

L'INDIVIDU ET LE GROUPE

EN MATIÈRE DE LIBERTÉ POLITIQUE, il existe une manière simple et élégante d'opérer une synthèse parfaite entre la perspective de l'individu et celle du groupe. Elle repose sur l'adoption d'une vision positive de la liberté, au sens qu'Isaiah Berlin a donné à cette notion dans un essai désormais classique¹. Une manière de décrire le contraste entre liberté négative et liberté positive consiste à remarquer que les deux concepts constituent des réponses à des questions logiquement distinctes : « Dans quelle mesure les autres personnes interfèrent-elles avec mes choix ? » pour le premier ; « Suis-je celui qui me gouverne ? » dans le cas du second. La confusion des optiques individuelle et collective dans la logique de la liberté positive résulte d'un genre de raisonnement dont l'histoire de la pensée politique a fourni, d'après Berlin, de très nombreuses illustrations. Les partisans de la liberté positive commencent en général leur argumentation par l'image, à la fois attrayante et inoffensive, de la maîtrise de soi : nul n'est libre s'il n'est pas son propre maître. L'étape suivante consiste à passer de l'idée selon laquelle la domination par d'autres hommes est la seule entrave à la liberté à celle, beaucoup plus ambitieuse, qui inclut la dépendance envers la nature dans les obstacles à l'émancipation. C'est à ce moment que se profile une distinction entre deux aspects de la nature humaine : l'homme possède une nature « supérieure », toujours associée à la raison, qui lui permet d'accéder à la valeur, et une nature « inférieure » gouvernée par les passions et les désirs incontrôlés. Berlin remarque

31

1. I. Berlin, « Two Concepts of Liberty », *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969 ; trad. fr., *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988.

qu'un nouveau glissement dans l'argumentation permet en général d'établir que la réalisation de la valeur est une entreprise nécessairement collective, celle d'une nation ou d'une autre entité (comme l'État, la classe ou l'ethnie), dont les individus ne sont que des parties.

32 Dans cette optique, il y a donc une relation très étroite, de l'ordre de l'*identification*, entre l'autonomie de l'individu et sa participation au groupe. On trouve par exemple chez Rousseau des formules saisissantes, comme l'idée que l'obéissance à la volonté générale *est* la liberté puisque « l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté ». Il n'est pas rare, selon Berlin, que la recherche de la liberté positive conduise à menacer la liberté négative des individus, puisque le groupe « est alors identifié comme le véritable sujet qui, en imposant sa volonté collective ou "organique" à ses "membres" récalcitrants, réalise sa propre liberté "supérieure", et par là même la leur ». Il note d'ailleurs que c'est la logique même de la liberté positive qui produit ces conséquences, puisque la philosophie morale de Kant, malgré son universalisme professé, a elle-même constitué une des sources puissantes du nationalisme, dès lors que son insistance sur la valeur de l'autonomie « a été magnifiée et pervertie en une doctrine de l'histoire presque personnifiée et considérée comme le vecteur de la volonté collective, volonté d'expansion, de pouvoir, de splendeur ; d'où une vision moitié biologique moitié esthétique, au centre de laquelle se trouve [...] la nation [...] considérée comme une sorte d'œuvre d'art créatrice² ».

Les relations entre l'individu et le groupe ne sont donc *problématiques* qu'à l'intérieur d'un cadre intellectuel dans lequel la liberté politique est pensée comme essentiellement négative. Il est d'ailleurs significatif que les partisans de la liberté positive rejettent jusqu'au terme d'« individu », trop marqué selon eux par la perspective de la non-interférence propre à la tradition concurrente³. Mais, dès lors que l'optique de la liberté négative est adoptée, les relations entre l'individu et le groupe deviennent complexes : on s'emploiera ici à tenter de clarifier certains des principaux enjeux qu'elles soulèvent.

2. *Id.*, « Kant as an Unfamiliar Source of Nationalism », *The Sense of Reality*, Londres, Chatto and Windus, 1996.

3. A. Renaut, *L'Ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.

LA LIBERTÉ DU GROUPE CONTRE LA LIBERTÉ DE L'INDIVIDU ?

