



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service

Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

Individu, Société, État chez Rawls:
la question des libertés

par

Michael Drolet

**Thèse présentée à l'École des études supérieures en vue de
l'obtention de la maîtrise ès arts**

Permission has been granted to the National Library of Canada to microfilm this thesis and to lend or sell copies of the film.

The author (copyright owner) has reserved other publication rights, and neither the thesis nor extensive extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her written permission.

L'autorisation a été accordée à la Bibliothèque nationale du Canada de microfilmer cette thèse et de prêter ou de vendre des exemplaires du film.

L'auteur (titulaire du droit d'auteur) se réserve les autres droits de publication; ni la thèse ni de longs extraits de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation écrite.

ISBN 0-315-53783-3

Table des matières

Introduction	1
L'éthique libérale	9
L'individu et la position originale	34
La formulation théorique de 'Justice as Fairness'	50
Les institutions de la justice	66
Conclusion	90
Notes	96
Bibliographie	114

Remerciements

J'aimerais remercier Noëlle Caloren et Lise Gagnon dont les patients efforts ont permis de présenter ce texte dans un français acceptable. Je tiens aussi à souligner l'inestimable contribution du professeur François Houle qui, aussi bien par la justesse et la pertinence de ses critiques que par l'amitié qu'il m'a témoigné, a su m'inspirer tout au long de la rédaction de cet essai.

Introduction

Επειδη προαιρουμεθα λεγειν υπερ ηθικων, πρωτον αν ειη σκεπτιον τινος εστι μερος το ηθος. ως μεν ουν συντομως ειπειν, δοξειεν (αν) ουκ αλλης η της πολιτικης ειναι μερος. εστι γαρ ουθεν εν τοις πολιτικοις δυνατον πραξαι ανευ του ποιου τινα ειναι, λεγω δ οιον σπουδαιον το δε σπουδαιον ειναι εστι το τας αρετας εχειν δει αρα, ει τις μελλει εν τοις πολιτικοις πρακτικος ειναι, το ηθος ειναι σπουδαιος μερος εστιν αρα, ως εοικε, και αρχη η περι τα ηθη πραγματεια της πολιτικης, το δ ολον και την επωνυμιαν δικαιως δοκει αν μοι εχειν η πραγματεια ουκ ηθικην αλλα πολιτικην.(1)

Cette citation d'Aristote qui débute le Magna Moralia, pose, de façon centrale, un nombre de questions essentielles sur la civilisation occidentale: qu'est-ce que le caractère? Qu'est-ce que la valeur morale? Quelles sont les vertus? Qu'est-ce que la vie politique implique? L'œuvre d'Aristote tente de nous fournir les réponses à ces questions; et précisément parce qu'il entreprend cette tâche considérable, Aristote demeure un des plus grands philosophes de l'histoire de l'humanité. Malgré l'importance des questions auxquelles il s'est attardé, certains prétendent que ce qu'Aristote a proposé pouvait avoir une certaine pertinence pour l'époque classique mais que ses doctrines ne le sont plus à notre époque techniquement avancée, avec ses gestionnaires et ses 'grands experts'. Nous n'adhérons pas à une telle analyse parce que nous pensons que les questions qui ont été soulevées par Aristote sont encore pertinentes et qu'elles doivent être soulevées aujourd'hui. En effet ce qu'Aristote avait à dire à ses contemporains reste profondément important pour nous parce que sa pensée et toutes les questions auxquelles il s'est adressé étaient axées sur une question qui a préoccupé tous les autres penseurs classiques: qu'est ce que le Bien Absolu? Aristote, toutefois, n'a jamais pu fournir une réponse définitive à cette question. Tout ce qu'il a été capable de faire fut d'indiquer la direction par laquelle nous pouvons trouver le Bien Absolu; et la piste qu'il a proposé n'en était pas une de simple réflexion mais elle était plutôt une piste de praxis. Le Bien Absolu, pour Aristote, est quelque chose qui se vit, et donc qui se pratique par l'être humain.(2) Mais cette pratique qui vise son entéléchie implique logiquement la Vertu.

Pour Aristote la recherche des vertus ne se limite pas à un individu mais doit être étendue à travers toute la société,(3) et cela se fait par les lois justes précisément parce que ces lois établissent ce qui est bien pour l'individu.(4) Les lois facilitent une telle recherche parce qu'elles ont un caractère social. Elles ont ce caractère, selon Aristote, parce qu'elles sont le produit d'une participation politique de la majorité des citoyens.(5) Cette participation des citoyens dans la vie politique ne vise pas à (idéalement) obtenir des biens valorisés en soi pour leurs qualités particulières mais elle vise plutôt à faire des choix qui sont dans l'intérêt de tous les citoyens.(6) Cette participation, de la part des citoyens, à la recherche de ce qui est bien pour eux, implique l'exercice des vertus, et cet exercice implique la justice, parce que celle-ci suppose l'exercice actif des vertus dans la dimension intersubjective.

Justice in this sense, then, is complete virtue; virtue, however, not unqualified but in relation to somebody else. (...) It is complete virtue in the fullest sense, because it is the active exercise of complete virtue; and it is complete because its possessor can exercise it in relation to another person, and not only by himself.(7)

Aristote reconnaît, par contre, que la justice n'est pas universelle, qu'elle n'a pas atteint son entéléchie. Son œuvre vise à nous diriger vers cette entéléchie de la justice et donc cherche à trouver le Bien Absolu. Ce type de questionnement d'Aristote confère aux thèmes centraux de son œuvre un caractère très actuel. C'est précisément parce que Rawls considère la recherche du Bien Absolu comme étant toujours actuelle qu'il va entreprendre d'indiquer la direction qui, croit-il, nous mènera à sa découverte.

L'œuvre de Rawls représente la première tentative vraiment radicale à l'intérieur du libéralisme, depuis, peut être, Thomas Hill Green, de reprendre ce projet grandiose. L'entreprise de Rawls représente une certaine rupture avec les grands courants dominants de la philosophie occidentale. Il reconnaît le grand danger que Husserl a souligné dans son œuvre Die Krise der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Ce dernier y affirme, que la philosophie a perdu contact avec les questions importantes pour toute l'humanité.

The exclusiveness with which the total world-view of modern man, in the second half of the nineteenth century, let itself be determined by the positive sciences and be blinded by the "prosperity" they produced, meant an indifferent turning away from the questions which are decisive for a genuine humanity. Merely fact-minded sciences make merely fact-minded people.(8)

En reconnaissant ce danger, Rawls entreprend de revaloriser la question de l'éthique à l'intérieur d'une philosophie occidentale qui était dominée par les 'êtres des faits'. Cette tâche, à laquelle s'adresse Rawls, est loin d'être facile, surtout après le bouleversement du monde des idées que provoque Ludwig Wittgenstein dans son Tractatus Logico-Philosophicus: 'Whereof one cannot speak, thereof one must be silent.'(9) Mais, Rawls, bien que dans une voix intelligiblement défaillante, va entreprendre de parler, et de parler de choses sérieuses.

L'entreprise rawlsienne qui cherche à replacer la question de l'éthique au centre de la philosophie occidentale, va adopter comme standard primordial l'idée d'Aristote que les êtres doivent choisir ce qui est bien pour eux et non pas ce qui est bien en soi.(10) Cette idée représente le fondement de la notion du caractère; car un être qui a du caractère est un être qui fait le choix de ce qui est bien pour lui (ceci représente sa liberté d'affirmer sa volonté sur les contraintes matérielles), et en faisant ce choix il affirme sa capacité (et non pas le fait) d'entrer en association avec les autres êtres, précisément parce qu'il est capable de s'affirmer dans le monde. Ceci est le point de départ de toute action morale.

Cette idée que l'être de par sa volonté est en mesure de surmonter les contraintes matérielles et aussi de s'affirmer sur le monde des choses, et par extension logique, qu'il a la capacité d'affirmer son caractère et sa potentialité d'être une personne morale, sera reprise au XVIIIe siècle par Emmanuel Kant. L'œuvre de Kant affirme le caractère moral de l'être, précisément dans le contexte où l'être surmonte les contraintes externes. Mais sa formulation de cette idée pose plusieurs difficultés. La plus grande difficulté à laquelle est confronté Kant est qu'il voit les règles de la morale comme des choses-en-soi. Ces règles sont au delà de toute contrainte matérielle et donc elles sont des représentations formelles de toute action

morale. Il y a plusieurs difficultés qui découlent d'une telle vision du monde: si la morale n'est que formelle comment peut-elle avoir une emprise sur le monde réel? Si cette morale formelle n'a aucun rapport avec le monde physique, comment peut-on savoir si cette morale n'est pas quelque chose d'arbitraire? Bien que Kant soit conscient de ces difficultés et qu'il tente de les solutionner de plusieurs façons, il demeure que plusieurs auteurs, dont Rawls, considèrent les solutions proposées par Kant comme des échecs.

Rawls va essayer de surmonter ces difficultés qu'il considère majeures dans la pensée de Kant, en proposant une nouvelle version de la théorie du contrat. En proposant un retour à la notion de contrat social, Rawls évite la question (question de méthode) du fondement des principes de la justice. Il évite ainsi une difficulté souvent inhérente à une théorie éthique, soit le fait qu'elle est entièrement coupée de la réalité.(11) Surmonter cette difficulté implique, aussi, l'affirmation de la justice parce qu'elle suppose non seulement une dimension individuelle (comme dans les théories du contrat de Locke, Kant, ou Rousseau où les individus se réunissent pour donner un fondement à la société civile: fondement qui est le propre de l'œuvre de ces personnes et donc qui ne découle pas d'un ordre naturel ou d'un ordre établi par Dieu), mais elle suppose aussi une dimension intersubjective: dimension qu'Aristote considérerait comme étant essentielle à la justice.(12)

Ce qui démarque Rawls d'Aristote est la place que Rawls accorde à la liberté. Rawls comble une lacune majeure de la pensée aristotélicienne en incorporant, dans sa vision de la justice, la notion de liberté négative. Cette notion qui découle, en première instance, de la pensée de Locke et qui se radicalise avec la notion d'autonomie dans la pensée de Kant, occupe une place centrale chez Rawls. Mais la conception de Rawls de la liberté négative est modérée car il vise à affirmer une autre notion, qui a un statut embryonnaire chez Aristote (14) mais qui est développée dans la pensée de John Stuart Mill, soit celle de la liberté positive. Par conséquent Rawls juge qu'une théorie de la justice qui se base uniquement sur la

notion de liberté négative est une théorie inadéquate. La notion de liberté positive implique que l'être a la capacité et la volonté de se développer comme individu; c'est-à-dire d'exercer ses propres pouvoirs pour développer les potentialités qui font parties de son être. Mais Rawls reconnaît, comme Aristote d'ailleurs, que cette liberté est peut-être suffisante pour affirmer le caractère de l'être (et même son caractère moral) mais qu'elle est insuffisante pour affirmer la justice dans la société. Pour arriver à une telle affirmation Rawls va reprendre la notion de la 'liberté chez les anciens' (notion qui est développée chez Aristote mais dont la théorisation fut faite par Benjamin Constant). Cette troisième notion de liberté implique pour Rawls (comme pour Aristote) la participation active de la part des citoyens dans le domaine public. Elle implique donc que tous les êtres doivent avoir une chance réelle de s'affirmer dans l'espace public, dans l'acte collectif de la recherche du Bien Absolu.

La lecture que nous proposons de la problématique de Rawls dans cette recherche est que ce dernier est le premier penseur libéral, depuis peut-être Hegel, qui tente de concilier les trois conceptions de la liberté (c'est-à-dire, la liberté négative, la liberté positive et la liberté chez les anciens), et que cette tentative représente une rupture radicale, précisément parce qu'une telle conciliation est généralement perçue comme impossible. Nous démontrerons que cette tentative de concilier les trois libertés bien qu'elle soit largement implicite, et à certains égards ambiguë chez Rawls (15), aboutit à un échec largement à cause du fait que Rawls adhère à une vision libérale de la propriété privée des moyens de production (vision qui implique des inégalités de pouvoir).

Notre recherche visera, aussi, à démontrer que Rawls, en cherchant à concilier les trois conceptions de la liberté, réussit à maintenir une division entre le social et le politique. Cette division est un des éléments centraux du libéralisme, car elle permet d'affirmer l'autonomie des individus face à l'État, autonomie résultant du fait que l'État n'a pas le droit d'imposer une vision du monde aux êtres. Nous tenterons aussi de démontrer que la vision de Rawls de

cette division a pour effet que le rôle accordé à l'État est insuffisant pour maintenir la conciliation recherchée.

Enfin, nous comptons montrer que la notion d'égalité, dans la théorie de Rawls, bien que demeurant soumise à la liberté négative, est quand même suffisante pour maintenir une dimension intersubjective et pour valoriser les conceptions individuelles de soi. Mais comme elle n'est pas étendue à la sphère de la propriété des moyens de production, une telle vision de l'égalité demeure insuffisante pour maintenir une conciliation adéquate des trois conceptions de la liberté.

Pour arriver à une démonstration que nous espérons claire de ces thèses notre texte sera divisé en quatre parties. Dans le premier chapitre nous tenterons de situer Rawls dans son contexte philosophico-historique. Nous analyserons brièvement des penseurs qui ont influencé Rawls, en particulier Bentham, John Stuart Mill, Kant et Sidgwick,(16) et nous discuterons des difficultés qui entourent leurs théories pour ce qui est de leur conception des trois libertés.

Dans le deuxième chapitre nous examinerons la conception que propose Rawls de l'individu et comment cette vision permet une articulation des trois types de liberté. Nous examinerons aussi la formulation du contrat social (dans la position originale) chez Rawls et comment ce contrat permet l'affirmation et la conciliation des trois libertés. Nous considérerons enfin comment ce contrat permet une solution méthodique du fondement d'une certaine éthique et des principes de la justice.

Dans le troisième chapitre nous comptons examiner la formulation théorique de la justice proposée par Rawls. Notre analyse de sa théorie de la justice prendra comme élément central l'articulation des trois conceptions de la liberté à l'intérieur de sa formulation théorique. Enfin, le dernier chapitre sera consacré à l'analyse des institutions. Nous chercherons à

dégager comment la formulation théorique des institutions dans l'œuvre de Rawls permet, ou ne permet pas, l'exercice des principes de la justice et une conciliation adéquate des trois libertés.

Chapitre I

L'Éthique libérale

La notion de 'Justice as fairness', élaborée dans les écrits de John Rawls, vise à fonder une théorie de la justice qui se situe dans le courant du libéralisme déontologique. Pour Rawls, ce courant accorde une place centrale à la conception de la personne comme être de raison, donc comme être moral et libre ayant ses propres désirs et sa perception du bien. Ce courant du libéralisme a comme prémisse une conception de l'individu où il est vu comme un agent actif dans la construction du social: l'individu est créateur du monde.

Cette conception de l'individu créateur du monde comporte plusieurs dimensions. Le fait que l'individu soit créateur implique qu'il a une certaine vision du monde, laquelle implique à son tour que l'individu doit avoir un certain caractère. Cette idée de caractère est affirmée, chez Rawls, dans la notion d'individualité.

Le caractère d'un être ne se fabrique pas dans un vide. Une personne ne peut construire son individualité sans certains matériaux qui sont nécessaires à cette construction, et ces matériaux se trouvent dans le social: dans l'interaction avec les autres êtres. Cette dimension intersubjective, qui est si importante pour le développement du caractère individuel des personnes, repose sur un élément important pour Rawls, l'idée d'un être moral.

Parce que Rawls affirme l'idée d'un être moral, la dimension intersubjective est ici marquée d'un attribut important: le respect par tous des expressions de vie différentes des autres. Toutes les personnes respectent les autres parce chaque personne conçoit les autres comme des êtres moraux. Par conséquent personne ne vise à imposer sa propre conception de l'existence aux autres. Cet attribut de la dimension intersubjective constitue le principe de l'autonomie.

La dimension intersubjective, pour Rawls, présuppose aussi un autre élément. Parce que tous les êtres ont le potentiel de développer leurs caractères individuels et parce qu'ils sont tous considérés comme des personnes morales et autonomes, ils sont tous considérés comme étant fondamentalement des êtres égaux.

Ces éléments, individualité, autonomie, dimension intersubjective et égalité, sont tous considérés comme des aspects essentiels au libéralisme. L'articulation compréhensive de ces éléments, par contre, a toujours posé un problème difficile aux théoriciens libéraux. Rawls reconnaît ce fait et il se propose de tenter de surmonter cette difficulté.

Dans ce premier chapitre nous analyserons comment certains auteurs ont tenté d'en arriver à une synthèse de deux ou plusieurs de ces éléments qui sont considérés essentiels au libéralisme. Nous nous attacherons pour l'essentiel à des analyses que Rawls considère comme dominantes à l'intérieur de la pensée libérale. Nous tenterons d'évaluer jusqu'à quel point ces tentatives théoriques peuvent être considérées comme des réussites. Notre analyse va s'attarder sur la pensée utilitariste (pensée que Rawls considère comme dominante dans la pensée éthique libérale), plus particulièrement à la formulation de Jeremy Bentham et John Stuart Mill, et la formulation d'Emmanuel Kant de la pensée déontologique. Pour conclure ce chapitre nous discuterons très brièvement d'un troisième courant dans la pensée libérale, à savoir l'intuitionnisme. Notre discussion de l'intuitionnisme ne portera pas sur les mêmes éléments que notre analyse de la pensée utilitariste ou la pensée déontologique. Elle sera plutôt centrée autour de la prémisse fondamentale de l'intuitionnisme: l'intuition comme méthode de révélation des idées fondamentales d'une société.

L'utilitarisme trouve sa première élaboration complète dans les écrits de Jeremy Bentham.(1) Selon ce dernier l'individu cherche à avoir le maximum de plaisir et le minimum de douleur dans sa vie.

A thing is said to promote the interest, or to be for the interest, of an individual, when it tends to add to the sum total of his pleasures: or, what comes to the same thing, to diminish the sum total of his pains.(2)

Cette recherche de maximisation du plaisir et de minimisation des peines, constate Bentham, est la force motrice de toute action sociale, et cette force motrice est ce qu'il appelle l'utilité.

By utility is meant that property in any object, whereby it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good, or happiness (all this in the present case comes to the same thing), or (what comes again to the same thing) to prevent the happening of mischief, pain, evil, or unhappiness to the party whose interest is considered: if that party be the community in general, then the interest of the community: if a particular individual, then the happiness of that individual.(3)

Cette notion d'utilité et cette conception de l'individu sont unifiées pour former les bases d'une moralité utilitariste, c'est-à-dire une moralité qui est fondée sur la maximisation des plaisirs et la minimisation des peines. C'est cette moralité utilitariste qui, selon Bentham, est à la base, et détermine la vérité(4), de toute action individuelle ou sociale.(5)

Cette moralité utilitariste, proposée par Bentham, pose plusieurs problèmes. Bentham, en s'attaquant aux visions non-utilitaristes procède d'une façon réductionniste car il nie la possibilité d'une connaissance qui ne découle pas directement des impressions sensibles.(6) Cette idée, qu'il emprunte à son maître spirituel Helvétius,(7) implique une vision de l'individu comme être passif qui pour l'essentiel ne fait que recevoir des impressions de plaisir ou de peine des objets ou des individus qui l'entourent. Ce sont ces impressions qui déterminent l'agir de l'être, mais, plus fondamentalement peut-être, elles déterminent le caractère de l'être. Ce mode de détermination du caractère de l'être explique que chaque être soit différent car tous ne vivent pas dans la même situation, ils sont donc tous influencés par des circonstances différentes. De plus, parce que toute personne a un caractère différent les individus se comporteront différemment face à des objets de plaisir ou de peine.

Cette vision de l'être, chez Bentham, est proche de celle de Hobbes. Selon Hobbes les individus sont motivés par leurs désirs ou aversions pour certains objets. Toute action individuelle est déterminée par ce principe. Ce principe a aussi une énorme influence sur la conception de la liberté. Pour Bentham, comme pour Hobbes, la notion de liberté implique tout simplement l'absence de contrainte ou de restriction, elle est donc une liberté essentiellement négative.

Liberty is neither more nor less than the absence of coercion. This is the genuine original and proper sense of the word liberty. The idea of it is an idea purely negative.(8)

Mais pour Bentham l'idée de la liberté a une autre dimension laquelle implique, non seulement la préservation de la liberté négative, mais aussi la préservation de la propriété privée et la résistance à l'oppression. Cette deuxième dimension de la liberté, qui est plutôt considérée comme sécurité par Bentham, permet de protéger les individus contre les abus qui peuvent découler d'une conception non restrictive de la liberté.

Cette conception de la liberté implique plusieurs éléments importants. D'abord, parce que les individus sont motivés dans leurs actions par des désirs et des aversions, la notion de volonté, qui découle d'une conception de l'individu autonome par rapport aux influences matérielles, est évacuée de l'idée de liberté que propose Bentham. Les individus ne sont pas capables de fixer leurs buts en fonction de certains principes qui ne seraient pas rattachés à l'idée du bonheur. En effet, les buts individuels sont déterminés par la force de leur désirs lesquels sont déterminés par l'idée du bonheur. Pour Bentham quelque chose est désirable quand cette chose apporte du bonheur: plus une chose apporte du bonheur plus elle est recherchée. Toute personne est capable de déterminer sur une base individuelle ce qui lui apporte du bonheur. Toutefois, Bentham reconnaît à certaines choses un caractère désirable pour tous: une d'elles est la propriété.

Pour Bentham, la propriété est très désirable, non seulement parce que sur la base de l'observation de sa société il voit qu'elle est désirée, mais aussi parce que l'idée de propriété comporte une dimension essentielle. Cette dimension est comprise dans l'idée du progrès (notion qui va à l'encontre de l'idée de la tradition et donc implique une attaque contre le conservatisme et la société féodale). Mais l'idée du progrès est aussi reliée au principe du bonheur parce que, pour Bentham, une propriété qui est productive apporte plus de bonheur à son propriétaire qu'une propriété qui n'est pas sujette au développement.

"It is the pleasure of acquiring, and not the satisfaction of possessing, which is productive of the greatest enjoyment."(...) This sharper pleasure belongs to the artisan more than it does to the king who already possesses so much.(9)

En liant la productivité d'une propriété à la création d'un plus grand bonheur, non seulement Bentham s'attaque-t-il à l'idée de tradition mais il fournit aussi les bases d'une vision du monde fondée sur l'égalité de la différence individuelle et non pas sur la hiérarchie (comme c'était le cas dans la société féodale). Cette vision égalitaire du monde s'étend non seulement à la vie politique d'une société,(10) mais elle est comprise dans l'idée de redistribution du revenu, idée énoncée clairement dans son texte The Pannomial Fragments lorsqu'il constate:

On the supposition of a new constitution coming to be established, with the greatest happiness of the greatest number for its end in view, sufficient reason would have place for taking the matter of wealth from the richest and transferring it to the less rich, till the fortunes of all were reduced to an equality, or a system of inequality, so little different from perfect equality that the difference would not be worth calculating.(11)

Mais parce que Bentham conçoit la société comme une simple agrégation d'individus autonomes qui sont à la recherche du bonheur, il est incapable de fournir une conciliation adéquate entre la liberté et l'égalité. Ceci est dû au fait qu'avec sa vision du social et sa conception de l'individu, il ne peut qu'avancer une conception de la liberté négative. Cette vision restrictive de la liberté entre en contradiction avec la notion d'égalité parce que l'idée d'une redistribution de la propriété représente nécessairement une violation de la liberté des individus qui possèdent cette propriété. Même si Bentham essaie de justifier cette redistribution en la fondant sur le principe du plus grand bonheur pour le plus grand nombre sa vision reste toujours, en quelque sorte, contradictoire parce que ce principe du bonheur a comme élément central l'idée de la liberté négative précisément parce que cette liberté assure la sécurité de la propriété. Donc, pour surmonter cette contradiction entre la liberté et la redistribution de la propriété (laquelle découle du principe du bonheur), Bentham suggère une redistribution de la propriété à long terme.(12) Mais cette redistribution se situe dans un

contexte particulier. Elle découle du principe du bonheur précisément parce qu'elle contribue à un accroissement de la productivité de cette propriété. Cette vision de la propriété, comme Macpherson le constate,(13) s'inscrit dans la logique d'une économie capitaliste en développement. De ce fait, la propriété qui est redistribuée doit servir à un accroissement de la productivité. Redistribution de la propriété et accroissement de la productivité ne peuvent aller de pair que lorsque la propriété est placée entre les mains de la bourgeoisie. En effet, seule la bourgeoisie, contrairement aux seigneurs féodaux ou au prolétariat sans ressource ou éducation formelle, a la capacité (en terme d'éducation formelle, et de ressources financières) de rendre cette propriété productive. En contribuant à rendre cette propriété plus productive la bourgeoisie contribue à accroître le niveau général de bonheur dans la société.

Bentham reconnaît qu'une telle conception du niveau général de bonheur pose des problèmes sérieux parce que le bonheur de certains individus peut être sacrifié au profit de celui de d'autres individus si ceci s'avère nécessaire pour arriver au grand bonheur général ou tout simplement pour le maintenir.

So long as the greatest number – the 1001 – were in the enjoyment of the greatest degree of comfort, the greatest degree of torment might be the lot of the smallest of the two numbers – the 1000! and still the principal status or the proper object of endeavour of the greatest happiness of the greatest number be actually conformed to – not contravened.(14)

Pour corriger cette lacune dans sa théorie, Bentham propose une nouvelle formulation du principe du bonheur en 1831.

I recognise, as the all-comprehensive, and only right and proper end of Government, the greatest happiness of the members of the community in question: the greatest happiness – of all of them, without exception, in so far as possible: the greatest happiness of them, on every occasion on which the nature of the case renders the provision of an equal quantity of happiness for every one of them impossible: it being rendered so, by its being matter of necessity, to make sacrifice of a portion of the happiness of a few, to the greater happiness of the rest.(15)

Bien que la difficulté que pose la question du principe du bonheur n'est pas d'une aussi grande envergure qu'elle était dans ses formulations préliminaires, il n'en demeure pas moins

que pour Bentham certaines personnes peuvent voir leurs droits et libertés sacrifiés pour maintenir ou agrandir le bonheur de la grande majorité de la population. Bien que ce sacrifice au niveau des droits et libertés ne soit pas perçu par Bentham comme quelque chose qui aboutit à la négation du caractère individuel des personnes,(16) ceci peut très bien en être le résultat parce que si la grande majorité décide que certaines idées ou pratiques vont à l'encontre du bonheur général elle peut bannir ces idées ou pratiques. Une telle situation peut alors mener à une société homogénéisée, laquelle serait en contradiction avec un des éléments fondamental du libéralisme, élément important de la critique libérale du féodalisme: la diversité sociale. La diversité sociale reposant sur une conception des individus comme êtres autonomes poursuivant leur propres buts.

