est pourquoi «nous devons d'une manière ou d'une autre annuler les effets des contingences spécifiques qui rendent les hommes inégaux et leur donnent la tentation d'exploiter les circonstances sociales et naturelles à leur propre avantage. À cet effet, j'assume que les parties sont situées derrière un voile d'ignorance»¹⁶. Naître Rockefeller ou Tartempion ne donne pas les mêmes possibilités; naître normal ou trisomique non plus; comme ces différences ne sont ni méritées ni pertinentes pour des personnes rationnelles, il

¹² *Traité du gouvernement civil*, p. 156.

¹³ *Op. cit.*, p. 236-237.

¹⁴ *A Theory of Justice*, Oxford, OUP, 1971, p. viii.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 118.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 136.

serait injuste de les faire intervenir. Qu'est-ce que ce voile recouvre? Dans la situation originelle, personne ne doit connaître, donc ne connaît:

- 1/ Sa place dans la société (statut social, appartenance à une classe)
- 2/ Son actif et ses capacités naturelles (intelligence, force,...)
- 3/ Sa conception du bien (son plan de vie)
- 4/ Ses caractéristiques psychologiques (aversion du risque, optimisme ou pessimisme,...)
- 5/ Le type particulier de société où il naîtra (situation politique et économique, niveau de civilisation et de culture)
- 6/ La génération à laquelle il appartiendra.

Sous ces conditions, les principes de justice que vont choisir les participants, c'est-à-dire les principes qui vont diriger leur société et que l'État devra appliquer seront ceux que des individus parfaitement rationnels choisiraient. Quels seront-ils ? Comme c'est bien connu, Rawls en propose deux:

«Premier principe: Chaque personne a un droit égal au plus large système de libertés de base égales compatible avec un système similaire de liberté pour tous.

Second principe: Les inégalités sociales et économiques doivent être arrangées de telle façon qu'elles soient à la fois:

- a) pour le plus grand bénéfice des moins avantagés, compatibles avec avec le principe d'économies justes, et
- b) attachées aux fonctions et aux positions accessibles à tous, sous des conditions d'égalité des chances»¹⁷.

Quelques commentaires s'imposent. Quelles sont ces libertés de base dont chacun doit disposer également et maximale ? Rawls en donne la liste suivante: «Les libertés de base des citoyens sont, en gros, la liberté politique (droit de vote et d'être éligible aux fonctions publiques), avec la liberté d'expression et d'assemblée; la liberté de conscience et la liberté de pensée; liberté de la personne avec le droit à la propriété privée, et la liberté de ne pas être emprisonné de façon arbitraire»¹⁸. Cela n'exclut pas des inégalités, comme le souligne le second principe, mais les soumet à deux conditions qui permettent d'évaluer leur caractère juste ou injuste: une inégalité est juste si et seulement si elle n'est pas le fruit d'une inégalité de chances et si elle est au bénéfice des plus défavorisés – condition que Rawls appelle «principe de différence».

Bien, mais qu'est-ce qui, plus précisément, doit être distribué ? En effet, pour appliquer des principes de justice il faut avoir quelque chose à répartir, des biens, et il ne paraît pas que tous les biens soient soumis à la justice (par exemple, pour reprendre une distinction dont Nozick fera grand usage, la distribution des gènes dans la population n'est pas une affaire de justice ou d'injustice, mais de fortune ou d'infortune). On sait déjà que les libertés de base font partie des biens à distribuer, mais ils ne sont pas les seuls. Il y a encore, selon Rawls, «les chances et les pouvoirs, le revenu et la richesse»¹⁹, ainsi que les bases sociales du respect de soi. Tous ces biens, notre philosophe les appelle des *biens premiers*, qu'il caractérise comme «les choses dont on peut supposer qu'un homme rationnel a besoin, quels que soient ses autres besoins».

Ailleurs, notre philosophe précise et donne la liste suivante de ces biens premiers,

17 *Op. cit.*, p. 302.

18 *Op. cit.*, p. 61.

19 *Op. cit.*, p. 92.

classés sous cinq rubriques:

«1/ D'abord les libertés de base en tant que données dans une liste; par exemple: la liberté de pensée et la liberté de conscience; la liberté d'association; et la liberté définie par la liberté et l'intégrité de la personne, aussi bien que par la loi; et finalement les libertés politiques.

2/ Deuxièmement, la liberté de mouvement et du choix de la profession sur un fond de diverses possibilités.

3/ Troisièmement, les pouvoirs et les prérogatives liées aux fonctions et aux positions de responsabilité, particulièrement celles liées aux principales institutions politiques et économiques.

4/ Quatrièmement, le revenu et la richesse.

5/ Finalement, les bases sociales du respect de soi»²⁰.

