

Congrès AFSP Toulouse 2007

Atelier 32

"Nouveau courant en pensée politique : Le libertarisme de gauche"

ZAGANIARIS Jean (CURAPP-CNRS, Université Picardie Jules Verne)
zaganiaris@yahoo.fr

Libertés négatives et pluralisme moral¹

« Le paradis, c'est de vivre dans ses espoirs et l'enfer de vivre dans ses peurs. C'est à chaque individu de faire son choix ». Jelly s'interrompt. « J'ai dit ça au Chinetoque une fois et il m'a dit : « Chaque peur est en partie espoir et chaque espoir est en partie peur – arrête de diviser les choses et d'être d'un côté ou de l'autre. »

Tom Robbins – *Même les cow girls ont du vague à l'âme.*

Peut-on dire que la liberté et l'égalité sont des valeurs incompatibles entre lesquelles il faut choisir ou bien sont-elles nécessairement complémentaires, au sens où le fait d'être libre ne peut exister sans certaines formes d'égalitarisme qui permettent de jouir de manière effective de la liberté ? Pour apporter des éléments de réponse à cette question, nous regarderons les transversalités mais aussi les points de rupture entre les thèses des libertariens de gauche sur la nécessité de redistribuer les richesses dans une société où les libertés négatives sont étendues et préservées, et les propos pluralistes mais non relativistes d'Isaiah Berlin sur l'hétérogénéité des visions du monde et sur les apories des sociétés capitalistes.

Comme l'a indiqué Axel Gosseries, l'une des caractéristiques des « left libertarian » consiste à accorder une place importante aux libertés négatives des individus : « *La propriété de soi ainsi entendu entretient un lien étroit avec les libertés négatives, qui renvoient pour les libertariens de droite ou de gauche à l'interdiction pour l'Etat ou pour tout autre citoyen, de m'imposer du travail forcé, une conscription obligatoire en cas de conflit...* »². Bien que ses centres d'intérêts soient principalement axés sur des questions économiques³, notamment celles liées à la redistribution des richesses et à la recherche de modes de taxation qui ne porte pas atteinte au droit de propriété individuel, il n'en demeure pas moins que les préoccupations

¹ Une première version de ce travail a été présentée le 19 mai 2007, lors de la tenue de l'Université populaire de Caen à Casablanca (organisée par l'Université populaire de Caen, l'Institut français de Casablanca, Com'Sup (Ecole supérieure de communication et de publicité de Casablanca), Faculté des lettres et des sciences humaines de Ben m'sik, La délégation du secrétariat d'Etat à la jeunesse). Ce texte est dédié à la famille Zaganiaris, symbole d'un bienheureux pluralisme.

² A. Gosseries, « Libertarisme de gauche et hobbesianisme de gauche », *Raisons politiques*, 23, 2006, voir le texte en ligne www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/etes/documents/DOCH_156_Gosseries_.pdf, p. 3.

³ Pour une synthèse éclairante des thèses libertariennes, voir W. Kymlicka, *Les théories de la justice : une introduction*, Paris, La Découverte, 2003, pp. 109-176. Les principaux représentants de ce courant sont G. A. Cohen, M. Otsuka, P. Vallentyne, H. Steiner et P. Van Parijs.

éthiques des libertariens de gauche méritent d'être mises en avant et questionnées à la lumière d'autres théoriciens. Nous entendons par « préoccupations éthiques » des considérations capables de reconnaître que la vie des individus, qu'ils fassent partie des classes aisées ou bien des plus démunies, possède un caractère sacré qui ne mérite en aucun cas d'être sacrifié pour un idéal – tel que celui de la révolution ou de la construction d'un marché mondial, par exemple – qui lui serait supérieur⁴.

Si Isaiah Berlin est marqué par les thèses des « Contre Lumières » (notamment de Herder et de Joseph de Maistre⁵) sur le refus du relativisme et de l'universalisme des valeurs, il n'en demeure pas moins que ses propos concernant un pluralisme éthique, soucieux de respecter les libertés de chacun (autant au niveau de l'individu que des groupes⁶) mais sans forcément laisser le monde aller ni vers les inégalités imposées par le « capitalisme sauvage » d'une économie de marché, ni vers les dictatures totalitaires, méritent d'être reliés à ceux des libertariens de gauche pour réfléchir sur les apories de nos sociétés contemporaines.

I) Protéger les libertés

Michelle : De quelle façon un obsédé comme toi se transforme en mec génial ?

Jim : De quelle façon une nympho comme toi se transforme en fille géniale ?

Michelle : Je suis toujours une nympho

Jim : Et moi je suis toujours un obsédé

Michelle : Je sais...Tu crois que l'on est dérangé ?

Jim regarde autour de lui. Il voit Stifler et sa copine, ses parents, les parents conservateurs de son épouse, le couple homosexuel, Finch qui part à l'étage avec la mère de Stifler.

Jim : Tu sais, Michelle...Pour reprendre la formule d'une personne qui m'a beaucoup appris...Je crois que c'est parfaitement naturel...C'est normal...On est parfaitement normal

American Pie 3 de Jesse Dylan.

Comme le souligne Jean Leca, il serait erroné d'écrire qu'Isaiah Berlin souhaitait, à la manière de Condorcet, favoriser le développement harmonieux d'individus autonomes guidés par leur raison et évoluant sur un marché protégé des « parasites bureaucratiques ou idéologiques », ou bien qu'il voulait déposséder les gouvernants pour donner le pouvoir aux

⁴ Sur le caractère sacré de la vie, voir G. Agamben, *Homo sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.

⁵ Toutefois, contrairement à ce que dit Z. Sternhell, nous n'irons pas jusqu'à dire que Berlin faisait partie des « Contre Lumières » de la guerre froide ; *Les anti-Lumières, du XVIIIe siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard, collection « L'espace du politique », 2006, chapitre 8. L'intérêt de Berlin pour Herder est également partagé par un auteur tel que C. Taylor, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994, p. 47 ; sur le rapport d'I. Berlin aux « Contre Lumières », J. Zaganiaris, « Des origines du totalitarisme aux apories des démocraties libérales : interprétations et usages de la pensée de Joseph de Maistre par Isaiah Berlin », *Revue Française de Science Politique*, 54, décembre 2004.

⁶ Sur ce point important de la pensée d'I. Berlin, voir J. Leca, "Isaiah Berlin: Eloge de la liberté", F. Chatelet, E. Pisier, O. Duhamel (dir.), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, 1995, p. 110.

minorités et aux opprimés⁷. L'intérêt d'Isaiah Berlin pour les libertés négatives s'inscrit non pas dans le cadre d'une apologie naïve mais dans une prise de conscience de l'évolution historique, au sein de laquelle les libertés des « anciens » (celles à l'égard desquels des auteurs tels que Strauss éprouvaient une certaine nostalgie⁸) ont été, comme l'avait souligné Benjamin Constant, remplacées de manière irréversible par celles des « modernes ». C'est par cette opposition « artificielle » que nous entamerons notre propos afin de bien cerner les deux types de libertés⁹. Pour John Pocock, c'est le passage de sociétés politiques fondées sur la vertu à des sociétés marchandes basées essentiellement sur le commerce qui peuvent expliquer l'opposition entre « libertés positives » et « libertés négatives »¹⁰. Dans les cités grecques, par exemple, la vertu avait une place beaucoup plus importante que les pratiques du commerce¹¹. Même si celle-ci n'allait pas jusqu'à admettre les femmes, les étrangers et les esclaves au sein de la vie politique, c'était elle qui était la valeur fondamentale de la polis, et non pas les rapports marchands. Dans *Ethique à Nicomaque*, Aristote définit une société juste comme une société où l'amitié entre les hommes libres et égaux est fondamentale puisqu'elle est fondée sur la vertu, c'est-à-dire sur une aspiration à faire le bien, et non sur l'intérêt personnel, l'appât du gain ou sur l'hypocrisie. L'amitié au sens des anciens est une forme de vertu consolidant le lien social au sein de la cité. Elle considère que le bonheur de l'autre est plus important que le mien et elle s'oppose aux actions injustes ayant pour finalité l'obtention d'un gain au détriment d'autrui. Pour Aristote, « *ce qui rend une action injuste* » dans les rapports sociaux, « *c'est qu'elle est faite en vue du gain* »¹². On voit ici à quel point la vertu basée sur le désintéressement et incarnée par l'amitié entre les individus s'oppose à des rapports injustes entre les personnes où l'action est guidée par l'intérêt du gain, impliquant des rapports non vertueux avec autrui puisqu'il s'agit par la force, la ruse, la méchanceté, l'hypocrisie ou la tromperie de s'emparer de quelque chose que l'autre n'aura pas au lieu de le lui donner afin qu'il puisse en jouir et que je puisse me satisfaire intérieurement du bonheur de mon ami.

⁷ J. Leca, *art. cit.*, p. 114 ; sur ce point de la pensée de Condorcet et sur la remise en cause de ce type de « progressisme naïf » pressenti par I. Berlin, voir l'approche de P. A. Taguieff, *Le sens du progrès, une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2004.

⁸ Sur le différent opposant I. Berlin et L. Strauss, voir I. Berlin, *En toute liberté, entretiens avec Ramin Jahانبegloo*, Paris, Ed. du Félin, 1990, pp. 51-53 ; sur le caractère nostalgique de la pensée de L. Strauss, J. G. Prévost, *De l'étude des idées politiques*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1995, pp. 11-31. Sur ce regard nostalgique, outre Strauss, nous pouvons citer Mac Intyre ; voir sur cette question E. Perreau-Saussine, « Une spiritualité libérale ? Charles Taylor et Alasdair MacIntyre en conversation », *Revue Française de Science Politique*, 55, avril 2005, pp. 299-315

⁹ Sur cette opposition artificielle mais nécessaire, voir les propos de J. Rawls, *Justice et démocratie*, Paris, Point Seuil, 1993, p. 79 ; nous n'aborderons pas ici le problème – qui n'était pas celui d'I. Berlin – de savoir s'il faut privilégier les libertés négatives ou positives ; sur cette question voir, les textes de E. Nelson, « Liberty : one or two concepts liberty : One concept too many » et J. Crhistam, « Saving positive freedom », in *Political Theory*, 33, 2005.

¹⁰ J. G. A. Pocock, *Vertu, commerce et histoire*, [1985], Paris, PUF/ Leviathan, 1998, pp. 60-61. La liberté des anciens est celle que des citoyens libres et égaux avaient de participer à la direction des affaires publiques. L'une de ses principales formes est celle de la démocratie athénienne. La liberté des modernes est caractérisée par l'absence d'ingérence extérieure en dehors de ce qui concerne les domaines de la vie commune. Nous ne traiterons pas ici de la « troisième voie », celle du républicanisme. Définissant la liberté par-delà ses aspects positifs et négatifs, elle conçoit celle-ci comme « non domination » ; voir les propos de P. Petit, *Républicanisme, une théorie de la liberté et du gouvernement*, [1997], Paris, Gallimard, 2004 ainsi que ceux de Q. Skinner, notamment son texte sur I. Berlin, « A third concept of liberty. », *Proceedings of the British Academy*, volume 117, Oxford UP.

¹¹ Précisons que, même si elles étaient subordonnées à l'idéal de vertu, les pratiques marchandes avaient leur importance au sein de l'Antiquité, voir M. Austin, P. Vidal Naquet, *Economie et société en Grèce ancienne*, Paris, Armand Colin, 1999 ; sur cette question, voir aussi M. Hénaff, *Le prix de la vérité, le don, l'argent, le philosophe*, Paris, Seuil, 2002, pp. 9-20 et pp. 41-80.