John Stuart Mill, par contre, défend avec une grande vigueur la nécessité du respect de la diversité sociale. John Rawls quant à lui reprendra cette idée qu'il considérera comme essentielle au libéralisme. Essentielle non seulement parce qu'elle s'oppose à la notion de hiérarchie sociale établie dans le féodalisme et qui est conforme à un ordre naturel a priori, mais aussi parce qu'elle réaffirme le droit de l'individu de développer son propre caractère, et donc de s'affirmer dans le monde. Bien que Bentham ait établi les bases d'une vision de la société qui appuie l'affirmation du caractère différent des personnes, et conséquemment qui cherche à garantir la diversité sociale, il demeure qu'en liant cette vision de la société au principe du plus grand bonheur général et qu'en considérant que ce principe constitue le fondement des idées de progrès et de diversité sociale, ceci implique une homogénéisation possible de la société. C'est cette possibilité, que certains qualifieraient plutôt de probabilité, d'une homogénéisation de la société qui va amener Rawls à rejeter la vision benthamienne du monde. Rawls note de plus que cette difficulté centrale dans la pensée de Bentham fut soulevée par d'autres penseurs. Un de ces penseurs, que Rawls considère comme particulièrement important dans le développement du libéralisme, est John Stuart Mill.

J.S. Mill, en proposant sa propre vision utilitariste, constate que Bentham a nié le caractère individuel de l'être (c'est-à-dire son essence) en réduisant les individus à des êtres qui ne visent que la maximisation du plaisir. De plus, Mill affirme que la négation du caractère individuel des êtres conduit Bentham à une vision inadéquate de la moralité et de la liberté négative car elle n'implique aucune marge de manœuvre pour les minorités. Mill affirme que si la moralité suppose la maximisation du plaisir pour la société et si cette société est conçue en terme de simple addition des individus, ceux qui mènent des modes de vie qui ne correspondent pas à la maximisation du plaisir global peuvent être, à la limite, forcés de se conformer à la vision majoritaire. Pour Mill, toute vision morale implique la préservation des perspectives minoritaires, parce que cette préservation est le rempart de la liberté négative.

But it is necessary that the institutions of society should make provision for keeping up, in some form or other, as a corrective to partial views, and a shelter for freedom of thought and individuality of character, a perpetual and standing Opposition to the will of the majority.(17)

Cette préservation des perspectives minoritaires implique pour J.S. Mill la question de la moralité et celle du caractère individuel. La moralité comprend deux éléments. Le premier, visant l'éducation de soi, implique un développement des affections individuelles et le développement de la volonté personnelle.(18) Le deuxième élément (élément qui est intimement lié à l'éducation de soi) est la réglementation des actes individuels.(19)

Quant au développement d'un véritable caractère individuel, il fait partie de l'idée de la liberté positive. En cultivant les positions minoritaires, les individus sont capables d'affirmer leur individualité et donc de développer leur caractère véritable.

A person whose desires and impulses are his own -- are the expression of his own nature, as it has been developed and modified by his own culture -- is said to have a character. One whose desires and impulses are not his own, has no character, no more than a steam-engine has a character.(20)

L'analyse de Mill du développement de l'individualité est structurée par sa conception de l'utilité.

In proportion to the development of his individuality, each person becomes more valuable to himself, and therefore capable of being more valuable to others. There is a greater fullness of life about his own existence, and when there is more life in the units there is more in the mass which is composed of them.(21)

Le développement de l'individualité de chaque être rend cette personne plus dynamique par un accroissement et un développement des différentes facettes de son existence. En conséquence de quoi, l'être devient plus important pour le reste de la société. Cette argumentation s'inscrit dans l'utilitarisme parce qu'elle suppose qu'avec un plus grand développement l'être est en mesure d'apprécier davantage de choses qui lui sont offertes par son environnement social et naturel. Cette capacité élargie d'appréciation contribue à amplifier la satisfaction de l'individu ce qui, au niveau social, produit un plus grand bonheur. Ceci est dû au fait que Mill a une conception particulière du principe de l'utilité car selon lui ce principe comporte une distinction entre la quantité et la qualité des peines et des plaisirs (distinction qui n'existe pas dans les écrits de Bentham). Cette distinction ne peut être comprise sans la notion d'éducation, au sens large du terme; car seule cette dernière permet à l'individu d'être en mesure d'effectuer certaines comparaisons permettant de distinguer qualité et quantité.

According to the Greatest Happiness Principle, as above explained, the ultimate end, with reference to and for the sake of which all other things are desirable (whatever we are considering our own good or that of other people), is an existence exempt as far as possible from pain, and as rich as possible in enjoyments, both in point of quantity and quality; the test of quality, and the rule of measuring it against quantity, being the preference felt by those who in their opportunities of experience, to which must be added their habits of self-consciousness and self-observation, are best furnished with the means of comparison.(22)

Donc, l'accroissement de la joie personnelle (qui est mesurée subjectivement) produit un plus grand montant de joie sociale car la société devient de plus en plus dynamique.

Pour Mill cet accroissement de la dynamique sociale est lié à la notion de vérité. Comme Mill s'inscrit dans le courant empiriste il conçoit la notion de vérité comme quelque chose de

non fixe, elle est toujours en évolution et elle se définit différemment selon les êtres, les nations, et les civilisations qui sont tous dissemblables.(23) Une telle notion de la vérité renforce sa conception du caractère individuel de l'être parce que la vérité est intimement liée à l'idée du bonheur social. Des modes de vie ou des idées différentes contribuent tous au bonheur social. Donc, en accentuant la vision d'une société dynamique constituée d'êtres qui se développent intellectuellement et moralement de façon progressive et continue, Mill identifie clairement les conditions qui sont nécessaires à ce qu'il définit comme une société morale.

En liant l'idée de vérité à la notion du bonheur social, Mill lie, de façon implicite, progrès et bonheur social.(24) Ce lien découle du fait que la vérité chez Mill est quelque chose qui se développe de façon continue, et ce développement est essentiel au bonheur social. La manière présentée par Mill pour assurer ce développement est par un système diversifié et général d'éducation.(25) Ce système d'éducation peut être un élément important pour permettre le développement de la connaissance dans la société en assurant le développement des capacités individuelles. Ceci contribue au développement social par le fait qu'une population plus éduquée est en mesure de poursuivre des activités stimulantes qui sont non seulement enrichissantes pour les personnes qui y participent, et donc amplifie l'individualité de ces êtres (ce qui renforce leur liberté positive), mais qui sont aussi valorisantes pour la société. L'importance attachée à la connaissance soulève, toutefois, une grande difficulté pour la conception de l'égalité.

En effet selon Mill le progrès d'une société est mieux assuré par un système de participation politique qui discrimine en faveur des personnes les plus douées au détriment de celles qui sont moins intelligentes. Ce système hiérarchique pour le vote par exemple, s'enracine dans l'idée que les personnes les plus éduquées sont celles qui sont les plus capables d'assurer la diversité et le progrès social, et en conséquence qui sont les mieux en mesure d'assurer les conditions nécessaires à la liberté négative et à la liberté positive.

Entire exclusion from a voice in the common concerns, is one thing: the concession to others of a more potential voice, on the ground of greater capacity for the management of the joint interests, is another. The two things are not merely different, they are incommensurable. Every one has a right to feel insulted by being made a nobody, and stamped as of no account at all. No one but a fool, and only a fool of a peculiar description, feels offended by the acknowledgement that there are others whose opinion, and even whose wish, is entitled to a greater amount of consideration than his.(26)

Cette inégalité dans le système de participation politique, où les personnes moins douées ont moins de votes que celles qui le sont plus, comprend aussi un autre élément, la propriété privée. Élément qui est rattaché à l'idée de progrès.

Pour Mill, tout comme pour Bentham, la propriété est quelque chose qui est recherchée par un grand nombre de personnes parce qu'elle contribue au bonheur. De plus, l'idée de la propriété et le bonheur qu'elle apporte sont ici intimement liée à la notion de la productivité. Plus une propriété est productive plus elle contribue à l'amélioration des conditions de vie et ce faisant elle accroît le niveau de bonheur social.(27) La question de la redistribution de la propriété est ici cruciale. Mill affirme que le bonheur social peut être accru s'il y a une certaine redistribution de la propriété vers les classes les plus démunies de la société parce que ces personnes, à cause du système existant de distribution de richesse et de pouvoir économique, ont une capacité limitée de développement personnel et donc elles ne peuvent pas affirmer leur liberté positive. Mill, par contre, affirme que cette redistribution doit être faite d'une façon graduelle pour ne pas contrevenir à la sécurité. Cette redistribution demeure importante pour Mill, non seulement parce qu'elle permet à la grande majorité des individus de se développer et donc d'affirmer leur liberté positive, mais aussi parce qu'elle limite l'imposition arbitraire des rapports féodaux de propriété et de ce fait réduit les obstacles à l'exercice de la liberté négative. Ceci est le cas parce que les individus sont maintenant davantage en mesure de jouer un rôle important dans la détermination de leur position sociale.(28)

Cette analyse de Mill solutionne le problème de la diversité sociale, mais elle n'affirme pas, sauf de façon formelle, une vision de l'égalité. Mill ne peut surmonter le problème de l'égalité car les personnes démunies sont largement exclues de la détermination de la redistribution de la propriété. Ces personnes sont incapables de déterminer cette redistribution, selon Mill, précisément parce qu'elles seront fortement enclines à opter pour l'abolition de la propriété privée.(29) Toute abolition de la propriété privée violerait la sécurité, la liberté négative et la liberté positive des propriétaires. Pour Mill la redistribution de la propriété doit être entreprise par les personnes éduquées (cela inclut les propriétaires (30)) car seules ces personnes sont capables d'échapper aux intérêts de classe, d'avoir une connaissance de l'intérêt commun de la société et d'agir en fonction de cette connaissance.

It is not useful, but hurtful, that the constitution of the country should declare ignorance to be entitled to as much political power as knowledge. The national institutions should place all things that they are concerned with, before the mind of the citizen in the light in which it is for his good that he should regard them: and as it is for his good that he should think that every one is entitled to some influence, but the better and wise: to more than others, it is important that this conviction should be professed by the State, and embodied in the national institution.(31)

En établissant un système hiérarchique de vote Mill établit un système d'inégalité basé sur l'éducation. Seules les personnes éduquées sont, selon lui, douées d'une connaissance suffisante pour leur permettre d'échapper aux intérêts partiels de classe. Ce système électoral, basé sur un arrangement hiérarchique des votes, pose un autre problème dans la théorie de Mill. Ce problème est lié à la dimension de l'intersubjectivité.

Parce que seuls ceux qui sont éduqués connaissent l'intérêt commun de la société et que ceux qui n'ont que très peu d'éducation sont motivés par leurs intérêts de classe, l'importance de l'intersubjectivité demeure peu développée chez Mill. En effet, les personnes qui sont motivées par les intérêts partiels de classe ne sont pas capables de prendre en considération les intérêts des autres et donc de respecter leur liberté négative et leur individualité. C'est précisément à cause de ce fait que Mill propose un système paternaliste où les plus éduqués

vont dégager l'intérêt social et la façon pour y arriver. Bien que Mill constate qu'en théorie tous les êtres doivent avoir le droit de participer à la vie politique, parce que cette participation accentue le bonheur général en permettant à chacun d'affirmer sa valeur, il établit en pratique un système qui favorise nettement les personnes éduquées. La société n'est donc pas conçue comme un arrangement fondé sur la coopération entre des êtres sur la base d'un respect mutuel, (32) elle est plutôt considérée comme un système où, bien que les modes de vie et d'expression différents soient permis et valorisés, une certaine élite sociale, commune à la société, décide des politiques qui sont nécessaires au bon fonctionnement du social car seule cette élite est douée d'une connaissance de l'intérêt commun.

La détermination de l'intérêt commun fait ressortir un autre problème dans la théorie de Mill. Celui-ci conçoit l'unité utilitaire non pas comme la plus grande joie pour l'individu mais plutôt comme le plus grand montant de plaisir global.(33) Cette conception de l'unité utilitaire pose problème car Mill ne conçoit pas la société, contrairement à Bentham ou Hobbes, comme un agrégat d'individus mais comme une communauté où les personnes agissent en fonction du développement de leurs pouvoirs et capacités humaines. Ce développement se fait dans les directions choisies par les personnes en reconnaissant les intérêts des autres. Cette recherche des modes de vie est une recherche individuelle. Mais en évoquant l'idée d'un intérêt commun qui est déterminé par les personnes éduquées Mill transpose ce qui est désiré par un petit nombre de personnes à ce qui est (doit être) désiré par tous.(34) Cette conception de Mill contredit les notions d'individualité et de liberté négative qu'il a développées dans ses textes, précisément parce que ceux qui ne veulent pas se conformer au désir général sont exclus d'une participation complète dans la société.(35) Donc, comme nous voyons, la théorie de Mill ne réussit pas à fournir une conciliation adéquate entre, d'une part, l'égalité entre les êtres et, d'autre part, la liberté négative et de liberté positive.

Cette incapacité de fournir une conciliation adéquate entre l'égalité, la liberté négative et la liberté positive est vue par Rawls comme une grande lacune dans la théorie de Mill. Le fait que Mill limite à un certain nombre d'individus la connaissance de l'intérêt global de la société est pour Rawls une indication que la vision utilitariste de Mill ne peut assumer la conception de la société comme communauté de personnes égales où tous les êtres respectent les intérêts des autres, et donc où tous les individus sont des personnes morales. Toutefois, Rawls attache beaucoup d'importance à un élément particulier de la pensée de Mill qu'il considère comme vital au libéralisme, cet élément est l'individualité. Cette notion est essentielle à la liberté positive et Rawls va l'intégrer dans sa théorie de la Justice.

La difficulté, que nous avons notée chez Mill, soit le fait qu'un petit nombre de personnes déterminent ce qui est bien pour toute la population, remonte à Platon. C'est en tentant de répondre à cette difficulté que les philosophes de l'époque des lumières invoquent une nouvelle conception de la liberté: conception basée sur la raison. Emmanuel Kant fut séduit par l'entreprise des lumières et il visa à la dépasser en reliant l'idée de la liberté avec la notion d'autonomie.

Pour Kant, la notion d'autonomie est conçue en terme d'une 'libération' totale de toute contrainte. Cette libération totale a une signification entièrement formelle dans le sens où seule la forme est dotée d'une autonomie complète. Ceci est dû au fait que la forme, par définition, n'a pas de contenu et donc n'a pas de spécificité. Comme la forme n'a aucune spécificité elle ne subit aucune contrainte car elle n'est pas rattachée à un contenu, c'est-à-dire qu'elle n'est pas rattachée à quelque chose de spécifique. Ceci s'explique par le fait que le contenu d'un objet est ce qui donne à cet objet son essence et donc définit son caractère complet. Seule la définition de son caractère complet rend un objet distinct des autres objets.(36)

Cette conception de la notion d'autonomie est centrale pour Kant parce qu'elle découle de la notion de la raison pure. La raison pure est entièrement libre de toute détermination empirique; elle est donc une raison qui est entièrement formelle et conséquemment autonome, c'est-à-dire, qu'elle jouit d'une liberté entière.

Alors seulement la raison en tant qu'elle détermine par elle-même la volonté (qu'elle n'est pas au service des penchants) est une véritable faculté supérieure de désirer, à laquelle est subordonnée celle qui peut être pathologiquement déterminée (...).(37)

La raison pure, toutefois, n'est pas quelque chose d'inaccessible à l'être humain car elle lui fournit des connaissances sur son existence.

En effet, la raison est la faculté qui nous fournit les principes de la connaissance a priori. La raison pure est donc celle qui contient les principes au moyen desquels nous connaissons quelque chose absolument a priori. (38)

Mais si la raison est entièrement formelle comment peut-elle alors nous fournir ces principes de connaissance a priori? La réponse à cette question se situe dans les conceptions que Kant a de l'être humain, de l'histoire et de la raison.

Pour Kant, l'être humain est conçu comme un être possédant une double nature. D'un côté l'être humain a une nature empirique. Il est un être qui agit selon ses sentiments physiques. D'un autre côté, l'être humain est un être rationnel, c'est-à-dire influencé par la raison. Mais comment est-il influencé par la raison? Selon Kant, l'être humain a un droit naturel basé sur la raison et c'est ce droit qui permet à l'être humain de se libérer des contraintes naturelles. Ce droit naturel a son fondement dans la notion de la volonté, volonté qui est définie comme

(...) a kind of causality belonging to living beings in so far as they are rational. Freedom would then be the property this causality has of being able to work independently of determination by alien causes. Just as natural necessity is a property characterizing the causality of all non-rational beings - the property of being determined to activity by the influences of alien causes.(39)

La volonté humaine peut donc avoir une influence indépendante sur le monde parce qu'elle est rationnelle c'est-à-dire motivée par la raison. C'est cette capacité de la volonté humaine,

comme cause indépendante et en opposition aux exigences naturelles, qui fournit les bases de la liberté humaine. La volonté se détermine à l'intérieur d'elle-même.(40) En ce sens la volonté contient la propriété de la liberté et c'est celle-ci qui permet à la volonté de se déterminer. La volonté non seulement contient cette propriété de la liberté mais elle permet aussi sa diffusion ce qui signifie que l'être humain a le potentiel théorique d'être libre de toute contrainte externe.

Il ne faut pas oublier, toutefois, que l'être humain a toujours son côté naturel et donc qu'il est toujours capable d'être motivé par les conditions empiriques qui l'entourent. L'être humain peut donc toujours nier sa liberté. C'est cette double nature de l'être humain qui constitue son être et qui marque son existence.

Je puis maintenant dire sans contradiction que toutes les actions d'êtres raisonnables en tant qu'elles sont des phénomènes (se trouvent dans quelque expérience) sont soumises à la nécessité de la nature; mais ces mêmes actions relativement au sujet raisonnable et à la faculté d'agir par raison pure sont libres.(41)

Bien que la double nature de l'être humain lui permette d'aller à l'encontre de sa liberté, Kant contourne ce problème en introduisant sa conception de l'histoire. Selon Kant, l'histoire de l'humanité est guidée par une force qui se dévoile progressivement.(42) Bien que les êtres ne soient pas conscients de cette force, leurs actes peuvent participer de façon inconsciente à la révélation de cette force.(43) Cette force est l'expression de la raison. Elle n'agit pas directement sur l'être humain mais se manifeste plutôt indirectement en agissant sur le développement de la race humaine.(44) Développement qui n'implique pas directement cette force historique mais qui est davantage une condition qui exige que l'être humain se civilise en surmontant ses instincts naturels. En étant d'une certaine façon forcé de se civiliser, l'être humain exprime dans la culture et les autres disciplines des énergies qui autrement auraient été gaspillées s'il était demeuré dans son état naturel.(45) Le fait que l'être humain se civilise implique qu'il agit progressivement en conformité avec sa volonté.

Cette volonté et la notion de l'être rationnel amène Kant à la notion de la raison pure et aux concepts qui en découlent. Pour Kant, la vision téléologique de l'histoire implique non seulement que l'être humain se civilise et donc entre progressivement en conformité avec sa volonté rationnelle, mais elle implique aussi un mouvement progressif vers les concepts formels de la raison. De plus, ces concepts 'exigent' de l'être humain, de par la raison pure pratique, qu'il vise à les atteindre – bien qu'il ne puisse les atteindre complètement (46) – parce que la raison pure pratique est législative en soi.

La règle pratique est donc inconditionnée, partant représentée a priori comme une proposition catégoriquement pratique, par laquelle la volonté est, absolument (schlechterdings) et immédiatement (par la règle pratique elle-même, qui, par conséquent, est ici une loi), objectivement déterminée. Car la raison pure, pratique en soi, est immédiatement ici législative. La volonté est conçue (gedacht) comme indépendante des conditions empiriques, partant comme volonté pure, déterminée par la simple forme de la loi, et ce principe de détermination est considéré comme la suprême condition de toutes les maximes.(47)

Parce que la raison pure impose l'impératif, tant aux concepts qui en découlent, qu'à l'être humain comme être rationnel, d'atteindre leur liberté, la notion de liberté devient en quelque sorte identique à la notion d'autorité.(48) Ceci est le cas parce que la liberté exige de tous les concepts qui sont gouvernés par la raison pure (ceci inclu l'être humain) de l'atteindre. L'être humain reconnaît cette exigence de la liberté, et en essayant de se conformer à ses impératifs il vise à l'atteindre. Mais l'être humain n'est cependant pas forcé de se plier aux exigences de la liberté.(49) L'être humain reconnaît la légitimité de ces exigences, et pour cette raison s'y conforme volontairement. Ceci représente le sens de l'autorité car bien que l'autorité réclame une obéissance, elle exclut toute forme externe de coercition (surtout la violence) dans sa réalisation.(50) De ce fait, la liberté et l'autorité chez Kant sont intimement liées (et à la limite ils deviennent synonymes). Cette liaison n'est pas sans poser de grandes difficultés à la conception kantienne de la liberté. La distinction entre la liberté et l'autorité n'étant pas claire, ceci peut permettre un glissement vers la violence et ce malgré l'affirmation que l'autorité exige l'exclusion des diverses formes externes de coercition.

L'absence de distinction claire entre la liberté et l'autorité est due au fait que la notion d'autorité repose sur celle de 'Fondation', laquelle est basée sur une expérience historique concrète.(51) Par contre, la liberté n'est aucunement fondée sur une expérience historique spécifique, elle est simplement un concept formel sans essence. Comme telle la liberté n'a aucun fondement empirique. Bien qu'elle exige une obéissance, qui rappelons-le ne fait pas appel à la coercition, et donc elle devient équivalente à l'autorité. Mais le fait que l'idée de la liberté soit entièrement formelle implique qu'elle ne repose pas sur une expérience historique concrète et donc qu'elle n'est pas identique à l'autorité. C'est cette ambivalence qui rend possible que la liberté soit susceptible de dégénérer en violence.

Évidemment Kant reconnaît, bien qu'indirectement, ce problème quand il évoque sa conception du souverain. Pour Kant, le souverain est le seul agent légitime de tout changement politique dans la société (bien que la société comme lieu d'échange économique et d'interaction sociale parmi les êtres ait une certaine autonomie vis-à-vis du souverain).(52) Ceci est le cas parce que le souverain, être au dessus des lois,(53) est essentiellement le créateur et le gardien de la communauté.(54) Ce statut est conféré au souverain parce qu'il est le propriétaire suprême de la société.(55) Cette conception du souverain comme propriétaire suprême résulte de la conception de la propriété. C'est celle-ci qui libère l'être humain des contraintes naturelles. En concevant la propriété de la même manière que Locke, Kant voit l'être humain comme un être qui par son labeur accapare, comme propriétaire, les choses qui lui sont externes. Pour Kant donc, tant comme pour Locke, l'être humain en s'appropriant un objet exerce sa liberté précisément parce que l'acte d'appropriation est un acte de raison. L'être humain comme être rationnel affirme son essence dans la nature, car c'est lorsqu'il exerce son pouvoir d'appropriation contre les contraintes naturelles qu'il affirme son autonomie vis-à-vis de la nature.

Ces liens que Kant tisse entre la raison, la liberté et la propriété ont pour effet de faire des propriétaires des personnes libres, mais ils ont aussi pour effet de rendre le souverain, qui est le détenteur suprême de la propriété, l'être le plus libre de la communauté. Le souverain est donc l'incarnation empirique suprême de la liberté dans la société. Parce que le souverain est cette incarnation, Kant affirme qu'il a le droit de demander l'obéissance à ses sujets. En demandant cette obéissance le souverain oblige les individus à agir en conformité avec la liberté précisément parce qu'il est cette incarnation suprême de la liberté. Ceci montre clairement qu'il peut exister un problème de glissement de l'idée de la liberté à l'idée de la violence. Car le pouvoir du souverain n'est pas contraint par une expérience historique. Il repose sur un concept qui n'est que formel et de ce fait il peut se transformer en violence au nom de la liberté.

En effet, le souverain est aussi un être empirique il peut donc agir d'une façon entièrement égoïste; dans ce cas ses commandements peuvent être ni dans l'intérêt de l'État ni représenter les actes d'un être libre. Une solution possible à cette violence potentielle est de donner aux personnes formant la communauté le pouvoir de se révolter contre le souverain quand ce dernier agit de façon égoïste. Kant ne peut accepter cette solution pour deux raisons. À un niveau strictement logique, Kant ne peut concevoir que les individus puissent se révolter contre le souverain parce que le souverain est l'incarnation empirique suprême de la liberté humaine. En se révoltant contre le souverain les individus se révolteraient contre leur propre liberté, et ultimement ils se révolteraient contre eux-mêmes. L'autre raison qui empêche les êtres de se révolter contre le souverain découle de la conception kantienne de l'égalité.

Pour Kant, l'égalité est tout à fait secondaire par rapport à la liberté; l'idée de la liberté est intimement liée à la notion de la propriété, ce qui logiquement donne une conception problématique de l'égalité. Le caractère problématique de l'égalité chez Kant est manifeste dans sa conception de la citoyenneté.

Pour Kant, tout individu qui n'est pas dépendant d'un autre peut être considéré comme un citoyen; donc, les ménagères, les travailleurs salariés, les enfants et toute autre individu dépendant ne peuvent être considérés comme des citoyens.(56) Cette distinction entre citoyens et non-citoyens est liée à la notion de la dignité. On a vu précédemment que pour Kant le principe d'autonomie est au cœur de toute existence humaine véritable.(57) De plus, un être libre est une personne qui a de la dignité car il est en mesure de développer et d'exercer son caractère spécifique, qualité de son existence empirique. Par conséquent seuls les êtres ayant de la dignité peuvent être autonomes.

Dans le règne des fins tout a un PRIX ou une DIGNITE. Ce qui a un prix peut être aussi bien remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'équivalent; au contraire, ce qui par suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité.(58)

La dignité est directement liée à la liberté et à la raison précisément parce qu'elle est liée à la propriété. Les propriétaires parce qu'ils ne sont pas dépendants de d'autres personnes sont des êtres libres capables de raisonner. Ceux qui n'ont pas de propriété n'ont pas de dignité et donc ils ne sont pas capables de raisonner. Ce mode de raisonnement devient très clair quand Kant discute de la notion de changement social. Pour Kant, les personnes ayant de la propriété et de l'éducation sont des personnes éclairées capables de tolérance.(59) Pour ces raisons ces personnes devraient être celles chargées d'entreprendre tout changement social. Ceux et celles qui n'ont aucune dignité ne peuvent pas entreprendre de changement social précisément parce que l'ordre qui en résulterait serait un ordre non éclairé et sans liberté. Ces individus ne peuvent donc pas se révolter contre le souverain.

Une restriction cependant: le public, qui avait été placé auparavant par eux sous ce joug, les force à y rester eux-mêmes, dès lors qu'il s'y trouve incité par certains de ses tuteurs incapables, quant à eux, de parvenir aux lumières; tant il est dommageable d'inculquer des préjugés, puisqu'ils finissent par se retourner contre ceux qui, en personne ou dans les personnes de leur devanciers, en furent les auteurs. C'est pourquoi un public ne peut accéder que lentement aux lumières. Une révolution entraînera peut-être le rejet du despotisme personnel et de l'oppression cupide et autoritaire, mais jamais une vraie réforme de la manière de penser; bien au contraire, de nouveaux préjugés tiendront en lisière, aussi bien que les anciens, la grande masse irréflectie.(60)

Ainsi la conception kantienne de la société est non égalitaire car elle est basée sur la notion de dignité. Ceci pose problème à Kant car certaines personnes exclues de la catégorie des citoyens sont pourtant perçues par lui comme importantes pour la diffusion de la raison dans la société. C'est le cas des professeurs, des médecins et autres professionnels qui ne sont pas considérés comme citoyens.(61)

Il est je l'avoue, toutefois quelque peu difficile de déterminer la condition nécessaire afin de pouvoir prétendre au statut d'un être humain qui est son propre maître.(62)

En soulignant ce problème posé par sa conception de la citoyenneté Kant confirme les difficultés posées par sa conception de la liberté. Parce que l'essence de la liberté est conçue comme un état de non-spécificité absolue, son caractère non plus ne peut être défini.