Comme il y a deux principes de justice, ils peuvent entrer en conflit: que faire par exemple si le bénéfice des moins bien nantis requiert une diminution des libertés ? Il est donc nécessaire de leur adjoindre un principe de hiérarchisation, ce que Rawls fait sous la forme de deux règles de priorité:

«*Première règle de priorité* (La priorité de la liberté): Les principes de justice doivent être classés dans un ordre lexical, si bien que la liberté ne peut être restreinte que dans l'intérêt de la liberté. Il y a deux cas:

a) une liberté moins étendue doit renforcer le système total de liberté partagé par tous;

b) une liberté moins qu'égale doit être acceptable pour ceux qui ont le moins de liberté.

«*Seconde règle de priorité* (La priorité de la justice sur l'efficacité et le bien-être): Le second principe de justice est lexicalement antérieur au principe d'efficacité et à celui de la maximisation de la somme totale d'avantages; et l'égalité des chances est antérieure au principe de différence. Il y a deux cas:

a) une inégalité des chances doit améliorer les chances de ceux qui en ont le moins;

b) un taux d'épargne particulièrement élevé doit, au total, alléger le fardeau de ceux qui ont à le supporter»²¹.

Il en résulte qu'«un départ des institutions d'égale liberté requis par le premier principe [de justice] ne peut être justifié ou compensé par des avantages sociaux ou économiques plus grands»²². Cela va contre l'utilitarisme et toute théorie qui ferait de la justice et/ou de la liberté des valeurs comme les autres, à mettre sur le même pied. Ainsi que le souligne Van Parijs dans l'un de ses commentaires: «Aucune amélioration du sort du plus défavorisé ne peut être achetée au prix d'une atteinte aux libertés fondamentales ou à l'égalité équitable des chances»²³. Toutefois une diminution de la liberté de certains est admissible; par exemple, on peut limiter la liberté d'expression de certains individus si son plein exercice par ces personnes empêchait à d'autres toute expression (cf. liberté et pluralité de la presse).

Nous nous sommes plus longuement étendu sur Rawls que sur les auteurs précédents. C'est d'abord qu'il s'agit d'un auteur contemporain qui, comme tel, est sans doute plus apte à nous dire quelle est la fonction d'un État libéral *contemporain*. Et c'est aussi qu'il représente assez bien pour beaucoup d'entre nous ce que justement nous attendons de l'État dans lequel nous vivons, à savoir la fourniture de biens qui va largement au-delà de ce que Hobbes et

20 «Social Unity and Primary Goods», in A. Sen & B. Williams, dir., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, CUP, 1982, p. 162.

21 *Op. cit.*, p. 302-303.

22 *Op. cit.*, p. 61.

23 Qu'est-ce qu'une société juste ?, Paris, Seuil, 1991, p. 85.

Locke pensaient, obnubilés qu'ils étaient – et on les comprend – par les guerres de religion et le despotisme des gouvernements d'alors. En effet, la liste des biens premiers ne se limite pas à la protection contre la violence et donc, en gros, à ce que nous appelons les droits *négatifs*, à savoir les libertés fondamentales, mais s'étend à des droits *positifs* ou sociaux, à savoir des droits à la fourniture de biens liés au bien-être et que la vie en société permet de produire plus abondamment et plus efficacement. Somme toute, qui de nos jours penserait que l'État ne doit pas assurer à tous une retraite décente, des soins de santé de base, une éducation au moins élémentaire, et une nourriture suffisante, sans parler d'autres biens, qui vont largement au-delà ?

On le pense, mais est-ce justifié ? Et même si ce l'est en période de vaches grasses, ne faut-il pas, lorsque les vaches sont maigres, en revenir à ce qui a fait la raison d'être de l'État libéral à l'origine, à savoir, justement, la protection contre la violence, sans aller beaucoup plus loin ? C'est en tout cas ce que pensent certains auteurs, moins d'ailleurs à cause du manque d'embonpoint de nos charmants bovidés – les caisses «vides» de l'État –, que pour des raisons de principe: aller au-delà de la protection des droits négatifs est contraire à la raison d'être de l'État libéral et implique par conséquent une violation de ces mêmes droits. C'est là l'avis des libertariens et notamment de Robert Nozick.

c) Robert Nozick

On l'a vu avec Rawls, ce qui est au fondement de la structure d'une société, c'est sa conception de la justice et, plus précisément, de la justice distributive: l'État distribue des biens comme les droits et les libertés, les revenus et les richesses. On a vu aussi comment Rawls justifiait ses deux principes de justice par un accord de toutes les personnes raisonnables motivé par la nécessité pour chacun de disposer de biens premiers afin de mener une vie humaine significative. Or, selon Nozick, une telle manière de considérer les choses n'est pas adéquate, car ce qui fait la justice ou l'injustice de la possession d'un bien, ce n'est pas la manière dont il est *réparti*, mais la manière dont il a été *acquis*. Concevoir les choses ainsi, c'est adopter une théorie historique de l'habilitation (celle de Rawls étant une théorie de l'état final), pour laquelle «la question de savoir si une distribution est juste dépend de la façon dont elle est née», contrairement à la plupart des théories de la justice, qui «prétendent que la justice d'une distribution est déterminés par la façon dont les choses sont distribuées (qui possède quoi) en tant qu'elles sont jugées par quelques principes structurels d'une juste distribution»²⁴.