L'individu et le groupe sont l'un comme l'autre susceptibles d'être décrits comme des entités politiquement libres. Comment, dès lors, analyser les rapports entre les libertés qui se trouvent en présence ? Il pourrait sembler au premier abord que l'indépendance fonctionne toujours sur le modèle d'un jeu à somme nulle : accorder à une collectivité une garantie d'indépendance conduit à une privation de liberté pour les individus qui la constituent ; de la même manière, poser des limites à la liberté du groupe ne peut qu'augmenter pour chaque individu l'espace au sein duquel son activité est protégée de l'interférence d'autrui. Il est nécessaire tout à la fois d'explicitier et de nuancer cette description, dans la mesure où la référence à la liberté collective peut renvoyer à des types d'argumentation très différents.

33

La revendication d'indépendance collective est souvent *potentiellement* menaçante pour la liberté négative des individus. Dans l'ordre positif, le principe de souveraineté des États sur leur territoire, affirmé par la charte des Nations unies, est toujours invoqué par les gouvernements lorsque la communauté internationale cherche à réagir aux violations graves des droits de l'homme. Dans la pensée politique contemporaine, l'argument de l'indépendance des communautés politiques va de pair avec une position antiphilosophique : les droits, notamment les protections garantissant la liberté négative des individus, ne peuvent être justifiés par une thèse philosophique sur la nature de la justice potentiellement universelle. Toute garantie éventuelle accordée aux individus procède, comme l'ensemble des normes morales, de « compréhensions partagées » (*shared understandings*) au sein d'une société.

Michael Walzer est l'un des tenants les plus fermes de cette position antiphilosophique, qu'il justifie de plusieurs manières. Son premier argument consiste à insister sur la contradiction entre la démarche philosophique et la politique démocratique : le philosophe cherche à donner à ses conclusions le statut de vérités, supérieures aux simples opinions des autres membres de la communauté politique. Sans qu'il soit possible ici de le montrer de manière adéquate, on peut signaler que cet argument antiphilosophique n'est valable qu'à condition d'accepter une vision de la démocratie essentiellement définie par le fonctionnement des procédures majoritaires ; il perd en revanche l'essentiel de sa force

dès qu'est abandonnée la conception purement procédurale de l'idéal démocratique⁴. Mais Walzer avance également un autre argument : l'évaluation des pratiques sociales au moyen d'une thèse philosophique déforme inévitablement les raisons morales des personnes⁵. Quant à la distinction entre la justice comme « moralité minimale » et les autres pratiques sociales, elle n'aurait de signification que « de l'extérieur », car il serait impossible de séparer les principes qui régissent ce domaine particulier de l'ensemble des normes morales lorsqu'on se place « de l'intérieur des sociétés » : de ce point de vue, « la moralité maximale constitue le fondement des normes minimales⁶ ». On voit que le rejet de l'argumentation philosophique est associé à un contraste très rigide entre le « dedans » et le « dehors » des communautés et à l'association de la philosophie avec le point de vue externe. Or ce contraste repose

34 lui-même sur une hypothèse implicite d'unanimité morale qui n'est jamais réalisée dans les sociétés réelles. D'ailleurs, la critique fondée sur la justice n'est pas seulement l'œuvre d'étrangers peu respectueux des différences entre les peuples ; elle est aussi pratiquée par ceux dont les intérêts ou les revendications sont ignorées par les pratiques sociales établies. Leurs objections ne portent pas sur l'interprétation des « compréhensions partagées » de leur société, mais sur le fait que les pratiques sociales existantes sont contraires à la justice, parfois qu'elles violent les droits fondamentaux. La position antiphilosophique de Walzer qui sous-tend sa défense de l'indépendance des communautés politiques est donc fragile. En dernière instance, et dans le cas des deux arguments qu'il présente, cette faiblesse est due au fait que la liberté collective constitue une menace potentielle contre la liberté des individus, qui n'est efficacement garantie que par l'attribution de droits, et au fait que les lecteurs de Walzer – comme nombre de leurs contemporains – attachent à leur propre liberté une importance primordiale.