Cette remarque s'applique spécialement au concept de la liberté, à propos duquel il faut remarquer avec étonnement que bon nombre d'hommes se vantent de le percevoir très bien (ganz wohl einzusehen) et d'en pouvoir expliquer la possibilité, en le considérant simplement au point de vue psychologique, tandis que, s'ils l'avaient d'abord examiné avec soin au point de vue transcendantal, ils auraient reconnu non seulement qu'il est indispensable (seine Unentherlichkeit) comme concept problématique pour l'usage complet de la raison spéculative, mais encore qu'il est absolument incompréhensible.(63)

Parce que le caractère de la liberté ne peut être défini il en résulte que celle-ci peut être utilisée comme instrument d'oppression. Cette possibilité devient davantage probable lorsque l'on prend en compte le fait que la théorie de Kant ignore l'importance de l'égalité. Ainsi certains individus (les propriétaires) ont la capacité de raisonner et donc d'agir librement; ces personnes peuvent forcer ceux qui n'ont pas cette capacité d'agir en conformité avec leur 'véritable' liberté. Kant, bien qu'il parte d'une conception radicale de la liberté basée sur la raison, en arrive à une position que lui et les philosophes de l'époque des lumières ont critiquée. C'est-à-dire à une conception où une élite détermine ce qui est bien pour la société.

C'est cette difficulté profonde de la pensée de Kant qui amènera Rawls à mettre l'égalité au cœur de sa conception de la société. Mais la simple évocation de l'idée d'égalité n'apporte pas, comme nous le verrons, une solution globale aux difficultés dans la pensée de Kant.

Ce que Rawls trouve essentiel dans la pensée de Kant, et qui inspirera son œuvre, est la conception de l'autonomie basée sur la raison. Pour Rawls cette idée marque une rupture avec la vision utilitariste dans laquelle les libertés sont basées sur un principe hétéronome, celui de bonheur général. Rawls note, toutefois, que chez Kant la liberté peut glisser vers un état de violence, état qui contredit l'essence de la liberté. Ceci est possible parce que la liberté est basée sur la raison pure laquelle n'a aucun fondement concret. Rawls en s'appropriant la notion de liberté basée sur la raison tentera de donner un contenu à la liberté.

Les difficultés concernant la spécificité du contenu de la liberté et les problèmes qui y sont rattachés sont contournés dans la théorie intuitionniste. L'intuitionnisme, nous nous attacherons ici surtout à l'élaboration qu'en fait Henry Sidgwick, ne s'adresse pas directement aux questions de la liberté et de l'égalité,(64) il recherche plutôt à analyser les fondements d'un ordre social moral.

Selon Sidgwick, les principales lacunes dans la théorie de Kant résultent de l'ambiguïté entourant le concept de raison pure et des notions qui en découlent. Le concept de raison pure n'est pas fondé empiriquement et conséquemment il peut mener à des pratiques qui vont entièrement à l'encontre de l'intention véritable de l'entreprise kantienne. La solution que Sidgwick a proposée à ce problème passe par la notion d'intuition. Pour cet auteur l'ordre moral est donné par la nature des choses. Notre connaissance de cet ordre, par contre, ne découle pas d'un sentiment mais est le résultat d'une connaissance qui se base sur une intuition rationnelle.(65) Ce qui démarque Sidgwick d'une grande partie de la tradition libérale est que l'être humain ne construit pas l'ordre moral, cet ordre est déjà donné, il ne fait que le découvrir par son intuition rationnelle.

Rawls n'acceptera pas cette solution et il se démarquera de cette conception de l'ordre moral en affirmant que l'être humain est le créateur de cet ordre. Mais Rawls conservera

quand même l'idée de l'intuition pour donner un fondement à l'ordre moral qui est créé, et non pas découvert, par l'être humain. Nous examinerons dans le deuxième chapitre comment Rawls tente d'y parvenir.

En guise de conclusion il est important de rappeler certains thèmes centraux du libéralisme qui ont été discutés par Bentham, J.S. Mill et Kant, car ces thèmes ont largement inspirés Rawls et ont participé à la formation de sa propre éthique libérale. Bentham, Mill et Kant s'opposent à toute vision conservatrice du monde qui ne considère le monde social que comme un élément dans un ordre naturel. Les individus y sont vus comme devant occuper dans cet ordre naturel une place prédéterminée. Ces penseurs libéraux rejettent cette vision du monde et lui substituent une vision de la réalité qui est basée sur une conception de l'individu comme créateur du monde. Parce que l'individu est conçu comme créateur du monde, non seulement exprime-t-il son être et ses énergies dans la construction de sa réalité, mais il peut aussi maintenant déterminer sa place dans cette réalité: l'individu n'est plus soumis à un ordre qui dépasse ses pouvoirs et sa volonté. En libérant l'individu d'une soumission à un ordre naturel et en le définissant comme ayant le potentiel de déterminer sa place dans la réalité sociale, la question de l'égalité entre les individus devient fondamentale.

Cette question de l'égalité entre tous les êtres doit être conceptualisée car tous les individus sont vus comme possédant un certain caractère, caractère qu'ils affirment dans la création du monde. Toutefois, les penseurs que nous avons analysés reconnaissent tous que réfléchir sur le caractère des individus implique une prise en compte du social.

Nous avons aussi vu que Bentham, J.S. Mill et Kant veulent tous en arriver à une vision globale du monde qui place l'individu au centre de toute activité créatrice. Toutefois, le fait que tous ces auteurs valorisent la propriété privée comme expression de la liberté des êtres et de leur caractère individuel, bloquent leur capacité de fournir une conciliation adéquate entre tous les éléments qui sont nécessaires pour arriver à une société Juste. Nous verrons dans les

prochains chapitres comment Rawls à son tour tissent les liens entre ces éléments en évitant les écueils que n'ont pu surmonter Bentham, J.S. Mill et Kant.

Chapitre II

L'individu et la position originale

Nous avons vu dans le premier chapitre les lacunes que note Rawls chez Bentham, J.S. Mill et Kant. Ces faiblesses ont incité Rawls à attacher beaucoup d'importance à la conception de l'individu. Ainsi il tenta de proposer certains aspects nouveaux dans le façon de concevoir l'individu dans le libéralisme. Pour ce faire il inscrit explicitement sa conception de l'individu dans sa notion de 'Justice as Fairness' comme vision politique du monde. Cette vision politique s'inscrit dans une culture libérale-démocratique en période de blocage théorique.(1) Un des éléments centraux privilégiés par Rawls pour dépasser ce blocage théorique est la notion de position originale ('The Original Position'). La position originale représente un moment où l'individu peut être défini dans son essence, essence qui doit fournir les conditions de la conclusion d'un contrat qui garantisse les fondements d'une société équitable et non pas basée sur l'arbitraire.

La notion de contrat social s'inscrit dans la foulée d'auteurs tels Locke, Rousseau, Kant.(2) C'est à partir de la définition du contenu du concept de position originale que Rawls compte dégager les éléments essentiels pour surmonter l'impasse actuelle dans la pensée libérale-démocratique.(3)

Ce deuxième chapitre sera consacré à analyser la notion de position originale. Nous verrons comment Rawls l'évoque pour surmonter la difficulté majeure à laquelle fut confrontée la pensée de Kant: la question du contenu. Nous étudierons aussi comment Rawls utilise la notion de position originale pour unifier certaines idées (l'être moral, la dimension intersubjective, les libertés et l'égalité), unification qui lui apparaît essentielle si le libéralisme veut permettre une véritable réflexion publique. Finalement, nous analyserons dans quelle mesure la notion de position originale permet à Rawls d'en arriver à une articulation originale des trois conceptions de la liberté: la liberté négative, la liberté positive et la liberté chez les anciens.

Dans 'Outline of a Decision Procedure for Ethics', (4) Rawls souligne la nécessité de revenir à une question qui a imprégné la philosophie pré- et, certainement, post-kantienne. À savoir: comment en arriver à une vision du monde (ce qui inclut la morale) sans que cette vision ne soit le résultat d'une imposition arbitraire? La réponse que Rawls propose est articulée autour de l'idée de la méthode.

For to say of scientific knowledge that it is objective is to say that the propositions expressed therein may be evidenced {sic} to be true by a reasonable and reliable method, that is, by the rules and procedures of what we may call "inductive logic"; and, similarly, to establish the objectivity of moral rules, and the decisions based upon them, we must exhibit the decision procedure, which can be shown to be both reasonable and reliable, at least in some cases, for deciding between moral rules and lines of conduct consequent to them.(5)

La méthode que Rawls adopte est celle du contrat, précisément parce que le contrat social lui semble fournir les garanties nécessaires pour permettre l'affirmation des règles morales. Mais comme le souligne avec justesse Karl-Otto Apel le problème avec la notion de contrat est que ses bases sont souvent arbitraires.

Naturally, all contracts -- in order to be binding -- presuppose the free acknowledgement of genuine moral norms on the part of the contracted parties, but the moral validity of the presupposed cannot itself be grounded on the fact of acknowledgement -- i.e., using the model of a concluded contract.(6)

Rawls est très conscient de ce problème,(7) ce qui d'ailleurs l'amènera à attacher beaucoup d'importance à l'analyse des fondements de sa conception du contrat. Dans un premier temps, Rawls affirme situer sa théorie dans la tradition libérale-démocratique bien qu'il reconnaisse que celle-ci est dans une situation d'impasse théorique.

There are periods, sometimes long periods, in the history of any society during which certain fundamental questions give rise to sharp and divisive political controversy, and it seems difficult, if not impossible, to find any shared basis of political agreement. Indeed, certain questions may prove intractable and may never be fully settled. One task of political philosophy in a democratic society is to focus on such questions and to examine whether some underlying basis of agreement can be uncovered and a mutually acceptable way of resolving these questions publicly established. Or if these questions cannot be fully settled, as may well be the case, perhaps the divergence of opinion can be narrowed sufficiently so that political cooperation on a basis of mutual respect can still be maintained.(8)

En se situant dans cette tradition libérale-démocratique, et en concédant à la philosophie politique un rôle central dans cette tradition, Rawls va tenter de réconcilier certaines positions et de solutionner certains problèmes. La notion de la position originale est au cœur de l'analyse rawlsienne. Il la conçoit comme un système de représentation et non pas comme un principe métaphysique.

As a device of representation the idea of the original position serves as a means of public reflection and self-clarification. We can use it to help us work out what we now think, once we are able to take a clear and uncluttered view of what justice requires when society is conceived as a scheme of cooperation between free and equal persons over time from one generation to the next. The original position serves as a unifying idea by which our considered convictions at all levels of generality are brought to bear on one another so as to achieve greater mutual agreement and self-understanding.(9)

Comme système de représentation la position originale vise à permettre une réflexion publique sur la question de la justice dans une société. Laquelle société est conçue comme un système de coopération entre des personnes libres et égales. Cette conception de la société s'approprie une idée intuitive de la tradition libérale-démocratique. Soit que la société est basée sur la coopération entre des êtres libres et égaux. Ceci conduira Rawls à fixer des paramètres à la réflexion publique, paramètres qui nécessiteraient une articulation de divers éléments essentiels à cette réflexion.

La conception particulière de Rawls de la société l'oblige à mettre l'individu au centre de sa discussion. Comme nous l'avons déjà signalé, Rawls adhère à la conception libérale de l'individu, ce qui a évidemment une influence profonde sur la façon dont il décrit les personnes dans la position originale. Parce que Rawls perçoit l'impasse de la théorie libérale-démocratique surtout comme une impasse politique, sa formulation d'une théorie de la justice sera strictement limitée à une conception politique.(10) Ceci l'amène à poser l'individu comme individu politique, ou public, comme individu dépouillé de certaines valeurs et croyances précisément parce que ces valeurs et croyances ne font pas partie de l'identité publique d'une personne.

It is essential to stress that citizens in their personal affairs, or in the internal life of associations to which they belong, may regard their final ends and attachments in a way very different from the way the political conceptions involves. Citizens may have, and normally do have at any given time, affections, devotions, and loyalties that they believe they would not, and indeed could and should not, stand apart from and objectively evaluate from the point of view of their purely rational good.(...) These convictions and attachments are part of what we may call their "nonpublic identity."(11)

Certaines valeurs et croyances ne font donc pas partie de l'identité publique de l'être parce qu'elles sont sujettes au changement, mais de façon plus importante parce que ces valeurs et croyances sont de telle nature qu'elles ne peuvent pas permettre l'affirmation de d'autres valeurs et croyances avec lesquelles elles sont inconciliables. Les valeurs ne font pas partie de la définition de l'être public car elles sont potentiellement en contradiction avec la notion d'identité publique laquelle est basée sur la liberté et la tolérance (idée généralement implicite dans la culture libérale-démocratique mais explicite dans les écrits de Kant) De plus rappelons-le, l'identité publique n'est pas fixée à partir d'une conception particulière de la vie.

Pour Rawls la notion d'identité publique implique les trois dimensions de la liberté,(12) il cherche donc à les insérer et les concilier à l'intérieur de la notion de position originale. La première dimension de la liberté est liée au fait que les personnes dans cette situation affirment leur droit d'être perçues indépendamment de toute conception particulière du bien ou des fins.(13) La deuxième dimension de la liberté est que chaque individu se conçoit comme source de revendications valides.(14) Et la troisième dimension de la liberté est que les personnes sont capables d'être responsables de leurs fins ce qui influence comment leurs revendications sont évaluées.(15)

Ces trois dimensions de la liberté font partie de l'identité publique parce qu'elles concourent toutes à affirmer des éléments qui sont essentiels à cette identité. Ces éléments sont cruciaux pour l'identité publique parce qu'ils participent à la définition de principes qui fondent l'idée intuitive fondamentale de la structure complexe qu'est la culture

libérale-démocratique, c'est-à-dire une société appréhendée comme système de coopération entre des personnes libres et égales.(16)

La première dimension de liberté implique un élément vital à l'identité publique de l'être parce qu'elle réfère à l'autonomie des êtres dans la position originale. Cette autonomie signifie que les êtres ne sont pas dirigés vers une fin prédéterminée dans leur choix des principes de la justice. Un deuxième élément qui est essentiel à l'identité publique de l'être découle de la deuxième dimension de la liberté, celle-ci réfère à la notion d'individualité. Cette notion implique que chaque être a la capacité d'affirmer des revendications qu'il conçoit comme lui étant propres (bien que ces revendications peuvent être partagées). La troisième dimension de la liberté réfère à une certaine unité des notions d'individualité et d'autonomie, parce que les êtres reconnaissent qu'ils sont personnellement responsables de leurs revendications. La reconnaissance de leurs responsabilités accentue l'idée d'individualité en ce sens que les personnes sont pleinement conscientes de ce que leurs revendications impliquent pour eux (si une personne n'en est pas complètement consciente elle sait tout au moins qu'elle sera responsable pour les résultats imprévus de ses revendications.) Cette prise de conscience de leurs revendications par les individus contribue à renforcer l'idée d'autonomie parce qu'ils perçoivent clairement que leurs revendications ne leur ont pas été imposées par une force extérieure quelconque, mais plutôt qu'elles sont le produit de l'exercice de leur propre volonté. Cette idée de responsabilité est aussi implicite dans la notion même de société car celle-ci repose sur la coopération sociale.

The idea of responsibility for ends is implicit in the public political culture and discernible in its practices. A political conception of the person articulates this idea and fits it into the idea of society as a system of social cooperation over a complete life.(18)

En référant à un système de coopération sociale, système qui découle de la notion de responsabilité, Rawls modifie les théories libérales du contrat. En effet il y ajoute la dimension de l'intersubjectivité.(19) Toutes les théories du contrat, que ce soit celle de

Hobbes, de Locke ou de Rousseau, sont basées sur l'idée que la création de la société civile découle de la volonté des êtres autonomes, ceux-ci décident ensemble qu'il serait avantageux pour chacun d'eux d'entrer dans une telle société. Ce processus, pour ces auteurs est basé uniquement sur un calcul rationnel individuel dans l'état de nature. La société civile est donc le résultat des décisions d'individus réunis à un moment donné. Rawls, par contre, rompt avec une telle conception de la genèse de la société civile. Pour Rawls, la société civile résulte non pas uniquement de la rencontre d'intérêts individuels mais davantage d'un débat entre les individus, lesquels sont conçus comme des représentants des citoyens dans le monde empirique qui avancent leur propre conception (ou celle qu'ils représentent (20)) d'une société juste. Ces conceptions, par contre, ne sont pas fixes et elles peuvent être retirées ou modifiées. Ce qui est plus important encore est que ces conceptions ne s'articulent pas à partir d'un calcul rationnel égoïste mais qu'elles impliquent un esprit de communauté qui valorise l'autonomie et l'individualité de toutes les personnes qui font partie d'une telle communauté.(21) Si Rawls conçoit la position originale comme une communauté où sont valorisés l'individualité, l'autonomie et l'esprit communautaire, il est important d'analyser cette situation initiale pour voir comment sont valorisés ces éléments.

Parce que Rawls s'inspire et s'adresse à une société libérale-démocratique sa conception de la position originale est pour l'essentiel dépendante d'une telle société. Rawls théorise la position originale non pas comme un état naturel qui conduit à la création d'une société civile, mais plutôt comme un univers fictif. Cet univers fictif existe parallèlement à la société libérale-démocratique réelle et il permet la clarification des idées et principes qui sont intuitivement compris dans cette société réelle.

The original position thereby serves to connect, in the most explicit possible manner, the way the members of a well-ordered society view themselves as citizens with the content of their public conception of justice.(22)

Une des idées principales qui est comprise dans la conception d'une société libérale-démocratique est l'idée d'équité ('fairness'). Pour renforcer cette idée Rawls insiste sur le fait que les êtres qui entrent dans la position originale n'ont aucune connaissance de leurs conditions matérielles. Par conséquent ils n'ont aucune connaissance de leur position sociale: leur position de classe ou leur statut social; ils n'ont aucune conscience de leur fortune dans la distribution des biens naturels, de leur intelligence ou de leur pouvoir;(23) ils ne connaissent pas non plus leur conception du bien (24) ni leurs penchants psychologiques. Les individus, dans la position originale, sont derrière ce que Rawls appelle 'The Veil of Ignorance'. Ce voile d'ignorance assure que personne n'est placée dans une situation avantageuse par rapport aux autres individus. En assurant cette égalité parmi les êtres dans la position originale, Rawls assure que personne n'est en mesure d'élaborer des principes qui seraient favorables à sa condition particulière et donc rendre les résultats de la position originale biaisés en sa faveur. À cause de ces garanties la position originale représente selon Rawls une situation d'équité.

The original position is, one might say, the appropriate initial status quo, and thus the fundamental agreements reached in it are fair. This explains the propriety of the name "justice as fairness": it conveys the idea that the principles of justice are agreed to in an initial situation that is fair.(25)

Rawls, toutefois, n'évacue pas tout contenu aux êtres dans la position originale précisément parce que cette situation vise à souligner des idées implicites dans une culture libérale-démocratique. Ceci est le cas selon Rawls pour la conception de l'être, celui-ci est conçu dans la culture libérale-démocratique comme sujet qui agit sur et dans le monde. L'être affirme son autonomie, et surtout son individualité, en créant les conditions de son existence. Pour soutenir cette conception de l'être dans la position originale, Rawls souligne que ce sont eux qui construisent les principes de justice. Cette analyse le conduit à préférer la notion de 'pure procedural justice' par opposition à celle de 'perfect procedural justice', car la seconde notion implique que les principes de justice sont imposés de l'extérieur.(26) Mais

pour que les êtres puissent construire les principes (non-arbitraires) de justice il faut qu'ils aient un certain contenu; il faut aussi que ce contenu corresponde aux idées intuitivement comprises dans la démocratie-libérale. Pour remplir ces exigences, Rawls va caractériser sa conception de l'être comme être moral.

La notion d'être moral est au centre de la culture libérale-démocratique. Pour Rawls la notion d'être moral (notion qui est très aristotélicienne dans la formulation de Rawls) est caractérisée par deux pouvoirs moraux. Le premier pouvoir est la capacité de l'être moral d'un sentiment effectif de la justice; c'est-à-dire la capacité de comprendre, d'appliquer et d'agir en fonction des principes de la justice.(27) Le deuxième pouvoir est la capacité de formuler, de réviser et de poursuivre rationnellement une conception du bien.(28) Lié à ces pouvoirs moraux est la notion de 'highest-order interests'. Cette notion réfère d'abord au fait que les participants visent à réaliser les pouvoirs moraux des êtres, et ensuite qu'il visent l'exercice de ces pouvoirs.

By calling these interests "highest-order" interests, I mean that, as the model conception of a moral person is specified, these interests are supremely regulative as well as effective. This implies that, when circumstances are relevant to their fulfillment, these interests govern deliberation and conduct. Since the parties represent moral persons, they are likewise moved by these interests to secure the development and exercise of the moral powers.(29)

Mais Rawls ajoute un élément important à sa conception de l'être comme être moral. Les êtres, dans la position originale, sont aussi conçus comme des personnes morales développées; c'est-à-dire, ils sont des êtres qui ont, à n'importe quel moment donné, un assortiment particulier de buts finaux et une conception particulière du bien.

Thus the model-conception defines moral persons as also determinate persons, although from the standpoint of the original position, the parties do not know the content of their conception of the good: its final ends.(30)

En présentant sa conception de l'être moral, Rawls établit les principes qui fonderont l'affirmation de la liberté négative, parce que les êtres ne sont pas cantonnés dans le choix de principes de justice (c'est-à-dire qu'ils exercent leur autonomie dans le choix de ces principes)

et de liberté positive parce que les êtres ont un certain contenu pour affirmer leur individualité dans la sélection des principes de justice. Mais il y a quelques éléments à souligner avant d'en arriver à une articulation complète des idées de la liberté.

Une difficulté, qui résulte de la conception de la position originale, est de savoir comment est-ce que les êtres peuvent s'entendre rationnellement sur une conception de la justice? En effet, pour solutionner ce problème Rawls introduit la notion des 'biens primaires'. Cette notion, qui découle en partie de l'utilitarisme, affirme que tout être libéral rationnel a intérêt à posséder ces biens primaires. Mais l'intérêt que ces êtres ont pour ces biens n'est pas fondé, comme il l'est dans l'utilitarisme, sur des désirs égoïstes de la part des individus ni sur une conception psychologique des individus.(31) Au contraire l'intérêt pour les biens primaires vise le développement et l'exercice des pouvoirs moraux. En ce sens les biens primaires sont liées à l'idée de 'highest-order interests'.

(...)though it is indeed true that the parties in the original position are mutually disinterested and evaluate principles of justice in terms of primary goods, they are moved in the first instance by their highest-order interests in developing and exercising their moral powers; and the list of primary goods, and the index of these primary goods, is to be explained so far as possible by reference to these interests. Since these interests may be taken to specify their needs as moral persons, the parties' aims are not egoistic, but entirely fitting and proper. It accords with the conception of free personality held in a democratic society that citizens should secure the conditions for realizing and exercising their moral powers, as well as the social bases and means of their self-respect.(32)

Rawls énumère plusieurs biens primaires qui sont nécessaires au développement et à l'exercice des pouvoirs moraux. Il les divise en deux groupes: il y a les biens primaires naturels, et les biens primaires sociaux. Les biens primaires naturels sont la santé et la vigueur, l'intelligence et l'imagination. Les biens primaires sociaux sont les droits, les libertés et les possibilités offertes à l'individu, les revenus et la richesse, et le respect de soi-même.(33)

Le rapport entre, d'une part, les biens primaires et, d'autre part, le développement et l'exercice des pouvoirs moraux est dialectique. Les biens primaires servent au développement et à l'exercice des pouvoirs moraux mais l'idée des biens primaires est dépendante du pouvoir moral de former, réviser et poursuivre rationnellement une conception du bien.(34) Comme nous avons déjà vu, cette idée de poursuite rationnelle d'une conception du bien est intimement liée à l'idée de responsabilité parce que les personnes qui poursuivent rationnellement une conception du bien en prennent la responsabilité. Cette idée de responsabilité est, de plus, implicite dans la conception de la société comme arrangement de coopération sociale.

L'idée de coopération sociale permet d'insister sur un élément qui est central à la notion de position originale: cet élément est ce que Rawls appelle le Raisonnable. Le raisonnable est conçu comme un principe inhérent à la notion même de position originale; en ce sens qu'il fonde les discussions et qu'il place les individus dans une situation d'égalité. De façon plus importante encore, le raisonnable guide les individus vers l'acceptation d'une conception publique de la justice.

The Reasonable is incorporated into the background set up of the original position which frames the discussion of the parties and situates them symmetrically. More specifically, in addition to various familiar formal conditions on first principles, such as generality and universality, ordering and finality, the parties are required to adopt a public conception of justice and must assess its first principles with this condition in mind.(35)

Cette conception publique de la justice est liée à un autre aspect important du raisonnable: cet aspect est celui qui souligne les idées de réciprocité et de mutualité – idées qui font partie de la conception de ce que sont les termes équitables de la coopération.

(...) a conception of the fair terms of cooperation, that is, terms each participant may reasonably be expected to accept, provided that everyone else likewise accepts them. Fair terms of cooperation articulate an idea of respect and mutuality: all who cooperate must benefit, or share in common burdens, in some appropriate fashion as judged by a suitable benchmark of comparaison. This element in social cooperation I call the Reasonable.(36)

La discussion de Rawls de l'idée du raisonnable a donc pour effet de renforcer la place centrale que celui-ci accorde à la dimension intersubjective dans la position originale.

Quant à la notion du rationnel, qui est liée au raisonnable, elle exprime ce que chaque individu vise à avancer dans la position originale. Le rationnel est affirmé en référence aux désirs individuels d'exercer des pouvoirs moraux et d'assurer l'avancement de leur conception du bien.(37) Le rationnel renforce la dimension intersubjective dans la position originale à deux niveaux. Premièrement, le rationnel est à la fois présupposé et subordonné au raisonnable,(38) ce qui garantit que l'avancement des intérêts individuels contribuera à accentuer, non pas des désirs individuels égoïstes, mais, plutôt, la coopération équitable entre les êtres. La deuxième façon dont le rationnel accentue la dimension intersubjective découle du fait qu'il est lié au développement des pouvoirs moraux et de ce fait il assure l'avancement des conceptions du bien de chaque personne. Parce que le rationnel est subordonné et présupposé au raisonnable il y a établissement de l'idée de coopération sociale, et parce que cette notion existe, la façon d'assurer et d'avancer une conception du bien prend une toute autre dimension; dimension qui vise l'avancement de ce qui est bien pour tout être humain.

The capacity for a conception of the good is the capacity to form, to revise, and rationally to pursue a conception of one's rational advantage, or good. In the case of social cooperation, this good must not be understood narrowly but rather as a conception of what is valuable in human life.(39)

Cette dimension intersubjective, au cœur même de l'élaboration des conceptions du bien, est aussi renforcée par la notion de l'obligation naturelle au respect mutuel. Cette obligation signifie que chaque individu a le devoir de respecter les autres en tant que personnes morales.

Mutual respect is shown in several ways: in our willingness to see the situation of others from their point of view, from the perspective of their conception of their good; and in our being prepared to give reasons for our actions whenever the interests of others are materially affected.