Reste à justifier cela et à montrer qu'une conception historique de la justice est meilleure qu'une conception de l'état final. Nozick propose deux arguments à cet effet:

1/ «Du point de vue de la conception historique de la justice du droit à la possession, ceux qui commencent à zéro et complètent la formule “à chacun selon son...”, traitent les objets comme s'ils jaillissaient de nulle part, apparaissant de rien du tout»²⁵. Autrement dit, comme notre philosophe le formule souvent, les biens ne peuvent être considérés comme de la manne tombée du ciel à distribuer, car ils appartiennent *déjà* à des personnes, qui ont sur eux des droits de propriété. Dès lors, et si l'on fait abstraction de la question de l'ap-

24 *Anarchie, État et utopie*, Paris, PUF, 1988, p. 192.

25 *Op. cit.*, p. 200.

appropriation originelle, la justice revient à laisser à chacun la disposition des biens qu'il possède dans la mesure où il les a acquis légitimement, car vouloir les redistribuer empiéterait nécessairement sur les droits des propriétaires. On retrouve ici la notion qui est au fondement même du libéralisme: la liberté qu'à chacun de mener la vie qu'il entend, mais avec une insistance particulière sur le droit de propriété et une focalisation sur les biens susceptibles d'être redistribués, comme les revenus et la richesse.

2/ Si c'est la liberté et le choix des acteurs qui priment, alors aucun critère général de distribution finale ne peut s'imposer: c'est aux acteurs de décider, et même de cas en cas s'ils le veulent. Pour bien se faire comprendre, Nozick utilise un exemple, qui est d'ailleurs devenu célèbre, celui de Wilt Chamberlain.

Prenons la distribution actuelle des biens et supposons qu'elle soit juste; appelons-la distribution D_1 .

«Maintenant, supposons que Wilt Chamberlain soit très demandé par les équipes de basket, étant donné que c'est un champion très aimé du public [...] Il signe la sorte de contrat suivante avec une équipe: pour chaque match joué sur son propre terrain, 25 cents du prix de chaque billet d'entrée lui est payé. [...] La saison commence et les gens assistent joyeusement au match de son équipe; ils achètent leur billet, mettant chaque fois de côté 25 cents du prix d'entrée dans une boîte spéciale portant le nom de Chamberlain. Ils sont très heureux de le voir jouer, pour eux, cela vaut la peine de payer le prix total. Supposons qu'en une saison un million de personnes assistent à ses matchs, et que Wilt Chamberlain finisse avec 250'000 dollars, somme beaucoup plus importante que le revenu moyen et beaucoup plus énorme même que ce que n'importe qui d'autre gagne. A-t-il le droit de recevoir ce revenu ? Est-ce que cette nouvelle distribution D_2 est injuste ? S'il en est ainsi, pourquoi ? Il est inutile de discuter pour savoir si chacune des personnes avait le droit de contrôler les ressources qu'elle détenait dans le cas de D_1 : en effet, c'était la distribution que (pour les besoins de l'argumentation) nous avons supposée acceptable. Chacune de ces personnes a choisi de donner 25 cents de son argent à Chamberlain. Elle aurait pu le dépenser en allant au cinéma, ou en achetant des bonbons, ou des numéros du magazine *Dissent* ou de la *Monthly Review*. Mais toutes ces personnes, au moins un million d'entre elles, sont tombées d'accord pour donner cet argent à Wilt Chamberlain en échange de le regarder jouer au basket. Si D_1 était une distribution juste, et que les gens, volontairement, se sont déplacés de D_1 à D_2 , transférant une partie de la part qu'on leur avait donnée dans le cadre de D_1 , D_2 n'est-elle pas également juste ? Si les gens avaient le droit de disposer des ressources qu'ils étaient habilités à recevoir (dans le cadre de D_1), ceci n'incluait-il pas le fait qu'ils avaient le droit de les donner, ou de les échanger avec Wilt Chamberlain ? Qui que ce soit d'autre peut-il se plaindre au nom de la justice ? Chaque personne a déjà sa part légitime dans le cadre de D_1 . Dans le système D_1 , personne n'a quoi que ce soit que puisse réclamer qui que ce soit d'autre au nom de la justice. Après que quelqu'un a transféré quelque chose à Wilt Chamberlain, des tierces parties ont encore leurs parts légitimes, leurs parts ne sont pas changées. Par quel processus un tel transfert entre deux personnes pourrait-il donner naissance à une revendication légitime de justice distributive sur une portion de ce qui a été transféré, par une tierce personne qui n'avait aucun droit de justice sur la moindre possession des autres avant le transfert ?»²⁶