Il serait pourtant hâtif d'en conclure que la liberté négative des individus et celle du groupe qu'ils constituent connaissent toujours des relations antagonistes. Une situation intéressante est analysée par un

4. B. Guillaume, « Rawls et le libéralisme politique », *Revue française de science politique*, vol. 46, n° 2, 1996.

5. M. Walzer, *Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1983, p. 314 (trad. fr., *Sphères de justice*, Paris, Éd. du Seuil, 1997).

6. *Id.*, *Thick and Thin : Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994, chap. 1-3.

important article du théoricien britannique G.A. Cohen, dans lequel celui-ci examine, au sein d'un cadre de pensée qu'il veut marxiste, la privation de liberté négative subie par la *classe* des prolétaires dans un régime capitaliste⁷. L'essentiel de son argumentation repose sur l'idée que les membres du prolétariat sont considérés comme libres parce qu'ils peuvent quitter s'ils le veulent leur groupe d'origine, mais qu'ils ne sont pas libres, *en tant que classe*, de changer de situation sociale. Sous l'empire des institutions capitalistes, si l'ascension sociale est possible pour quelques prolétaires, elle est en revanche exclue pour leur groupe, puisque le système est fondé sur l'existence d'une « force de travail salariée substantielle, qui ne pourrait exister si plus de quelques ouvriers connaissaient une ascension sociale ». Il est clair ici que la privation de liberté négative subie par le groupe n'a pas pour corollaire l'émancipation des individus qui en sont les membres. On peut d'ailleurs assez aisément distinguer les raisons de la dissymétrie entre les deux cas de figure envisagés, en s'interrogeant sur la logique implicite de l'argumentation de Cohen. Si, dans le régime capitaliste, la classe des prolétaires est privée de liberté, c'est, au bout du compte, du fait de l'*injustice* de ce système social dans lequel l'inégalité la plus fondamentale – le monopole capitaliste de la propriété des moyens de production – ne peut pas être justifiée moralement. On se trouve donc en présence d'un raisonnement dont l'effet est de montrer comment la liberté collective est niée du fait de l'injustice et, du même coup, comment l'émancipation ne peut que résulter de l'avènement d'une société juste. La logique est inverse de celle proposée par Walzer : alors que pour ce dernier la liberté collective était associée à une position antiphilosophique (d'où son caractère potentiellement menaçant pour les droits des individus), la perspective de l'émancipation du groupe est sous-tendue, chez Cohen, par une thèse formulée en termes de justice et d'injustice (d'où sa congruence avec la liberté individuelle). Lorsqu'on considère les relations entre la liberté négative de l'individu et celle du groupe, il s'agit donc de se garder de la vision rapide du jeu à somme nulle, car les deux libertés peuvent parfaitement se consolider entre elles plutôt que se menacer : tout dépend de l'argumentation produite à l'appui de la revendication de liberté collective.

7. G.A. Cohen, « Capitalism, Freedom and the Proletariat », dans A. Ryan, éd., *The Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1979.

LA DIMENSION SOCIALE DE LA LIBERTÉ INDIVIDUELLE

Si l'on concentre son attention sur la manière dont un individu exerce sa liberté, et même lorsque celle-ci est conçue de manière parfaitement négative, on ne peut qu'être frappé par l'importance centrale du contexte social dans lequel cet individu évolue. Ce point a été mis en évidence par certaines discussions récentes, qui ont notamment permis de confronter les thèses libérales à des critiques formulées par des auteurs qui se sont parfois intitulés communautariens.