These two ways correspond to the two aspects of moral personality.(40)

Rawls établit la dimension intersubjective dans la position originale, au moyen d'un cadre formel imposé par la notion du raisonnable. Bien que cette imposition puisse apparaître comme une contrainte externe (41) ceci n'est pas le cas pour Rawls car la notion du raisonnable, et la conception du rationnel qui l'encadre, résulte d'une conception des individus comme des personnes morales libres et égales.

In justice as fairness, the Reasonable frames the Rational and is derived from a conception of moral persons as free and equal. Once this is understood, the constraints of the original position are no longer external.(42)

Parce que le raisonnable découle d'une conception particulière des personnes, il n'est plus considéré comme une imposition externe puisqu'il ne contient et n'affirme que des idées intuitives qui sont comprises dans la conception de l'individu dans une société libérale-démocratique.(43)

La conception de l'individu chez Rawls est donc centrale à l'affirmation de la dimension intersubjective. En ayant une conception de la personne comme être autonome, qui a sa propre individualité, Rawls fait en sorte que l'individu n'est pas absorbé par le social. Mais d'une façon très aristotélicienne Rawls évoque la dimension intersubjective par sa conception de l'être comme être moral. Chez Rawls, comme chez Aristote, l'individu n'est pas conçu comme un être isolé mais au contraire comme une personne sociale. Rawls peut donc évoquer la dimension intersubjective de l'individu précisément parce que le caractère social de l'être est compris dans sa conception même de l'individu moral.

De plus, en affirmant la dimension intersubjective qui découle de sa conception d'être moral, Rawls est en mesure d'évoquer une conciliation possible entre la liberté négative, la liberté positive et l'égalité. Cette conciliation est possible parce que l'être moral n'a pas une conception prédéterminée du bien. Dans ce sens l'être moral s'inscrit dans un système de 'pure procedural justice'. Cet être est conçu comme une personne autonome, libre de toute contrainte externe et donc potentiellement capable d'exercer sa liberté négative. Mais

l'exercice complet de cette liberté est dépendant d'un certain contenu.(44) Ce contenu est fourni par les éléments qui sont compris dans la notion de l'individualité. Avec l'introduction de la notion de l'individualité l'idée de liberté positive est implicitement amenée car l'individu a la capacité d'affirmer son être dans le choix des principes de justice, il a aussi le potentiel de développer son être parce qu'il peut, avec les autres personnes, décider des modalités des principes de la justice.(45) Pour être en mesure d'exercer cette capacité, l'être doit se développer. Seul un être développé est capable de juger de façon compétente des questions plus complexes sur la justice. Pour permettre ce développement Rawls reprend l'idée des biens primaires. Avec l'introduction des notions d'autonomie et d'individualité et l'idée des biens primaires, Rawls peut fonder la notion d'égalité.

L'égalité, dans la position originale, signifie que toute personne est capable de participer également à la formulation des principes de la justice. L'égalité implique aussi que tous les individus sont capables de comprendre et d'adhérer à la conception publique de la justice. Toutes les personnes ont les mêmes pouvoirs et droits et de ce fait tous les individus sont capables de respecter des principes de justice et d'être des participants actifs dans la coopération sociale.(46) Sur la base de sa présentation des notions d'autonomie, d'individualité et d'égalité, Rawls introduit l'idée de citoyenneté.

Since Greek times, both in philosophy and law, the concept of the person has been understood as the concept of someone who can take part in, or who can play a role in, social life, and hence exercise and respect its various rights and duties. Thus, we say that a person is someone who can be a citizen, that is, a fully cooperating member of society over a complete life.(47)

L'introduction de la notion de citoyenneté est très importante non seulement parce qu'elle évoque l'idée de la participation active dans la vie sociale, mais aussi parce qu'elle évoque, bien que ce soit de façon implicite, la participation active des individus dans une des dimensions les plus importantes de cette vie sociale: la dimension politique.(48) Avec l'introduction de la notion de citoyenneté, et l'évocation de la dimension politique, Rawls

reprend la conception de la liberté chez les anciens. Tous les êtres dans la position originale sont effectivement conçus comme des citoyens; et la façon dont Rawls conçoit la position originale implique que ces citoyens cherchent collectivement à arriver à une conception du bien. Comme nous avons vu avec Aristote, cet acte collectif de recherche du bien trouve son entéléchie dans la Justice. Mais contrairement à la pensée d'Aristote, où l'individu est subordonné au social, (49) Rawls affirme la priorité de l'individu sur le social. Toutefois, il le fait non pas en proposant une vision du social comme simple rassemblement d'êtres égoïstes, mais en introduisant le social dans sa conception de l'individu. Donc, non seulement la société est-elle conçue comme une communauté où chaque individu a le droit et la capacité de poursuivre ses propres fins, mais encore la poursuite des fins individuelles exprime, dans sa nature même, la reconnaissance de la poursuite des fins des autres individus dans la société. Cette conception de Rawls lui permet non seulement de garantir la liberté négative de tous les êtres, parce que chacun a le droit de poursuivre ses propres fins en autant que cette poursuite ne bloque pas la poursuite d'un autre; mais elle fonde aussi la liberté positive parce que chaque personne est vue comme un être qui a la capacité de choisir ses propres fins et de les poursuivre. Cette conception de la communauté repose aussi sur l'idée que tous les êtres ont le potentiel pour poursuivre leur fins et pour respecter les fins des autres, ce qui donne un certain contenu à la notion d'égalité. La communauté est renforcée par la conception de l'être comme être moral. Parce que les personnes sont dans leur essence morales, ceci renforce l'idée de communauté car chaque personne respecte les autres et reconnaît qu'elle a une responsabilité envers chaque autre personne dans la société.

En proposant une telle conception de la société Rawls non seulement est en mesure de proposer une conciliation adéquate entre l'individu et le social, mais il réussit aussi à concilier, à l'intérieur de la position originale, les trois conceptions de la liberté, et l'égalité.

La position originale est donc, pour Rawls, un système de représentation qui vise à fournir une réflexion publique sur la question de la justice dans une société libérale à un moment d'impasse théorique. L'analyse théorique de la position originale vise donc à permettre à Rawls de faire ressortir les éléments caractéristiques d'une telle société et de conceptualiser ces éléments de façon à ce qu'ils puissent être conciliables. Comme nous l'avons vu, Rawls reprend une idée fondamentale du libéralisme, soit que l'individu occupe une place centrale dans la création du monde. Dans la position originale ce sont les individus qui élaborent les principes de la justice, principes qu'ils jugent nécessaires pour l'affirmation et la conciliation des idées fondamentales du libéralisme. Nous avons vu comment, selon Rawls, la position originale permet cette affirmation et cette conciliation; il nous reste à voir si les autres éléments dans la théorie de Rawls concourent eux aussi à cette finalité.

Chapitre III

La formulation théorique de 'Justice as Fairness'

Nous avons vu que la position originale est considérée par Rawls comme un élément central dans sa tentative de sortir la pensée libérale de son état de crise. Pour ce faire la façon dont est défini ce concept est très importante car s'y trouvent soulignés et articulés les éléments centraux du libéralisme. Bien que la position originale ne soit qu'un état fictif, le débat qui s'y déroule détermine les principes de 'Justice as fairness'.

Dans ce troisième chapitre nous tenterons de montrer comment Rawls, à l'aide des principes de 'Justice as fairness', arrive à fonder et à articuler des idées fondamentales dans la pensée libérale: soit la liberté négative, la liberté positive, la liberté chez les anciens, l'égalité, et la dimension intersubjective. Nous procéderons pour les fins de notre démonstration en suivant les mêmes étapes que celles suivies par Rawls pour arriver à sa formulation complète de 'Justice as fairness'. Notre exposé comprendra une esquisse de la position originale, suivie d'une discussion des deux principes fondamentaux de la justice et des éléments qui leurs sont reliés. Notre discussion passera par la suite à une analyse de l'étape subséquente de 'Justice as fairness': le congrès constitutionnel. Notre exposé de cette étape sera centré sur la façon dont le congrès constitutionnel permet d'en arriver à une articulation complète des idées fondamentales du libéralisme. Finalement, notre discussion portera les deux dernières étapes: celles de la législature et de l'application des principes de 'justice as fairness'.

Comme nous l'avons déjà mentionné, la position originale constitue le moment où les individus libéraux rationnels se rencontrent pour proposer et choisir les principes de justice. Comme nous l'avons aussi signalé, ce sont les individus dans la position originale qui élaborent les principes de justice. Pour en arriver à cette élaboration il est nécessaire que ces personnes soient douées de certains traits publics. Ces traits, comme nous l'avons déjà vu, impliquent trois dimensions de la liberté; c'est-à-dire, le droit d'être perçu indépendamment de toute conception particulière du bien ou des fins, la liberté de chaque individu d'être conçu comme source de revendications valides et légitimes, et la capacité d'être responsable

des buts revendiqués. Rawls perçoit très bien que certains désirs sont rattachés à ces traits et que ces désirs sont liés aux biens primaires parce que d'après lui ces biens sont désirés par tout être libéral rationnel. Après la sélection des biens primaires, les individus dans la position originale vont passer au deuxième stade; celui du choix des principes de la justice.

Le choix des principes de justice représente ce moment où les individus vont avancer, débattre et construire diverses conceptions des principes fondamentaux de la justice. Au terme de ce processus les individus vont aboutir aux deux principes fondamentaux de la justice.

1. Each person has an equal right to a fully adequate scheme of equal basic liberties which is compatible with a similar scheme of liberties for all. 2. Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: First, they must be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity, and second, they must be to the greatest benefit of the least advantaged members of society.(1)

Le premier principe de justice est lié aux libertés de base des personnes, c'est-à-dire, la liberté d'expression, de réunion, de pensée et de conscience, la protection contre l'arrestation et l'emprisonnement arbitraire, (lesquelles sont définies par la règle de la loi), l'intégrité de la personne, le droit à la propriété personnelle et (ce qui est lié aussi au deuxième principe) le droit d'éligibilité à des postes publics.(2) Le deuxième principe est rattaché au plan d'ensemble ('design') des organisations qui contiennent des différences d'autorité, de responsabilité, ou de niveau de commandement. Il est aussi rattaché à la distribution du revenu et de la richesse.(3) Ce dernier aspect du deuxième principe est, ce que Rawls appelle, 'the difference principle'.

Le principe de différence vise à garantir un certain niveau d'égalité entre les personnes. Il vise l'amélioration des conditions de vie de tous les individus dans la société.

{le principe de différence} directs that the basic structure be arranged so that the life-time expectations of the least advantaged, estimated in terms of income and wealth, are as great as possible given fixed background institutions that secure the equal basic liberties and establish fair equality of opportunity.(4)

Mais le principe de différence, bien qu'il vise à fournir un certain niveau d'égalité entre les personnes, ne permet pas de justifier une égalisation complète entre les êtres. En effet, ce principe permet des inégalités en autant qu'elles sont justifiables. Ceci est le cas lorsque les inégalités améliorent la condition de vie de tous les membres de la société.

The general conception of justice imposes no restrictions on what sort of inequalities are permissible; it only requires that everyone's position be improved.(5)

La conception proposée sur l'amélioration des conditions de vie de tous les individus repose sur une idée très importante pour Rawls, soit que les inégalités sont reliées ('chain-connected').

Let us suppose that inequalities in expectations are chain-connected: that is, if an advantage has the effect of raising the expectations of the lowest position, it raises the expectations of all positions in between. For example, if the greater expectations for entrepreneurs benefit the unskilled worker, they also benefit the semi-skilled. Notice that chain connection says nothing about the case where the least advantaged do not gain so much; it does not mean that all effects move together.(6)

Rawls ajoute à cette idée que les inégalités sont reliées celle que les inégalités sont intimement attachées.

Assume further that expectations are close-knit: that is, it is impossible to raise or lower the expectation of any representative man without raising or lowering the expectations of every other representative man, especially that of the least advantaged. There is no loose-jointedness, so to speak, in the way expectations hang together.(7)

En définissant ces conditions comme inhérentes au principe de différence Rawls veut renforcer sa conception égalitaire de la société. Mais cette conception n'est-elle pas insuffisante pour arriver à une conciliation adéquate entre les trois libertés et l'égalité? De plus, fournit-elle une vision complète de la dimension intersubjective? Rawls reconnaît ces insuffisances et il tentera de renforcer cette conciliation et d'accentuer une conception égalitaire de la société en introduisant d'autres aspects au principe de différence. Il illustre ces aspects par trois notions: le principe aristotélicien, le principe de redressement et ce qu'il appelle 'the fair value of liberty'. Mais avant de discuter de ces notions il faut expliciter davantage le principe de différence.

Le principe de différence, comme nous l'avons vu, implique une certaine égalité entre les individus, égalité qui n'est pas conçue comme absolue car elle ne résulte pas d'une redistribution totale des biens économiques ou des dons naturels. L'égalité qui résulte du principe de différence est donc conforme à la notion du 'serial order': notion qui implique que les conditions du premier principe doivent être remplies avant de passer au deuxième principe. La notion de 'serial order' évite la nécessité d'équilibrer un principe par rapport à l'autre. Ainsi pour Rawls les conditions des libertés de base doivent être remplies avant que l'on puisse remplir celles de l'égalité.

A serial ordering avoids, then, having to balance principles at all; those earlier in the ordering have an absolute weight, so to speak, with respect to later ones, and hold without exception. We can regard such a ranking as analogous to a sequence of constrained maximum principles. For we can suppose that any principle in the order is to be maximized subject to the condition that the preceding principles are fully satisfied. As an important special case I shall, in fact, propose an ordering of this kind by ranking the principle of equal liberty prior to the principle regulating economic and social inequalities.(8)

Il résulte donc de la notion de 'serial order' que l'égalité est alors conçue, comme chez J.S. Mill, d'une façon qui permet à tous les individus de garder leur autonomie, d'exercer leur liberté dans leur développement et d'avoir l'occasion et le droit de participer à la vie politique (ce dernier droit n'a pas le même sens chez Mill). Pour garantir ce contenu de l'égalité, Rawls introduit un autre élément important; soit le caractère moral de l'être, lequel est affirmé dans la dimension intersubjective.

Cette dimension intersubjective n'est qu'implicitement renforcée dans la conception des inégalités lesquelles, comme nous l'avons vu, sont reliées et intimement attachées. L'intersubjectivité y est implicite en ce sens que les inégalités soumises au principe de différence, mettent les êtres en rapport. Les inégalités basées sur les dons naturels existent mais ne sont pas méritées, de ce fait ces inégalités doivent être utilisées dans le but d'améliorer la situation de toutes les personnes dans la société.

It {le principe de différence} transforms the aims of the basic structure so that the total scheme of institutions no longer emphasizes social efficiency and

technocratic values. We see then that the difference principle represents, in effect, an agreement to regard the distribution of natural talents as a common asset and to share in the benefits of this distribution whatever it turns out to be. Those who have been favored by nature, whoever they are, may gain from their good fortune only on terms that improve the situation of those who have lost out. (...) No one deserves his greater natural capacity nor merits a more favorable starting place in society. But it does not follow that one should eliminate these distinctions. There is another way to deal with them. The basic structure can be arranged so that these contingencies work for the good of the least fortunate.(9)

La dimension intersubjective est donc partie à la définition même du principe de la différence car les personnes morales dans la position originale reconnaissent que toute personne a des dons naturels et que les avantages tirés de ceux-ci sont arbitraires. De ce fait, les personnes avantagées reconnaissent qu'elles ont une responsabilité par rapport aux personnes moins favorisées et elles affirment cette responsabilité avec l'acceptation du principe de différence.

Pour renforcer cette dimension intersubjective liée au principe de différence et l'idée de l'égalité, Rawls introduit le principe du redressement.

Le principe du redressement est fondé sur la prémisse que les inégalités qui ne sont pas méritées doivent être rectifiées.(10) Les inégalités de naissance et de dons naturels ne sont pas méritées et conséquemment elles doivent être compensées.

Thus the principle holds that in order to treat all persons equally, to provide genuine equality of opportunity, society must give more attention to those with fewer native assets and to those born into the less favorable social positions. The idea is to redress the bias of contingencies in the direction of equality. In pursuit of this principle greater resources might be spent on education of the less rather than more intelligent, at least over a certain time of life, say the earlier years of school.(11)

Non seulement le principe du redressement affirme-t-il le caractère moral de l'être et la dimension intersubjective en ce sens que les personnes, dans la position originale, ont adhéré à ce principe, mais il réaffirme aussi une conception d'égalité qui vise à fonder la liberté positive des individus. Cette affirmation de la liberté positive des personnes est d'ailleurs poussée encore plus loin avec l'introduction du principe aristotélicien.

Le principe aristotélicien en est un de motivation. Il implique que suite au développement de certaines de ses capacités intellectuelles ou physiques, un individu préférera participer à des activités plus complexes.(12) Ce principe a aussi pour effet de renforcer l'argumentation de Rawls qui fonde sa conception du redressement. En effet, nous avons vu que l'idée de redistribution qui résulte du principe de redressement cherche à garantir aux êtres une certaine liberté positive, liberté qui vise le développement de certaines capacités. Le principe aristotélicien implique aussi pour Rawls une idée sous-jacente; les individus peuvent être inspirés par les actes des autres. Ainsi les individus seront incités à accomplir des actes similaires, développant de la sorte ses propres capacités.

There is also a companion effect to the Aristotelian Principle. As we witness the exercise of well trained abilities by others, these displays are enjoyed by us and arouse a desire that we should be able to do the same things ourselves. We want to be like those persons who can exercise the abilities that we find latent in our nature.(13)

Cette idée sous-jacente a aussi pour effet de renforcer l'importance de la liberté positive car le développement de cette liberté devient nécessaire pour tous les individus. De plus, la dimension intersubjective se trouve ici réaffirmée. En effet, les individus désirent non seulement développer leurs propres capacités, mais ils reconnaissent aussi l'importance du développement des capacités personnelles des autres. Les individus avantagés trouvent normal et nécessaire les mécanismes visant à aider les autres à réaliser leurs désirs développementaux. Rawls, par contre, indique très clairement que le développement de nos capacités peut être bloqué. Ceci serait dû au fait que le principe aristotélicien n'est qu'un principe de tendance pour lui, et donc qu'il peut être restreint par des contraintes psychologiques ou sociales.

There are several points to keep in mind in order to prevent misunderstanding of this principle. For one thing, it formulates a tendency and not an invariable pattern of choice, and like all tendencies it may be overridden. Countervailing inclinations can inhibit the development of realized capacity and the preference for more complex activities. Various hazards and risks, both psychological and social, are involved in training and prospective accomplishment, and apprehensions about these may outweigh the original propensity. We must interpret the principle so as to allow for these facts.(14)

La reconnaissance de ces contraintes psychologiques ou sociales souligne les limites à l'égalité. Comme pour Rawls, l'égalité n'est pas une notion qui peut s'étendre jusqu'à signifier une égalisation complète de tous les individus. Par conséquent l'égalité chez Rawls demeure pour l'essentiel conforme à celle intuitivement implicite dans le libéralisme. L'égalité est conçue comme égalité d'opportunité et non pas comme égalité de résultat. Les limites perçues comme inhérentes à la notion d'égalité découlent du fait que le libéralisme défend la notion de liberté négative. Cette conception de la liberté implique nécessairement une conception particulière de l'égalité, précisément parce qu'une égalité de résultat introduirait des limites sur les pouvoirs de développement de certains individus et sur leur choix de modes de vie. De plus, une telle conception de l'égalité limiterait aussi la liberté positive des personnes car tous les individus se trouveraient limités dans leur niveau de développement personnel possible.

Bien que la conception rawlsienne de l'égalité soit une égalité d'opportunité et non pas une égalité de résultat, il est en mesure de l'appliquer au domaine politique. L'égalité signifiant ici que tous les êtres peuvent agir dans le lieu politique. Cette conception de l'égalité est incluse dans la notion du 'fair-value of liberty'. En effet, 'fair-value of liberty' est une notion qui donne un certain contenu au processus politique. Cette notion implique, d'une part, une grande distribution de la propriété et de la richesse entre les individus et, d'autre part, un financement public servant à garantir les bases à toute discussion libre et publique. Par conséquent cette notion vise à assurer que tous les individus qui désirent participer au domaine politique auront les bases matérielles nécessaires pour le faire.

Compensating steps must, then, be taken to preserve the fair value for all of the equal political liberties. A variety of devices can be used. For example, in a society allowing private ownership of the means of production, property and wealth must be kept widely distributed and government monies provided on a regular basis to encourage free public discussion. In addition, political parties are to be made independent from private economic interests by allotting them sufficient tax revenues to play their part in the constitutional scheme. (...) What is necessary is that political parties be autonomous with respect to private demands, that is demands not expressed in the public forum and argued for openly by reference to a conception of the public good. If society does not bear the costs of organization, and party funds need to be solicited from the more advantaged social and economic interests, the pleadings of

those groups are bound to receive excessive attention. And this is all the more likely when the less favored members of society, having been effectively, prevented by their lack of means from exercising their fair degree of influence, withdraw into apathy and resentment.(13)

Bien que cette conception de l'égalité fonde une vision représentative de la participation politique et non une démocratie directe, ceci, selon Rawls, demeure une conception justifiable de la liberté chez les anciens. Rawls conçoit qu'un système représentatif soit conciliable avec la liberté chez les anciens parce que non seulement tous ont le droit de participer à la vie politique mais aussi parce que la société encourage concrètement une telle participation. De plus, selon Rawls la notion de représentation est intuitivement comprise dans le libéralisme et permet de souligner l'idée de participation active des individus dans le domaine politique. En affirmant que tous les êtres ont le droit et le potentiel réel de participer à la vie politique, Rawls peut prétendre concilier un système représentatif et la liberté chez les anciens. En effet, ceci assurerait que le pouvoir politique demeure réellement entre les mains du peuple, précisément parce que tous les individus ont le droit et la capacité réelle de participer activement à la vie politique. L'idée que le pouvoir reste entre les mains du peuple s'accorderait avec le contenu de la liberté chez les anciens, le système représentatif ne ferait que modifier la forme de cette liberté.

La définition de l'égalité d'opportunité proposée par Rawls, semble donc permettre une certaine articulation des trois conceptions de la liberté, tout en insistant sur les différents aspects de la dimension intersubjective. Un de ces aspects est compris dans le rationnel.

Comme nous l'avons déjà vu, le rationnel est ce principe qui guide les personnes dans la position originale, ce qui leur permet de choisir des principes de justice qui sont à leur avantage et à l'avantage de tous. Une des règles qui découle du rationnel est la règle 'maximin'.

The term "maximin" means the maximum minimorum; and the rule directs our attention to the worst that can happen under any proposed course of action, and to decide in the light of that.(14)

Nous avons aussi vu comment le rationnel est formé et compris dans l'idée du raisonnable. Par conséquent il faut concevoir la règle 'maximin' non seulement comme une règle qui incite les êtres à établir les conditions les plus favorables à leur existence en prenant en compte le fait qu'ils peuvent se trouver dans une situation sociale défavorable, mais aussi comme une règle qui s'affirme socialement. La règle 'maximin' amène les individus à choisir les conditions minimales pour une existence juste et humaine non seulement en fonction de leurs intérêts exclusivement personnels, mais aussi en exerçant leur esprit de fraternité. Ceci est le cas parce que les individus sont des êtres moraux et parce que le rationnel est compris dans le raisonnable. Conséquemment un intérêt social se dégage.

La notion d'égalité d'opportunité permet aussi à Rawls d'insister sur un autre élément important de sa théorie; soit l'idée de la valeur de la liberté. Pour Rawls, la valeur de la liberté résulte de la capacité d'un individu de promouvoir ses intérêts à l'intérieur d'un arrangement complet des libertés. La valeur de la liberté n'est donc pas identique aux libertés.

Thus liberty and the worth of liberty are distinguished as follows: liberty is represented by the complete system of liberties of equal citizenship, while the worth of liberty to persons and groups is proportioned to their capacity to advance their ends within the framework the system defines. Freedom as equal liberty is the same for all: the question of compensating for a lesser than equal liberty does not arise. But the worth of liberty is not the same for everyone. Some have greater authority and wealth, and therefore greater means to achieve their aims.(15)

Bien que les individus puissent avoir des niveaux différents de valeur de liberté, le principe de différence exige que la structure sociale de base soit organisée de sorte qu'elle maximise la valeur de la liberté des individus les moins avantagés. C'est d'ailleurs, pour Rawls, le but premier de la justice sociale.(16)

Cette distinction entre les libertés et la valeur de la liberté est importante pour plusieurs raisons. En premier lieu, elle permet de souligner la notion de liberté négative parce que la distinction entre les libertés et la valeur de la liberté suppose, implicitement, qu'il y a toujours un certain niveau de rareté dans la société. Rareté qui implique que certains individus sont

privés des capacités de promouvoir leurs intérêts dans le système de libertés. De cette reconnaissance de la rareté, chez Rawls, découle son adhésion à une conception libérale du progrès. En effet, la rareté force les individus à utiliser de la façon la plus efficace possible leurs ressources. Par conséquent les inégalités sociales non seulement découlent de la rareté mais elles seront aussi un élément dynamique suscitant un accroissement du niveau de production sociale. Cette croissance des forces productives permettra d'éliminer par la suite certaines raretés (17) et d'accroître le niveau minimal social de vie. Selon Rawls la situation des individus défavorisés sera ainsi améliorée, ce qui aura pour résultat que ces personnes verront s'élargir leur capacité de poursuivre et d'atteindre plusieurs buts. Le principe aristotélicien renforce non seulement le désir mais aussi la capacité des individus de poursuivre plusieurs buts lorsqu'ils sont placés dans une situation plus favorable. Ainsi les individus sont en mesure d'éviter des sentiments de frustration car ils ne sont pas bloqués par d'autres individus ou groupes dans la recherche de leur buts. En deuxième lieu, la distinction entre les libertés et la valeur de la liberté permet d'affirmer davantage la liberté positive des êtres. Les individus n'étant plus bloqués dans la recherche de leurs finalités, du moins en autant que ces finalités soient conformes à l'idée de justice, il leur est dorénavant possible de se développer et d'affirmer leur individualité. De plus, comme l'égalité n'est pas une égalité de résultat, même les êtres les plus doués ne sont pas bloqués dans la poursuite de leur buts.

Enfin, la distinction entre les libertés et la valeur de la liberté est aussi importante parce qu'elle justifie la question de l'arrangement des libertés. Cette question découle du fait que Rawls ne considère pas que toutes les libertés sont d'égale importance. En effet, Rawls reprend une idée intuitive essentielle au libéralisme, soit que la liberté négative est une liberté fondamentale et qu'elle ne peut être sacrifiée en faveur d'une autre liberté.

Thus one might want to maintain, as Constant did, that the so-called liberty of the moderns is of greater value than the liberty of the ancients. While both sorts of freedom are deeply rooted in human aspirations, freedom of thought and liberty of conscience, freedom of the person and the civil liberties; ought not to be sacrificed to political liberty, to the freedom to participate equally in political affairs.(18)

Si la liberté négative ne peut être sacrifiée pour une autre liberté, alors est-ce possible pour Rawls d'en arriver à une conciliation globale des trois libertés? Surtout quand il reconnaît qu'il y a des moments où la maximisation d'une liberté est en conflit avec la maximisation des autres.(19)

Rawls propose une solution à ce problème en s'appuyant sur le concept de 'reflective equilibrium'. Ce concept signifie que les individus dans la position originale en arrivent à établir un équilibre entre les libertés, équilibre qui les maximiserait toutes. Cette situation est obtenue en confrontant une liberté à une autre dans une série de scénarios.