¹² Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Paris, J. Vrin, 1994, p. 222.

Il ne s'agit pas de condamner en bloc les pratiques marchandes mais plutôt de chercher des alternatives face à ce qui est intolérable au sein de ce marché mondial en train de se construire. C'est à ce niveau qu'il est important de s'interroger sur la place de la justice sociale au sein de nos sociétés. Comme l'ont montré les libertariens de gauche, celle-ci a pour but de s'attaquer à la misère humaine et d'éradiquer un ensemble d'injustices, en mettant en place des systèmes de protection pour tous face aux incertitudes de l'avenir, en instaurant des droits sociaux et des allocations universelles pour tous dans le domaine de la santé, du travail, de l'éducation, de la culture, ainsi que des systèmes d'aides pour les plus démunis, notamment ceux nés dans la plus grande misère, et tout cela sans entraver la liberté et les droits de propriétés de ceux qui sont nés au sein des classes aisées, ou bien qui se sont enrichis grâce à leurs efforts ou leurs talents personnels¹³. Pour le philosophe libéral canadien Will Kymlicka, la justice sociale implique que les pays riches ont l'obligation de redistribuer des richesses vers les pays pauvres et permettre ainsi aux populations du tiers monde de ne pas avoir à abandonner leur nation et leur culture afin d'échapper à la misère la plus extrême¹⁴. Si les alternatives marxistes face aux injustices du capitalisme ont été largement commentées¹⁵, les critiques que les partisans du libéralisme, ont adressées aux sociétés capitalistes, sont beaucoup moins connues. C'est sur celles-ci que nous nous attarderons, en nous appuyant sur la figure de l'historien des idées Isaiah Berlin. Bien souvent, on considère que libéralisme et capitalisme sont synonymes alors que les deux termes comportent certaines nuances. Le libéralisme est caractérisé par le fait qu'il accorde une très large liberté dans les choix relatifs à la manière de conduire sa vie alors que le capitalisme est basé sur des rapports marchands impliquant l'enrichissement individuel et l'exploitation des travailleurs¹⁶.

Dans un texte célèbre, intitulé « Deux conceptions de la liberté » (« Two Concept of Liberty » leçon inaugurale énoncée le 31 octobre 1958 à l'Université d'Oxford et publiée en 1969, avec certaines modifications), Isaiah Berlin définissait les libertés positives comme celles que possèdent tous citoyens de participer à la vie politique mais insistait aussi sur l'importance des libertés négatives, entendu au sens d'absence d'obstacles à l'exercice du libre arbitre des individus¹⁷. Pour Isaiah Berlin, convaincu que le bien le plus précieux se

¹³ Sur la société juste, voir P. Van Parijs et son plaidoyer pour une allocation universelle, *Qu'est-ce qu'une société juste ? introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Seuil, 1991, chapitre 10, ainsi que « au-delà de la solidarité. Les fondements éthiques de l'Etat Providence et son dépassement », in S. Paugam (dir.), *Repenser la solidarité, l'apport des sciences sociales*, Paris, PUF, 2006, pp. 125-146.

¹⁴ W. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle, une théorie libérale du droit des minorités*, Paris, La Découverte, 2001, p. 146.

¹⁵ A titre d'exemple, nous pouvons citer l'impact des controverses autour du livre *Empire* de T. Negri et M. Hardt, y compris au sein de la gauche.

¹⁶ De la même manière, il est important de distinguer « pluralisme » et « libéralisme », sur cette question, voir R. Merrill, « Pluralisme et libéralisme : incompatible ? », *Archives de philosophie du droit*, 49, 2005, pp. 151-164 ; D. E. Torsen, *On Berlin's liberal pluralism, An examination of the political theories of Sir Isaiah Berlin, concentrated around the problem of combining value pluralism and liberalism*, Cand. Polit. Thesis, Department of Political Science, University of Oslo, April 2004 (voir cette thèse en ligne <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/onib/onib.htm>)

¹⁷ L'idée de liberté positive (freedom to) peut être définie comme autodétermination ou encore maîtrise de soi-même. Dans cette conception, la liberté consiste essentiellement dans l'obéissance à la loi civile issue du consentement des citoyens. Comme l'a montré Pocock, la liberté positive réside dans la participation au pouvoir politique. La liberté négative (freedom from) peut être définie comme celle qui nous affranchit des obstacles humains qui nous ferment le champ des possibles. Il semble possible de relier cette dernière avec l'appel à l'immanence et le plaidoyer pour les modes de vie et de pensée multiples évoqués par G. Deleuze et F. Guattari, notamment dans *L'Anti Oedipe*. Comme l'a souligné E. Neslon (*art. cit.*), si les libertés négatives sont définies comme « l'absence de contrainte » sur ma volonté à agir, il est nécessaire de s'interroger sur ce que « l'absence de contrainte » signifie pour Berlin. Pour Bosanquet, cité dans le texte « Two concepts... », la contrainte signifie le fait que mon esprit subisse les interférences d'un autre esprit ou d'un autre corps qui l'empêchent de contrôler librement mon corps ou lorsque mon esprit fait faire à mon corps non pas ce qui relève de sa propre volonté mais ce qui est la volonté d'un autre – là il y a contrainte. Selon Nelson, le respect des libertés négatives doit

trouve dans la diversité des modes de vie et de pensée, la liberté sociale et politique réside dans l'absence d'obstacle, d'entrave ou de contrainte s'exerçant non seulement sur les choix que je fais mais sur ceux que j'aurais pu ou pourrais faire¹⁸. Bien sûr, Isaiah Berlin ne niait pas qu'il existait des déterminismes sociaux, culturels, religieux qui influent sur nous et nous prédisposent à agir, mais il rejetait l'idée que ce soit uniquement ces derniers qui puissent expliquer la nature des actions effectuées par les individus. Contrairement à ce qu'écrivait Joseph de Maistre dans les *Considérations sur la France*, où les révolutionnaires de 1789 étaient présentés comme des instruments passifs agissant selon la volonté de la Providence qui régénérerait à travers leurs actes immondes une humanité corrompue¹⁹, Isaiah Berlin pensait que les êtres humains possédaient une certaine autonomie, impliquant qu'ils n'étaient pas déterminés dans leur action par des causes échappant à leur contrôle. Pour lui, il était important de se demander quel était l'étendue de ce domaine à l'intérieur duquel une personne peut être son propre maître²⁰. Si les libertés positives posaient des questions propres aux anciens, à cette société antique basée sur la vertu, comme celle par exemple de savoir qui est le maître ou de savoir sur quoi se fonde l'autorité qui peut obliger quelqu'un à faire ceci plutôt que cela, les libertés négatives comportaient plutôt des interrogations propres à la situation politique de la modernité, en se demandant « de quoi suis-je maître ? » ou bien « quel est le champ à l'intérieur duquel un sujet – individuel ou collectif – doit ou devrait pouvoir faire ou être ce qu'il est capable de faire sans l'ingérence d'autrui »²¹.

Cet espace de liberté dans lequel je peux décider de manière autonome de mes propres choix sans être entravé par une force extérieure ne peut pas exister dans une société où règne un « *capitalisme sauvage* ». C'est à ce niveau - d'autant plus que Berlin, comme le note Jean Leca, ne fait pas de la propriété un des attributs de la liberté négative - , que les propos de l'auteur de « Two Concepts of liberty » peuvent interpeller ceux des libertariens de gauche. A travers, d'une part, des critiques adressées au système capitaliste et, d'autre part, le regard humaniste (et non misérabiliste) dénonçant le manque de liberté de ceux qui vivent dans le plus grand dénuement de cette société de marché, Isaiah Berlin rappelle la nécessité de revenir vers « *l'histoire sanglante de l'individualisme économique et du capitalisme sauvage* » afin de montrer que les systèmes politiques ayant imposé au sein de la société un « *laissez-faire*

également préserver mes « libertés intérieures » (*inner freedom*). Personne n'a le droit de jouer sur ma mauvaise conscience, ma culpabilité et me faire désirer au niveau religieux ou politique, ce qui ne relève pas de ma propre volonté. Une société où ces déterminismes sociaux, économiques, religieux et culturels dont parle Berlin, me prédisposant à agir de telle ou telle manière, seraient réduits au minimum et influeraient le moins possible sur nos désirs, serait une société où l'individu aurait la « liberté de choix ». G. Deleuze et F. Guattari, cités d'ailleurs de manière non anodine dans certains travaux de Boltanski au sujet de la liberté de l'acteur, disent des propos similaires dans *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, notamment pp. 36-37, lorsqu'ils plaident pour l'immanence du désir. Berlin n'ira pas aussi loin, bien entendu (voir ses nuances au sujet du désir dans l'introduction à *Eloge de la liberté*, [1969], Paris, Pocket, 1990, pp. 36-38 ainsi que son recul critique par rapport aux entreprises révolutionnaires). Toutefois, en dépit d'ailleurs des critiques qu'il avait émises au sujet de la pensée de Spinoza, les idées de Berlin sur la préservation des libertés négatives et du pluralisme des valeurs peuvent être reliées avec la philosophie de l'immanence et des multiplicités de G. Deleuze. La liberté négative ne peut être effective sans une certaine immanence du désir (ce que Berlin nomme la « volonté »).

¹⁸ I. Berlin « Introduction », *Eloge de la liberté*, *op. cit.*, p.38 ; voir aussi p. 40. Pour Berlin, la liberté dont il parlait se résume aux possibilités ouverte à l'action et non à l'action elle-même. La liberté négative est la possibilité d'agir et non l'action elle-même. Nous tenons à remercier H. Hardy pour tout le temps qu'il a consacré à parler avec nous du sujet de cette communication. Merci également à Jason Ferrell pour ses remarques éclairantes.

¹⁹ J. de Maistre, *Considérations sur la France* [publié à Neuchâtel, avril 1797, chez l'éditeur royaliste Louis Fauche-Borel], *Ecrits sur la Révolution*, Paris, PUF Quadrige, 1989 ; sur l'usage par Berlin de la pensée de J. de Maistre voir, entre autres, "Joseph de Maistre et les origines du totalitarisme", *Le bois tordu de l'humanité, romantisme, nationalisme et totalitarisme*, [1990], Paris, Albin Michel, 1992, p. 100-174.

²⁰ I. Berlin « Introduction », *Eloge de la liberté*, *op. cit.*, p. 41.