36 Un premier débat a porté sur le caractère défendable de la vision de la liberté individuelle mise en avant par les libéraux. Un thème important du premier livre de Michael Sandel consiste ainsi à critiquer la vision d'un moi désocialisé, auquel les libéraux seraient nécessairement attachés du fait de leur conception de la liberté comme indépendance⁸. Ces derniers seraient obligés de concevoir le moi d'une manière existentialiste, qui mettrait l'accent sur le détachement de celui-ci vis-à-vis de toutes les communautés concrètes et des traditions qu'elles véhiculent. Sandel insiste sur la fragilité de cette vision atomiste du raisonnement pratique : le moi est nécessairement « encombré » (*embedded*), puisqu'il n'est pas possible de se distancer radicalement des pratiques sociales dans lesquelles nous sommes engagés. Cette critique force à préciser la conception de l'indépendance personnelle propre à de nombreux libéraux. Cette dernière n'implique pas qu'un individu, pour être véritablement libre, doive *construire* de toutes pièces une conception du bien au moyen de son seul jugement individuel. L'indépendance suppose seulement qu'il peut exercer ses capacités intellectuelles et morales de manière à juger, après réflexion, qu'un projet de vie est assez satisfaisant pour qu'il le fasse sien. Mais il peut légitimement considérer les conceptions déjà plus ou moins complètement élaborées qui sont disponibles. Ces conceptions sont innombrables et il peut les puiser à des sources très variées : dans la culture de sa propre société, dans celle d'une autre civilisation, ou encore dans la littérature. Ainsi John Stuart Mill critique-t-il explicitement Bentham et son père pour avoir ignoré

8. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

que « le cours des actions [des individus] est largement influencé [...] par les sentiments habituels, les types de pensée et de pratique qui prédominent au sein de la communauté dont ils sont membres⁹ ». Quant à Rawls, qui est la cible privilégiée de Sandel, il précise de la même manière que « la conception que nous affirmons ne nous est pas nécessairement spécifique, et n'est pas une conception que nous aurions, pour ainsi dire, élaborée pour nous-mêmes. Il nous est possible, au contraire, d'affirmer une tradition religieuse, philosophique ou morale au sein de laquelle nous avons grandi et avons été éduqués, et que nous considérons, à l'âge de raison, comme le centre de nos attachements et engagements¹⁰ ». Il existe donc un large accord, entre la plupart des libéraux et leurs critiques, autour du rejet d'une vision atomiste du raisonnement pratique : la liberté individuelle, et la délibération qu'elle rend nécessaire pour chacun, possèdent une dimension sociale.

37

Un autre point de débat concerne, non plus la conception de la liberté elle-même, mais les conditions de son exercice. Tous les libéraux affirment que la liberté individuelle ne peut être atteinte que dans un contexte social caractérisé par la justice : c'est même l'objet de leurs théories que de préciser le contenu de cet idéal. De ce point de vue, les différences entre les approches de Rawls et de Nozick, par exemple, doivent apparaître comme des querelles de famille. On perd de vue l'essentiel de leur enjeu si l'on cherche à les décrire comme le résultat d'une dissension entre une conception égalitaire et une doctrine de la liberté. Leur deux approches, différentes dans les réponses qu'elles apportent, sont guidées par une même question : « Quelles sont les conditions sociales dans lesquelles la liberté des individus peut être réalisée de manière satisfaisante ? » Les libéraux n'affirment donc pas que la liberté peut être atteinte hors de la société, puisqu'ils insistent au contraire sur l'importance des circonstances justes. Mais certains de leurs critiques estiment que leur insistance sur la justice les conduit à négliger qu'un contexte social favorable à l'autonomie doit être conforté par une politique du *bien commun*¹¹. En particulier, une liberté véritable suppose qu'un choix soit offert aux individus entre une pluralité d'options, d'où

9. J.S. Mill, *A System of Logic*, in *Complete Works*, Londres, Routledge, 1963, vol. VII-VIII.

10. J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993 ; trad. fr., *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995.