By going back and forth, sometimes altering the conditions of the contractual circumstances, at others withdrawing our judgements and conforming them to principle, I assume that eventually we shall find a description of the initial situation that both expresses reasonable conditions and yields principles which match our considered judgements duly pruned and adjusted. This state of affairs I refer to as reflective equilibrium.(20)

La notion d'équilibre 'réflectif' renforce donc la conception rawlsienne des individus comme des agents actifs d'élaboration dans la position originale. De ce fait elle contribue à l'affirmation de la conception de ces agents comme personnes libres, égales et rationnelles ayant un sens de la justice. Les individus conserveront ces traits de caractère lorsqu'ils sortiront de la position originale et procéderont à la prochaine étape. Cette étape est le congrès constitutionnel et mène à la vision complète de la justice.

Le congrès constitutionnel est une situation où les individus quittent la situation initiale et procèdent vers le monde empirique après en être arrivés à une conception appropriée de la justice. À ce moment le voile d'ignorance est, en partie, levé.

Since the appropriate conception of justice has been agreed upon, the veil of ignorance is partially lifted. The persons in the convention have, of course, no information about particular individuals: they do not know their own social position, their place in the distribution of natural attributes, or their conception of the good. But in addition to an understanding of the principles of social theory, they now know the relevant general facts about their society, that is, its natural circumstances and resources, its level of economic advance and political culture and so on.(21)

Les individus, à l'étape du congrès constitutionnel, possèdent donc une connaissance des faits généraux de la société et d'eux-mêmes. Ils ne possèdent, toutefois, pas une connaissance des faits spécifiques. Sur la base de cette connaissance des faits généraux et de la connaissance théorique (dégagée dans la position originale), les individus sont en mesure de choisir une constitution juste et efficace.(22)

L'adoption d'une constitution juste implique nécessairement qu'elle soit conforme aux principes de la justice établis dans la position originale. La constitution va donc affirmer, explicitement, la priorité des libertés. Cette priorité donnée aux libertés consacre la conception de la société comme lieu de coopération sociale entre des individus libres et égaux.

Thus, the basic liberties of liberty of conscience and freedom of association are properly protected by explicit constitutional restrictions. These restrictions publicly express on the constitution's face, as it were, the conception of social cooperation held by equal citizens in a well ordered society.(23)

Toutefois, la constitution en affirmant explicitement la priorité des libertés a pour effet de secondariser la notion d'égalité. Ceci est le cas parce que l'égalité des chances est conçue comme appui aux libertés. Ainsi elle ne fait qu'établir les conditions nécessaires à la maximisation des libertés pour tous les individus. De ce fait l'égalité n'est qu'une condition implicite du congrès constitutionnel (bien que les deux principes de justice définissent un standard de mesure indépendant du résultat désiré (24)). L'égalité n'est donc pas affirmée explicitement dans la constitution.

Although the delegates have a notion of justice and effective legislation, the second principle of justice, which is part of the content of their notion, is not incorporated into the constitution itself. Indeed, the history of successful constitutions suggests that principles to regulate economic and social inequalities, and other distributive principles, are generally not suitable as constitutional restrictions. Rather just legislation seems to be best achieved by assuring fairness in representation and by other constitutional devices.(25)

Parce que la notion d'égalité n'est qu'implicitement incluse dans la constitution, la théorie de Rawls risque de secondariser la dimension intersubjective au profit d'un retour à une

conception de la société comme simple agrégat d'individus autonomes. Ce danger existe parce que la dimension intersubjective est largement dépendante de l'idée d'égalité.(26) En effet, c'est l'égalité d'opportunité qui permet à tous les êtres d'avoir le potentiel réel de poursuivre et de réaliser leurs fins. Cette égalité implique qu'aucune personne ne sera bloquée dans ses poursuites en autant qu'elles soient justes et raisonnables. Lorsque ceci est le cas tous les êtres ne peuvent que constater que la société est un arrangement juste qui mérite d'être supporté. Rawls, pour éviter le danger réel de secondarisation de la dimension intersubjective aura recours au renforcement du raisonnable. Ainsi à l'étape du congrès constitutionnel le voile d'ignorance devient, comme nous l'avons vu, moins épais. Ceci a pour effet que le raisonnable, lequel est l'expression des aspects de la coopération sociale et de l'exercice des pouvoirs des êtres moraux, devient plus fort.

As the stages follow one another and as the task changes and becomes less general and more specific, the constraints of the Reasonable become stronger and the veil of ignorance becomes thinner.(27)

Bien que la constitution, qui est élaborée par les individus qui ont l'expérience de la position originale, n'exprime explicitement que la priorité des libertés, cette priorité permet d'affirmer implicitement une conception de l'individu comme être moral, une dimension intersubjective et une égalité d'opportunité.

Après le congrès constitutionnel les individus passent à l'étape législative. C'est à ce moment qu'ils choisissent et adoptent tous les droits légaux et toutes les libertés qui ne sont pas incluses dans les libertés primaires protégées par les choix adoptés lors du congrès constitutionnel. Ces droits légaux et ces libertés doivent, toutefois, être conformes aux deux principes de la justice.(28) Lors de cette étape l'égalité des chances, qui servait jusqu'à ce moment seulement comme appui aux libertés, est explicitement invoquée avec l'affirmation du principe de différence.

The second principle comes into play at the stage of the legislature. It dictates that social and economic policies be aimed at maximizing the long-term expectations of the least advantaged under conditions of fair equality of opportunity, subject to the equal liberties being maintained.(29)

Pour définir ces politiques économiques et sociales une certaine connaissance des faits socio-économiques est nécessaire. Donc, à cette étape tous les faits généraux sociaux et économiques (par exemple, le niveau d'industrialisation, les traditions et institutions sociales, et cetera) sont pris en compte (il faut noter qu'un grand nombre de ces faits sont déjà connus à l'étape du congrès constitutionnel). Ainsi les individus sont en mesure d'organiser ces faits généraux de façon à ce qu'ils soient propres à une coopération sociale efficace.(30)

La dernière étape de la séquence de 'Justice as fairness' est celle de l'application des règles aux cas particuliers par les juges et les administrateurs, d'une part, et l'obéissance des individus à ces règles, d'autre part. Suite à l'adoption du système des règles et à leur application toutes les personnes ont accès à tous les faits, que ces faits soient généraux ou particuliers. 'Justice as fairness' peut alors s'appliquer à tous les individus en fonction de leurs caractéristiques et des circonstances.(31) Cette étape est donc celle de la pratique réelle dans une société empirique. Toutefois, parce que 'Justice as fairness' prend comme sujet primaire les institutions sociales,(32) institutions qui existent dans un monde empirique, il est nécessaire de voir comment cette conception de la justice fonde la définition même et l'organisation des institutions.

Nous avons vu dans ce chapitre comment la formulation théorique de 'Justice as fairness' affirme la priorité de la liberté négative, idée centrale du libéralisme. Mais nous avons vu également que Rawls n'accorde pas un rôle hégémonique à cette liberté vis-à-vis des autres libertés qui font aussi parties de la pensée libérale. En effet, Rawls constate que l'exercice de toutes les libertés dépend d'un contenu. Ainsi, comme J.S. Mill, il reconnaît l'importance de l'égalité comme support aux libertés. Il se démarque cependant de Mill en élargissant le rôle de l'égalité comme support aux libertés. Ceci en intégrant non seulement la liberté positive mais aussi la liberté chez les anciens et la dimension intersubjective. Nous tenterons dans le dernier chapitre d'évaluer la conciliation proposée par Rawls entre les libertés, l'égalité et la

dimension intersubjective. Conciliation élaborée dans sa vision des institutions lesquelles rendent concrète sa vision théorique de 'Justice as fairness'.

Chapitre IV

Les institutions et la justice

Dans ce chapitre nous examinerons comment Rawls conçoit l'État et dans quelle mesure sa conception de l'État contribue à affirmer les principes de 'Justice as Fairness'. Nous tenterons aussi de montrer comment l'État, tout en illustrant les principes de justice, est nécessaire pour soutenir les trois conceptions de la liberté (viz., la liberté négative, la liberté positive et la liberté chez les anciens), les deux formulations de l'égalité (viz., l'égalité formelle et l'égalité substantive), et les notions d'autonomie et d'individualité. Nous conclurons ce chapitre en esquisant les limites de la vision de l'État et de la société proposée par Rawls. Limites qui ne permettent pas de fournir une conciliation adéquate entre les trois visions de la liberté, entre les deux formulations de l'égalité (et donc entre la liberté et l'égalité). Enfin, nous discuterons des conséquences de cet échec sur les notions d'individualité et d'autonomie.

Rawls affirme que 'each person possesses an inviolability founded on justice that even the welfare of society as a whole cannot override.'⁽¹⁾ Bien que l'individu occupe la place centrale dans la théorie de Rawls, ce sont, toutefois, les institutions qui représentent, dans un certain sens, le sujet de la justice. Ceci est le cas parce que les institutions découlent des actes sociaux, et parce que ces actes s'inscrivent dans le domaine de la justice sociale.

Our topic, however, is that of social justice. For us the primary subject of justice is the basic structure of society, or more exactly, the way in which the major social institutions distribute fundamental rights and duties and determine the division of advantages from social cooperation. By major institutions I understand the political constitution and the principal economic and social arrangements. Thus the legal protection of freedom of thought and liberty of conscience, competitive markets, private property in the means of production, and the monogamous family are examples of major social institutions. Taken together as one scheme, the major institutions define men's rights and duties and influence their life prospects, what they can expect to be and how well they can hope to do. The basic structure is the primary subject of justice because its effects are so profound and present from the start.⁽²⁾

Bien que les institutions garantissent les droits des individus, Rawls nous indique que les principes de justice pour les institutions diffèrent de ceux pour les individus car ils sont de nature différente.⁽³⁾ Ainsi les institutions et les individus se situent différemment par rapport

à la justice. Pour comprendre comment Rawls situe l'un par rapport à l'autre, il faut d'abord voir la façon dont il définit une institution (4):

Now by an institution I shall understand a public system of rules which defines offices and positions with their rights and duties, powers and immunities and the like.(5)

La définition de Rawls d'une institution comporte deux aspects importants de 'justice as fairness': soient les notions d'égalité formelle et de communauté. Ceci résulte du fait qu'une institution implique un système public de règles qui définit les postes ainsi que les droits, fonctions et pouvoirs liés à ces postes.

In saying that an institution, and therefore the basic structure of society, is a public system of rules, I mean then that everyone engaged in it knows what he would know if these rules and his participation in the activity they define were the result of an agreement. A person taking part in an institution knows what the rules demand of him and of the others. He also knows that the others know this and that they know that he knows this, and so on.(6)

Cette définition d'une institution, suppose donc une égalité formelle parce qu'elle implique la reconnaissance que les règles établies à l'intérieur des institutions s'appliquent également à tous les individus qui participent à ces institutions. Cette définition implique aussi un certain sens de communauté puisque la fonction des institutions est le résultat d'un accord juste et équitable (car cet accord naît de la position originale) entre des individus situés dans une position d'égalité. Mais ce sens de communauté, qui implique un respect mutuel des règles établies, n'a ici qu'un sens formel. Cependant un contenu plus précis résulte de son lien avec l'État.

Thus once citizens have agreed to act collectively and not as isolated individuals taking the actions of the others as given, there is still the task of tying down the agreement. The sense of justice leads us to promote just schemes and to do our share in them when we believe that others, or sufficiently many of them, will do theirs. But in normal circumstances a reasonable assurance in their regard can only be given if there is a binding rule effectively enforced. Assuming that the public good is to everyone's advantage, and one that all would agree to arrange for, the use of coercion is perfectly rational from each man's point of view. Many of the traditional activities of government, insofar as they can be justified, can be accounted for in this way. The need for the enforcement of rules by the state will still exist when everyone is moved by the same sense of justice. The characteristic

features of essential public goods necessitate collective agreements, and firm assurance must be given to all that they will be honored.(7)

Le sens formel d'une communauté induit donc une conception de l'État protecteur.

L'État est l'institution qui renferme les mécanismes nécessaires pour maintenir le système de règles qui ont été adoptées dans l'arrangement initial. Cette vision première de l'État est sensiblement comparable à la vision de l'État proposée par Locke. Ce dernier affirme que l'existence du gouvernement civil est seulement légitime lorsque les individus consentent à son existence.(8) Comme leur consentement est basé sur le fait que ces êtres sont rationnels, ils affirment ainsi leur liberté dans ce consentement. Pour Locke notre liberté découle du fait que nous sommes des êtres rationnels.

The State of Nature has a Law of Nature to govern it, which obliges every one: And Reason, which is that Law, teaches all Mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his Life, Health, Liberty, or Possessions.(9)

Toutefois cette rationalité n'est que formelle car elle est perçue comme une rationalité servant à avancer les intérêts individuels. En la concevant de cette façon il en découle une conception particulière de la liberté. Celle-ci ne peut que garantir la poursuite de tous les intérêts individuels. Par conséquent la liberté n'est qu'une liberté négative. Les individus sont en mesure de faire ce qu'ils veulent seulement si leurs actes ne vont pas à l'encontre de la raison, c'est-à-dire s'ils ne bloquent pas l'affirmation de la liberté des autres. La raison, et la conception particulière de liberté qui en découle, est donc le fondement d'une conception formelle de la communauté parce que chacun respecte la liberté des autres en sachant que ce respect est la garantie de sa liberté. En donnant leur consentement à la création d'un gouvernement civil les individus affirment leur raison, leur liberté négative, leur sens de communauté et leur égalité formelle. Ceci parce que leur consentement est qualifié en ce sens qu'il implique qu'ils veulent préserver les éléments qu'ils considèrent essentiels à leur existence individuelle.

En reprenant cette formulation dans sa vision des institutions Rawls réaffirme les valeurs qui sous-tendent les mêmes éléments que ceux avancés par Locke. Pour Rawls les institutions découlent de l'affirmation par les individus de leur raison individuelle ce qui permet primo, le maintien de leur liberté négative (car chaque personne reconnaît l'existence des autres et la validité de leur plan de vie); secundo, l'expression de leur sens de communauté formelle (car tous les individus reconnaissent l'existence des autres); et tertio, leur égalité formelle (parce que toutes les personnes sont théoriquement douées de raison et sont conséquemment libres).

Bien que les institutions représentent l'illustration de ces éléments, et bien qu'elles visent à les préserver, il demeure qu'elles résultent d'abord de leur affirmation. De ce fait l'État, qui est une institution, découle de la société civile et il représente, pour Rawls (10), un élément qui, bien qu'intimement lié à la société, n'en est pas moins séparé.

Cette conception embryonnaire de l'État sera précisée par la suite par Rawls lors de sa présentation des fonctions de l'État. Celui-ci a pour une de ses fonctions principales de garantir des conditions adéquates à l'affirmation de 'justice as fairness'. En effet, l'État n'a pas que pour rôle celui de maintenir les éléments formels de justice, il a aussi un rôle constitutif des éléments de 'justice as fairness'. Car la justice formelle n'est pas nécessairement une justice qui est juste ou équitable.(11)

Rawls justifie sa conception de la justice formelle comme pouvant être inéquitable par le fait que celle-ci ne fonde qu'une égalité formelle entre les individus, et donc, qu'elle ne tient pas compte des questions substantives. Ceci est le cas parce que la justice formelle traite toutes les questions de la même façon. Selon Rawls une telle conception ne permet pas de surmonter une des difficultés centrales du libéralisme, soit les inégalités que crée le marché, inégalités qui ne sont pas méritées.

Rawls en suivant la pensée de Pigou et de Keynes,(12) réaffirme la nécessité d'un marché parce que celui-ci assure une allocation efficace des ressources et maintient la possibilité formelle pour chacun d'obtenir des postes. Mais Rawls se démarque de la conception smithienne du marché car il reconnaît que le marché peut produire des déséquilibres qui résulteront en l'exploitation de certains individus.(13) Il reconnaît de plus que le marché ne peut pas satisfaire les besoins de certains individus.(14) On voit bien ici que pour Rawls le marché fournit les bases à une égalité formelle entre les individus, mais cette égalité a peu de sens si seulement certaines personnes ont accès à des postes qui sont fortement valorisés par la société. De ce fait les individus qui ne sont pas dans une position privilégiée voient leur accès à des postes prestigieux bloqué car ils n'ont pas les ressources pour y parvenir (que ces ressources soient financières, éducatives ou autres). Par conséquent les gens moins privilégiés se verront refuser l'accès à certains postes, refus résultant de l'existence d'inégalités sociales. Les prémisses de l'égalité formelle ne sont donc pas satisfaites lorsqu'on en voit les conséquences. Pour donner un certain sens à cette égalité, Rawls insiste sur le caractère substantif de celle-ci. Ainsi, pour soutenir le caractère substantif de l'égalité, et par extension de l'égalité formelle, Rawls propose d'accorder un rôle primaire à l'État. Ce rôle vise à appuyer non seulement les deux conceptions de l'égalité, mais aussi à garantir le fonctionnement équilibré du marché. Le rôle primaire de l'État renforce non seulement les deux conceptions de l'égalité, mais aussi la liberté négative de même que l'autonomie et l'individualité de l'être.

I assume also that there is fair (as opposed to formal) equality of opportunity. This means that in addition to maintaining the usual kinds of social overhead capital, the government tries to insure equal chances of education and culture for persons similarly endowed and motivated either by subsidizing private schools or by establishing a public school system. It also enforces and underwrites equality of opportunity in economic activities and in the free choice of occupation. This is achieved by policing the conduct of firms and private associations and by preventing the establishment of monopolistic restrictions and barriers to the more desirable positions. Finally, the government guarantees a social minimum either by family allowances and special payments for sickness and employment, or more systematically by such devices as graded income supplement (a so-called negative income tax).(15)

En élaborant ce rôle de l'État Rawls donne un caractère substantif à l'égalité et ce faisant, il valorise l'égalité formelle; car toute personne a les ressources nécessaires pour lui permettre d'accéder aux divers postes. Le rôle accordé à l'État implique aussi l'affirmation de la liberté négative car ce rôle implique que l'État cherchera à empêcher le développement de toute restriction monopolistique et de toute barrière pouvant limiter l'accès à des postes. En affirmant cette liberté l'État protège l'autonomie de l'être car l'individu n'est pas forcé, à cause de l'existence de contraintes externes, de poursuivre un certain mode de vie plutôt qu'un autre. Mais le rôle de l'État tel que conçu par Rawls implique plus que l'affirmation de la liberté négative et de l'autonomie de l'être. En effet, il implique aussi l'affirmation de l'individualité de l'être et donc, par extension, l'affirmation de la liberté positive. Cette affirmation, de l'individualité et de la liberté positive, découle directement du fait que l'État contribue au financement du système d'éducation et de la culture. L'appui de l'État à ces deux domaines implique qu'il y aura une égalité non seulement formelle mais aussi substantive pour tous ceux et celles qui veulent s'éduquer et se cultiver. Ainsi les êtres seront en mesure d'affirmer leur individualité, leur autonomie et leur liberté positive. Pour Rawls, tout comme pour J.S. Mill, l'éducation contribue significativement à rendre les individus capables d'appréhender les principes de la justice. L'éducation n'est pas pour l'essentiel fondée sur la tradition, mais plutôt sur la raison. Ainsi l'éducation permet à l'individu d'exprimer son autonomie car il peut arriver individuellement à une compréhension de la justice. L'autonomie renforce l'individualité car la compréhension de la justice n'est pas fixée par la tradition.(16) Enfin l'individu en exprimant son individualité affirme sa liberté positive, car il est capable de s'affirmer dans le social.

Thus moral education is education for autonomy. In due course everyone will know why he would adopt the principles of justice and how they are derived from the conditions that characterize his being an equal in a society of moral persons. It follows that in accepting these principles on this basis we are not influenced primarily by tradition and authority, or the opinions of others. However necessary these agencies may be in order for us to reach complete understanding, we eventually come to hold a conception of right on reasonable grounds that we can set out independently of ourselves.(17)

L'affirmation de notre individualité dans le social, et donc de notre liberté positive (même si c'est seulement en agissant à l'encontre de la tradition) nécessite plus que l'égalité résultant de l'éducation, elle nécessite des ressources: c'est-à-dire, certaines conditions matérielles. Mais quels sont les éléments qui constituent la base matérielle? Rawls, en discutant des diverses fonctions de l'État, nous indique les éléments nécessaires à l'affirmation de l'individualité et de la liberté positive.

Rawls divise les fonctions de l'État en cinq bureaux ou départements. Ceux-ci sont les bureaux d'allocation, de stabilisation, de transfert, de distribution et le bureau d'échange.

Le bureau d'allocation a pour fonction de maintenir la compétitivité des prix et d'empêcher la formation de pouvoirs trop forts dans le marché. Il doit aussi identifier les inefficacités du marché résultant d'un système de prix qui aurait mal mesuré les coûts et avantages sociaux et les corriger par des taxes, des subventions et/ou des changements dans la définition des droits de propriété.(18) Le rôle de ce bureau résulte de l'acceptation par Rawls de la thèse de Pigou selon laquelle les marchés deviennent exploités lorsque leur fonctionnement est inefficace.(19) Ce bureau contribue à l'affirmation de l'égalité formelle et de la liberté négative car il réduit les possibilités de blocage dans certains domaines, blocages qui résulteraient de la formation de monopole. Ceci est le cas car l'élimination des tendances monopolistiques garantit aux individus un accès libre aux divers domaines de l'économie. Ce qui place tous les individus dans une position d'égalité formelle. Celle-ci vient appuyer la liberté négative, car les individus ont non seulement accès aux divers domaines de l'économie mais ils sont aussi en mesure de choisir le domaine qui les intéresse et d'y poursuivre leurs propres finalités. Bien entendu ces finalités et les moyens pour y parvenir ne peuvent aller à l'encontre des principes de la justice.

Le deuxième département est celui de la stabilisation. Ce bureau a pour fonction de garantir le plein emploi en assurant que tous ceux et celles qui veulent travailler peuvent le

faire. Mais comme le libre choix de l'occupation n'est soumis qu'à la demande effective, ceci implique qu'il y aura des individus qui n'auront pas d'emploi dans le ou les domaine(s) de leur(s) choix (bien que ces personnes pourront avoir un emploi dans un autre domaine).(20) Par conséquent, comme ce bureau cherche, avec le premier bureau, à garantir l'efficacité du marché, il ne fonde que l'exercice de l'égalité formelle et de la liberté négative. Les bureaux d'allocation et de stabilisation ne contribuent donc pas directement à l'affirmation de l'égalité substantive, de l'individualité et de la liberté positive. Ces éléments seront supportés directement par les bureaux de transfert et de distribution.

Le bureau de transfert est défini par Rawls comme étant celui qui fournit un revenu de base permettant aux individus de satisfaire leurs besoins et d'avoir un niveau de vie correct. Pour Rawls la nécessité de ce bureau résulte du fait que le marché et la concurrence ne tiennent pas compte des besoins minimaux de tous les individus.

There is with reason strong objection to the competitive determination of total income, since this ignores the claims of need and an appropriate standard of life. From the standpoint of the legislative stage it is rational to insure oneself and one's descendants against these contingencies of the market. Indeed, the difference principle presumably requires this. But once a suitable minimum is provided by transfers, it may be perfectly fair that the rest of total income be settled by the price system, assuming that it is moderately efficient and free from monopolistic restrictions, and unreasonable externalities have been eliminated.(21)

Les transferts sociaux vont assurer une plus grande égalité substantive, l'individualité et la liberté positive. Cela tout en reconnaissant la place première de l'égalité formelle et de la liberté négative. Ceci est dû au fait que le bureau des transferts ne fournit que le minimum nécessaire à la maximisation à long terme des attentes des individus les moins privilégiés. Mais ce minimum suffit, selon Rawls, pour fournir des bases adéquates à une égalité substantive des individus, ce qui leur permet de se développer et d'exprimer leur liberté positive. Toutefois, l'action de ce bureau devra respecter la liberté négative et le minimum fourni devra l'être d'une façon telle qu'il n'ira pas à l'encontre des règles garantissant le

caractère concurrentiel du marché (règles qui expriment, selon Rawls, l'égalité formelle, l'autonomie des individus et leur liberté négative) et son efficacité. Ceci est le cas, selon Rawls, en autant que ce minimum est assuré au moyen d'un revenu garanti et non pas par l'imposition d'un salaire minimum lequel irait à l'encontre d'un fonctionnement efficace du marché.(22)

Le quatrième bureau de l'État que Rawls qualifie de bureau pour la distribution, sert à renforcer l'égalité substantive, l'individualité de l'être et la liberté positive. Ce bureau contribue à préserver une certaine justice dans la distribution des effectifs ('shares') au moyen de la taxation et des changements nécessaires au droit de propriété.

Two aspects of this branch may be distinguished. First of all, it imposes a number of inheritance and gift taxes, and sets restrictions on the rights of bequest. The purpose of these levies and regulations is not to raise revenue (release resources to government) but gradually and continually to correct the distribution of wealth and to prevent concentrations of power detrimental to the fair equality of opportunity.(...)

The second part of the distribution is a scheme of taxation to raise the revenues that justice requires. Social resources must be released to the government so that it can provide for the public goods and make the transfer payments necessary to satisfy the difference principle.(23)

Les deux aspects de ce bureau ont pour objectif non seulement d'assurer une égalité qui va au delà de l'égalité formelle garantie par les bureaux d'allocation et de stabilisation, mais ils visent aussi à soutenir l'idée du 'fair-value of liberty'. En faisant en sorte que des inégalités de fortune excessives n'existent pas car ceci ferait perdre sa valeur à la liberté politique. Le bureau de distribution assure à toute personne la possibilité d'exprimer sa liberté de participer dans le domaine politique. Toutefois, le sens donné par Rawls à la liberté chez les anciens est conditionné par le fait qu'elle ne doit pas aller à l'encontre de l'autonomie et l'individualité de chaque être. Ceci est le cas car le deuxième aspect du bureau de distribution, l'établissement d'un système d'impôts, permet à l'État d'obtenir les ressources pour que le bureau des transferts puisse soutenir l'égalité substantive nécessaire à l'application du principe de

différence. L'égalité, ainsi assurée, fournit les bases nécessaires à l'affirmation de l'être dans le social, donc à l'affirmation de l'individualité des personnes et de leur liberté positive.

Le dernier bureau de l'État est celui de l'arbitrage. Ce dernier a un rôle particulier car il n'est pas directement relié à la satisfaction des principes de justice. Il a comme tâche d'autoriser les activités de l'État qui ne sont pas requises spécifiquement par les principes de justice. Ces activités, selon Rawls, ont une certaine importance, même si elles ne sont pas liées aux principes de justice, car si l'État les prend en charge c'est qu'elles sont considérées comme importantes par certains individus.