²¹ I. Berlin « Deux conceptions de la liberté », *Eloge de la liberté*, *op. cit.*, p. 171.

sans entraves » empêchaient l'instauration de conditions permettant aux hommes, « *individuellement* » ou « *collectivement* », d'exercer un minimum de liberté négative²² :

« En effet, que valent les droits si on n'a pas le pouvoir de les faire respecter ? Il me semblait qu'on avait tout dit ou presque des vicissitudes de la liberté individuelle, sous le règne d'une concurrence économique débridée – sur la condition des masses laborieuses, citadines notamment, sur la misère, la maladie et l'ignorance, conditions dans lesquelles le droit des pauvres et des faibles à dépenser leur argent comme bon leur semble ou à poursuivre des études (droit que Cobden, Herbert Spencer et leurs disciples leur offraient en toute sincérité) n'était qu'un odieux simulacre. L'existence juridique de liberté peut fort bien s'accompagner de formes extrêmes d'exploitation, de brutalité et d'injustice »²³

Pour qu'il puisse jouir de cette propriété de lui-même, l'individu ne doit pas être victime de « *l'oppression économique* »²⁴. Si un homme est trop pauvre pour s'offrir quelque chose qu'aucune loi interdit, il est aussi peu libre que si la loi le lui interdisait. Par conséquent, écrit Berlin : « *si j'ai la conviction que je suis dans le besoin à cause d'un ordre social que j'estime injuste, je peux parler de servitude ou d'oppression économique* »²⁵. Pour lui, le « *laissez-faire* » était aussi dangereux à l'égard des libertés négatives que le « *despotisme* ». Si un capitalisme sauvage, imposé aujourd'hui par les modes de régulation de la mondialisation, vient s'immiscer dans ma liberté d'acheter tel bien de première nécessité ou m'empêche de satisfaire mes désirs, il faut donc lutter contre lui afin d'élargir cet aire de non ingérence garantissant ma liberté²⁶. Berlin avait écrit très précisément que plus que de liberté individuelle, les gens ont besoin de médicaments, de vêtements, de nourriture. Une société où la minorité qui jouit de la liberté de se soigner, de se nourrir, de se vêtir, de scolariser correctement ses enfants l'a acquise en exploitant la majorité de ceux qui sont privés de ces biens n'est pas une société juste car elle n'a aucun respect pour la sacralité de la vie des plus démunis. C'est à ce niveau que l'on peut parler du « *pluralisme éthique* » d'Isaiah Berlin. Ce dernier était un libéral mais il était capable – grâce à son pluralisme qui l'avait conduit à mainte reprise à s'inspirer des propos de ses adversaires pour mieux penser les failles de son propre « *camp* » - de regarder de manière critique les apories du capitalisme, qui empêchaient une partie importante de la planète de jouir de ses libertés négatives et de ne se préoccuper que de la simple survie alimentaire. Comme l'avait indiqué G. A. Cohen, Berlin était un admirateur de Roosevelt et pensait que l'une des caractéristiques d'un capitalisme sauvage était de détruire les vies des individus qui étaient obligés de vivre sous son joug : « *His political hero, Franklin Roosevelt, by instituting a great programme of public works which would reduce unemployment and enthuse young people. He confessed himself unable to see why there had been a turn away, in our time, from the use of the state for progressive purposes, even by a Labour government. He was entirely hostile to total state control - he*

²² I. Berlin « Introduction », *Eloge de la liberté*, op. cit., p. 43. Berlin dit qu'il aurait dû souligner avec « *plus de netteté les maux qu'engendre un « laissez-faire » sans entraves soutenu par des systèmes sociaux et juridiques qui n'hésitent pas à violer la liberté « négative » - les droits fondamentaux de l'homme (toujours une notion « négatives » : une barrière contre l'oppression), telle que la liberté d'expression et d'association sans laquelle il peut exister une justice, une fraternité, et même un certain type de bonheur, mais pas de démocratie* » ; sur cette question appliquée aux formes de gouvernement du Maghreb, voir M. Camau, " Sociétés civiles 'réelles' et téléologie de la démocratisation ", *Revue Internationale de Politique Comparée*, 2, 2002, pp. 213-232 ainsi que l'ouvrage de B. Hibou, *La Force de l'obéissance. Economie politique de la répression en Tunisie*, Paris, La Découverte, 2006.

²³ I. Berlin « Introduction », *Eloge de la liberté*, op. cit., p. 43-44 ; des propos similaires sont tenus dans « La recherche de l'idéal », *Le bois tordu de l'humanité*, op. cit., pp. 25-26.

²⁴ I. Berlin « Deux conceptions de la liberté », *Eloge de la liberté*, op. cit., pp. 171-173.

²⁵ *Ibid.*, p. 172.

²⁶ *Ibid.*

*thought that the claims of socialist planning were illusory - but he was passionately against Thatcherism : he knew that "free" markets destroy people's lives*²⁷.

L'importance des libertés positives était reconnue par Isaiah Berlin mais il voyait en elles de dangereuses dérives²⁸. La recherche d'un idéal pouvait amener des individus à vouloir imposer à l'ensemble de la société une seule conception du bien censée gouverner tout le monde. C'est le cas, par exemple, de la construction de l'Union européenne. Le respect des critères de Maastricht au cours des années quatre-vingt-dix a fait augmenter le chômage et a obligé de nombreuses personnes à vivre dans la précarité. C'est à ce niveau que, sans partager les thèses les plus réactionnaires et xénophobes à l'égard de l'Europe, l'on peut parler d'oppression économique imposée par les politiques capitalistes de l'Union Européenne. Est-on libre dans une société où la classe dirigeante nationale et les instances internationales nous obligent à vivre en acceptant la diminution des aides sociales, des emplois stables, de la solidarité entre individus ? Ce problème de la poursuite d'un idéal moniste et des sacrifices qui sont fait en son nom mérite bien entendu d'être élargi à d'autres questions²⁹. La primauté des libertés positives sur les libertés négatives avait conduit les Jacobins à imposer une dictature sanguinaire au nom d'une vision moniste de ce qu'était le meilleur avenir de la Révolution française, ou ont amené au cours des années quatre-vingt la révolution en Iran à instaurer une dictature théocratique au nom de l'Islam.

Pour Berlin, il était injuste d'empêcher les individus de pouvoir agir selon une volonté rationnelle qui leur était propre, de choisir de manière immanente leur mode de vie, notamment au niveau des pratiques religieuses. En effet quelle valeur a la religion quand elle est imposée aux individus de manière répressive ? Toutefois, il ne s'agit pas seulement de questionner les sociétés où il y a une religion d'Etat sur le fait de savoir s'il est juste pour une personne de vivre parfois dans la frustration sexuelle la plus grande alors qu'elle souhaiterait avoir une sexualité libérée de la tradition religieuse avec un partenaire de son choix³⁰, y compris dans une complicité intime en dehors du mariage, mais également de savoir s'il est juste que ce soit les personnes qui disposent des revenus les plus importants au sein de ces sociétés qui puissent jouir de ces libertés négatives. Abdessamad Dialmy a montré que pour jouir de sa liberté sexuelle dans un pays tel que le Maroc, où les inégalités sociales entre riches et pauvres sont immenses, et où les rapports sexuels hors mariage sont passibles de

²⁷ Sur le rejet des politiques tatcheriennes par Berlin et son soutien au new deal, voir G. A Cohen, « Freedom and money. In grateful memory of Isaiah Berlin ; voir ce texte sur www.pem.cam.ac.uk/international-programmes/Cohen.pdf

²⁸ I. Berlin « Introduction », *Eloge de la liberté*, op. cit., p. 45 : « Répétons qu'il est effectivement arrivé à la notion de liberté positive de se dénaturer et de se transformer en son contraire – en apothéose de l'autorité – et qu'il s'agit là de l'un des phénomènes les plus répandus et les plus affligeants de notre époque. »

²⁹ Sur cette question des problèmes soulevés par la poursuite d'un idéal, voir A. Gutmann, « Liberty and Pluralism in Pursuit of the Non-Ideal », *Social Research*, 1999. Berlin rejette la poursuite d'un idéal (tel que celui, par exemple, de la cité idéale de Platon) en raison du sacrifice humain que peut provoquer la recherche de ce dernier.

³⁰ On pourrait ajouter à cela la liberté dans le choix de l'orientation sexuelle, en dehors des normes morales qui se sont imposées socialement. Là encore, même si Berlin n'évoque pas la question dans ses écrits (toutefois, il était vigilant à ces lois réactionnaires que l'on légitime au nom des « bonnes mœurs »), il est possible de relier la liberté négative avec les propos récents de la « Queer theory », notamment de J. Butler, plaidant pour une reconnaissance des choix personnels tant au niveau de la sexualité (le droit légitime à une sexualité épanouie en dehors du normativisme hétérosexuel) qu'à celui de la revendication non biologique de son genre ; *Le trouble dans le genre*, Paris, La Découverte, 2005, pp. 66-83, où Butler conteste la dimension universaliste des identités féminines, marquée par le positionnement à l'égard de l'hétérosexualité, et plaide pour une multiplicité, une fragmentation des modes de contestations émanant des femmes) ; les questions de bio-éthiques sont également interpellées par les libertés négatives, sur cette question voir S. Dumitru, « Liberté de procréation et manipulation génétique. Pour une critique d'Habermas », *Raisons politiques*, 12, 2003.

prison, il est nécessaire d'avoir suffisamment de moyens pour pouvoir acheter un espace clos au sein duquel on est plus ou moins libre de faire ce que l'on veut. Les plus démunis qui souhaitent avoir des rapports sexuels hors mariage restent condamnés à un « *bricolage spatio-sexuel* », où le plaisir se mêle à la crainte d'être surpris, notamment par la police. L'inégalité des richesses condamnent ceux qui choisissent d'avoir une sexualité non conjugale et qui n'ont pas suffisamment de revenus pour s'offrir un espace clos, à vivre celle-ci dans un endroit inapproprié (plein air, toilettes, cinéma, garage, voiture...), et d'être, comme le montrent les entretiens sociologiques, moins disposés, par exemple, à mettre des préservatifs et à se protéger du sida³¹.

Les questions que la pensée de Berlin rend possible au sujet des « pouvoirs religieux » valent aussi pour les « pouvoirs laïcs »³². Ne peut-on pas dire que cette laïcité que l'on clame haut et fort face à un prétendu obscurantisme religieux n'a qu'une valeur relative si ses principes sont appliqués non pas comme une garantie des libertés des uns et des autres mais comme une morale dogmatique et moniste visant à stigmatiser l'immigration dans des pays où l'on expulse à tout va, y compris des enfants scolarisés ou des personnes âgées. Quelle valeur a la laïcité lorsqu'elle ne se contente plus de renvoyer la religion à la sphère privée mais qu'elle s'efforce d'homogénéiser la diversité sociale en érigeant, comme lors des périodes coloniales, les valeurs occidentales comme devant être universelles³³ ? Une société où les individus peuvent exercer leur liberté négatives est une société où les choix sont libres et non pas sous la contrainte ou les pressions moralisatrices³⁴.

Sans chercher à les faire primer sur les libertés positives, il fallait voir aussi du côté des libertés négatives, c'est-à-dire de la non ingérence à laquelle nous avons droit au sein de ces sociétés pluralistes. Selon Berlin, la liberté de choix entre certaines « conceptions du bien », c'est-à-dire entre certaines croyances, certains systèmes de valeurs, certains modes de pensée, certaines manières de vivre et de se comporter, doit être garantie. Cela veut dire que pour Isaiah Berlin - et sur ce point, il est repris par John Rawls³⁵ -, ce qui constitue l'essence de l'homme contemporain, c'est sa liberté de choix entre certaines « conceptions du bien », c'est-à-dire entre certaines croyances, certains systèmes de valeurs, certains modes de pensée,

³¹ A. Dialmy, *Jeunesse, sida et islam au Maroc*, Casablanca, Eddif, 1999, p. 80 et pp. 103-104, voir aussi *Logement, sexualité et islam*, Casablanca, Eddif, 1995.

³² I. Berlin, « Introduction », *Eloge de la liberté*, op. cit., p. 39.