La doctrine est claire: toute autre conception de la justice interférerait avec les libres décisions des acteurs de faire de leurs biens légitimement acquis ce qu'ils veulent, afin de vivre selon leur conception de la vie *bonne*, sur quoi seuls ils ont autorité, sous la condition qu'ils ne lèsent pas des tiers. C'est là l'essence de la position qu'on appelle «libertarisme» ou

26 *Op. cit.*, p. 201-202.

«ultra-libéralisme».

Dans une telle conception, comment concevoir le rôle de l'État ? D'ailleurs, a-t-il encore un rôle à jouer ? Si on peut en douter au premier abord, on se rend compte que c'est toutefois le cas.

Relevant qu'«aucun principe dans lequel l'état est considéré comme une fin [...] ne peut être appliqué de façon constante sans une intervention continue dans la vie des gens»²⁷, au contraire du principe d'habilitation, notre philosophe estime que l'État qui résulte de ce dernier principe est un État minimal, à savoir «l'État veilleur de nuit de la théorie classique libérale [...] limité aux fonctions de protection de tous ses citoyens contre la violence, le vol et la fraude, au respect des contrats passés, etc.» Mais, objectera-t-on, cela n'est-il pas encore un état final impliquant une redistribution, c'est-à-dire une privation de la propriété justement acquise de certains au profit des autres ? L'État veilleur de nuit serait alors «redistributif dans la mesure où il oblige certains à payer pour la protection des autres»²⁸. Or, continue l'objection, un État libéral n'a pas le droit d'imposer une conception du bien et donc de forcer quelqu'un à payer pour ce qu'il désapprouve, cela pour la raison profonde qu'«il n'existe pas d'entité sociale ayant un bien [...] Il n'y a que des individus, des individus différents, avec leur vie individuelle propre»²⁹. Autrement dit, percevoir des taxes ou lever des impôts, ce n'est pas faire quelque chose pour un bien commun qui n'existe pas, mais sacrifier les intérêts de certains individus aux intérêts d'autres individus, ce qui n'est pas admissible:

«Utiliser une personne de cette façon ne respecte pas suffisamment ni ne prend en considération le fait qu'elle est un individu séparé, que c'est la seule vie qu'elle ait. Elle ne tire aucun bénéfice marquant de son propre sacrifice, et personne n'est en droit de l'y forcer – *a fortiori* pas un État ou un gouvernement qui revendique son allégeance et qui, par là même, se doit d'être scrupuleusement neutre face à ses citoyens»³⁰.

Que répond Nozick à cette objection ? Qu'elle se méprend sur le statut des droits: ce ne sont pas des biens à maximiser, des buts à réaliser, mais des *contraintes* de l'action: aucune action ne doit violer les droits des personnes, quel que soit son résultat; c'est là, pour notre philosophe, l'application d'un principe kantien bien connu: «Les contraintes secondaires de l'action reflètent le principe kantien sous-jacent selon lequel les individus sont des fins et non pas seulement des moyens»³¹. Dès lors, le respect des droits exige l'existence d'un État, car ne pas protéger les citoyens contre les agressions, ne pas contraindre au respect de leurs promesses ceux qui les ont faites, c'est là violer les droits des personnes.

Mais alors, si l'État doit protéger ses citoyens contre la violence et les obliger à respecter leurs engagements, pourquoi s'arrêter là et ne pas le charger de distribuer les biens premiers dont Rawls parlait ? En quoi la première distribution serait-elle justifiée et non l'autre ? En ce que, on vient de le voir, les droits que l'État est justifié à faire respecter ne sont pas des biens, mais des contraintes sur les actions qui sont d'abord des contraintes de non interférence, c'est-à-dire la protection de *libertés*.

27 *Op. cit.*, p. 204.

28 *Op. cit.*, p. 46.

29 *Op. cit.*, p. 32.

30 *Op. cit.*, p. 52-53.

31 *Op. cit.*, p. 50.