Let us suppose that the above account of the background institutions is sufficient for our purposes, and that the two principles of justice lead to a definite system of government activities and legal definitions of property together with a schedule of taxes. In this case the total public expenditures and the necessary sources of revenue is well defined, and the distribution of income and wealth that results is just whatever it is. It does not follow, however, that citizens should not decide to make further public expenditures. If a sufficiently large number of them find the marginal benefits of public goods greater than that of goods available through the market, it is appropriate that ways should be found for government to provide them.(24)

Ce bureau comprend un certain nombre de représentants qui ont comme tâche de voir si un grand nombre de citoyens désire davantage de biens publics. Toutefois, comme le système existant est définie comme étant juste, tout accroissement du nombre des biens publics implique que leur financement doit d'abord être trouvé. Les membres qui composent l'organisme représentatif qu'est le bureau de l'arbitrage ne peuvent donc voter des dépenses publiques que si et seulement si les moyens pour obtenir les revenus nécessaires pour couvrir ces dépenses ont été acceptés par tous.

This means that no public expenditures are voted upon unless at the same time the means of covering their costs are agreed upon, if not unanimously, then approximately so. A motion proposing a new public activity is required to contain one or more alternate arrangements for sharing the costs.(25)

Non seulement est-il nécessaire de trouver les moyens financiers pour couvrir les dépenses envisagées, mais encore faut-il que ces moyens recueillent l'approbation unanime des personnes qui devront payer.

(...) if the public good is an efficient use of social resources, there must be some scheme for distributing the extra taxes among different kinds of taxpayers that will gain unanimous approval. If no such proposal exists, the suggested expenditure is wasteful and should not be undertaken.(26)

Le bureau d'arbitrage pose, toutefois, plusieurs problèmes au niveau organisationnel, problèmes qui auront des effets sur la sélection des types d'activités qui seront prises en charge par l'État. En effet, la décision de fournir certains biens publics supplémentaires plutôt que tels autres résulte d'une évaluation selon laquelle les avantages marginaux des biens publics sont supérieurs à cause du mauvais fonctionnement du marché pour ces biens. Mais la décision demeure l'enjeu de rapports de pouvoir où certains individus peuvent faire accepter ou bloquer le financement d'une activité parce qu'ils ont un pouvoir économique, politique ou social plus grand.

It must be added, however, that very real difficulties stand in the way of carrying this idea through. Even leaving aside voting strategies in bargaining power, income effects, and the like may prevent an efficient outcome from being reached. Perhaps only a rough and approximate solution is possible. I shall, however, leave aside these problems.(27)

Malgré ces problèmes profonds, ce bureau demeure très important car il représente un mécanisme permettant de répondre en théorie aux désirs des individus. Désirs qui ne sont pas en soi essentiels pour la justice et qui ne sont pas ou sont mal comblés par le marché.

Le bureau d'arbitrage représente un aspect central de la vision de l'État élaborée par Rawls. Parce que ce bureau est formé d'un certain nombre de représentants des citoyens dans la société, et parce que ces représentants décident en fonction des demandes individuelles ou collectives et en les soumettant au critère de Wicksell. Par conséquent ces représentants, et par extension le bureau d'arbitrage, conservent leur autonomie vis-à-vis des citoyens et des groupes demandeurs.(28) Le bureau d'arbitrage est donc séparé du social, ce qui serait nécessaire non seulement pour garantir la neutralité des décisions prises mais aussi pour assurer le bon fonctionnement des procédures permettant d'en arriver aux décisions. Procédures qui soumises au critère de Wicksell garantissent la neutralité du bureau. Cette séparation du bureau d'arbitrage et du social illustre bien la séparation de l'État du social.

La conceptualisation d'un État séparé du social est importante dans la théorie de Rawls parce que pour lui les institutions ont comme fonction principale de promouvoir la justice parmi les individus et dans la société.(29) Mais pour ce faire, l'État doit être séparé des individus et de la société afin d'assurer que l'invocation des règles de justice soit impartiale. Ici la séparation de l'État du social est sensiblement la même que chez Locke: l'État représente une force coercitive légitime renforçant les règles de la justice. Mais il y a une autre dimension fondant la séparation de l'État du social. Cette dimension découle du fait que le marché n'est pas toujours capable de régler les divergences entre les divers intérêts individuels et sociaux.(30) Dans ces situations l'État doit intervenir comme force neutre pour effectuer les corrections nécessaires. L'État représente alors un 'Background Institution' pour l'exercice efficace des principes de justice. Il est là pour garantir le système de 'justice as fairness' et ainsi garantir l'autonomie de l'individu et du social où l'individu peut poursuivre non seulement ses intérêts privés, qu'ils soient économiques ou autres, mais aussi exercer ses droits dans un environnement social où un sens de communauté est pleinement vécu.

La division entre la société et l'État est accentuée par l'introduction du principe du mérite qui implique une affirmation plus étendue des notions d'individualité et de liberté positive. Selon Rawls, l'idée de mérite n'est pas liée à la vertu mais davantage au fait que nous sommes tous considérés comme des êtres moraux et que nous avons tous le droit d'être traités comme tels. Le caractère moral des êtres n'implique pas une distribution égalitaire.

We have only to consider a well-ordered society, that is, a society in which institutions are just and this fact is publicly recognized. Its members also have a strong sense of justice, an effective desire to comply with the existing rules and to give one another that to which they are entitled. In this case we may assume that everyone is of equal moral worth. We have now defined this notion in terms of the sense of justice, the desire to act in accordance with the principles that would be chosen in the original position. But it is evident that understood in this way, the equal moral worth of persons does not entail that distributive shares are equal. Each is to receive what the principles of justice say he is entitled to, and these do not require equality.(31)

Le fait que des personnes peuvent être également traitées comme des êtres moraux sans que ce traitement implique une distribution égale découle du fait que la notion de valeur morale n'est pas incluse dans l'idée de justice distributive. La notion de valeur morale acquiert son existence seulement après que les principes de justice aient été établis.

The essential point is that the concept of moral worth does not provide a first principle of distributive justice. This is because it cannot be introduced until after the principles of justice and of natural duty and obligation have been acknowledged. Once these principles are on hand, moral worth can be defined as having a sense of justice; and as I shall discuss later, the virtues can be characterized as desires or tendencies to act upon the corresponding principles. Thus the concept of moral worth is secondary to those of right and justice, and it plays no role in the substantive definition of distributive shares.(32)

Sur la base de l'argumentation que le mérite n'est pas lié à la vertu, Rawls justifie une distribution inégale résultant d'un exercice différencié du mérite de chacun. Ce qui signifie que l'effort, l'utilisation et la contribution aux ressources communes ne sont pas les mêmes pour tous les individus.

Moreover, none of the precepts of justice aims at rewarding virtue. The premiums earned by scarce natural talents, for example, are to cover the costs of training and to encourage the efforts of learning, as well as to direct ability to where it best furthers the common interest. The distributive shares that result do not correlate with moral worth, since the initial endowment of natural assets and the contingencies of their growth and nurture in early life are arbitrary from a moral point of view.(33)

Une distribution inégale légitimée sur la base du mérite est justifiée par deux autres raisons. La première raison est liée à la notion de l'efficacité. Selon Rawls une distribution inégale liée à l'idée du mérite est importante parce qu'elle dirige les individus vers des postes où ils contribueront le plus à la société. Ici Rawls accepte l'idée de la productivité marginale.(34)

The function of unequal distributive shares is to cover the costs of training and education, to attract individuals to places and associations where they are most needed from a social point of view, and so on.(35)

La seconde raison qui justifie une distribution inégale est indépendante de celle de l'efficacité. Il s'agit de la notion d'individualité. En récompensant avec une plus grande part des ressources sociales les individus qui ont dépensé plus de temps et d'énergie pour développer leurs talents, il en résulte une distribution inégale qui encourage le plein développement de ces personnes. De plus, ce développement plus grand de la personnalité de certains êtres aura un effet incitatif sur d'autres individus et les encouragera à poursuivre le développement de leurs talents et de leurs capacités individuelles. L'affirmation élargie des personnalités individuelles qui en résulte représente ultimement une plus grande affirmation de la liberté positive de presque tous les individus, car ils se seront tous (ou presque) affirmés avec plus de vigueur dans la société.

Bien que l'efficacité et les libertés soient souvent vues comme antinomiques,(36) au contraire dans l'analyse de Rawls elles sont présentées comme se renforçant mutuellement. Une distribution inégale basée sur le mérite est considérée efficace socialement parce qu'elle dirige les individus dans les domaines où ils peuvent contribuer le plus à la société. En se dirigeant dans ces domaines les individus développent d'une façon particulière leurs talents et autres attributs. Les ressources auxquelles les individus font appel pour arriver à ce résultat optimal ont aussi pour effet d'accroître le sentiment de reconnaissance sociale. En effet, ces personnes se valoriseront par le fait que la société considère que ce qu'elles font mérite une plus grande récompense. Ce qui contribue à renforcer le respect de soi d'un individu; tout en accentuant l'individualité de l'être parce que les ressources qui vont être obtenues sont de nature à encourager les autres individus à développer leurs talents et attributs. Ces personnes sont encouragées à le faire car elles vont voir que non seulement la société valorise le développement individuel mais aussi que ce qu'un individu est devenu et ce qu'il contribue apportent joie et fierté.

Par conséquent ce ne sont pas tous les individus qui ont accès à une récompense supérieure, certains ne le méritent tout simplement pas. On peut même dire que dans la formulation que Rawls nous propose, la distribution basée sur le mérite est telle que seulement un petit nombre de personnes peuvent obtenir une distribution avantageuse. En effet, cette dernière est utilisée pour encourager les personnes possédant certains talents rares afin qu'elles choisissent des postes importants;(37) postes qui se trouvent souvent au sein de l'État.

L'État étant une des institutions les plus essentielles pour le fonctionnement de la justice il est donc normal que la société encourage les personnes ayant des talents rares à y rechercher des postes. Bien que cette situation apparaisse logique, il n'en demeure pas moins qu'elle a pour effet d'accentuer la division entre la société civile et l'État. En effet, non seulement l'État est-il un 'background institution' de la justice, mais il est aussi le domaine où les individus ayant des talents rares vont se retrouver. L'État n'apparaît donc plus comme le domaine de tous les individus mais davantage comme le domaine des représentants de tous les individus de la société.

Une telle vision de l'État présente une difficulté majeure. Comme non seulement tous les individus ne peuvent pas participer au fonctionnement de l'État mais qu'en plus certains individus ont plus de chance de s'y retrouver que d'autres, Rawls réduit considérablement le sens et la portée de la notion de liberté chez les anciens. On pourrait même, à la limite, dire qu'il rend aléatoire l'intégration de cette conception de la liberté de sa vision de la justice. Ceci implique que Rawls rend plus difficile l'affirmation du sens de communauté. Les individus qui se trouvent exclus du domaine où ils peuvent participer véritablement au politique ne peuvent exercer pleinement leur liberté politique car le lien entre l'individu, la société et l'État a été rompu.(38) Ceci a pour résultat d'isoler les individus les uns des autres et de produire un environnement fragmenté.

Civil society and the state are separated. Hence the citizen of the state is also separated from the citizen as the member of civil society. He must therefore effect a fundamental division within himself. As an actual citizen he finds himself in a twofold organisation: the bureaucratic organisation, which is an external, formal feature of the distant state, the executive, which does not touch him or his independent reality, and the social organisation, the organisation of civil society. But in the latter he stands as a private person outside the state; this social organisation does not touch the political state as such: The former is a state organisation for which he always provides the material. The second is a civil organisation the material of which is not the state. In the former the state stands as formal antithesis to him, in the second he stands as material antithesis to the state. Hence, in order to behave as an actual citizen of the state, and to attain political significance and effectiveness, he must step out of his civil reality, disregard it, and withdraw from the whole organisation into his individuality; for the sole existence which he finds for his citizenship of the state is his sheer, blank individuality: since the existence of the state as executive is complete without him, and his existence in civil society is complete without the state. He can be a citizen of the state only in contradiction to these sole available communities, only as an individual. His existence as a citizen of the state is an existence outside his communal existences and is therefore purely individual.(39)

Bien que Rawls ait pour objectif d'affirmer le sens de communauté, la vision qu'il nous propose d'un État séparé de la société civile, séparation chère au libéralisme, pose des difficultés majeures. Comment peut-il espérer renforcer le sens de communauté et en même temps limiter la participation directe de tous les individus dans la sphère politique? Surtout que, comme Marx l'a affirmé, le sens de communauté est inséparable de la notion de société politique et ne peut être pleinement réalisé que dans celle-ci.

(...) civil society is actual political society. In this case, it is nonsense to raise a demand which has arisen only from the notion of the political state as a phenomenon separated from civil society, which has arisen only from the theological notion of the political state. In this situation the significance of the legislative power as a representative power completely disappears. The legislative power is representation here in the sense in which every function is representative – in the sense in which, e.g., the shoemaker, insofar as he satisfies a social need, is my representative, in which every particular social activity as a species-activity merely represents the species, i.e., an attribute of my own nature, and in which every person is the representative of every other. He is here representative not because of something else which he represents but because of what he is and does.(40)

En acceptant la propriété privée des moyens de production, Rawls rend encore plus difficile l'expression de la nature véritable de l'être dans le domaine de l'État. Il nie le lien

fragile de représentation entre l'individu, la société et l'État car l'individu est aliéné de l'expression de son être ('species-being'). De ce fait les individus se trouvent aliénés et coupés l'un de l'autre, parce qu'ils sont coupés de l'expression de leur être.

In the real practical world self-estrangement can only become manifest through the real practical relationship to other men. The medium through which estrangement takes place is itself practical. Thus through estranged labour man not only creates his relationship to the object and to the act of production as to powers that are alien and hostile to him; he also creates the relationship in which other men stand to his production and to his product and the relationship in which he stands to these men. Just as he creates his own production as the loss of his reality(...)so he creates the domination of the person who does not produce over production and over the product.(41)

Pour Rawls la propriété privée des moyens de production (ce qu'il caractérise comme la richesse) est absolument nécessaire aux individus pour leur permettre d'affirmer leurs droits et libertés. Toutefois, une telle affirmation va largement à l'encontre de la notion de liberté chez les anciens car elle fonde et permet le développement de rapports inégaux de pouvoir. Ce qui dans un second temps introduit des difficultés pour le maintien et le renforcement de la dimension intersubjective et du sens de communauté. Une conception de la justice basée sur le contrôle privé des moyens de production pose aussi plusieurs autres problèmes.

Ainsi le contrôle privé des moyens de production va à l'encontre autant du principe aristotélicien, que de la liberté positive. Ceci est dû au fait que ce contrôle privé représente en réalité un pouvoir d'extraction sur les individus qui ne possèdent pas les moyens de production.

Capital in that society is extractive power, and the extractive power of the owners of capital diminishes the developmental powers of the non-owners.(42)

Avec la possession privée des moyens de production il y a établissement de rapports de classe, lesquels se matérialisent dans des relations de pouvoirs inégales(43). Les individus qui possèdent les moyens de production ont plus de pouvoirs et, donc, sont davantage en mesure de poursuivre et de réaliser leurs divers objectifs que ceux qui possèdent aucun moyen de production.(44)

À cause de ces inégalités entre les classes, les possibilités pour certains êtres de s'affirmer dans la société se trouvent limitées. Ceci revient à introduire explicitement la justification d'une distribution inégale de la liberté positive. Une telle situation est conforme avec la place première que Rawls accorde à la liberté négative par rapport à la liberté positive. Ce rapport hiérarchique entre les libertés est logique avec les bases déontologiques de sa théorie, mais il n'en découle pas moins que la vie sociale basée sur la coopération mutuelle entre les êtres devient très difficile.

À cause de l'imposition de contraintes au développement de leurs capacités individuelles, certains individus développeront des sentiments de frustration. Ces sentiments peuvent produire deux résultats possibles: l'un sera l'affaiblissement d'un des biens primaires, le respect-de-soi, l'autre le développement des sentiments d'envie.

Rawls a d'abord cherché à éliminer le sentiment d'envie (45) en proposant une vision de l'individu comme être rationnel.(46) Toutefois, il est amené à reconnaître son existence et ceci pose plusieurs problèmes car un tel sentiment est le produit de perceptions subjectives.

Indeed, we can resent being made envious, for society may permit such large disparities in these goods that under existing social conditions these differences cannot help but cause loss of self-esteem. For those suffering this hurt, envious feelings are not irrational; the satisfaction of their rancor would make them better off. When envy is a reaction to the loss of self-respect in circumstances where it would be unreasonable to expect someone to feel differently, I shall say that it is excusable. Since self-respect is the main primary good, the parties {dans la position originale} would not agree, I shall assume, to count this sort of subjective loss as irrelevant. Therefore the question is whether a basic structure which satisfies the principles of justice is likely to arouse so much excusable envy that the choice of these principles should be reconsidered.(47)

Bien entendu Rawls est en mesure de conclure que ceci ne peut être le cas. Il n'en demeure pas moins que plusieurs points semblent contradictoires dans la thèse suggérée par Rawls.

D'abord Rawls affirme l'importance de concevoir la société comme une communauté basée sur le respect mutuel et la coopération entre les êtres. Pour ce faire il lui est absolument essentiel de minimiser les conditions qui favorisent l'émergence de l'envie. Mais comme nous l'avons déjà démontré il y a une forte possibilité que les sentiments d'envie se développeront chez les individus qui ne possèdent pas de moyens de production, car ces personnes ne sont pas nécessairement en mesure de développer de façon adéquate leur potentiel. Ceci est largement dû au fait que ces personnes n'ont pas de contrôle sur le processus de travail ou sur le travail en soi (et non pas simplement parce qu'ils n'ont pas les bases adéquates de l'égalité matérielle). De ce fait, ces individus peuvent être obligés d'accomplir des tâches qui leur apportent très peu sur le plan de la réalisation personnelle et ils considéreront qu'ils se trouvent dans des situations où l'expression de leur individualité est bloquée.(48) Une telle situation rendra très difficile une coopération adéquate entre les individus à la suite de quoi la réalisation d'une multiplicité des plans de vie, du moins pour les individus qui ne possèdent pas de moyens de production, est presque impossible. On peut de là facilement concevoir que le sentiment d'envie entre les individus s'accroîtra.

La coopération sociale entre les citoyens est aussi grandement réduite par les limites posées au développement d'un des biens primaires les plus importants, le respect-de-soi. Ce bien primaire permet aux individus de poursuivre avec vitalité et plaisir leurs plans de vie, car ils les savent valables et valant l'effort qui est nécessaire pour les réaliser. Le respect-de-soi donne aussi à l'individu la confiance nécessaire pour la poursuite de ses plans de vie. Le respect-de-soi est donc d'une importance suprême pour Rawls car sans celui-ci il est probable que très peu de choses apparaissent aux individus comme étant importantes d'être réalisées. De plus, ce qui apparaîtra valable d'être réalisé a peu de chance de l'être car les individus n'auront pas la confiance en soi nécessaire pour le faire. Sans le respect-de-soi beaucoup d'activités sembleraient vides, inutiles. Les individus deviendront cyniques et apathiques et, à la limite, nihilistes.(49)

L'importance du respect-de-soi résulte aussi du fait qu'il fournit certaines des bases fondamentales à la dimension intersubjective; c'est-à-dire, les bases pour la sociabilité des êtres humains.(50) Cette dimension est essentielle car elle contribue grandement à l'établissement des conditions qui permettent aux individus de se réaliser.

In a fully just society persons seek their good in ways peculiar to themselves, and they rely upon their associates to do things they could not have done, as well as things they might have done but did not. It is tempting to suppose that everyone might fully realize his powers and that some at least can become complete exemplars of humanity. But this is impossible. It is a feature of human sociability that we are by ourselves but parts of what we might be.(...) The collective activity of society, the many associations and the public life of the largest community that regulates them, sustains our efforts and elicits our contribution. Yet the good attained from the culture far exceeds our work in the sense that we cease to be mere fragments: that part of ourselves that we directly realize is joined to a wider and just arrangement the aims of which we affirm.(51)

Le respect-de-soi ne doit pas son importance par rapport à la dimension intersubjective uniquement au fait qu'il contribue à l'auto-valorisation des individus, mais aussi au fait qu'il renforce le sens d'une solidarité sociale. Celle-ci est exprimée par le fait que les autres individus nous reconnaissent avec respect et valorisent nos plans de vie.

Now our self-respect normally depends upon the respect of others. Unless we feel that our endeavours are honored by them, it is difficult if not impossible for us to maintain the conviction that our ends are worth advancing.(52)

La solidarité sociale se manifeste aussi par le fait que tous les êtres reconnaissent les règles de justice et la personnalité morale de chacun. De ce fait, chacun est prêt à partager son destin avec les autres.

The social system is not an unchangeable order beyond human control but a pattern of human action. In justice as fairness men agree to share one another's fate.(53)

Cette idée de partage de son destin pose aussi un problème car Rawls ne considère pas tous les cas réels possibles. Bien qu'il affirme que les personnes dans la position originale peuvent rendre leur conception du monde empirique aussi complexe qu'elles le veulent,(54) certains aspects essentiels sont nécessairement exclus. Ces aspects, que nous verrons un peu

plus loin, influencent négativement le respect-de-soi s'ils ne sont pas considérés et solutionnés dans la position originale. Rawls affirme que dans la position originale les personnes vont tout faire pour éviter que les fondements du respect-de-soi ne soient sapés.(55) Sa vision de la justice souffre toutefois de graves lacunes à cause de cette non prise en charge de certains aspects.

Rawls nous dit que le principe de différence, le 'fair-value of liberty' et le principe aristotélicien, visent à améliorer la situation des individus les plus démunis dans la société, mais en réalité ceci n'est pas tout à fait le cas. Ainsi, par exemple, les individus handicapés ou ceux qui ont des besoins particuliers ne sont pas considérés dans sa théorie (56) et a fortiori leurs besoins n'influencent pas la vision de la justice élaborée dans la position originale.

It is best to make an initial concession in the case of special health and medical needs. I put this difficult problem aside in this paper and assume that all citizens have physical and psychological capacities within a certain normal range. I do this because the first problem of justice concerns the relation between citizens who are normally cooperating members of a society over a complete life. Perhaps the social resources to be devoted to normal health and medical needs of such citizens can be decided at the legislative stage in the light of existing social conditions and reasonable expectations of frequency of illness and accident. If a solution can be worked out for this case, then it may be possible to extend it to hard cases. If it cannot be worked out for this case, the idea of primary goods may have to be abandoned.(57)

Parce que 'justice as fairness' prend l'individu comme source et objet premier de la justice,(58) il nous apparaît qu'en excluant une discussion sur le cas des personnes handicapées Rawls réduit la valeur de sa théorie. Comment peut-il en arriver à une conception de la justice qui soit vraiment juste et équitable sans se confronter à ces questions? Comment le rôle qu'il accorde à l'État face à l'établissement des conditions minimales pour l'exercice de la liberté positive peut-il être suffisant si les besoins spécifiques de ces personnes ne sont pas pris en compte?

Pour ces raisons il nous apparaît que la difficulté centrale de la notion de 'justice as fairness' est qu'elle ne propose pas une synthèse adéquate entre les trois conceptions de la liberté, et par extension qu'elle ne fournit pas une synthèse adéquate entre la notions d'individualités et d'autonomie. De plus, nous avons vu que Rawls arrive à des conceptions de la liberté chez les anciens et de la liberté positive qui sont difficilement conciliables. Même sa vision de la liberté négative reste dans un certain sens problématique parce qu'il y a, comme Charles Taylor le montre, un certain blocage de la conscience de soi.

For freedom now involves my being able to recognise adequately my more important purposes, and my being able to overcome or at least neutralise my motivational fetters, as well as my way being free of external obstacles. But clearly the first condition (and, I would argue, also the second) require me to have become something, to have achieved a certain condition of self-clairvoyance and self-understanding. I must be actually exercising self-understanding in order to be truly or fully free.(59)

Bien que Rawls semble fournir des bases matérielles adéquates pour le développement d'une conscience de soi, nous avons démontré que les individus qui n'ont aucun contrôle sur les moyens de production vont se trouver sans contrôle sur le procès de travail. Par conséquent ces personnes seront moins en mesure de développer leur individualité de l'être, et donc d'avoir une conscience pleinement définie de leur personnalité.

Most importantly, this lack of autonomy in the job sphere carries over into people's lives more generally. To the extent that individuals labor solely at jobs involving mechanical and repetitive activities, they are made less capable of exercising individual judgments and coping adequately in more complex situations. They thereby lead less autonomous lives on the whole.(60)

Non seulement est-ce que ces personnes sont moins en mesure d'affirmer leur personnalité, et donc d'exercer leur liberté positive, mais leur capacité de jugement est réduite et ce malgré l'insistance que Rawls met sur le rôle de l'éducation. Ces personnes se trouvent alors dans une situation où leur autonomie est grandement réduite, et par extension, où l'exercice de leur liberté négative est aussi précaire.

Il nous apparaît donc que Rawls n'a pas réussi à fournir une synthèse globale des trois concepts de liberté et ceci découle dans une large part de sa conception de la propriété privée

des moyens de production et du fait qu'il sépare d'une façon trop hermétique l'État de la société civile. Bien qu'une telle séparation vise à garantir l'autonomie de l'individu et du social elle implique une aliénation de l'être de sa véritable existence, et de l'existence véritable des autres personnes. L'État est non seulement le lieu privilégié de l'activité politique, mais il est aussi un des lieux d'expression du caractère moral de l'être, et donc de la dimension intersubjective. Ceci ne signifie pas que l'État doive être vu comme une institution qui absorbe l'individu et le social, il est plutôt un domaine spécifique qui affirme l'individu et le social de par leur affirmation politique, et comme nous avons vu chez Aristote cette affirmation est inséparable de la Justice.

Conclusion

Comme nous l'avons indiqué au tout début de notre texte, la problématique centrale de cette recherche était de voir comment Rawls tente de concilier les trois conceptions de la liberté et ce tout en conciliant celle-ci avec l'égalité et de la dimension intersubjective. Nous avons aussi voulu démontrer que cette entreprise s'inscrivait dans plusieurs dimensions essentielles de la pensée libérale.

La notion de 'Justice as fairness' vise à stimuler et à faire progresser la réflexion publique sur la société libérale-démocratique. Ce débat est nourri (chez Rawls) par une lecture herméneutique du libéralisme. Cette lecture a permis de mettre en valeur des éléments centraux du libéralisme. Selon Rawls, la conciliation de ces éléments est nécessaire pour espérer un dépassement du blocage théorique de la pensée libérale.

Comme nous l'avons vu, Rawls considère la propriété privée comme l'un des piliers essentiels du libéralisme. Pour Rawls, reprenant Hegel, la propriété privée est une expression de notre liberté parce qu'elle est la projection de notre volonté dans le monde.

Le moi a quelque chose sous son pouvoir extérieur. Cela constitue la possession tandis que ce qui en fait l'intérêt particulier c'est que le moi s'empare de quelque chose pour ses besoins, ses désirs et la satisfaction de son libre-arbitre. Mais l'aspect par lequel, moi comme volonté libre, je suis objectif pour moi-même dans la possession et par suite aussi pour la première fois réel, constitue ce qu'il y a de véridique et de juridique là-dedans, la définition de la propriété.(1)

L'être humain exprime sa volonté dans le monde en se l'appropriant. Cette appropriation implique non seulement le rejet d'un ordre naturel qui aurait été imposé à l'être humain, mais elle implique aussi que celui-ci est le créateur du monde parce que son appropriation découle de son travail.

Le travail que l'être humain exerce pour s'approprier le monde n'est pas que l'expression de sa volonté, mais également l'expression de sa raison. En œuvrant dans le monde, l'être humain exprime sa rationalité parce qu'il surmonte les contraintes naturelles et choisit ses propres fins.(2) L'être humain crée, donc, le monde à sa propre image.