³³ T. Deltombe a montré que lors de « l'affaire des foulards islamiques », deux conceptions de la « laïcité » se sont affrontées en France. L'une est construite sur des bases d'ouverture et de pluralisme ; l'autre est moralisatrice et moniste ; *L'islam imaginaire, la construction de médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, Paris, La Découverte, 2005, notamment pp. 114-115.

³⁴ Sur cette question, voir le plaidoyer pour une éthique politique humaniste au sein des pays arabo-musulman, M. Mouaquit, *Du despotisme à la démocratie, héritage et rupture dans la pensée politique arabo-musulmane*, Casablanca, Ed. Le Fennec, 2003.

³⁵ J. Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, PUF Quadrige, 1995, pp. 86-87, pp. 223-224, ; sur la question du pluralisme des valeurs et de la nécessité d'une conception de la justice capables de rassembler les différentes conceptions morales, voir aussi *Justice et démocratie*, op. cit., pp. 110-111, pp. 160-171, pp. 207-209 ; pp. 233-241 ; pour A. Honneth, il y a une forte dimension pré-rawlsienne chez Berlin, « Negative freedom and cultural belonging : an unhealthy tension in the political philosophy of Isaiah Berlin », *Social Research*, Winter 1999, sur les différences entre I. Berlin et J. Rawls, voir C. Larmore, *The morals of modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 154-155 : « What Rawls (like others) calls pluralism is the expectable inability of reasonable people to agree upon a comprehensive conception of the good. What Berlin has so memorably described as pluralism, however, is precisely a deep and certainly controversial account of the nature of the good, one according to which objective value is ultimately not of a single kind but of many kinds. » Rappelons également que Rawls est très marqué par l'idée de contrat social emprunté à Rousseau alors que l'entreprise de Berlin sur les libertés est essentiellement une prolongation des arguments de B. Constant. Est-ce que l'on peut dire que J. Rawls parle de « consensus par recoupement » là où Berlin sous-entendrait qu'il ne peut y avoir que « conflit tragique des valeurs » ; sur cette question, voir la manière dont J. Rawls règle le conflit entre les valeurs chez Berlin par le biais du consensus par recoupement « L'idée d'un consensus par recoupement », *Justice et démocratie*, op. cit., pp. 246-258.

certaines manières de vivre et de se comporter. Si l'on considère qu'une doctrine libérale est celle qui s'interdit toute hiérarchisation des diverses conceptions de la vie bonne que l'on peut trouver dans la société et qu'elle accorde un respect égal à toutes les conceptions du bien qui respectent elles-mêmes les autres³⁶, la doctrine pluraliste de Berlin se rattache en effet au libéralisme. John Rawls reprendra certaines de ses idées, notamment le pluralisme des valeurs impliquant une diversité de « conceptions du bien » irréconciliables entre elles, c'est-à-dire incapables de parvenir à un consensus à cause de l'hétérogénéité radicale qui caractérise les visions du monde morales des différents individus, et justifiant donc, dans le cadre d'une théorie politique et non pas métaphysique, que « le juste doit primer sur bien »³⁷. Cette idée sous-entend qu'une société fondée sur des principes de justice construits par des individus passant par la forme contractuelle à partir d'une position originelle doit primer sur une société morale où une seule conception du bien, par exemple la vision du monde marxiste, la vision du monde capitaliste ou bien la vision du monde théocratique, est parvenue à s'imposer autoritairement et a supprimé tous les autres points de vue moraux de la diversité sociale³⁸.

Pour Isaiah Berlin, la liberté de pensée, d'expression, de conscience, la liberté d'une personne ou d'un groupe d'affirmer ses propres valeurs minoritaires face à l'opinion dominante, la liberté d'être son propre maître, de penser par soi-même ce qui est bon pour soi et de ne pas être entravé par les autres, de choisir les modes de vie qui sont bons pour nous, qui nous procurent satisfaction et bien être ; tout cela est ce qu'il y a de plus précieux pour l'humanité entière. Isaiah Berlin rejetait toute forme de paternalisme traitant les individus comme s'ils étaient incapables de se déterminer eux-mêmes³⁹. Selon lui, le paternalisme était une forme d'obscurantisme extrêmement dangereuse car il traitait, y compris sous une forme bienveillante, les gens comme s'ils étaient un matériau qu'un réformateur pouvait façonner selon des fins qu'il aurait choisies. Il aurait peut-être rejeté également une société où l'on aurait la liberté de se constituer l'esclave d'autrui⁴⁰. Si une femme choisie de se prostituer occasionnellement pour nourrir sa famille, il est difficile de considérer qu'elle est libre, notamment si elle déclare qu'elle serait prête à faire autrement si la société lui en donner les moyens, notamment en lui octroyant des aides sociales⁴¹. Pour Berlin, considérer la liberté sous cet angle est un simulacre car cela revenait à s'accommoder des apories du capitalisme sauvage, du « laisser-faire » imposant aux gens de vivre comme des esclaves en leur donnant l'illusion d'être libres :

« Certes, il ne faut pas oublier que, sans un minimum de sécurité matérielle, de bien-être physique et d'instruction, dans une société qui ne connaît ni l'égalité, ni la justice, ni la paix sociale, la liberté est pratiquement vide de sens. »⁴²

³⁶ P. Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, op. cit., p. 244.

³⁷ J. Rawls, « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique », *Justice et démocratie*, op. cit., pp. 205-241.

³⁸ Pour I. Berlin, le pluralisme n'empêche nullement qu'il puisse y avoir des « pertes » d'une culture, lorsque celle-ci est confrontée à l'hostilité du pays d'accueil ; sur ce point, voir les commentaires de J. Rawls, *Justice et démocratie*, op. cit., pp. 306-307.

³⁹ I. Berlin « Deux conceptions de la liberté », *Eloge de la liberté*, op. cit., p. 185 ; sur un rejet radical du paternalisme comme forme d'oppression, imposant des devoirs moraux aux individus à l'égard d'eux-mêmes plutôt que de lutter contre les conduites portant atteintes à autrui, voir R. Ogien, *L'éthique aujourd'hui, maximalistes et minimalistes*, Paris, Folio, 2007, pp 78-79 et pp 130-131 : « L'argument dit de la « dignité humaine » est, dans ce cas, purement paternaliste. Il sert à nier le droit de personnes adultes à décider par elles-mêmes de ce qu'elles feront de leur propre vie, alors qu'il a été introduit en philosophie morale précisément pour exalter ce droit, que justifierait notre statut d'êtres « autonomes » ou « rationnels » .

⁴⁰ I. Berlin « Deux conceptions de la liberté », *Eloge de la liberté*, op. cit., p. 212 : « Les esclaves peuvent croire sincèrement qu'ils sont libres ; ils n'en restent pas moins esclaves ».

⁴¹ Sur cette question, A. Dialmy, *Jeunesse, sida et islam au Maroc*, op. cit., p. 120.

⁴² I. Berlin « Introduction », *Eloge de la liberté*, op. cit., pp. 50-51. Berlin continue en disant que « cependant, l'inverse peut aussi être désastreux. Pourvoir aux besoins matériels et intellectuels, assurer une égalité et une

A partir du moment où on accepte le pluralisme, un individu ou un groupe respectueux de l'intégrité d'autrui a le droit de mener son existence comme bon lui semble, sans être contraint d'adopter tel ou tel mode de vie qu'il n'aurait pas choisi et qui lui serait imposé par une autorité extérieure. Dans un monde où, comme le souligne Pocock, le citoyen est passé de l'état de « citoyen » à celui de « propriétaire »⁴³, il a au moins le droit d'être propriétaire de lui-même s'il ne veut pas devenir le consommateur passif des normes et des valeurs qu'on lui injecte autoritairement. Dans cette société où le passage de la liberté des anciens à la liberté des modernes est un fait acquis et irréversible, l'enjeu est de préserver, au sein de ces « sociétés de contrôle » qui se développent de plus en plus⁴⁴, des espaces de liberté où personne ne serait habilité à s'immiscer pour nous obliger à faire telle ou telle chose alors que nous aurions pu décider de faire autrement. En tant qu'étranger, je dois pouvoir vivre dans une société laïc où je peux, si je le désire, élever mes enfants dans un esprit pieux, en leur inculquant des principes religieux auxquels je crois et en me réjouissant de pouvoir aller avec eux à la synagogue, à l'église ou à la mosquée sans être stigmatisé d'obscurantiste et poser problème de par ma présence aux politiques publiques de solidarité mises en œuvre dans le pays d'accueil⁴⁵. Toutefois, cela présuppose que j'accepte la liberté de celui qui non seulement ne pratique pas la même religion que moi ou bien de celui qui a la même religion que moi mais qui ne la pratique pas comme moi, y compris au sein de mon propre foyer, mais aussi la liberté de celui qui ne croit en aucune religion ou qui a des conceptions du bien

sécurité comparables, par exemple, à celles dont jouissent les enfants à l'école ou les laïcs dans une théocratie, ce n'est pas étendre la liberté. Nous vivons dans un monde caractérisé par des régimes (de droite comme de gauche) qui s'efforcent précisément de pourvoir à ces besoins ; et quand ils disent que c'est cela la liberté, il s'agit d'une tromperie aussi grande que cette prétendue liberté du pauvre que, légalement, rien n'empêche d'acheter des produits de luxe. La célèbre légende du grand inquisiteur dans les frères Karamazov de Dostoïevski ne montre-t-elle pas précisément ceci : que le paternalisme peut fournir les conditions de la liberté et, cependant, dénier la liberté elle-même ».

⁴³ J. G. A. Pocock, *Vertu, commerce et histoire*, op. cit., pp. 65-66.

⁴⁴ Sur les sociétés de contrôle, voir G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, pp. 241-247.

⁴⁵ Sur ce point, les propos conclusifs de P. Van Parijs « Cultural diversity against economic solidarity », P. Van Parijs (dir.), *Cultural Diversity versus Economic Solidarity. Proceedings of the Seventh Francqui Colloquium* (P. Van Parijs ed.), Bruxelles, Ed. De Boeck, 2004, peuvent être discutés. Faut-il limiter le pluralisme des valeurs pour constituer une solidarité effective au sein d'une communauté nationale multiculturelle ? Faut-il privilégier l'interculturel plutôt que le multiculturel ? Faut-il combler les tensions entre diversité culturelle et solidarité économique en renforçant les contacts interpersonnels au sein de l'école et du travail ? Si l'on fait primer la cohésion sociale que requiert la solidarité économique sur la préservation de la diversité des cultures locales, notamment celles issues de l'immigration, on peut réduire certaines tensions mais au prix peut-être d'une homogénéisation arbitraire du corps social et d'une réduction de l'exercice des libertés individuelles de l'individu ou du groupe. Même si bien évidemment, il ne s'agit en aucune sorte de cautionner les divisions communautaristes (et accepter les dominations arbitraires que des gens subissent à l'intérieur de certaines communautés), le fait de chercher à uniformiser l'hétérogénéité sociale peut être un remède pire que le mal que l'on veut soigner (voir sur cette question les propos de H. Marcuse au sujet des sociétés « unidimensionnelles », *L'homme unidimensionnel, essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Minuit, 1968). W. Kymlicka semble aller plus ou moins dans le même sens que P. Van Parijs en concluant son ouvrage sur le droit des minorités par un plaidoyer en faveur d'une démocratie libérale stable et pour une identité civique commune qui puisse soutenir le niveau d'intérêt réciproque de ces citoyens « différenciés », ainsi que les concessions et les sacrifices dont les démocraties ont besoin ; *La citoyenneté multiculturelle*, op. cit., p. 248 et pp. 265-271. Nous ne pensons pas qu'à la peur d'un corps social divisé par différents communautarismes il faille opposer des modes de vie transcendant à la diversité sociale (notamment l'apprentissage obligatoire de la langue du pays d'accueil), afin de renforcer l'émergence d'un soit-disant sens civique de la solidarité. Ces politiques risquent de renforcer les contrôles autoritaires dans un contexte où les émigrés, y compris les sans papiers, aurait plutôt besoin de compassion, d'hospitalité et de regards humanistes que de solidarité imposée par une politiques redistributive paternaliste ; sur ce point, voir J. Zaganiaris « Le droit ne parle pas le langage de la vie », *L'Humanité*, 19 mai 2006.

différentes des miennes⁴⁶. Une société juste est une société pluraliste où co-existent respectueusement plusieurs conceptions du bien qui peuvent être parfois incompatibles entre elles. La justice sociale implique non seulement une juste redistribution des richesses économiques pour diminuer les écarts immenses entre riches et pauvres, que ce soit au niveau national ou international, mais aussi une juste préservation des libertés individuelles de chacun. Peut-on concilier les deux ? Pour Berlin, croire en un monde où les valeurs seraient harmonieuses entre elles est tout simplement « incohérent »⁴⁷. La réalité nous montre que le pluralisme ne débouche pas forcément sur un respect mutuel entre des individus possédant des visions multiples du bien mais sur un conflit entre des valeurs incompatibles et incommensurables.