3. La nature du politique

a) La communauté politique

Si Nozick a raison, alors la plupart des choses que fait un État moderne n'ont pas de justification, elles sont, il faut en convenir, *immorales*. Ainsi en va-t-il notamment de l'éducation publique, de la santé publique et de l'AVS. Quand l'État prend en charge ces tâches, il viole les droits fondamentaux des personnes, à savoir leurs libertés. Et s'il en va ainsi, c'est que, fondamentalement, dans une conception libérale des choses, «il n'y a que des individus, des individus différents, avec leur vie individuelle propre», ainsi qu'on l'a vu.

Mais sommes-nous vraiment si différents les uns des autres que cela ? Rawls disait des biens premiers qu'ils sont «les choses dont on peut supposer qu'un homme rationnel a besoin, quels que soient ses autres besoins». Tout homme a les mêmes besoins fondamentaux: se nourrir, se vêtir, se soigner,..., ce sur quoi Platon déjà fondait la société. Mais alors, et puisque nous ne pouvons seuls nous procurer ces biens, n'est-ce pas le rôle de l'État de le faire ? Si, comme le veut la doctrine libérale du contrat social, nous formons une société qui est à l'avantage de chacun, il paraît justifié d'inclure dans le contrat la fourniture de ces biens de base.

Une autre manière de formuler la même critique est de dire que Nozick confond les besoins et les simples préférences. On le voit particulièrement bien lors de sa controverse avec Bernard Williams à propos des soins de santé. Williams avait affirmé que les soins de santé devaient être distribués relativement aux besoins, ce que Nozick a critiqué en ces termes: Williams, dit-il, affirme que «le seul critère approprié pour la distribution des soins médicaux est le besoin médical. On peut supposer alors que le seul critère convenable pour la distribution des services du domaine de la coiffure est le besoin d'être coiffé. Mais pourquoi le but interne de l'activité doit-il passer avant, par exemple, le but particulier que poursuit la personne qui effectue le travail ?»³² La critique est claire: si le but et la fonction d'une activité délimitent l'ensemble des individus qui sont *susceptibles* d'y recourir, elle ne délimite pas l'ensemble de ceux qui y ont *droit*, en ce sens qu'elles ne donnent pas le droit d'en bénéficier à tous ceux qui en auraient besoin, sinon «demain on rase gratis» ! Ce qui compte, ce sont toutes les personnes en présence, avec leurs intérêts et leurs besoins, bref, avec leurs préférences; or, celles d'un médecin, comme celles d'un coiffeur, ne sont généralement pas simplement d'aider les gens, mais par là, de satisfaire d'autres buts, comme l'éducation de leurs enfants ou l'acquisition de biens, qui demandent qu'ils ne délivrent leurs services qu'à ceux qui peuvent les payer. Mais ce faisant, Nozick traite le besoin de santé comme celui de la coiffure, c'est-à-dire comme une simple préférence, alors que c'est un besoin de base pour tout être humain.

Une seconde critique que l'on peut faire à Nozick est de dire qu'il méconnaît le fait qu'une société est une communauté culturelle et donc que l'État n'administre pas des individus nus – de purs citoyens –, mais des êtres humains qui ont une histoire commune et des projets communs. Plus précisément, l'appartenance à une société nous ouvre les possibilités suivantes:

1/ Mener une vie signifiante implique qu'on réalise les projets qui nous tiennent à cœur

32 *Op. cit.*, p. 288.

et qui contribuent à modeler notre identité. Or, les diverses communautés politiques constituent justement le milieu où cela est possible, car ce sont elles qui fournissent le cadre des actions possibles et les biens qui en permettent la réalisation.

2/ Certains buts n'exigent pas seulement une communauté politique comme milieu de réalisation, mais en dépendent quant à leur existence: il y a des projets structurant pour la personne qui ne peuvent naître – et non seulement être réalisés – que lorsque de telles communautés sont constituées. Ces projets s'organisent et s'institutionnalisent peu à peu, pensons à la lutte contre certaines maladies ou à la sécurité sociale, modifiant à leur tour le style de vie particulier au groupe, c'est-à-dire sa culture.

3/ Il y a les projets que les personnes choisissent, mais il y a aussi les fardeaux que la vie leur impose: vivre et survivre dépassent souvent les capacités de l'individu et demandent la constitution de groupes qui, chacun à sa manière, invente des solutions, bref, détermine son mode de vie.

4/ La mise à disposition des biens que nous venons de mentionner se développe dans le temps, au cours des générations. Elle modèle peu à peu l'histoire et crée une culture, constitutive du milieu dans lequel les personnes sont éduquées. L'ensemble des valeurs partagées par les membres du groupe provoque alors chez eux un sentiment de sécurité et d'intimité qui fait qu'ils se sentent bien «chez eux», dans ce que justement ils appellent leur patrie (*homeland*, dit-on en anglais). Cela s'étend dans les détails de la vie et explique pourquoi Proust peut dire d'Odette Swann: «On sentait qu'elle ne s'habillait pas seulement pour la commodité ou la parure de son corps; elle était entourée de sa toilette comme de l'appareil délicat et spiritualisé d'une civilisation»³³.