11. C. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

la nécessité d'encourager une *culture* riche et diversifiée. Ici le désaccord entre les libéraux et leurs critiques renvoie à une différence de diagnostic d'ordre sociologique sur le fonctionnement des sociétés libérales. Les premiers estiment que la pluralité des projets est une conséquence normale de la liberté, et que l'existence même d'une société juste garantit à chacun de disposer des moyens nécessaires pour réaliser ses objectifs : la justice libérale crée les conditions d'une culture diverse, même si elle ne prétend pas à la neutralité (les projets qui entrent en contradiction avec les idéaux libéraux, s'ils ne sont pas formellement exclus, sont fortement découragés). L'inquiétude du camp adverse repose sur la prévision selon laquelle le fonctionnement du « marché culturel », abandonné à lui-même, finira par conduire à une uniformisation des pratiques et des projets. Il semble qu'une partie des divergences entre les deux positions provienne du fait que les libéraux raisonnent sur la base de l'idéal d'une structure sociale parfaitement juste, alors que leurs critiques se fondent souvent sur l'observation de la dynamique des sociétés existantes. Une autre partie du désaccord renvoie à une différence philosophique fondamentale : selon Taylor, il existe une diversité de biens irréductiblement sociaux et l'erreur des libéraux consiste à concentrer leur attention sur la justice de manière exclusive. Dans le pluralisme moral de Taylor, où l'on reconnaît l'influence intellectuelle d'Isaiah Berlin, la culture est un bien au même titre que la justice.

Il faudrait aussi faire une place à une autre condition sociale de la liberté individuelle que certains jugent sous-estimée dans la tradition libérale, trop préoccupée par les arrangements institutionnels au détriment des qualités morales et politiques des citoyens qui les peuplent. Quentin Skinner défend ainsi une version « républicaine » de la liberté négative, en soulignant que sa garantie implique une participation active des citoyens dans la vie publique. L'engagement public n'est pas ici une *dimension* de la liberté, comme chez les partisans de la liberté positive, mais le meilleur *instrument* de la garantie des droits. Comme historien des idées, Skinner a d'ailleurs beaucoup contribué à souligner la dimension libérale d'un penseur comme Machiavel, qui conçoit, selon lui, la liberté comme l'absence d'obstacle à la réalisation des fins humaines, dans la tradition républicaine de la liberté négative¹².

12. Q. Skinner, « The Idea of Negative Liberty : Philosophical and Historical Perspectives », dans Q. Skinner *et al.*, éd., *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

LIBERTÉ ET BIEN COMMUN : STRATÉGIES RÉPUBLICAINES

Un régime peut aussi s'intituler républicain dans un autre sens : non parce qu'il cherche à défendre les droits-libertés de ses citoyens en encourageant leur participation active à la vie publique, mais parce qu'il fait prévaloir une vision du bien commun sur les intérêts particuliers des individus et des groupes qui composent la société. En ce sens, il peut exister une tension entre la liberté négative et les objectifs d'une République.

Un contraste intéressant concerne les stratégies dont les pères fondateurs des républiques, de part et d'autre de l'Atlantique, suggèrent de faire usage. En France, la synthèse entre intérêt général et liberté de l'individu repose souvent sur la conception du citoyen autonome : celui-ci est émancipé, par l'attribution de droits, des communautés organiques ou quasi organiques qui caractérisaient l'Ancien Régime ; de son côté, la République ignore les groupes pour ne considérer que les individus politiques, c'est-à-dire qu'elle se fixe comme principe de « faire comme si » les identités collectives n'existaient pas. La solution américaine classique, dont les numéros 10 et 51 du *Fédéraliste* donnent les principes, est très différente. Le problème est explicitement posé par Madison : on pourrait préserver l'intérêt public en décourageant le développement des factions, mais ce ne serait possible qu'à condition de porter atteinte à la liberté, ce qui rendrait « le remède pire que le mal qu'il était censé combattre ». Sa solution consiste à contrôler les factions en favorisant leur développement, de manière à ce que les différents groupes s'équilibrent entre eux et soient forcés de coopérer pour promouvoir le bien commun et la justice. Plus la société politique est étendue, plus ce projet a de chances d'aboutir, puisque plus la pluralité des intérêts et des projets est grande et plus il devient difficile de construire une majorité cohérente susceptible de porter atteinte à la liberté individuelle et au bien commun. Si l'on compare les deux stratégies républicaines, on ne peut qu'être frappé par le caractère abstrait de la conception française face à une vision informée des réalités sociologiques concrètes : la formation de groupes est inévitable dans un contexte social libéral. Ce contraste est explicable de multiples manières, et l'héritage de la souveraineté monarchique n'est certainement pas à négliger lorsqu'on s'interroge sur les formes de la citoyenneté en France.