II- Le conflit entre les valeurs et les enjeux du pluralisme moral

« Je ne peux pas choisir ! Je ne peux pas choisir !
se mit-elle à hurler. Oh comme elle se souvenait
encore de ses cris ! Jamais anges torturés ne
hurlèrent plus fort dans le vacarme de l'enfer »

William Styron – *Le choix de Sophie*.

Une mise en perspective des points de vue des libertariens de gauche et ceux d'Isaiah Berlin est susceptible de fournir un éclairage important pour penser la question du pluralisme non relativiste avancé par l'auteur du *Bois tordu de l'humanité*. Si l'on part de l'idée que les libertariens de gauche veulent préserver les libertés négatives tout en prenant soin, contrairement aux libertariens de droite, de prescrire suffisamment de redistribution égalitaire pour que les citoyens puissent exercer leurs libertés positives, est-il possible de voir dans leur doctrine une forme de « pluralisme moral », pour reprendre une formule que John Gray avait utilisé pour qualifier la pensée de l'historien des idées britannique⁴⁸ ? Est-ce que la tension non résolue par Isaiah Berlin, entre d'un côté l'hétérogénéité des valeurs, et leur conflit tragique, et de l'autre, le souci de se positionner, de relier un point de vue qui est le nôtre et qui a pour but de nous éloigner du relativisme, peut être reliée avec la problématique des libertariens de gauche, soucieux de préserver les libertés négatives de chacun (en s'opposant à des paternalismes et des mesures autoritaires de toutes sortes menaçant la pleine propriété par chacun de sa propre personne) tout garantissant une distribution égalitaire pour ce qui concerne la propriété du monde ? Ce souci des libertariens de gauche de préserver de manière pluraliste la propriété de soi mais de rendre normative la propriété du monde, en prescrivant

⁴⁶ Sur cette question, voir les propos de J. Habermas, « Equal treatment of cultures and the limits of postmodern liberalism », *The journal of political philosophy*, 13, 2005, pp. 1-28.

⁴⁷ « La recherche de l'idéal », *Le bois tordu de l'humanité*, op. cit., pp. 26-27 : « L'idée d'une totalité parfaite, d'une solution définitive, au sens de laquelle toutes les bonnes choses co-existent, me paraît non seulement inaccessible – c'est un truisme – mais aussi conceptuellement incohérente : je ne sais pas ce que signifie une telle harmonie. Certaines valeurs ne peuvent co-exister. C'est une vérité conceptuelle. Nous sommes condamnés à choisir, et chaque choix peut entraîner une perte irréparable. ». Pour Berlin, si certaines valeurs sont incompatibles, elles ne peuvent donc pas s'unir dans une harmonie cohérente. Elles sont condamnées à s'affronter.

⁴⁸ J. Gray, *Isaiah Berlin*, Londres, Fontana Press, 1995, p. 46 ; pour une critique de l'usage de Berlin par J. Gray, dont les thèses débouchent sur un relativisme culturelle, voir A. Zakaras, « Isaiah Berlin's cosmopolitan ethics », *Political Theory*, 32, Août 2003, pp. 495-518.

l'égalitarisme, mérite d'être confronté avec certaines intuitions formulées par Isaiah Berlin au sujet du pluralisme des valeurs et de leur possible incompatibilité⁴⁹.

Selon Peter Vallentyne, l'un des représentants des libertariens de gauche, les théories libertariennes de la justice affirment que les agents sont propriétaires d'eux-mêmes, et donc ne doivent aucun service aux autres, si ce n'est dans le cas de certaines actions volontaires⁵⁰. Contrairement aux libertariens de droite, tel que Nozick, qui pensent que les ressources naturelles n'appartiennent à personne, et qu'elles peuvent faire l'objet d'une appropriation sans le consentement des autres membres de la société, et sans un paiement substantiel à ces membres, les théories libertariennes de gauche, en revanche, affirment que les ressources naturelles appartiennent aux membres de la société d'une manière égalitaire, et ne peuvent faire l'objet d'une appropriation qu'avec le consentement de la société ou en échange d'un paiement substantiel. A ce niveau, les propos des libertariens de gauche reflètent la volonté de concilier deux valeurs a priori antagonistes, à savoir la « liberté » et « l'égalité ». Comment combiner ces deux notions sans porter atteinte ni à l'une, ni à l'autre, et sans que l'essor de l'une ne s'accompagne du déclin de l'autre ?

Pour avancer certains éléments de réponse, commençons par regarder quelles sont les caractéristiques du libertarisme de gauche. Selon Peter Vallentyne, celui-ci est une doctrine individualiste. Contrairement aux positions libérales (et non pas libertariennes) de Berlin, il prend position dans un débat en faveur des libertés individuelles. Il se démarque nettement des thèses des communautariens et accorde de l'importance aux volontés individuelles des personnes morales⁵¹. Ensuite, le libertarisme est fondé sur les droits de propriété. D'une part, il considère que chacun a le droit de jouir comme il l'entend de ce qui lui appartient et de ne pas être taxé arbitrairement par l'Etat. D'autre part, il soutient la pleine propriété de soi⁵². Personne ne doit de service à autrui, sauf pour ce qui résulte d'actions volontaires basées sur le consentement⁵³. A ce niveau, il n'y a pas de valeur qui soit a priori incompatible dans sa doctrine. Toutefois, comme le précise Peter Vallentyne « *le libertarisme de droite n'est pas acceptable parce qu'il permet que les avantages provenant des ressources naturelles soient revendiqués exclusivement par les agents qui ont la chance d'être au bon endroit au bon moment* ». Le libertarisme de droite est critiqué parce qu'il ne reconnaît pas que la justice exige une sorte d'égalité matérielle, et pas seulement l'égalité formelle des droits⁵⁴. Pour les libertariens de gauche, il faut reconnaître certaines exigences de l'égalité et accepter de partager équitablement les avantages fournis par les ressources naturelles. C'est à ce niveau que ce courant essaie de concilier la pleine propriété de soi (qui est une forme de liberté) avec les moyens de promouvoir une juste redistribution des ressources naturelles (ce qui est une forme d'égalitarisme). Pour Peter Vallentyne, le libertarisme de gauche est un « *égalitarisme libéral* », c'est-à-dire « *un égalitarisme contraint par des considérations de droits individuels*

⁴⁹ Contrairement aux tenants du choc des civilisations, évoquant la confrontation entre des valeurs antagonistes sous l'angle de la nécessité, I. Berlin parle de « l'éventualité de conflits », intégrant ces derniers au sein de la contingence ; « Deux conceptions de la liberté », *Eloge de la liberté, op. cit.*, p. 215 ; voir aussi « La recherche d'un idéal », *Le bois tordu de l'humanité, op. cit.*, p. 31, où Berlin insiste pour ne pas dramatiser le conflit des valeurs, en parlant des nombreux consensus existant au sein de la société.

⁵⁰ P. Vallentyne, « Le libéralisme de gauche et la justice », *Revue Economique*, vol. 50, 4, juillet 1999, pp. 859-878.

⁵¹ Comme l'a montré A. Honneth, *art. cit.*, les propos de Berlin ne se situent pas clairement au sein de l'opposition entre libéraux et communautariens.

⁵² Sur ce point, voir W. Kymlicka, *Les théories de la justice, op. cit.*, pp. 118-143.

⁵³ Pour P. Vallentyne, la pleine propriété de soi inclut, non seulement les droits d'ordre primaire de contrôler l'utilisation de sa propre personne, mais aussi les droits de transférer (par vente ou don, par exemple) ces droits à autrui. Ceci implique que, pour certains libertariens, on ait le droit de devenir volontairement l'esclave d'autrui.

⁵⁴ Sur cette question, voir W. Kymlika, *Les théories de la justice, op. cit.*, pp. 170-172 ; G. A. Cohen, *art. cit.*, « *The problem the poor face is not that they lack freedom, but that they are not always able to exercise the freedom that they undoubtedly have* »

de liberté ». Selon lui, la meilleure approche pour l'allocation du fonds social est l'approche de l'égalité de bien-être. Contrairement à la conception de la répartition égale, elle est sensible à l'impact des allocations sur la qualité de vie, et elle cherche à donner à chaque personne des possibilités égales de mener une existence bonne.