Cela peut être lu dans une optique communautarienne, c'est-à-dire dans une optique qui fait de l'appartenance communautaire le critère d'identité de l'individu, mais aussi dans une optique libérale: le libéralisme place la liberté au sommet de sa hiérarchie de valeurs, liberté qui prend souvent le nom d'«autonomie». Or, si l'autonomie est un droit, elle est aussi un devoir, c'est-à-dire une tâche: nous devons mener une vie qui soit digne de la personne humaine que nous sommes, c'est-à-dire, autant que possible, vivre par nous-mêmes, former et réaliser les projets qui vont nous inscrire dans notre temps; c'est pourquoi, quelqu'un qui n'assume pas sa liberté et se comporte en parasite social, n'honore pas son humanité. Or, une vie autonome ne peut être vraiment vécue que dans une communauté politique plus riche que celle que le libéralisme propose, car elle seule nous en donne la possibilité, c'est-à-dire les moyens matériels et culturels.

Nous devons par conséquent répondre par la négative à notre question: Protéger les citoyens contre la violence n'est pas la raison d'être d'un État libéral, c'est seulement une de ses fonctions. La véritable raison d'être d'un tel État est de permettre à chaque citoyen de remplir sa tâche d'homme, c'est-à-dire de mener une vie sous l'égide de l'autonomie. Rawls a donc raison, au moins sur le principe: il existe des besoins de base qu'il est du rôle de l'État d'assurer la satisfaction, au moins minimale. Quant à savoir si sa liste des biens premiers est adéquate ou non, c'est une autre question dans laquelle nous ne nous engagerons pas.

À partir de là, de nombreux libéraux estiment que, les besoins de base de *tout* homme étant semblables et l'autonomie étant la tâche propre à *chaque* être humain, une forme de

33 À la recherche du temps perdu, Paris, Quarto-Gallimard, 1999, p. 490.

cosmopolitisme s'ensuit. Non pas qu'il s'agisse d'établir un État mondial – comme Kant l'avait déjà fait remarquer, un tel État serait très probablement despotique –, mais dans le sens où les États et les nations ne seraient plus que des entités administratives, toutes bâties sur le même modèle, à savoir des prestataires identiques de service partout identiques. D'où, par exemple, une libre circulation des biens et des personnes sans aucune restriction. À notre sens, ce raisonnement est une conclusion hâtive reposant sur l'erreur de ne pas prendre au sérieux le quatrième point soulevé plus haut, c'est-à-dire le fait que vivre ensemble crée des styles de vie différents, bref des cultures et que ces cultures ne sont pas toutes facilement conjugables³⁴. On pensera spontanément à la diversité des religions, mais celle des styles de vie n'est pas à négliger, qui fait qu'il est parfois si difficile de s'intégrer dans une société dont les coutumes diffèrent grandement de celles de sa communauté d'origine. Or, les sociétés contemporaines sont particulièrement multiculturelles. Quand on y prend garde, on se rend compte que cela n'est pas seulement un argument contre le caractère désirable du cosmopolitisme, mais encore qu'aller dans la direction de ce dernier pourrait redonner vie à l'État veilleur de nuit, le multiculturalisme se révélant être une menace contre la poursuite de tout bien commun plus étoffé et de toute distribution plus riche.

b) Le fait du pluralisme et Tristram Engelhardt

Rawls souligne que la société libérale s'est constituée en excluant de l'agenda politique les questions qui divisaient la société – il s'agissait, on l'a dit, des dissensions religieuses qui ont été l'élément inspirateur central du libéralisme au temps de Hobbes et de Locke –, et donc que ce qui caractérise une telle société, c'est «le fait du pluralisme», pluralisme qui est le fruit de la liberté de pensée et qui devrait donc aller en augmentant: «Le libéralisme politique part de l'hypothèse que, d'un point de vue politique, l'existence d'une pluralité de doctrines raisonnables, mais incompatibles entre elles, est le résultat normal de l'exercice de la raison humaine dans le cadre des institutions libres d'un régime démocratique constitutionnel»³⁵. Ce pluralisme concerne les conceptions du bien ou de la vie bonne et il en résulte qu'un État libéral ne doit imposer aucune conception de la vie bonne, il doit rester, selon la formule consacrée, *neutre*. Comme l'exprime Charles Larmore, «le pluralisme et le désaccord rationnel sont devenus des traits inéliminables de l'idée d'une vie bonne. Le libéralisme politique est la doctrine disant que, en conséquence, l'État doit être neutre»³⁶, contrairement à l'État antique, culturellement unifié, et qui pouvait de ce fait promouvoir – et imposer – une même conception de la vie bonne des citoyens puisqu'il y avait accord sur son contenu. La culture devient alors pour l'essentiel une affaire privée (chacun choisissant librement la sienne), le domaine public devant sinon s'en désintéresser totalement, du moins ne faire montre d'aucun favoritisme.