Cette vision de la création du monde révèle le lien étroit entre la liberté et la raison. La théorie de Rawls souligne ce lien important en posant la raison et la propriété comme indissociable. Ceci conduit irréductiblement Rawls à concevoir la propriété comme élément essentiel à la liberté. Reste alors un problème insoluble à savoir que le type de propriété préconisé par Rawls ne permet pas d'en arriver à une conciliation adéquate entre les trois concepts de liberté. Sa vision de la liberté demeure incomplète. Cette difficulté profonde dans la théorie de Rawls y introduit une contradiction insurmontable: la propriété est présentée comme essentielle à l'expression complète de la liberté des êtres mais cette même propriété ne permet pas une conciliation adéquate entre les trois formes de la liberté ce qui résulte en une expression incomplète de la liberté. Cette contradiction peut, nous semble-t-il, être résolue. Cependant pour y parvenir il est nécessaire de concilier les notions de propriété et d'aliénation.

Marx souligna, à la suite de Hegel,(3) que l'aliénation est cette expérience réelle qui détache l'homme de l'expression concrète de son être: son travail et son objet de travail.

The worker becomes an even cheaper commodity the more commodities he creates. The devaluation of the world of men is in direct proportion to the increasing value of the world of things. Labour produces not only commodities: it produces itself and the worker as a commodity – and this at the same rate at which it produces commodities in general.

This fact expresses merely that the objects which labour produces – labour's product – confronts it as something alien, as a power independent of the producer. The product of labour is labour which has been embodied in an object, which has become material: it is the objectification of labour. Labour's realisation is its objectification. Under these economic conditions this realisation of labour appears as loss of realisation for the workers; objectification as loss of the object as bondage to it; appropriation as estrangement, as alienation.(4)

L'aliénation représente donc la perte d'expression de la liberté de l'être humain dans la création du monde, par le fait même elle implique que l'être humain n'a plus le contrôle sur l'expression de sa liberté. Ceci est précisément le cas parce que le but de son travail (et donc le but de l'expression de sa liberté) ne lui appartient pas. Ceci est le résultat de l'introduction

d'une autre dimension à l'idée de propriété: celle de la propriété privée des moyens de production.

Le libéralisme ayant comme idée centrale que la propriété est une expression individuelle de la liberté (5), la propriété ne peut, donc, être conçu que sous la forme de la propriété privée. Il est de là logique d'étendre la propriété privée à celle des moyens de production, précisément parce que cette propriété n'est qu'une autre expression de la liberté des individus.

C'est cette propriété privée des moyens de production qui est au cœur de la notion d'aliénation. Le détenteur des moyens de production, pour rendre sa propriété productive (et donc pour affirmer sa force créatrice dans le monde), achète, pour une période déterminée, la force du travail nécessaire pour rentabiliser ses moyens de production. Mais comme Marx l'a affirmé à plusieurs reprises c'est la force de travail qui est le véritable créateur de valeur dans le processus de production,(6) et parce que cette force est vendue, pour une période donnée, le produit de celle-ci n'appartient pas au propriétaire de la force de travail mais au propriétaire des moyens de production. Ce processus en est un d'aliénation précisément parce que le produit, qui est l'expression concrète finale de l'affirmation de la liberté des personnes dans le monde, n'appartient pas à la personne qui a fourni la force de travail. De plus, avec les progrès techniques et les changements organisationnels, le processus d'expression même de la force de travail devient de plus en plus aliénant. En effet la force de travail est insérée dans des cadres spécifiques et restreints qui sont définis par d'autres individus. À cause de ce fait, ceux qui sont obligés de vendre leur force de travail (7) se retrouvent dans un procès de travail où l'expression de leur liberté devient de moins en moins évidente.

Cette réduction des possibilités d'expression et de réalisation de la liberté qui découle de l'aliénation n'est pas seulement le produit du procès de production mais elle s'étend à tous les aspects du social. La vie quotidienne des êtres ne permet pas l'expression de la liberté en ce

sens que le social ne fournit pas un environnement qui permet l'exercice complet des formes de liberté et que la conscience des êtres y est asservie.

There is a definite social relation between men, that assumes, in their eyes, the fantastic form of a relation between things. In order, therefore, to find an analogy, we must have recourse to the mist-enveloped regions of the religious world. In that world the productions of the human brain appear as independent beings endowed with life, and entering into relation both with one another and the human race. So it is in the world of commodities with the products of men's hands.(8)

La non solution du problème de l'aliénation chez Rawls ne permet pas une conciliation adéquate entre les trois libertés. Mais la nature même de ce problème est telle que Rawls ne peut le prendre en compte dans sa théorie. La raison fondamentale qui bloque la résolution de ce problème est inhérente à la notion même de 'Justice as fairness'.

Rawls cherche à établir, en s'inspirant de Kant, une conception de la justice fondée sur la raison. Dans le but de dépasser les visions de la justice qui reposent sur un principe hétéronome (comme l'utilitarisme), Rawls est conscient de la nécessité de donner un fondement à la raison et que pour ce faire il doit éviter d'en arriver à une conception de la raison qui soit sans contenu. Rawls ne peut retrouver un fondement à la raison que par une lecture herméneutique du libéralisme. En effet cette lecture fournit des bases philosophico-historiques aux idées importantes du libéralisme. Ainsi les idées fondamentales que Rawls attribue au libéralisme ne sont pas, selon lui, fondées sur des principes métaphysiques mais dans une praxis.

La difficulté à laquelle demeure confrontée la théorie de Rawls est que certaines de ces idées essentielles sont irréconciliables à l'intérieur de l'idéologie libérale. Par exemple, la notion de propriété privée des moyens de production, notion que plusieurs auteurs ont montrée être à la base du libéralisme ne permet pas une conciliation complète des trois concepts de liberté. De plus, nous avons montré que cette notion ne permet pas une affirmation complète de l'égalité précisément parce que l'égalité est utilisée chez Rawls,

comme chez J.S. Mill, comme un support aux libertés.(9) Comme une conciliation globale entre les trois libertés n'est pas possible, concevoir l'égalité comme support aux libertés est une position difficilement tenable. Parce que l'égalité n'est pas conciliable avec les libertés ceci a pour résultat que la dimension intersubjective, dimension qui permet l'affirmation du sens de communauté, devient aléatoire. Car le fait qu'un grand nombre de personnes ne seront pas en mesure d'exercer leurs libertés a de grande chance de résulter dans le développement du sentiment d'envie et une réduction du respect de soi; résultats qui seront néfastes à l'affirmation du sens de communauté.

Ces difficultés nous apparaissent assez importantes pour que l'on puisse conclure que Rawls ne réussit pas dans sa théorie à nous proposer une conciliation de certains concepts fondamentaux à l'intérieur du libéralisme. Il demeure que l'œuvre de Rawls représente un apport majeur à la philosophie politique car il nous présente une discussion publique des notions fondamentales du libéralisme. Cette discussion, pour Rawls, est cruciale si l'on veut être en mesure de faire face aux problèmes qui confrontent nos sociétés. Sans une telle discussion de la justice il est impossible d'explorer les solutions possibles à la crise de la pensée. En autant que l'objectif de Rawls était de contribuer à ce débat on peut dire qu'il l'a fait d'une façon magistrale ce qui en fait à nos yeux un des plus importants philosophes du XXe siècle.

NOTES

Introduction

- (1) 'As we are undertaking to treat of Ethics of Morality, we must begin by inquiring by what branch of science moral character is considered. We may answer briefly, by Political or Social science, and no other. For without character, a man can achieve nothing in association with his fellows. He must be a man of moral worth; and moral worth means possessions of the virtues. Whosoever therefore would achieve anything in social or political life must be of good moral character; which indicates that the discussion of character not only belongs to Social science, but is its very foundation or starting point.'

Dans Aristotle, Magna Moralia. (Traduit du grec classic par G. Cyril Armstrong). (London: William Heinemann, 1958), p.447.

- (2) Aristotle, The Eudemian Ethics. (traduit du grec classic par H. Rackham). (London: William Heinemann, 1958), p.231.
- (3) Aristotle, The Nicomachean Ethics. (Traduit du grec classic par J.A.K. Thomson). (Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1976), p.64.
- (4) Aristotle, The Politics. (Traduit du grec classic par T.A. Sinclair). (Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1983), p.211. I283a29, surtout I283b27 (il y a des difficultés car Aristote fait une critique de la démocratie).
- (5) Idem.
- (6) Aristotle, The Nicomachean Ethics. p.64.
- (7) Ibid., pp.173-174. Aristote nous dit, '(...) justice is the only virtue that is regarded as someone else's good, because it secures advantage for another person, (...).'
- (8) Edmund Husserl, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: an Introduction to Phenomenological Philosophy. (Traduit de l'allemand par David Carr). (Evanston: Northwestern University Press, 1970), pp.5-6.
- (9) Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus. (Traduit de l'allemand par C. K. Ogden). (London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1983), p.189.
- (10) 'These latter goods {les biens matériels} are what human beings pray for and try to obtain, but this is wrong: they should pray that what is good in itself may be good for

them, but choose what is good for them.' Dans Aristotle, The Nicomachean Ethics, p.172.

- (11) Nous soulignons 'entièrement' parce que nous verrons qu'il y a un certain décalage entre la conception de la position originale et la réalité empirique.
- (12) Aristotle, The Politics, I282b14.
- (13) Hobbes n'est pas inclut ici parce qu'il exclut la notion de la volonté individuelle qui est libre de contrainte externe.
- (14) Il se manifeste chez Aristote dans la notion de caractère; car un être qui a un caractère est quelqu'un qui peut s'affirmer dans la réalité, et donc, quelqu'un qui est capable de se développer.
- (15) Rawls affirme implicitement dans A Theory of Justice que cette conciliation est importante. Voir en particulier les pages 201 à 205.
- (16) Bien que Rawls soit influencé par des penseurs comme Locke, Rousseau, Aristote, Pigou, et Keynes, il faut reconnaître que son analyse est centrée sur Bentham, Mill, Kant, et Sidgwick. Ils sont, selon Rawls, les penseurs les plus représentatifs des grandes divisions dans la théorie éthique, théorie dans laquelle Rawls s'inscrit.

Chapitre I

- (1) Notre choix de Bentham reste, en quelque sorte, arbitraire car les premiers principes de l'utilitarisme sont élaborés dans les écrits de Hobbes (bien que la tradition de l'hédonisme date de l'époque classique et bien avant cette époque dans la philosophie chinoise.) Voir Thomas Hobbes, Leviathan. (Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1982), surtout les pages 118-124; et la première élaboration d'une théorie utilitariste commence avec les présentations des textes de Shaftesbury et de Hutcheson. Voir Henry Sidgwick, The Methods of Ethics. (London: Macmillan and Co. Ltd., 1962), p.86. Mais notre choix de Bentham nous semble valable car Rawls le considère, avec Edgworth, Pigou, et Sidgwick, comme un des représentants de l'utilitarisme classique. Voir John Rawls, A Theory of Justice. (Cambridge: Harvard University Press, 1971), p.32.
- (2) Jeremy Bentham, 'An Introduction to the Principles of Morals and Legislation' dans The Works of Jeremy Bentham, vol. I. (John Bowring ed.). (New York: Russell and Russell Inc., 1962), p.2.
- (3) Ibid., pp. 1-2.
- (4) Ibid., p.4.
- (5) Ibid., p.1.
- (6) J.B. Schneewind, Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. (Oxford: Oxford University Press, 1977), p.133.
- (7) Helvétius constate que '(...) la sensibilité {physique} produit toutes nos idées. En effet la mémoire ne peut être qu'un des organes de la sensibilité physique:(...)' dans, Claude-Adrien Helvétius, Traité de l'Esprit Tome I. (Paris: Librairie Dalibon, 1827), pp.115-116. Helvétius y affirme aussi que 'Chaque particulier juge des choses et des personnes par l'impression agréable ou désagréable qu'il en reçoit: (...)' Dans Ibid., p.169.
- (8) Dans Fredrick Rosen, Jeremy Bentham and Representative Democracy: A Study of the Constitutional Code. (Oxford: Oxford University Press, 1983), p.68.
- (9) Ibid., p.214.
- (10) Pour Bentham toute personne qui est capable de lire (notons qu'à l'époque l'analphabétisme était très répandu) et qui avait plus de 21 ans devrait avoir le droit de vote, y inclu des femmes. Voir Jeremy Bentham, 'Plan of Parliamentary Reform in the form of Catechism' in The Works of Jeremy Bentham, Vol. III. (John Bowring ed.) surtout pp. 462-465. Macpherson, par contre, nous suggère que Bentham, bien qu'il ait appuyé le vote des femmes, en principe, pensait que cela causerait trop de difficultés. Voir C.B. Macpherson, The Life and Times of Liberal Democracy. (Oxford: Oxford University Press, 1980), p.36.
- (11) Fredrick Rosen, Jeremy Bentham and Representative Democracy, p.213.

- (12) 'But where security is threatened, Bentham argues, so is subsistence and abundance: society without security "would relapse into the savage state from which it has risen". What threatens security most is a sudden movement towards equality. Bentham then argues that to an extent security and equality can be reconciled. Limitations can be placed on inheritance to prevent too great an accumulation of property, but most important is a gradual progress towards equality which will take place in a society that values security and free trade. This will allow the development of industry and trade and consequently a movement towards equality of wealth as opposed to the polarization of wealth and power found under feudalism.' Dans Fredrick Rosen, Jeremy Bentham and Representative Democracy, p.218.
- (13) C.B. Macpherson, The Life and Times of Liberal Democracy, p.53.
- (14) Tiré d'un manuscrit non publié qui date du 3 juin 1828, cité dans Fredrick Rosen, Jeremy Bentham and Representative Democracy, p.201.
- (15) Jeremy Bentham, Parliamentary Candidate's proposed Declaration of Principles: or say, A Test proposed for Parliamentary candidates, p.7. Dans Fredrick Rosen, Jeremy Bentham and Representative Democracy, pp.202-203.
- (16) L'idée de la diversité de caractère dans la société est importante parce qu'elle contredit l'idée de hiérarchie sociale où le caractère de l'être est déterminé par son statut social.
- (17) John Stuart Mill, 'Bentham' dans Utilitarianism, On Liberty, Essay on Bentham. (New York: The New American Library, 1974), p.116.
- (18) Ibid., p.103.
- (19) Idem. Ces deux éléments font ressortir non seulement l'idée de la liberté négative mais ils soulignent l'idée de la liberté positive: liberté qui implique le développement de l'être le rendant capable de réaliser ses potentialités.
- (20) John Stuart Mill, Three Essays. (Oxford: Oxford University Press, 1982), pp.74-75.
- (21) Ibid., p.78.
- (22) John Stuart Mill, 'Utilitarianism', dans Utilitarianism, On Liberty, Essay on Bentham, pp.262-263.
- (23) Isaiah Berlin, 'John Stuart Mill and the Ends of Life', dans Four Essays on Liberty. (Oxford: Oxford University Press, 1984), p.188.
- (24) Il le fait aussi explicitement comme nous le verrons.
- (25) John Stuart Mill, 'On Liberty', dans Three Essays, p.130.
- (26) John Stuart Mill, 'On Representative Government', dans Three Essays, p.283, voir aussi 'Utilitarianism', dans Utilitarianism, On Liberty, Essay on Bentham, pp.260-263.
- (27) C.B. Macpherson, The Life and Times of Liberal Democracy, p.54.
- (28) Ibid., p.55.
- (29) John Stuart Mill, 'On Representative Government', dans Three Essays, p.307.

- (29) John Stuart Mill, 'On Representative Government', dans Three Essays, p.307.
- (30) Ibid., p.290.
- (31) Ibid., pp.288-289.
- (32) Bien que Mill le souhaite profondément.
- (33) John Stuart Mill, 'Utilitarianism', dans Utilitarianism, On Liberty. Essay on Bentham, p.262.
- (34) J.B. Schneewind, Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy, p.185 et John Rawls, A Theory of Justice, p.141.
- (35) Le système de vote hiérarchisé nous apparaît comme un bon exemple.
- (36) Le mot objet vient du mot latin OBJECTUS qui veut dire une projection avant. Ceci implique la spécificité de ce qui est projeté et de ce qui est avant. Donc, nous pouvons déduire que la spécificité d'un objet est ce qui le contraint car la spécificité est celle qui détermine ce que l'objet est et n'est pas.
- (37) Emmanuel Kant, Critique de la raison pratique. (Traduit de l'allemand par François Picavet). (Paris: Librairie J. Vrin, 1983), p.23.
- (38) Emmanuel Kant, Critique de la raison pure. (Traduit de l'allemand par Jules Barni). (Paris: Librairie Flammarion, 1976), p.72.
- (39) Howard Williams, Kant's Political Philosophy. (Oxford: Basil Blackwell, 1983), p.34.
- (40) G.W.F. Hegel, Lectures on the History of Philosophy, Vol.III. (Traduit de l'allemand par E.S. Haldane et Frances H. Simson). (London: Routledge and Kegan Paul, 1963), p.457.
- (41) Emmanuel Kant, Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science. (Traduit de l'allemand par J. Gibelin). (Paris: Librairie J. Vrin, 1984), pp.129-130.
- (42) La critique que Kant apporte contre la religion et la tradition est très révélatrice à ce sujet. Voir Emmanuel Kant, 'En réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières?', dans œuvres philosophiques, Tome II. (traduit de l'allemand par Heinz Wismann). (Paris: Éditions Gallimard, 1985), pp.209-217.
- (43) Howard Williams, Kant's Political Philosophy, p.2.
- (44) Ibid., p.8.
- (45) Ibid., p.9.
- (46) Lucien Goldmann, Introduction à la philosophie de Kant. (Paris: Éditions Gallimard, 1967), p.303.
- (47) Emmanuel Kant, Critique de la raison pratique, pp.30-31.
- (48) Isaiah Berlin, Four Essays on Liberty, p.148.

- (50) Hannah Arendt, La crise de la culture. (Traduit de l'anglais par Patrick Lévy et al.) (Paris: Editions Gallimard, 1972), p.148.
- (51) Ibid., p.126 et p.159.
- (52) Howard Williams, Kant's Political Philosophy, p.161.
- (53) Le souverain doit être supérieur aux lois pour assurer l'efficacité des lois. Dans Howard Williams, Kant's Political Philosophy, pp.138-139.
- (54) A. Philonenko, Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793. (Paris: Librairie J. Vrin, 1968), p.47.
- (55) Howard Williams, Kant's Political Philosophy, p.195.
- (56) Ibid., p.148.
- (57) 'L'autonomie est donc le principe de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable.' Dans Emmanuel Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs. (Paris: Librairie J. Vrin, 1980), p.114.
- (58) Ibid., pp. 112-113.
- (59) La tolérance est une des grandes vertus de la raison. Dans 'En réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières?', dans œuvres philosophiques, Tome II. p.215.
- (60) Ibid., 210-211.
- (61) A. Philonenko, Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793, p.62.
- (62) Emmanuel Kant, Vermischte Schriften, dans A. Philonenko, Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793, p.62.
- (63) Emmanuel Kant, Critique de la raison pratique, p.5.
- (64) J.B. Schneewind, Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy, pp.207-212.
- (65) Ibid., surtout le chapitre X.

Chapitre II

- (1) John Rawls, 'Justice as fairness: political not metaphysical', dans Philosophy and Public affairs. Vol.14, no.3, Summer 1985. p.226.
- (2) Pour une analyse des difficultés que pose la notion de contrat social dans la théorie de Locke, voir Peter Laslett, 'Introduction', dans John Locke, Two Treatises of Government. (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), p.127.
- (3) Seyla Benhabib, 'The Methodological Illusions of Modern Political Theory: The Case of Rawls and Habermas', dans Neue hefte für philosophie, No.21. p.48.
- (4) John Rawls, 'Outline of a Decision Procedure for Ethics', dans The Philosophical Review. vol.LX, No.2, April 1951
- (5) Ibid., p.177.
- (6) Karl-Otto Apel, Towards a Transformation of Philosophy, (Traduit de l'allemand par Glyn Adey et David Frisby). (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), p.270.
- (7) Ceci est surtout évident dans les textes écrits après A Theory of Justice.
- (8) John Rawls, 'Justice as fairness: political not metaphysical', p.226.
- (9) Ibid., p.238 (souligné M.D.).
- (10) Ibid., p.245.
- (11) Ibid., p.241.
- (12) Il ne faut pas confondre ces trois dimensions de liberté avec les trois conceptions de la liberté.
- (13) John Rawls, 'Justice as fairness: political not metaphysical', p.241.
- (14) Ibid., p.242.
- (15) Ibid., p.243.
- (16) Ibid., p.229. Le caractère herméneutique d'une telle affirmation est très clair chez Rawls.
- (17) Nous soulignons 'certaine autonomie' parce que Rawls ne donne pas la même importance à la notion d'autonomie que Kant. La même chose s'applique à la notion de l'individualité. 'As comprehensive moral ideals, autonomy and individuality are unsuited for a political conception of justice. As found in Kant and J.S. Mill, these comprehensive ideals, despite their very great importance in liberal thought are extended too far when presented as the only appropriate foundation for a constitutional regime.' Dans John Rawls, 'Justice as fairness: political not metaphysical', pp.245-246 (souligné, M.D.).

(18) Ibid., p.244.

(19) Notre thèse diffère ici de celle avancée par Habermas dans Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln. (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983), voir entre autre p.76.

(20) 'These interests they {les êtres dans la position originale} try to advance need not be derived from some prior duty or obligation, either to other persons or to society.' Dans John Rawls, 'Kantian Constructivism and Moral Theory', The Journal of Philosophy, vol.LXXVII, no.9, September 1980, p.548.

(21) Cette idée est essentielle aux théories de Apel et de Habermas.

(22) John Rawls, 'Kantian Constructivism', p.552. D'une certaine façon cette conception de la position originale est très près de celle du Lebenswelt dans les écrits de Husserl. Husserl vise à résoudre ce qu'il perçoit comme étant une crise dans la pensée philosophique occidentale. Pour Husserl cette crise découle, en grande partie, d'une mise à l'écart des idées fondamentales intuitives qui sont cruciales, mais implicites, à toute pensée scientifique. Le développement de l'idée du Lebenswelt vise à faire ressortir ces idées intuitives de la pensée scientifique et de cette façon libérer cette pensée de sa crise.

The developed method, the progressive fulfillment of the task, is, as method, an art (techné) which is handed down; but its true meaning is not necessarily handed down with it. And it is precisely for this reason that a theoretical task and achievement like that of a natural science (or any science of the world) – which master the infinity of its subject matter only through infinities of method and can master the latter infinities only by means of a technical thought and activity which are empty of meaning – can only be and remain meaningful in a true and original sense if the scientist has developed in himself the ability to inquire back into the original meaning of all his meaning-structures and methods, i.e., into the historical meaning of their primal establishment, and especially into the meaning of all the inherited meanings taken over unnoticed in this primal establishment, as well as those taken over later on.

Dans The Crises of European Sciences and Transcendental Phenomenology, p.56.

Le Lebenswelt représente donc un univers, parallèle au monde 'scientifique' qui se développe avec ce monde mais qui contient les idées intuitives qui sont nécessaires au fonctionnement de ce monde. Pour Husserl, c'est la connaissance du Lebenswelt et tout ce qui est impliqué par cette connaissance qui fournira la solution à la crise dans la pensée scientifique. Non seulement y-a-t-il un lien entre le Lebenswelt et la position originale car tous les deux fonctionnent au niveau des idées intuitives, mais il y a un autre lien car il s'agit de deux artifices, de deux univers parallèles au monde empirique. La grande différence entre Husserl et Rawls est que pour Husserl le Lebenswelt représente un univers parallèle qui se développe au fur et à mesure que le monde réel se développe; mais son développement n'est pas entrepris directement par les êtres humains. D'une certaine façon Husserl est confronté au même problème que Kant: le Lebenswelt est-il ou non une construction arbitraire? Quels sont ses rapports avec le monde empirique? La conception de Rawls de la position originale cherche explicitement à surmonter ce problème.

(23) John Rawls, A Theory of Justice, p.137.

- (24) Par contre, ils ont la capacité, comme personne morale, de développer, réviser, et poursuivre rationnellement une conception du bien et ce même s'ils n'ont aucune connaissance de ses fins particulières. Dans John Rawls, 'Kantian Constructivism', p.547.
- (25) John Rawls, A Theory of Justice, p.12.
- (26) 'For the use of pure procedural justice implies that the principles of justice themselves are to be constructed by a process of deliberation, a process visualized as being carried out by the parties in the original position.' Dans John Rawls, 'Kantian Constructivism', p.523.
- (27) Ibid., p.525.
- (28) Idem.
- (29) Idem.
- (30) Idem. (Souligné M.D.)
- (31) Ibid., p.527.
- (32) Ibid., p.531.
- (33) John Rawls, A Theory of Justice, p.62.
- (34) 'The use of primary goods, however, relies on a capacity to assume responsibility for our ends. This capacity is part of the moral power to form, to revise, and rationally to pursue a conception of the good.' Dans John Rawls, 'Social Unity and primary goods', Utilitarianism and Beyond. (Amartya Sen et Bernard Williams eds.). (Cambridge/Paris: Cambridge University Press/ Éditions de la maison des sciences de l'Homme, 1982), p.169.
- (35) John Rawls, 'Kantian Constructivism', p.529.
- (36) Ibid., p.528.
- (37) Idem.
- (38) Ibid., p.530.
- (39) John Rawls, 'Justice as fairness: political not metaphysical', p.233.
- (40) John Rawls, A Theory of Justice, p.337.
- (41) John Rawls, 'Kantian Constructivism', pp.531-532.
- (42) Ibid., p.532.
- (43) 'Nevertheless, these constraints express the Reasonable and, therefore, the formal conditions implicit in the moral powers of the members of a well-ordered society, whom the parties represent.' Dans John Rawls, 'Kantian Constructivism', p.532.

- (44) Charles Taylor, 'What's wrong with negative liberty', dans The Idea of Freedom (Alan Ryan ed.). (Oxford: Oxford University Press, 1979), p.193.
- (45) John Rawls, A Theory of Justice, p.45.
- (46) John Rawls, 'Kantian Constructivism', p.550.
- (47) John Rawls, 'Justice as fairness: political not metaphysical', p.233.
- (48) Aristotle, The Politics, I252aI.
- (49) Ibid., I253aI8.

Chapitre III

- (1) John Rawls, 'The basic liberties and their priority', p.5.
- (2) John Rawls, A Theory of Justice, p.61.
- (3) Idem.
- (4) John Rawls, 'Fairness to Goodness', pp.162-163.
- (5) John Rawls, A Theory of Justice, p.62.
- (6) Idem.
- (7) Ibid., pp.101-102.
- (8) Ibid., p.43.
- (9) Ibid., pp.101-102
- (10) Ibid., p.100.
- (11) Ibid., 100-101 (souligné M.D.).
- (12) Ibid., p.429.
- (13) Ibid., pp.225-226.
- (14) Ibid., p.154.
- (15) Ibid., p.204.
- (16) Ibid., p.205.
- (17) Toujours en en créant d'autres.
- (18) John Rawls, A Theory of Justice, p.201.
- (19) Idem.
- (20) Ibid., p.20.
- (21) Ibid., p.197 (souligné M.D.).
- (22) Idem.
- (23) John Rawls, 'The basic Liberties...', pp.52-53.
- (24) John Rawls, A theory of Justice, p.198.