Cette tentative de concilier « liberté » et « égalité » peut être questionnée à partir des propos de Berlin sur le conflit des valeurs. Comme nous l'avons vu, ce dernier a montré que la liberté négative dont jouit un individu ou un groupe implique le choix entre une multiplicité de possibilités, de perspectives et de fins, parfois irréconciliables. Selon l'auteur de « Two concepts of liberty », le pluralisme implique que l'on renonce aux illusions suscitées par un monisme philosophique exigeant à tout prix l'ordre et l'harmonie⁵⁵. Le pluralisme est « l'idée que nombreuses sont les finalités que les hommes peuvent se fixer tout en restant pleinement rationnels, pleinement humains, capables de se comprendre les uns les autres, de sympathiser les uns les autres »⁵⁶. Les valeurs fondamentales – telles que la liberté ou l'égalité, mais aussi la liberté négative ou la démocratie, la liberté ou l'amour de mon prochain⁵⁷ - peuvent s'avérer incompatibles et entrer en conflit⁵⁸ :

« Certaines valeurs étant, par définition, inconciliables et pouvant entrer en conflit, l'idée qu'il est en principe possible de découvrir une configuration les rendant subitement harmonieuses se fonde sur une vision que j'estime fautive. La condition humaine étant ce qu'elle est, les hommes sont condamnés à faire des choix et ce, non seulement en vertu des raisons évidentes que peu de philosophes ont ignoré, à savoir qu'il existe de multiples voies possibles et dignes d'être empruntées, que choisir l'une ou l'autre découle de ce que nous sommes des êtres rationnels et capables de jugements moraux, mais en vertu d'un fait par nature incontournable, à savoir que les fins sont parfois antagoniques : on ne peut tout avoir [...] La nécessité d'effectuer des choix, de sacrifier certaines valeurs essentielles à d'autres, est une dimension inséparable de la condition humaine. »⁵⁹

Pour Berlin, l'idée qu'une seule et unique formule permettrait d'harmoniser les diverses fins des individus est fautive et absurde⁶⁰. Si les finalités que poursuivent les gens sont multiples et parfois incompatibles entre elles, il est difficile d'éviter des conflits, tant au niveau individuel que social. Isaiah Berlin cite l'exemple d'Antigone, qui doit choisir entre les lois du cœur et celles de la cité, mais on pourrait évoquer également la princesse de Clèves, fortement attirée par le duc de Nemours mais ne souhaitant pas perdre sa vertu, ou bien encore Raskolnikov, le personnage de *Crime et Châtiment*, tiraillé entre le désir de cacher son crime et le besoin de soulager sa conscience. Pour Berlin, il y a un choix douloureux qui doit être fait entre deux finalités irréconciliables et c'est dans cette capacité de choisir que se trouve l'essence des libertés négatives, qui offrent à l'individu des espaces où il peut être son propre maître. Les êtres ont à choisir entre des valeurs ultimes et c'est cela qui les fait être proprement humains. Leur choix sont impulsés non pas par tel ou tel déterminisme ou

⁵⁵ Berlin avait constitué ses réflexions sur le pluralisme notamment à partir de ses lectures de Machiavel, Vico et Herder ; voir « La recherche de l'idéal », *Le bois tordu de l'humanité*, op. cit., pp. 21-27.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 24, voir aussi p. 57, pp. 88-89. Pour I. Berlin, le pluralisme n'implique pas le relativisme. La société doit respecter la diversité de ses membres dans le cadre d'un pluralisme éthique affranchi à la fois du relativisme anti-humaniste, considérant que tout se vaut et qui cautionne parfois des pratiques immondes tels que la pédophilie ou l'excision, mais aussi de tout monisme dogmatique érigeant un seul principe ou valeur tel que la croyance en Dieu, en la Tradition, en la Révolution, en la Laïcité, en l'Athéisme, comme supérieure aux autres, et imposant à l'hétérogénéité sociale de s'y conformer.

⁵⁷ I. Berlin « Deux conceptions de la liberté », *Eloge de la liberté*, op. cit., p. 174 ; voir aussi p. 180 où Berlin montre que la liberté positive et la liberté négative ont fini par entrer en conflit.

⁵⁸ Sur ce point de la pensée de Berlin, il existe de nombreux écrits. Outre l'ouvrage de J. Gray, voir notamment les propos de G. Crowder, « Pluralism, Relativism and Liberalism in Isaiah Berlin », School of Political and International Studies, Flinders University, Refereed paper presented to the Australasian Political Studies Association Conference University of Tasmania, Hobart, 29 September – 1 October 2003 ; voir ce texte en ligne <http://www.utas.edu.au/government/APSA/GCCrowder.doc.pdf>

⁵⁹ I. Berlin « introduction », *Eloge de la liberté*, op. cit., pp. 47-48.

⁶⁰ I. Berlin « Deux conceptions de la liberté », *Eloge de la liberté*, op. cit., p. 215.

contrainte extérieure mais par des catégories morales, par des concepts fondamentaux liés à leur existence, à leur vision du monde et à l'idée qu'ils se font de leur propre identité⁶¹.

Comme l'a montré Jean Leca, le fait que des valeurs peuvent être incommensurables les unes aux autres⁶² implique que l'une d'entre elles (la liberté, par exemple) ne doit pas toujours prévaloir sur les autres⁶³. Il est important de préciser - et de ce point de vue, le rapprochement avec les thèses des libertariens de gauche peut avoir quelque pertinence -, que Berlin a affirmé à plusieurs reprises que la liberté n'est pas l'unique valeur qui doit déterminer notre conduite. Celle-ci doit tenir compte des exigences de nombreuses autres valeurs telles que l'égalité, la justice, le bonheur, la sécurité et l'ordre public⁶⁴. Dès lors, l'enjeu est de savoir si des valeurs telles que la liberté et l'égalité sont incompatibles et ne peuvent donc pas s'unir ou bien si elles sont non conflictuelles et susceptibles d'être combinées.

Certains auteurs, tels que Ronald Dworkin et le libertarien de gauche Hillel Steiner, se sont posés la question à partir des thèses de Berlin. Ronald Dworkin a repris les propos de l'historien des idées britannique avec un regard critique et s'est interrogé sur le conflit « tragique » (*tragic choice*) des valeurs entre « liberté » et « égalité », entre « droit » et « liberté », ainsi qu'entre différentes conceptions morales⁶⁵. Selon lui, Berlin a montré qu'il existait des valeurs incompatibles entre elles⁶⁶. Si l'on accepte que la liberté (au sens où l'entendent J. Stuart Mill ou Berlin) signifie l'absence de contraintes extérieures obstruant notre volonté de faire telle ou telle chose, dans ce cas, le fait de mettre en place des mesures pour une égale redistribution des richesses est un déni à la liberté, notamment au droit de propriété individuelle. Dans le cadre des définitions de la liberté proposées par Berlin, il est nécessaire de choisir entre la « protection de la liberté » (*protecting liberty*) et la « protection de l'égalité » (*protecting equality*). Pour Dworkin, le problème de l'incompatibilité entre « égalité » et « liberté » est dû au fait que l'on soit trop fidèle à la manière dont Berlin définit ces termes. Si on les conçoit autrement, il peut s'avérer que dans certaines circonstances ne relevant pas de cas extrêmes, comme par exemple tel qu'on le voit dans le roman *Le choix de Sophie*⁶⁷, des valeurs a priori incompatibles peuvent être conciliées. Pour Dworkin, si l'on définit la liberté non pas comme absence de contrainte mais comme le fait de disposer comme l'on veut du fruit de nos biens, obtenu grâce à un système raisonnable et juste de propriété, il est possible d'éviter le conflit entre « liberté » et « égalité » : « *Your liberty is your freedom to dispose as you wish of property or resources that have been awarded to you under a reasonably fair system of property and other laws, free from interference of others, so long as you violate no one's right* »⁶⁸. La liberté n'est pas compromise lorsqu'on dispose de propriété

⁶¹ *Ibid.*, p. 218.

⁶² Le sens « d'incommensurabilité » des valeurs chez Berlin signifie qu'il n'y a pas de commune mesure entre elles ; voir « La recherche d'un idéal », *Le bois tordu de l'humanité*, *op. cit.*, pp. 30-31. Il s'agit donc de comprendre ces valeurs incommensurables les unes aux autres et non pas de les évaluer. C'est le fait que les valeurs n'ont pas de communes mesures entre elles qui impliquent qu'elles soient différentes et qu'elles peuvent ne pas être compatibles entre elles. C'est cette incompatibilité qui peut conduire dans certains cas à un conflit tragique au sein duquel l'individu doit avoir la possibilité de choisir entre des valeurs qui sont irréconciliables.

⁶³ J. Leca, «Eloge de la liberté», *art. cit.*, pp. 120-121. A. Honneth, *art. cit.*, précise que, malgré la présence de conflit tragique entre les valeurs, la liberté de choix doit être préservée.

⁶⁴ I. Berlin, *Eloge de la liberté*, *op. cit.*, p. 52, p. 216.

⁶⁵ R. Dworkin, «Do value conflict ? A hedgehog's approach», *Arizona Law review*, vol. 43, 2, 2001, pp. 251-259; ce texte est repris, avec quelques modifications, dans « Do liberal values conflict ? », M. Lilla, R. Dworkin, R. B. Silver (ed.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York, Nyrev, 2001.

⁶⁶ R. Dworkin, *art. cit.*, p. 253.

⁶⁷ R. Dworkin cite le « Le choix de Sophie », où l'héroïne a été contrainte d'effectuer un choix tragique et barbare lors de son internement dans un camp nazi ; W. Styron, *Le choix de Sophie*, Paris, Folio, 2005, pp. 864-867.

⁶⁸ R. Dworkin, *art. cit.*, p. 254.

que l'on a acquise grâce à un « juste » régime de « droit » (a just regime of laws)⁶⁹. C'est en ce sens que Dworkin plaide pour une conception dynamique des valeurs de liberté et d'égalité, capables d'évoluer selon les différentes conceptions que l'on aura d'elles afin de mieux les combiner. Il faut donc, contrairement à ce que dit Berlin, chercher plutôt les complémentarités que l'incommensurabilité ou les incompatibilités. Toutefois, cela implique, d'une certaine manière de renoncer au pluralisme des valeurs et de se référer à un certain monisme, préoccupé par la place des libertés au sein d'une société égalitaire, fondée sur le droit.

Hillel Steiner a repris la critique de Berlin par Dworkin pour interroger également le conflit des valeurs à travers l'opposition entre « liberté » et « égalité »⁷⁰. Selon Dworkin, écrit-il, tout jeu d'une distribution égale réduit les libertés personnelles et inversement, certains droits égalitaires ne peuvent être renforcés si les gens jouissent d'une liberté négative maximale. Or, Hillel Steiner refuse cette objection évoquée par Dworkin. Reprenant les propos de Isaiah Berlin sur le pluralisme des valeurs, il se demande si l'on peut concilier « liberté » et « égalité » (en laissant de côté la question de savoir comment on les définit⁷¹) ou bien si ces deux valeurs sont incompatibles. Pour aborder ces questions, il faut commencer par se demander tout d'abord si le conflit entre « liberté » et « égalité » est nécessaire ou contingent. S'il est nécessaire, il est difficile de trouver des manières de l'éviter, mais s'il est contingent, comme le pense Steiner, dans ce cas, il est envisageable de chercher des façons de réconcilier « liberté » et « égalité ». Si pour Berlin, l'harmonie entre les valeurs est quelque chose « d'incohérent », Hillel Steiner pense qu'il faut questionner cette affirmation. Est-ce que pour protéger la liberté il est nécessaire d'abandonner ou de sacrifier l'égalité entre individus ? Est-ce que pour garantir l'égalité entre les gens il est nécessaire de compromettre les libertés ? Pour Hillel Steiner, les valeurs peuvent être réconciliées entre elles si l'on pense autrement le pluralisme. Il ne faut pas considérer que des valeurs qui sont incommensurables vont entrer dans un conflit où, comme le pense Dworkin, la préservation des libertés au sens l'entend Berlin va empiéter sur les droits préservant l'égalité. C'est à ce niveau que se situe le projet éthique élaboré par les « left libertarien », qui souhaitent concilier les valeurs de liberté et d'égalité tout en maximisant leurs potentialités respectives. Pour Hillel Steiner, l'augmentation des libertés négatives n'implique pas nécessairement une diminution de l'égalité entre individus et vis versa. L'une de ces deux valeurs peut augmenter sans que l'autre soit obligée de diminuer. La liberté (*flat liberty*) est une CAM (Constant Aggregate Magnitude) et non une VAM (Variable Aggregate Magnitude)⁷². Cela implique que son ampleur est constante (et non variable) et qu'elle n'influe pas sur d'autres paramètres de la société, qu'elle ferait croître ou décroître de par sa propre augmentation ou diminution. Lorsque Hillel Steiner écrit que la liberté est une CAM, il sous-entend que sa somme ne peut être réduite ou augmenter par les essors ou les diminutions de la somme d'une autre valeur telle que l'égalité. En affirmant cela, Hillel Steiner justifie la faisabilité du projet éthique des

⁶⁹ *Ibid.*,

⁷⁰ H. Steiner, « A famous conflict », texte présenté le 19 janvier 2007 au département de l'Université de Bristol ; voir ce texte sur www.ucl.ac.uk/spp/download/seminars/0506/Paper-Hillel-Steiner.doc . Merci à R. Merrill de m'avoir envoyé ce texte, ainsi que celui de R. Dworkin. Merci à H. Steiner d'avoir répondu avec tant de gentillesse et de disponibilité aux questions que nous lui avons adressées par mail.