On peut quand même remarquer que la position dont le principe consiste à ignorer l'existence des groupes – alors que leur développement est inévitable – peut facilement se transformer en une idéologie de l'intérêt général, dont la principale fonction est de masquer le fait que l'État républicain sert les intérêts des groupes dominants.

40 Peut-on prolonger le contraste entre les expériences nationales, en insistant sur les effets néfastes de la reconnaissance accordée aux groupes aux États-Unis ? Certains mettent ainsi aujourd'hui l'accent sur le divorce entre la république universaliste et la démocratie communautaire, en soulignant les dangers de la stratégie américaine lorsque est prise en compte la dynamique de l'égalisation des conditions distinguée par Tocqueville. Ainsi François Furet écrit-il que « le détour par les cultures n'est qu'un habillage nouveau de l'individualisme égalitaire de la démocratie moderne : l'objectif est d'obtenir les conditions d'une vraie égalité des individus devant les carrières que leur offre la société, en les délivrant des handicaps que font peser sur eux leurs "cultures". On retrouve l'égalitarisme hédoniste de la démocratie avec une panoplie enrichie puisque la marche à l'égalité ne passe plus par la seule promotion méritocratique des individus tels que la société les fait naître, mais par des techniques de rattrapage collectif¹³ ». Selon ceux qui reprennent cette argumentation, la reconnaissance des collectivités (propre à la tradition américaine) conjointe à la dynamique démocratique (que les États-Unis connaissent dans une version plus radicale qu'ailleurs, du fait de l'absence de tradition aristocratique et de la place de l'institution judiciaire dans le système politique) produit deux effets dangereux : la limitation des libertés des individus au nom de l'égalité, et la balkanisation de la société.

Sur le premier point, les néotocquevilliens semblent reprendre à leur compte une vision naturaliste des droits et des libertés, puisqu'ils ne produisent généralement pas de justification des protections qu'ils estiment fondamentales. Dans la plupart des versions du libéralisme démocratique, « la liberté » et « l'égalité » sont réalisées de manière conjointe par la justice, et les protections de base sont celles qui sont justifiées en référence à cet idéal. En toute hypothèse, il ne suffit pas que la liberté d'action de certains soit restreinte pour que l'on puisse en conclure à une quelconque menace pour l'ordre libéral.

13. F. Furet, « L'utopie démocratique à l'américaine », *Le Débat*, n° 69, Paris, Gallimard, 1992.

Sur le second point, il faut souligner une ambiguïté importante dans la rhétorique néotocquevilienne qui oppose « universalisme » et « communautarisme ». Ce discours présente le désaccord entre « républicains » et « démocrates » comme une opposition entre les idéaux sociaux qu'ils proposent : d'un côté une union sociale solide (propre à réaliser le bien commun), de l'autre une fédération plus ou moins lâche de communautés particularistes. Mais les démocrates soucieux de justice ont eux aussi comme idéal l'union sociale, tout en jugeant qu'il s'agit d'une formule vide de sens tant que l'injustice persiste, au moins dans ses formes les plus graves. Dans ce cadre de pensée, la pertinence de la référence aux groupes n'est pas fondée sur un argument purement normatif, mais sur le fait qu'elle s'avère pratiquement nécessaire pour progresser vers l'union sociale : aucune stratégie ne peut ignorer le fait que certains individus, du fait de leur appartenance à un groupe, ont subi (et continuent souvent à subir) de multiples discriminations. C'est souvent l'injustice qui crée les identifications collectives, et qui veut réaliser l'union sociale doit aussi résoudre un problème, non philosophique, mais éminemment pratique : est-il préférable de prendre en compte ces identifications ou de ne rien faire ?