Toutefois, selon Rawls, le pluralisme ne s'étend pas jusqu'au niveau des biens de base et donc de la justice, puisqu'il pense que, à ce niveau-là, il est possible de mettre toutes les personnes d'accord – dans la mesure où elles sont raisonnables –, aboutissant à ce qu'il appelle «consensus par recoupement» et qui, pour l'essentiel, devrait aboutir aux deux

34 Sur cette question, cf. notre article «_Le charme secret du patriotisme_», in B. Baertschi & K. Mulligan, dir., *Les Nationalismes*, Paris, PUF, 2002.

35 *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995, p. 4.

36 *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, CUP, 1987, p. 43.

principes de justice qu'il a proposés. Mais cet optimisme n'est pas partagé par tout le monde et notamment pas par Tristram Engelhardt.

Ce dernier est d'abord un bioéthicien qui a rencontré le multiculturalisme dans sa pratique médicale. Selon lui, bien des personnes sont «des cosmopolites œcuméniques qui pensent que les hommes et les femmes partagent suffisamment en commun pour qu'un consensus moral ayant autorité puisse être découvert»³⁷. Mais ils se trompent: la raison universelle chérie par les Lumières a échoué et nous renvoie à nos visions du monde définitivement particulières: il ne saurait y avoir consensus ni sur le bien en général – ce que Rawls avait reconnu – ni sur les biens premiers ni donc sur le juste, c'est pourquoi les controverses morales fondamentales ne se résolvent pas: «Il apparaît qu'il n'existe pas plus d'uniformité parmi les philosophes ou les théories de la morale et de la justice que parmi les chefs religieux et les différentes religions»³⁸, même si ce sont toutes des personnes raisonnables (d'ailleurs, il n'y a pas même accord sur ce que «raisonnable» veut dire !). D'où la «cacophonie» des doctrines morales et notre statut d'«étrangers moraux» les uns par rapport aux autres. Dans une telle situation, la seule autorité morale commune qui reste est l'autorisation donnée par les individus – Engelhardt parle de «principe de permission» –, si bien que l'État ne sera moralement justifié à faire que ce que les individus qui le composent autoriseront.

En quoi, toutefois, y a-t-il ici une nouveauté ? Somme toute, dira-t-on, c'est déjà exactement ce qui est le cas ! Certes, mais le fait du pluralisme change dramatiquement le résultat et la procédure: le résultat, parce qu'une société multiculturelle ne saurait se mettre d'accord que sur très peu de biens et de valeurs – maigre liste qui variera en outre selon les lieux et les époques –, et la procédure parce que le principe de permission interdit que la majorité impose ses décisions aux minorités. Au niveau des principes moraux, c'est l'unanimité qui est requise. Certes, ici encore, les pères du libéralisme l'ont toujours dit: pour constituer une société, il faut l'unanimité (tous les participants doivent accepter le contrat social); ensuite, on peut se contenter de la majorité si on s'est mis tous d'accord là-dessus. Mais justement, l'éclatement culturel va empêcher un tel accord, en ce sens que la règle de la majorité apparaîtra comme la tyrannie de la majorité, et à juste titre: «La plus grande source du fanatisme moral contemporain [est] la notion que l'on doit à tout prix, même au prix d'utiliser les autres sans leur permission et comme des moyens, réaliser une vision particulière de l'équité, de la justice ou de l'égalité»³⁹; en appeler à la règle de la majorité dans une société divisée ne revient à rien moins que cela.

Que va-t-il alors se passer dans nos sociétés multiculturelles ? Les sociétés vont simplement se défaire, ce qui peut prendre plusieurs formes: d'abord, la sécession de certains groupes, mais c'est très peu probable dans les faits; ensuite et surtout, un «moins d'État», les fonctions de celui-ci tendant peu à peu à l'État veilleur de nuit, puisqu'il est naturel de penser que le seul consensus qui résistera à l'éclatement culturel et des valeurs sera celui qui porte sur la sécurité physique – comme le dit encore Engelhardt: «Il est plus sûr de collaborer hypocritement que de recourir à la violence»⁴⁰. En deçà, l'État disparaîtrait et serait remplacé

37 *The Foundations of Bioethics*, New York, OUP, 1996, p. ix.

38 *Op. cit.*, p. 35.

39 *Op. cit.*, p. 81.