⁷¹ H. Steiner parle de « flat liberty » et s'inscrit dans l'optique partagée par les libertariens de gauche, selon laquelle les « libertés négatives » des individus doivent être préservées. Il reproche à Dworkin une conception « normative » de la liberté (p. 13 du texte en ligne).

⁷² «A good example of something which has a constant aggregate magnitude is energy. Physics tells us that energy takes many different forms, and energy in one form can be transformed into another form. But, however many such transformations occur, the total amount (aggregate magnitude) of energy remains the same (constant). So energy is a CAM. Many other things, however, are VAMs: that is, the total amount of them can change (vary). My claim is that, like energy, flat liberty is a CAM». (propos adressés à l'auteur, 4 juin 2007).

libertariens de gauche. Pour lui, les objections à une politique de redistribution ne se trouvent pas au sein du soit disant conflit tragique entre les valeurs de « liberté » et « d'égalité » mais entre "l'égalité" et "des valeurs invoquées pour montrer la diminution" de la liberté.

Si nous relient le propos de ces deux auteurs avec ce que nous avons dit jusqu'à présent, il semble que Dworkin ne tienne pas assez compte du fait que le conflit tragique chez Berlin dépasse le cadre de l'opposition « égalité-liberté »⁷³. Pour l'auteur de « Two concepts... », le problème n'est pas de choisir entre ces deux valeurs. Pour que la liberté puisse exister les individus ne doivent pas être soumis aux inégalités sociales :

« L'égalité peut exiger que l'on restreigne la liberté des dominateurs potentiels : la liberté – sans un minimum de laquelle il n'existe pas de choix et pas de possibilité de rester humain au sens où nous l'entendons – peut-être limitée afin de laisser place à l'assistance sociale – nourrir ceux qui ont faim, vêtir ceux qui sont nus, abriter les sans-abris –, afin de laisser place à la liberté des autres et de permettre que s'exerce la justice ou l'équité. »⁷⁴

Pour Berlin, la liberté de ceux qui souhaitent faire régner des formes d'oppression économique doit être restreinte afin de préserver celles dont doit jouir l'ensemble de la planète. Le conflit dont il nous parle a trait avec le pluralisme, auquel il ne faut jamais renoncer, même s'il nous amène à faire des choix tragiques entre des finalités que l'on ne peut réconcilier. Ce qui nous amène également à inverser la question que nous nous posions précédemment et nous demander non plus si des valeurs incommensurables peuvent être compatibles entre elles mais si l'incompatibilité entre les valeurs implique *de facto* leur incommensurabilité. Pour Amy Gutman, le fait d'admettre cette équivalence revient à accepter un relativisme qui n'était pas celui d'Isaiah Berlin. Même si certaines valeurs sont incompatibles, elles peuvent être mesurées et certaines sont inférieures par rapport à d'autres⁷⁵. Des libertés telles que le droit de conscience ou d'expression sont plus importantes, par exemple, que celle de diffamer⁷⁶. Isaiah Berlin parlait de « priorités non définitives et non absolues » (telles que celle, par exemple, d'éviter les souffrances extrêmes), qui peuvent nous guider dans nos choix⁷⁷. Pour lui, le pluralisme pouvait prendre différentes configurations mais le refus du relativisme rendait nécessaire le fait d'accepter une certaine forme d'universalisme. Comme l'a montré George Crowder, Isaiah Berlin a conceptualisé le pluralisme de deux manières distinctes. D'une part, les valeurs entrent en conflit entre elles, sans qu'il soit possible de les arbitrer rationnellement. D'autre part, le conflit des valeurs peut être tranché par le biais de choix rationnel :

"Some philosophers interpret this very strongly to the effect that incommensurable values are wholly incomparable with one another and choices among them must be ultimately nonrational, or not guided by any reason that is decisive over others. Berlin sometimes appears to endorse this interpretation, for example in his essay on Machiavelli where he writes that, 'Entire systems of value may come into collision without possibility of rational arbitration'. Later I shall argue that reflection on the nature of value pluralism suggests the need for a

⁷³ H. Steiner est plus nuancé sur ce point. Lors de nos échanges de mail, nous lui avons dit que notre lecture de la pensée de Berlin nous avait autorisé à penser que le conflit entre « liberté » et « égalité » n'était pas central dans son œuvre et nous voulions avoir son avis là-dessus. Il nous a répondu que « *Most people think that Berlin does find a conflict between liberty and equality: that is, they read him to be saying that each of them is a VAM, and that increases in one of them can cause decreases in the other. And it also seems clear that Berlin considers both liberty and equality to be ethical values. My claim is that Berlin misunderstands his own conception of negative liberty, and that an internally consistent understanding of it shows that it is a CAM* » (propos adressés à l'auteur, 4 juin 2007).

⁷⁴ I. Berlin, « La recherche d'un idéal », *Le bois tordu de l'humanité*, op. cit., p. 26

⁷⁵ A. Guttmann, art. cit.,

⁷⁶ W. Kymlicka, *Les théories de la justice*, op. cit., p. 160.

⁷⁷ I. Berlin, « La recherche d'un idéal », *Le bois tordu de l'humanité*, op. cit., p. 30.

specific set of skills or virtues in coping well with choices among incommensurables. These virtues provide further guidance to rational choice under pluralism”⁷⁸

Le pluralisme des valeurs ne débouche pas sur un relativisme mais contient au contraire une part d’universalisme, justifié par un regard humaniste sur la sacralité de la vie des individus. C’est par un esprit rationnel et vertueux, capable de faire preuve d’imagination et d’empathie à l’égard d’autres modes de vie et de pensée qui ne sont pas les nôtres mais avec lesquelles nous devons co-exister, que l’on peut faire des choix dans un pluralisme non affranchi de l’éthique⁷⁹. C’est à ce niveau que l’on peut concilier « liberté » et « égalité » sans adopter une posture moniste. Eric Nelson va encore plus loin dans l’atténuation du conflit tragique des valeurs, en écrivant que la liberté n’est pas toujours la possibilité de choisir mais aussi de ne pas avoir à effectuer un choix douloureux⁸⁰. Il s’est interrogé sur ce qu’est une contrainte dans la pensée de Berlin. Est-ce que c’est le fait de faire X (une vision particulière du bien) qui est une contrainte ou bien est-ce que c’est le fait d’être empêché de faire X (et de faire non X, par exemple) qui est une contrainte ? A ce niveau, la question posée par certains libertariens de gauche sur le fait de se constituer librement l’esclave d’autrui peut trouver quelque écho dans la critique émise par Eric Nelson. Est-ce que c’est le fait de se constituer l’esclave d’autrui qui est une contrainte ou bien le fait de vivre dans une société qui, au nom de la dignité humaine, m’empêche de me constituer l’esclave d’autrui, quand bien même ce serait un désir émanant de ma propre volonté⁸¹ ? Pour Eric Nelson, il est contestable de dire qu’un vrai choix implique une théorie de la liberté qui prétend que tout ce qui nous empêche de faire X est une contrainte. Peut-être que la liberté c’est de pouvoir choisir X, et non pas être amené à choisir entre X et Y en fonction de contraintes extérieures, notamment à partir d’une conception particulière du bien. Pour Eric Nelson, il est problématique de dire que la liberté consiste à pratiquer un exercice rationnel nous amenant à choisir X :

“In other words, if doing or being x is man’s true nature (i.e., the thing his unobstructed “higher” self would always choose), then anything that might make him do or be “not x” becomes a constraint ? It is not difficult to see how broadening the set of constraints in this manner will have a very pronounced effect on a given thinker’s descriptive view of the situation of free people. If anything that might prompt an agent to choose “not x” is understood as a constraint, then of course any agent of whom freedom can be posited will do or be x—and only it is disingenuous to claim that there is any real choice (“opportunity”) involved in a theory of freedom that lists “everything that might prevent x” as a constraint »⁸²

⁷⁸ G. Crowder, *art. cit.*

⁷⁹ *Ibid.*, “A Berlinian liberal could reply that Gray’s critique rests on a major mistake: it confuses value pluralism with cultural relativism. Cultural relativism is the view that there are no moral principles or values that apply universally, only particular moral judgements made from within the standpoint of the moral code of a specific culture. To judge a culture from the ‘outside’ is to apply to that culture standards that are alien and inapplicable to it. In short, cultural relativism holds that cultures are infeasible moral authorities”.

⁸⁰ Une remarque analogue de H. Marcuse avait été émise à l’égard de l’existentialisme de Sartre, qui écrivait que « l’on avait jamais été aussi libre que sous l’occupation », voir « L’existentialisme : A propos de l’Être et le Néant de Sartre », *Culture et société*, Paris, Minuit, 1970. H. Marcuse reproche à Sartre de prôner une liberté de choix abstraite, ne tenant pas compte de l’effectivité des limites oppressives imposées par la société.

⁸¹ Cette question peut être soulevée dans un contexte où les questions autour de la prostitution, considérée de manière unilatérale comme pratique esclavagiste, refont surface au sein de l’espace public ; voir sur ce point, les regards critiques de R. Ogien, *L’éthique aujourd’hui*, *op. cit.*, pp. 96-99, pp. 122-131 et pp. 183-194, V. Despentès, *King Kong Théorie*, Paris, Grasset, 2006, pp. 61-92 ; sur la question de l’esclavage comme aliénation volontaire à l’égard d’autrui, voir les commentaires de G. Deleuze, *Présentation de Sacher Masoch, avec le texte intégral La Venus à la fourrure*, Paris, Minuit, 1967, surtout pp. 61-71, où Deleuze montre de quelle façon Masoch « dresse » sa dominatrice afin d’obtenir la jouissance escomptée lors du rapport de domination auquel il va se soumettre. Dans le roman qui suit, nous pouvons voir la nature d’un rapport affectif et contractuel où le narrateur se constitue librement l’esclave de la « Venus à la fourrure ».