41

A cet égard, il est remarquable que la justification classique du traitement préférentiel aux États-Unis soit très clairement « universaliste », puisqu'elle insiste sur l'objectif d'une société aveugle aux différences de race (*color-blind society*). Cette justification prospective, à l'opposé de l'argument rétrospectif qui met l'accent sur la réparation que la société doit à un groupe en raison des injustices qu'il a subies, est fondée sur le but de la réalisation d'une société juste. C'est très clairement le raisonnement qui sous-tendait l'opinion très nette du juge Thurgood Marshall dans le rapport qu'il rédigea pour la célèbre décision de la Cour suprême « *Regents of California v. Bakke* » de 1978 : « C'est du fait de la longue tradition de traitement inégal que nous devons permettre aux institutions de cette société de prendre en considération la race pour prendre des décisions sur qui occupera les positions d'influence, d'affluence et de prestige en Amérique. Depuis trop longtemps, l'accès à ces positions a été fermé aux Noirs. Si nous devons un jour devenir une société pleinement intégrée, une société dans laquelle la couleur de peau d'une personne ne détermine pas les chances qui lui sont offertes, nous devons avoir la volonté d'agir pour ouvrir cet accès. » Plutôt que de recourir à des arguments puisés dans le registre de la représentation politique, c'est à cette logique de la justice que les partisans de la parité

pourraient se référer en France. Les dangers de la vision de la représentation politique comme un miroir de la société ne sont pas effacés par l'argument selon lequel, « l'humanité étant universellement sexuée », les femmes ne constitueraient pas véritablement un groupe. Certes, si l'on abandonne cette vision de la représentation, l'absence des femmes des sphères de décision politique n'est plus un problème de représentation politique : comme les autres citoyens, elles sont représentées par leurs élus responsables. Mais cette absence constitue encore un problème de justice : elle est le signe que les femmes se sont vu refuser ce que John Rawls nomme la « valeur équitable des libertés politiques », condition qui exige que la valeur de ces libertés pour chaque citoyen soit suffisamment égale au sens où « chacun doit avoir une chance équitable d'occuper des fonctions publiques et d'affecter le résultat des élections ». Il y a donc une argumentation paritariste en faveur de la restauration de cette « valeur équitable des libertés politiques » qui est similaire à celle qui justifie la restauration de l'égalité des chances en général et qui, appartenant au registre de la justice, ne soulève pas les difficultés que la logique de la représentation politique rend inévitables.

L'idée que toute identification collective est nécessairement associée à un idéal de fédération de communautés, à l'opposé de l'universalisme de l'union sociale, constitue un argument puissant contre la pertinence des groupes dans la vie démocratique, puisqu'ils deviennent immédiatement un facteur de dérive particulariste. Mais on ne pourrait véritablement prendre au sérieux cette présentation en termes de philosophies politiques rivales que si l'injustice avait disparu, ou si l'on décidait qu'elle doit être ignorée. Pour qui souhaite au contraire la combattre, les entités collectives doivent reprendre une place centrale dans la vie publique : comme cibles des stratégies de l'État républicain, mais aussi comme acteurs de la vie politique, si tant est que les individus victimes d'injustices possèdent, comme tout citoyen, le droit de s'organiser collectivement. Cette remise en jeu de la perspective de la justice oblige à rejeter la fausse dichotomie des idéaux sociaux antagonistes. Elle incline aussi le démocrate à se débarrasser du vocabulaire en termes de « cultures » ou de « communautés » pour décrire les groupes dont la reconnaissance est pertinente. Tant que nos sociétés sont encore marquées par la discrimination et l'injustice, ce langage ne peut qu'obscurcir les enjeux et masquer l'urgence des problèmes à résoudre.

R É S U M É

Les relations entre l'individu et le groupe ne sont problématiques qu'à l'intérieur d'un cadre intellectuel dans lequel la liberté politique est pensée comme essentiellement négative, au sens qu'Isaiah Berlin a donné à ce concept. On peut alors s'interroger sur le caractère antagoniste de la liberté de l'individu et de celle du groupe, sur la nature des conditions sociales de la liberté individuelle et sur la compatibilité entre liberté et bien commun, préoccupation qui se trouve au centre des politiques républicaines.