40 *Op. cit.*, p. 60.

par les milices de police privée. Cet éclatement ne va pas atomiser les citoyens, car les biens que l'État libéral «riche» produit, les êtres humains continueront à en avoir besoin; simplement, au fur et à mesure qu' il se videra de sa substance, celle-ci sera reprise, sous un mode particularisé, par les différentes communautés religieuses et idéologiques. Il faut donc distinguer et opposer la *société* et la *communauté*, celle-ci étant «un corps d'hommes et de femmes liés ensemble par des traditions et/ou des pratiques morales communes organisées autour d'une conception partagée de la vie bonne, qui leur permet de collaborer en tant qu'amis moraux»⁴¹, alors que, dans la société, nous collaborons en tant qu'étrangers moraux. D'ailleurs, Rawls lui-même, croyant parler pour la société, parlait en fait pour une communauté particulière: «La meilleure façon de le comprendre, c'est de considérer qu'il s'est engagé dans une tâche limitée quoiqu'importante, celle de fournir une reconstruction rationnelle du monde moral d'un membre libéral de la communauté de Cambridge, Massachusetts»⁴² L'aboutissement naturel du libéralisme, c'est la conjonction de l'État ultra-libéral et du communautarisme.

4. Conclusion: le paradoxe de l'État libéral

C'est là une jolie histoire penseront certains, jolie et inquiétante, mais ce n'est qu'une histoire. Il est sûr que, si l'on ne veut pas passer de la philosophie à la prophétie, il faut se garder de prédire quoi que ce soit. Toutefois, l'analyse que nous avons présentée ne se situe pas sur le plan empirique, mais sur le plan conceptuel: nous ne disons pas que, dans les faits, nos États libéraux vont se transformer en États veilleurs de nuit, mais que, ainsi que le montre l'analyse d'Engelhardt, *conceptuellement* l'État libéral est habité par un paradoxe, celui de sécréter le communautarisme et *normativement*, il est de moins en moins capable de justifier des buts collectifs. Dans les faits, il est parfaitement possible que l'on s'arrête en chemin (vu la règle de la majorité et le caractère représentatif de la plupart des démocraties), ou qu'il se crée un consensus sur une liste de biens de base sous la pression de la mondialisation, des médias, de la mobilité et du renforcement des pouvoirs de la communauté internationale (qui n'est évidemment pas une communauté au sens fort) et/ou que les attachements communautaires s'évaporent pour les mêmes raisons. Cette dernière possibilité est toutefois peu vraisemblable, d'une part au niveau conceptuel (on l'a dit, vivre ensemble crée des différences culturelles et il paraît difficile de vivre ensemble avec toute l'humanité)⁴³, et d'autre part au niveau empirique car, comme le relève Will Kymlicka, contrairement à ce que croient des auteurs comme Rawls, une conception partagée de la justice n'est pas un ciment social suffisant, sinon le Québec ne voudrait pas quitter le Canada: «Le fait qu'ils partagent les mêmes principes [de justice] n'explique pas, par cela seul pourquoi ils voudraient vivre ensemble dans un seul État»⁴⁴; de même, les instances supranationales n'empêchent pas les Européens de se définir d'abord en fonction de leur identité nationale: «Loin d'avoir supprimé l'identité nationale, la libéralisation a en fait été main dans la main avec un sens accru de

41 *Op. cit.*, p. 7.

42 *Op. cit.*, p. 51.

43 Sur cette question, cf. notre article «_Quel patriotisme à l'âge de la mondialisation ?_», in *La mondialisation entre illusion et utopie*, Archives de philosophie du droit, t. 47, 2003.

44 «_Social Unity in a Liberal State_», *Social Philosophy and Policy*, 1996/1, p. 128.

l'appartenance nationale dans de nombreux pays»⁴⁵. Bref, et c'est encore une expression du même paradoxe: plus une société est multiculturelle, c'est-à-dire plus elle s'enrichit de cultures, plus sa culture publique et commune doit s'appauvrir pour permettre la coexistence. Ce qui est enrichissement d'un côté est appauvrissement d'un autre; la question importante est alors de déterminer l'angle judicieux du fléau de la balance; si Engelhardt a raison, il ne devrait pas se stabiliser là où il est maintenant. La tendance actuelle pourrait bien, avec le temps, incliner dans la direction de Nozick, tout comme d'ailleurs et conjointement dans celle des fondamentalistes culturels; ainsi si le XX^e siècle nous avait donné de bonnes raisons de ne pas en rester à une conception de l'État libéral née dans le contexte des guerres de religion et à étendre la liste des droits et biens alloués aux citoyens, le XXI^e siècle nous donnera peut-être une bonne raison d'y revenir, mais une raison d'une nature bien différente.

© Bernard Baertschi

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Politique

Juin 2004