⁸² E. Nelson, *art. cit.*,

Le pluralisme n'implique ni une hiérarchisation des valeurs qui doive être acceptée par l'ensemble du corps social, ni de pratiquer un exercice rationnel nous amenant à choisir entre des valeurs incommensurables et incompatibles. Il ne sous-entend pas non plus que la société civile doive vivre dans un monde où ce sont les gouvernants qui déterminent si la liberté doit primer ou non sur telle autre valeur (l'égalité, l'autorité...) ou bien qui décident arbitrairement, dans un contexte de tension multiculturelle, s'il faut sacrifier la solidarité au bénéfice de la diversité ou bien l'inverse. Bien que l'idée de pluralisme décrite par Berlin ne sous-entend en aucun cas une synthèse de la diversité⁸³, notre monde actuel est constitué non pas uniquement par un pluralisme tragique mais aussi par la combinaison parfois anarchique de valeurs irréconciliables, tant au niveau individuel que collectif. Beaucoup de monde vit en combinant des principes incompatibles ainsi qu'en conciliant des finalités multiples, à l'image des personnages décrits par le romancier grec Nikos Kazantzakis⁸⁴. De nombreux pays réaffirment constamment leur attachement aux valeurs des droits de l'Homme tout en acceptant les violences policières de toutes sortes. Des nations où il y a une religion d'Etat arrivent à concilier la proclamation publique des principes moraux de cette dernière avec l'instauration d'un capitalisme sauvage sur leur sol, où des biens tels que la santé et l'éducation sont des marchandises. La mondialisation combine la libre circulation des capitaux, des biens, des savoirs et des services au niveau planétaire avec la clôture des frontières et la limitation des droits de visite aux étrangers. Dès lors, dans une société où l'on concilie bon grès mal grès des principes antagoniques, en s'accommodant des incohérences et des contradictions, c'est aux membres de la société civile, et non à la sphère gouvernante, d'établir eux-mêmes la combinaison entre des valeurs incompatibles, et d'avoir la possibilité de la faire varier selon les circonstances de leur existence.

*

* *

« Et puis qu'est-ce que ça veut dire différents ?
C'est de la foutaise ton histoire de torchons et de serviettes ... Ce qui empêche les gens de vivre ensemble, c'est leur connerie, pas leurs différences »

Anna Gavalda – *Ensemble, c'est tout*.

Ce que nous entendons par « justice sociale » concerne autant l'économique que le social. S'interroger sur la justice sociale, c'est à la fois se demander s'il est juste qu'une partie de la population vive dans la richesse et l'opulence tandis qu'une autre a à peine de quoi ne pas mourir de faim mais aussi s'il est juste que des gens soient privés de certaines libertés élémentaires et ne puissent mener leur vie comme ils l'entendent. C'est au sein de cette définition extensive de la justice, intégrant à la fois les préoccupations éthiques au sujet d'une juste redistribution des richesses mais tenant compte aussi des libertés négatives des individus, que la confrontation des idées d'Isaiah Berlin avec les théories des « left libertarien » est susceptible de trouver un certain intérêt. Toutefois, des divergences existent

⁸³ Voir sur ce point l'introduction de A. Kelly à I. Berlin, *Les penseurs russes*, Paris, Albin Michel, 1984, pp. 17-18.

⁸⁴ Que ce soit dans *Alexis Zorba* ou bien *La dernière tentation du Christ*, N. Kazantzakis a montré que l'individu, constitué d'éléments matériels (le corps) et immatériels (l'esprit), est soumis à des finalités contradictoires. Pour vivre en paix, il doit apprendre à concilier en lui des valeurs antagonistes, telles que la recherche de spiritualité exigée par son esprit et la satisfaction des besoins requis par le corps.

entre eux. D'une part, contrairement aux thèses des libertariens de gauche, Isaiah Berlin ne définit pas les « libertés négatives » dans une optique qui soit celle de l'individualisme. Celles-ci concernent également les groupes, notamment ceux qui sont minoritaires. D'autre part, Isaiah Berlin n'inclut pas dans son plaidoyer le droit de propriété, notamment la pleine propriété de soit. C'est plutôt la possibilité de choisir entre telle ou telle fin qui constitue l'élément central de son argumentation, et non pas celle de posséder tel ou tel bien, ou bien de concilier la pleine propriété de soit avec une répartition égalitaire des richesses. Mais en dépit de ces divergences, ces auteurs semblent se rejoindre sur la nécessité de construire une société plus juste, au sein de laquelle les aides sociales seraient expurgées de l'oppression d'un paternalisme étatique nuisible à la liberté de choix, et où la préservation des libertés individuelles n'aurait pas pour corollaire une lutte violente et anarchique pour l'appropriation personnelle des richesses de la planète. Ils pensent également que pour mettre en place des libertés « réelles » et non pas simplement « formelles », il est nécessaire de remédier aux inégalités économiques et aux apories du laisser-faire.

Aujourd'hui, notre monde actuel est caractérisé non pas par une combinaison entre la protection des libertés négatives et la répartition égalitaire des richesses mondiales mais par l'augmentation des inégalités sociales, accompagnées d'une diminution des libertés négatives. Dans des sociétés de contrôle où le capitalisme et l'autoritarisme marchent main dans la main, il est important de réfléchir sur des options économiques, politiques et éthiques visant à donner à l'existence des individus la sacralité qu'elle mérite. Les propos au sujet d'une répartition équitable des richesses mondiales ainsi que le plaidoyer en faveur d'un usage effectif des libertés négatives doivent être pris au sérieux dans un contexte politique où l'on semble plutôt plaider en faveur du retour à un ordre moral et sécuritaire, teinté de précarité et d'inégalités sociales accrues.

Bibliographie

G. Agamben, *Homo sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.

Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Paris, J. Vrin, 1994.

M. Austin, P. Vidal Naquet, *Economie et société en Grèce ancienne*, Paris, Armand Colin, 1999.

I. Berlin, *Les penseurs russes*, Paris, Albin Michel, 1984.

I. Berlin, *Eloge de la liberté*, [1969], Paris, Pocket, 1990.

I. Berlin, *En toute liberté, entretiens avec Ramin Jahanbegloo*, Paris, Ed. du Félin, 1990

I. Berlin, *Le bois tordu de l'humanité, , romantisme, nationalisme et totalitarisme*, [1990], Paris, Albin Michel, 1992.

J. Butler, *Le trouble dans le genre*, Paris, La Découverte, 2005.

G. A Cohen, « Freedom and money. In grateful memory of Isaiah Berlin ; voir ce texte sur www.pem.cam.ac.uk/international-programmes/Cohen.pdf

G. Crowder, « Pluralism, Relativism and Liberalism in Isaiah Berlin », School of Political and International Studies, Flinders University, Refereed paper presented to the Australasian Political Studies Association Conference University of Tasmania, Hobart, 29 September – 1 October 2003 ; voir ce texte en ligne <http://www.utas.edu.au/government/APSA/GCrowder.doc.pdf>

G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972.

G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990.

G. Deleuze, *Présentation de Sacher Masoch, avec le texte intégral La Vénus à la fourrure*, Paris, Minuit, 1967.

T. Deltombe, *L'islam imaginaire, la construction de médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, Paris, La Découverte, 2005.

V. Despentès, *King Kong Théorie*, Paris, Grasset, 2006

A. Dialmy, *Logement, sexualité et islam*, Casablanca, Eddif, 1995.

A. Dialmy, *Jeunesse, sexualité et islam au Maroc*, Casablanca, Eddif, 1999.

S. Dumitru, « Liberté de procréation et manipulation génétique. Pour une critique d'Habermas », *Raisons politiques*, 12, 2003.

R. Dworkin, « Do value conflict ? A hedgehog's approach », *Arizona Law review*, vol. 43, 2, 2001.

A. Gosseries, « Libertarisme de gauche et hobbesianisme de gauche », *Raisons politiques*, 23, 2006

J. Gray, *Isaiah Berlin*, Londres, Fontana Press, 1995

A. Gutmann, « Liberty and Pluralism in Pursuit of the Non-Ideal », *Social Research*, 1999.

J. Habermas, « Equal treatment of cultures and the limits of postmodern liberalism », *The journal of political philosophy*, 13, 2005.

M. Hénaff, *Le prix de la vérité, le don, l'argent, le philosophe*, Paris, Seuil, 2002.

A. Honneth, « Negative freedom and cultural belonging : an unhealthy tension in the political philosophy of Isaiah Berlin », *Social Research*, Winter 1999.

W. Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle, une théorie libérale du droit des minorités*, Paris, La Découverte, 2001.

W. Kymlicka, *Les théories de la justice : une introduction*, Paris, La Découverte, 2003,

C. Larmore, *The morals of modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997

- J. Leca, "Isaiah Berlin: Eloge de la liberté", F. Chatelet, E. Pisier, O. Duhamel (dir.), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, 1995.
- H. Marcuse, *L'homme unidimensionnel, essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Minuit, 1968.
- H. Marcuse, « L'existentialisme : A propos de l'Être et le Néant de Sartre », *Culture et société*, Paris, Minuit, 1970.
- M Mouaquit, *Du despotisme à la démocratie, héritage et rupture dans la pensée politique arabo-musulmane*, Casablanca, Ed. Le Fennec, 2003
- R. Merrill, « Pluralisme et libéralisme : incompatible ? », *Archives de philosophie du droit*, 49, 2005.
- E. Nelson, « Liberty : one or two concepts liberty : One concept too many » et J. Crhistam, « Saving positive freedom », in *Political Theory*, 33, 2005.
- R. Ogien, *L'éthique aujourd'hui, maximalistes et minimalistes*, Paris, Folio, 2007
- E. Perreau-Saussine, « Une spiritualité libérale ? Charles Taylor et Alasdair MacIntyre en conversation », *Revue Française de Science Politique*, 55, avril 2005.
- P. Petit, *Républicanisme, une théorie de la liberté et du gouvernement*, [1997], Paris, Gallimard, 2004.
- J. G. A. Pocock, *Vertu, commerce et histoire*, [1985], Paris, PUF/ Leviathan, 1998.
- J. G. Prévost, *De l'étude des idées politiques*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1995.
- J. Rawls, *Justice et démocratie*, Paris, Point Seuil, 1993.
- J. Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, PUF Quadrige, 1995,
- Q. Skinner, « A third concept of liberty. », *Proceedings of the British Academy*, volume 117, Oxford UP.
- H. Steiner, « A famous conflict », texte présenté le 19 janvier 2007 au département de l'Université de Bristol ; voir ce texte sur www.ucl.ac.uk/spp/download/seminars/0506/Paper-Hillel-Steiner.doc .
- Z. Sternhell, *Les anti-Lumières, du XVIIIe siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard, collection « L'espace du politique », 2006
- W. Styron, *Le choix de Sophie*, Paris, Folio, 2005.
- P. A Taguieff, *Le sens du progrès, une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2004.

D. E. Torsen, On Berlin's liberal pluralism, An examination of the political theories of Sir Isaiah Berlin, concentrated around the problem of combining value pluralism and liberalism, Cand. Polit. Thesis, Department of Political Science, University of Oslo, April 2004 (voir cette thèse en ligne <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/onib/onib.htm>)

P. Vallentyne, « Le libéralisme de gauche et la justice », *Revue Economique*, vol. 50, 4, juillet 1999.

P. Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste ? introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Seuil, 1991.

P. Van Parijs « Cultural diversity against economic solidarity », P. Van Parijs (dir.), *Cultural Diversity versus Economic Solidarity. Proceedings of the Seventh Francqui Colloquium* (P. Van Parijs ed.), Bruxelles, Ed. De Boeck, 2004

P. Van Parijs, « Au delà de la solidarité. Les fondements éthiques de l'Etat Providence et son dépassement », in S. Paugam (dir.), *Repenser la solidarité, l'apport des sciences sociales*, Paris, PUF, 2006.

J. Zaganiaris, « Des origines du totalitarisme aux apories des démocraties libérales : interprétations et usages de la pensée de Joseph de Maistre par Isaiah Berlin », *Revue Française de Science Politique*, 54, décembre 2004.

J. Zaganiaris « Le droit ne parle pas le langage de la vie », *L'Humanité*, 19 mai 2006.

A. Zakaras, « Isaiah Berlin's cosmopolitan ethics », *Political Theory*, 32, Août 2003.