(25) John Rawls, 'the Basic Liberties...', p.52. Rawls nous dit aussi:

I imagine then a division of labor between stages in which each deals with different questions of social justice. This division roughly corresponds to the two parts of the basic structure. The first principle of equal liberty is the primary standard for the constitutional convention. Its main requirements are that the fundamental liberties of the person and liberty of conscience and freedom of thought be protected and that the political process as a whole be a just procedure. Thus the constitution establishes a secure common status of equal citizenship and realizes political justice.

Dans John Rawls, A Theory of Justice, p.199.

(26) Bien qu'elle soit aussi très dépendante d'une vision de l'individu comme être moral.

(27) John Rawls, 'The Basic Liberties...', p.55.

(28) Ibid., p.53.

(29) John Rawls, A Theory of Justice, p.199 (souligné M.D.).

(30) Idem.

(31) Idem.

(32) Ibid., p.7.

Chapitre IV

- (1) John Rawls, A Theory of Justice, pp.3-4.
- (2) Ibid., p.7.
- (3) Ibid., pp.54-55.
- (4) Voir surtout chapitre deux pour la conception que Rawls a de l'individu.
- (5) John Rawls, A Theory of Justice, p.55.
- (6) Ibid., pp.55-56.
- (7) Ibid., pp.267-268.
- (8) Un genre de rationalité formelle constitue l'élément principal de ce consentement. Voir John Dunn, Political Obligation in its Historical Context: Essays in Political Theory. (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p.33.
- (9) John Locke, Two Treatises of Government., p.311. Pour appuyer ce passage il faut noter ce qui suit: 'To understand Political Power right, and derive it from its Original, we must consider what State all Men are naturally in, and that is, a State of perfect Freedom to order their Actions, and dispose of their Possessions, and Persons as they think fit, within the bounds of the law of Nature, without asking leave, or depending upon the Will of any other Man.' Dans Ibid., p.309.
- (10) Comme il représente pour Locke.
- (11) 'It is obvious, Sidgwick adds, that law and institutions may be equally executed and yet be unjust. Treating similar cases similarly is not a sufficient guarantee of substantive justice.' Dans John Rawls, A Theory Of Justice, p.59.
- (12) Ian Shapiro, The Evolution of Rights in Liberal Theory. (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p.211, p.225 et p.266.
- (13) John Rawls, A Theory of Justice, p.272 et p.276.
- (14) Ibid., pp.276-277.
- (15) Ibid., p.275.
- (16) John Stuart Mill nous dit ce qui suit pour ce qui est de la tradition et de l'individualité:

That mankind are not infallible; that their truths, for the most part, are only half-truths; that unity of opinion, unless resulting from the fullest and freest comparison of opposite opinions, is not desirable, and diversity not an evil, but a good, until mankind are much more capable than at present of recognizing all sides of the truth, are principles

applicable to men's modes of action, not less than to their opinions. As it is useful that while mankind are imperfect there should be different opinions, so is it that there should be different experiments of living; that free scope should be given to varieties of character, short of injury to others; and that the worth of different modes of life should be proved practically, when any one thinks fit to try them. It is desirable, in short, that in things which do not primarily concern others, individuality should assert itself. Where, not the person's own character, but traditions or customs of other people are the rule of conduct, there is wanting one of the principal ingredients of human happiness, and quite the chief ingredient of individual and social progress.

Dans John Stuart Mill, 'On Liberty', dans Three Essays, p.70.

- (17) John Rawls, A Theory of Justice, p.516.
- (18) Ibid., p.276.
- (19) Ian Shapiro, The Evolution of Rights, p.266.
- (20) John Rawls, A Theory of Justice, p.516.
- (21) Ibid., p.277.
- (22) Idem.
- (23) Ibid., pp.277-278.
- (24) Ibid., 282.
- (25) Idem.
- (26) Ibid., pp.282-283. Ceci représente le principe de Wicksell.
- (27) Ibid., p.283.
- (28) Ceci en dépit du fait que les représentants du bureau de l'arbitrage soient motivés par les intérêts spécifiques et que les autres institutions de l'État sont formées par les individus dans la position originale. Dans Ibid., p.284.
- (29) Ibid., p.261.
- (30) Rawls prend l'exemple de la pollution industrielle.

And, of course, there are the striking cases of public harms, as when industries sully and erode the natural environment. These costs are not normally reckoned with the market, so that the commodities produced are sold at much less than their marginal social costs. There is a divergence between private and social accounting that the market fails to register. One of the essential tasks of law and government is to institute the necessary corrections.

Dans Ibid., p.268.

- (31) Ibid., p.312.
- (32) Ibid., pp.312-313.
- (33) Ibid., pp.311-312. (souligné M.D.).
- (34) Ibid., p.311.
- (35) Ibid., p.315.
- (36) Ibid., p.80
- (37) Ibid., p.311.
- (38) N.B. Bien que Rawls valorise la participation politique avec la notion de 'fair-value of liberty' et le bureau de distribution, la participation politique est considérée comme une chose qui a lieu dans le social et non pas dans l'État, ce qui souligne la séparation de ce dernier du social.
- (39) Karl Marx, 'Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law', dans Collected Works, vol.III. (Moscow: Progress Publishers, 1975), p.77.
- (40) Ibid., p.119.
- (41) Karl Marx, The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. (Moscow: Progress Publishers, 1977), pp.76-77.
- (42) C.B. Macpherson, Democratic Theory: Essays in Retrieval. (Oxford: Oxford University Press, 1973), p.92.
- (43) Amy Gutmann, Liberal Equality. (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p.146.
- (44) Ces relations de pouvoir seront considérées justes, pour Rawls, si elles ne découlent pas d'une situation monopolistique. Il nous apparaît, par contre, que même dans un marché entièrement compétitif les relations de pouvoirs qui résulteront entre ceux qui possèdent les moyens de production et ceux qui ne possèdent pas de tels moyens vont être telles qu'elles bloqueront l'affirmation complète de la liberté de ceux qui ne contrôlent pas ces moyens.
- (45) 'Therefore, for reasons of simplicity and moral theory, I have assumed an absence of envy and a lack of knowledge of special psychologies.' Dans John Rawls, A Theory of Justice, p.530.
- (46) 'A rational individual is not subject to envy, at least when differences between himself and others are not thought to be the result of injustice and do not exceed certain limits.' Dans Idem.
- (47) Ibid., p.534.
- (48) Derek Phillips, Toward a Just Social Order. (Princeton: Princeton University Press, 1986), pp.388-390. Il faut noter que la conception que Rawls a de l'État implique que même s'il n'y avait pas de propriété privée des moyens de production, les

travailleur/travailleuses n'auront aucun contrôle sur les procès de travail. Il y aura seulement un contrôle bureaucratique.

- (49) John Rawls, A Theory of Justice, p.440.
- (50) Michael J. Sandel, Liberalism and the Limits of Justice. (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p.81.
- (51) John Rawls, A Theory of Justice, p.529 (souligné M.D.).
- (52) Ibid., p.178.
- (53) Ibid., p.102.
- (54) 'The complexity of problems of justice is up to the persons in the original position to decide. Although ethical differences are bound to remain, seeing the social world from the original position does permit essential understanding to be reached. The acceptance of the principles of right and justice forges the bonds of civic friendship and establishes the basis of comity amidst the disparities that persist.' Dans Ibid., p.517.
- (55) Ibid., p.440.
- (56) Derek Phillips, Equality, Justice and Rectification: An Exploration in Normative Sociology. (London: The Academic Press, 1979), p.98.
- (57) John Rawls, 'Social unity and primary goods', p.168.
- (58) John Rawls, A Theory of Justice, pp.3-4.
- (59) Charles Taylor, 'What's wrong with negative liberty', dans The Idea of Freedom, p.193.
- (60) Derek Phillips, Toward a Just Social Order, p.390.

Conclusion

- (1) G.W.F. Hegel, Principes de la philosophie du droit. (traduit de l'allemand par Andrée Kaan). (Paris: Librairie Gallimard, 1940), p.64.
- (2) Hegel nous dit que la Raison est cette grande force de l'histoire de l'univers. Mais si on interprète ce passage suivant à la lumière des jeunes hégéliens la raison peut devenir l'être humain.

Elle {la raison} est la substance c'est-à-dire ce par quoi et en quoi toute réalité trouve son être et sa consistance. Elle est l'infinie puissance: elle n'est pas impuissante au point de n'être qu'un idéal, un simple devoir-être, qui n'existerait pas dans la réalité, mais se trouverait on ne sait où, par exemple dans la tête de quelques hommes. Elle est le contenu infini, tout ce qui est essentiel et vrai, et contient sa propre matière qu'elle donne à élaborer à sa propre activité. Car elle n'a pas besoin, comme l'acte fini, de matériaux externes et de moyens donnés, pour fournir à son activité aliments et objets. Elle se nourrit d'elle-même. Elle est pour elle-même la matière qu'elle travaille. elle est sa propre présupposition et sa fin et la fin absolue. De même, elle réalise elle-même sa finalité et la fait passer de l'intérieur à l'extérieur non seulement dans l'univers naturel, mais encore dans l'univers spirituel – dans l'histoire universelle.

Dans G.W.F. Hegel, La raison dans l'histoire. (Traduit de l'allemand par Kostas Papaioannou). (Paris: Union Générale d'éditions, 1979) pp.47-48.

- (3) Herbert Marcuse, Reason and Revolution. (Boston: The Beacon Press, 1968), pp.34-35.
- (4) Karl Marx, The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, p.68.
- (5) Il y a quelques auteurs libéraux qui voient en l'expression de la liberté des êtres une chose qui ne peut exister sans une communauté; bien qu'ils voient la propriété privée comme un élément essentiel à cette communauté. Voir G.W.F. Hegel, Principes de la philosophie du droit, p.115.
- (6) Karl Marx, Capital, Vol.I. (Traduit de l'allemand par Samuel Moore et Edward Aveling). (New York: International Publishers, 1979), pp.38-39.
- (7) Cette obligation existe parce qu'il y a toujours un certain niveau de rareté dans la société, et de ce fait tous les êtres ne sont pas des détenteurs de moyens de productions.
- (8) Karl Marx, Capital, Vol.I., p.72.
- (9) Bien que ce rapport s'étende jusqu'à la liberté négative et la liberté positive chez Mill.

Bibliographie

- Amdur, Robert. 'Rawls and his Radical Critics: The Problem of Equality', Dissent. Summer 1980, pp.323-334.
- Apel, Karl-Otto. Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1967.
- Apel, Karl-Otto. Towards a transformation of Philosophy (Traduit de l'allemand par Glyn Adey et David Frisby). London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Apel, Karl-Otto. 'Normative Ethics and Strategical Rationality: The Philosophical Problem of a Political Ethics', Graduate Faculty Philosophy Journal. Vol.9, no.1, Winter 1982, pp.81-107.
- Arendt, Hannah. La crise de la culture: Huit exercices de pensée politique. (Traduit de l'anglais par Patrick Lévy et al.). Paris: Éditions Gallimard, 1972.
- Aristotle. The Nicomachean Ethics (Traduit du grec classic par J.A.K. Thomson). Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1976.
- Aristotle. The Eudemian Ethics. (Traduit du grec classic par H. Rackham). London: William Heinemann Ltd., 1958.
- Aristotle. Magna Moralia (Traduit du grec classic par G. Cyril Armstrong). London: William Heinemann Ltd., 1958.
- Aristotle. The Politics. (Traduit du grec classic par T.A. Sinclair). Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1983.
- Barry, Brian. The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in A Theory of Justice by John Rawls. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Barry, Norman P. Hayek's Social and Economic Philosophy. London: The MacMillan Press Ltd., 1985.
- Bedau, Hugo A. 'Justice and Classical Utilitarianism', Nomos VI: Justice. Carl J. Friedrich et John W. Chapman (eds.). New York: Atherton Press, 1974, pp.284-305.
- Benhabib, Seyla. 'The Utopian Dimension in Communicative Ethics', New German Critique. No.35 Spring/Summer 1985, pp.83-96.
- Benhabib, Seyla. 'The Methodological illusions of modern political theory: The case of Rawls and Habermas', Neue hefte für Philosophie. No.21, pp.47-77.
- Bentham, Jeremy. 'An Introduction to the Principles of Morals and Legislation', dans The Works of Jeremy Bentham, vol.I. John Browing (ed.) New York: Russell and Russell Inc., 1962.

- Bentham, Jeremy. 'A Fragment on Government; or A Comment on the Commentaries', dans The Works of Jeremy Bentham, vol.I. John Browing (ed.) New York: Russell and Russell Inc., 1962.
- Berlin, Isaiah. Four Essays on Liberty. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Bloor, David. Wittgenstein a Social Theory of Knowledge. New York: Columbia University Press, 1983.
- Broad, C.D. Five Types of Ethical Theory. Totowa: Littlefield, Adams and Co., 1965.
- Constant, Benjamin. œuvres politiques. Paris: Charpentier et cie., Libraires Éditeurs, 1874.
- Cohen, G.A. 'Freedom, Justice and Capitalism', New Left Review. No.126 March-April 1981.
- Crocker, Lawrence. 'Equality, Solidarity, and Rawls' Maximin', Philosophy and Public Affairs, vol.6, no.3, Spring 1977, pp.262-266.
- Danford, John W. Wittgenstien and Political Philosophy: A Reexamination of the Foundations of Social Science. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Daniels, Norman (ed.). Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice. New York: Basic Books, Inc., 1975.
- de Ruggiero, Guido. The History of European Liberalism. (Traduit de l'Italien par R.G. Collingwood). Boston: The Beacon Press, 1966.
- de Ste. Croix, Geoffrey. 'Class in Marx's conception of History, Ancient and Modern', New Left Review. No. 146, July-August, 1984, pp.94-111.
- Dunn, John. Western Political Theory in the Face of the Future. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Dunn, John. Rethinking Modern Political Theory: essays 1979-1983. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Dunn, John. The Political Thought of John Locke: an historical account of the argument of the 'Two Treatises of Government'. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Dunn, John. Political Obligation in its Historical Context: essays in political theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Dworkin, Ronald. Taking Rights Seriously. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- Dworkin, Ronald. A Matter of Principle. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- Ferrara, Alessandro. 'A critique of Habermas' Diskursethik', Telos. No.64, Summer 1985, pp.45-74.
- Finley, M.I. Politics in the Ancient World. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Finley, M.I. Economy and Society in Ancient Greece. New York: The Viking Press, 1982.

- Finley, M.I. Democracy Ancient and Modern. New Brunswick: Rutgers University Press, 1973.
- Galston, William A. 'Moral Personality and Liberal Theory: John Rawls's "Dewey Lectures"', Political Theory. Vol.10, no.4, November 1982, pp.492-519.
- Goldmann, Lucien. Introduction à la philosophie de Kant. Paris: Éditions Gallimard, 1967.
- Gray, John N. 'Social Contract, Community and Ideology', dans Pierre Birnbaum, Jack Lively, Geraint Parry, (eds.). Democracy, Consensus and Social Contract. London: SAGE Publications Ltd., 1975, pp.225-243.
- Gutmann, Amy. Liberal Equality. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Guyau, M. La morale anglaise contemporaine. Paris: Felix Alcan Éditeur, 1885.
- Habermas, Jürgen. Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln. Frankfurt am Main: Surkamp Verlag, 1983.
- Habermas, Jürgen. Communication and the Evolution of Society. (Traduit de l'allemand par Thomas McCarthy). Boston: The Beacon Press, 1979.
- Habermas, Jürgen. Autonomy and Solidarity: interviews. Peter Dews (ed.) London: Verso 1986.
- Halévy, Élie. La formation du radicalisme philosophique. Tome I, La Jeunesse de Bentham. Paris: Félix Alcan, 1901.
- Helvétius, Claude-Adrien. Traité de L'Esprit, Tome I. Paris: Librairie Dalibon, 1827.
- Helvétius, Claude-Adrien. Traité de L'Esprit, Tome II. Paris: Librairie Dalibon, 1827.
- Hegel, G.W.F. Principes de la philosophie du droit. (Traduit de l'allemand par Andrée Kaan). Paris: Librairie Gallimard, 1940.
- Hegel, G.W.F. La raison dans l'histoire. (Traduit de l'allemand par Kostas Papiouannou). Paris: Union Générale d'éditions, 1979.
- Hegel, G.W.F. Lectures on the History of Philosophy, vol.II. (Traduit de l'allemand par E.S. Haldane et Frances H. Simson). London: Routledge and Kegan Paul, 1963.
- Hegel, G.W.F. Lectures on the History of Philosophy, vol.III. (Traduit de l'allemand par E.S. Haldane et Frances H. Simson). London: Routledge and Kegan Paul, 1963.
- Hobbes, Thomas. Leviathan. Harmondsworth: Penguin Books, 1982.
- Hoffe, Offried. 'Is Rawls' Theory of Justice Really Kantian?', Ratio. Vol.XXVI, no.2, December 1984.
- Husserl, Edmund. The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy. (Traduit de l'allemand par David Carr). Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- Hume, David. A Treatise on Human Nature. Oxford: Oxford University Press, 1980.

- Jones, A.H.M. Athenian Democracy. Oxford: Basil Blackwell, 1957.
- Kant, Emmanuel. Critique de la raison pure. (Traduit de l'allemand par Jules Barni). Paris: Flammarion, 1976.
- Kant, Emmanuel. Critique de la raison pratique. (Traduit de l'allemand par François Picavet). Paris: Presses Universitaires de France, 1983.
- Kant, Emmanuel. Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science. (Traduit de l'allemand par J. Gibelin). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.
- Kant, Emmanuel. Fondements de la métaphysique des mœurs. (Traduit de l'allemand par Victor Delbos). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1980.
- Kant, Emmanuel. 'En réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières?', dans œuvres philosophiques, Tome II. (Traduit de l'allemand par Heinz Wismann). Paris: Editions Gallimard, 1985.
- Keim, Albert. Helvétius: sa vie et son œuvre. Genève: Slatkine Reprints, 1970.
- Keat, Russel. 'Liberal rights and Socialism', dans Keith Graham (ed.). Contemporary Political Philosophy: Radical Studies. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp.59-82.
- Keynes, John Maynard. The General Theory of Employment, Interest, and Money. New York: Harcourt, Brace and World, Inc., 1965.
- Kim, Sang-ki. The problem of the Contingency of the World in Husserl's Phenomenology. Amsterdam: B.R. Grüner B.V., 1976.
- Lafrance, Guy. 'L'individu dans la théorie moderne de la justice', Carrefour. Vol.6, no.1, Mai 1984, pp.22-27.
- Lepage, Henri. Pourquoi la propriété. Paris: Hachette, 1985.
- Locke, John. Two Treatise on Government. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.
- Lukács, Georg. History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics. (traduit de l'allemand par Rodney Livingstone). Cambridge: The M.I.T. Press, 1982.
- Lukes, Steven. Individualism. Oxford: Basil Blackwell, 1973.
- Macpherson, C.B. The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Macpherson, C.B. Democratic Theory: Essays in Retrieval. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Macpherson, C.B. 'Rawls's Models of Man and Society', Philosophy and Social Sciences. Vol.3, no.4, December 1973, pp.341-347.

- Macpherson, C.B. The Life and Times of Liberal Democracy. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Macpherson, C.B. 'Class, Classlessness, and the Critique of Rawls, a Reply to Nielsen', Political Theory. Vol.6, no.2, May 1978, pp.209-211.
- Macpherson, C.B. The Rise and Fall of Economic Justice, and other Essays. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Mall, R.A. Experience and Reason: The Phenomenology of Husserl and its relation to Hume's Philosophy. The Hague: Martinus Hijhoff, 1973.
- Marcuse, Herbert. Reason and Revolution. Boston: The Beacon Press, 1968.
- Marx, Karl. 'On the Jewish Question', dans Collected Works, vol.III. (Traduit de l'allemand par Clemens Dutt). Moscow: Progress Publishers, 1975.
- Marx, Karl. 'Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law', dans Collected Works, vol.III. (Traduit de l'allemand par Clemens Dutt). Moscow: Progress Publishers, 1975.
- Marx, Karl. The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. (Traduit de l'allemand par Progress Publishers). Moscow: Progress Publishers, 1977.
- Marx, Karl. Capital, vol.I. (Traduit de l'allemand par Samuel Moore et Edward Aveling). New York: International Publishers, 1979.
- Mill, James. An Essay on Government. Cambridge: Cambridge University Press, 1937.
- Mill, John Stuart. 'A System of Logic Ratiocutive and Inductive', Books IV-VI and Appendices. Dans Collected Works, vol.VIII. J.M. Robson, (ed.). Toronto: University of Toronto Press/ Routledge and Kegan Paul, 1974.
- Mill, John Stuart. 'Utilitarianism', dans Utilitarianism, On liberty, Essay on Bentham. New York: New American Library, 1974.
- Mill, John Stuart. 'Bentham', dans Utilitarianism, On liberty, Essay on Bentham. New York: New American Library, 1974.
- Mill, John Stuart. 'On Liberty', dans Three Essays. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Mill, John Stuart. 'On Representative Government', dans Three Essays. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Miller, David. 'Democracy and Social Justice', dans Pierre Birnbaum, Jack Lively, Geraint Parry, (eds.). Democracy, Consensus and Social Contract. London: SAGE Publications Ltd., 1975, pp.75-100.
- Miller, Richard. 'Rawls and Marxism', Philosophy and Public Affairs. Vol.3, no.2, Winter 1974, pp.167-191.
- Nielsen, Kai. 'On The Very Possibility of a Classless Society: Rawls, Macpherson, and Revisionist Liberalism', Political Theory. Vol.6, no.2, May 1978, pp.191-207.

- Norman, Richard. 'Does Equality Destroy Liberty', dans Keith Graham (ed.). Contemporary Political Philosophy: Radical Studies. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp.59-82.
- Nozick, Robert. Anarchy, State and Utopia. New York: Basic Books, 1973.
- O'Rourke, James J. The Problem of Freedom in Marxist Thought: An Analysis of the Treatment of Human Freedom by Marx, Engels, Lenin and Contemporary Soviet Philosophy. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1974.
- Panitch, Leo. 'Trade Unions and the Capitalist State', New Left Review. No.125, January-February 1981, pp.21-43.
- Pateman, Carole. The Problem of Political Obligation: a Critical Analysis of Liberal Theory. Chichester: John Wiley and Sons, 1979.
- Petit, Philip. Judging Justice: An Introduction to contemporary Political Philosophy. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Phillips, Derek L. Equality, Justice and Rectification: An Exploration in Normative Sociology. London: Academic Press Inc., 1979.
- Phillips, Derek L. Toward a Just Social Order. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Philonenko, A. Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1968.
- Pigou, A.C. The Economics of Welfare. London: Macmillan and Co., Limited, 1950.
- Pitkin, Hanna Fenichel. Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought. Berkley/Los Angeles: University of California Press, 1972.
- Plato. The Republic. (Traduit du grec classic par Desmond Lee). Harmondsworth: Penguin Books, 1983.
- Rawls, John. 'Outline of a Decision Procedure for Ethics', The Philosophical Review. Vol.LX, no.2, April 1951, pp.177-197.
- Rawls, John. 'Two Concepts of Rules', The Philosophical Review. Vol.LXIV, no.1, January 1955, pp.3-32.
- Rawls, John. 'Justice as Fairness', The Philosophical Review. Vol.LXVII, 1958, pp.164-195.
- Rawls, John. 'The Sense of Justice', The Philosophical Review. Vol.LXXII, July 1963, pp.281-305.
- Rawls, John. 'Constitutional Liberty and the Concept of Justice', dans C.J. Friedrich et J. Chapman, (eds.). Nomos VI: Justice. New York: Liederand Atherton Inc., 1963, pp.98-125.
- Rawls, John. A Theory of Justice. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

- Rawls, John. 'Reply to Lyons and Teitelman', The Journal of Philosophy. Vol.LXIX, no.18, October 1972, pp.556-557.
- Rawls, John. 'Fairness to Goodness', The Philosophical Review. Vol.LXXXIV, no.4, October 1975, pp.536-559.
- Rawls, John. 'The Basic Structure as Subject', American Philosophical Quarterly. Vol.14, no.2, April 1977, pp.159-165.
- Rawls, John. 'A Well Ordered Society', dans Peter Laslett et J. Fishkin, (eds.). Philosophy, Politics and Society. Oxford: Oxford University Press, 1979, pp.6-20.
- Rawls, John. 'Kantian Constructivism in Moral Theory', The Journal of Philosophy. Vol.LXXVII, no.9, September 1980, pp.515-572.
- Rawls, John. 'The Basic Liberties and Their Priority', dans The Tanner Lectures on Human Values III. Salt Lake City/Cambridge: University of Utah Press/ Cambridge University Press, 1982, pp.4-87.
- Rawls, John. 'Social Unity and Primary Goods', dans Amartya Sen et Bernard Williams, (eds.) Utilitarianism and Beyond. Cambridge/Paris: Cambridge University Press/ Editions de la maison des sciences de l'Homme, 1982.
- Rawls, John. 'Justice as Fairness: Political not Metaphysical', Philosophy and Public Affairs. Vol.14, no.3, Summer 1985, pp.223-251.
- Rosen, Fredrick. Jeremy Bentham and Representative Democracy: A Study of the Constitutional Code. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Rousseau, Jean-Jacques. 'Fragments Politiques', dans œuvres complètes, Tome III. Paris: Éditions Gallimard, 1959.
- Rousseau, Jean-Jacques. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Paris: Éditions Gallimard, 1965.
- Rousseau, Jean-Jacques. Du contrat social. Paris: Éditions du Seuil, 1977.
- Sandel, Michael J. Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Schneewind, J.B. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Shapiro, Ian. The Evolution of Rights in Liberal Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Sidgwick, Henry. Outlines of the History of Ethics, for English Readers. London: MacMillan and Company Ltd., 1967.
- Sidgwick, Henry. The Principles of Political Economy. Rome: Edizioni Bizzarri, 1968.
- Sidgwick, Henry. The Methods of Ethics. London: MacMillan and Co. Ltd., 1962.

- Siegel, Fred. 'Is Archie Bunker Fit to Rule? Or: How Immanuel Kant Became One of the Founding Fathers', Telos. No. 69, Fall 1986, pp.9-29.
- Skinner, Quentin. 'The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives', dans Richard Rorty, J.B. Schneewind, Quentin Skinner, (eds.). Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp.193-221.
- Snare, Frank. 'John Rawls and the Methods of Ethics', Philosophy and Phenomenological Research. Vol.XXXVI, no.1, September 1975.
- Taylor, Charles. 'What's wrong with negative liberty', dans Alan Ryan (ed.) The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Ten, C.L. Mill on Liberty. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Vachet, André. L'idéologie libérale: l'individu et sa propriété. Paris: Éditions Anthropos, 1970.
- Vachet, André. 'Le socialisme introuvable ... ou "mange ta soupe si tu veux du dessert!"', Revue canadienne de science politique. Vol.XVII, no.2, juin 1984, pp.253-277.
- Walton, Tony. 'Justifying the Welfare State', dans Gregor McLennan, David Held, et Stuart Hall, (eds.). The Idea of the Modern State. Milton Keynes: Open University Press, 1984.
- Williams, Howard. Kant's Political Philosophy. Oxford: Basil Blackwell, 1983.
- Wittgenstein, Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus. (Traduit de l'allemand par C.K. Ogden). London: Routledge and Kegan Paul, 1983.



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA