

V

Minorités illibérales, droits de sortie
et neutralité de l'État : le pluralisme libéral
entre tolérance et autonomie

ROBERTO MERRILL

INTRODUCTION

Il existe un débat concernant la manière la plus correcte de traiter les minorités entretenant des pratiques non libérales à l'intérieur des sociétés libérales. Un régime libéral est-il compatible avec la tolérance de certaines pratiques non libérales de ces groupes? Si oui, à quelles conditions? Ou bien faut-il considérer ces pratiques illégitimes dans un régime libéral? Si elles doivent être considérées illégitimes, comment justifier cette intolérance? Ce débat divise les partisans d'un libéralisme donnant une priorité à la tolérance des pratiques non libérales¹ et ceux donnant une priorité à l'autonomie individuelle². Ce débat recoupe sur ce point le débat entre libéraux partisans

1. Cf. KUKATHAS Chandran, *The Liberal Archipelago. A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

2. KYMLICKA Will, « The Rights of Minority Cultures : Reply to Kukathas », *Political Theory*, Vol. 20, 1992, p. 140-146; REICH Rob, *Bridging Liberalism and Multiculturalism in American Education*, Chicago, University Of Chicago Press, 2002.

d'un libéralisme politique³ et ceux partisans d'un libéralisme compréhensif ou perfectionniste⁴. Et enfin, ce débat recoupe également la division entre les partisans d'un pluralisme libéral donnant la priorité à la tolérance⁵ et les partisans d'un pluralisme libéral donnant la priorité à l'autonomie⁶. Je vais exposer et examiner une partie du débat de ce troisième groupe, celui du pluralisme libéral, concernant l'attitude la plus désirable de l'État vis-à-vis des groupes non libéraux. Je me concentre ici sur les variantes libérales du pluralisme des valeurs, en particulier celles de William Galston, de George Crowder, et de Daniel Weinstock, lesquelles recoupent en bonne partie les positions des libéraux multiculturalistes.

Dans un premier temps (1) j'expose brièvement les termes du débat concernant le traitement des minorités non libérales à l'intérieur d'une société libérale. Ensuite, à l'intérieur de la théorie pluraliste libérale, j'examine les deux théories principales en compétition permettant de traiter ce problème, (2) la variante défendue par Galston qui donne la priorité à la tolérance, et (3) la variante défendue par Crowder qui donne la priorité à l'autonomie. Puis je les (4) confronte à l'examen d'un cas pratique, celui de « l'affaire du voile ». Enfin, (5) j'expose trois variantes de paternalisme pour défendre que le pluralisme libéral, bien que paternaliste, est compatible avec l'idéal de neutralité de l'État.

3. RAWLS John, *Libéralisme politique* (trad. C. Audard), Paris, PUF, 1995 ; *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, « The John Dewey Essays in Philosophy », 1993 ; LARMORE Charles, *Modernité et morale*, Paris, PUF, « Philosophie morale », 1993.

4. DWORKIN Ronald, *Sovereign Virtue, The Theory and Practice of Equality*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2000 ; RAZ Joseph, « Multiculturalism », *Ratio Juris*, Vol. 11, n° 3, 1998, p. 193-205 ; *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

5. GALSTON William, *The Practice of Liberal Pluralism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 ; *Liberal Pluralism, the Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

6. CROWDER George, « Two Concepts of Liberal Pluralism », *Political Theory*, Vol. 35, n° 2, 2007, p. 121-146 ; *Liberalism and Value Pluralism*, Londres et New York, Continuum, 2002.

I. ÉTAT, MINORITÉS NON LIBÉRALES ET DROIT DE SORTIE

Le problème de la tolérance de groupes non libéraux est, bien entendu, que cela permet que ces groupes oppriment leurs membres. La solution à ce problème que proposent les libéraux en faveur de la priorité donnée à la tolérance de groupes non libéraux consiste à garantir aux individus qui se sentent opprimés le droit de sortie de ces groupes. Si ce droit de sortie est garanti, alors cela est suffisant pour tolérer des groupes non libéraux. Pourquoi? Parce que l'on suppose que si ce droit de sortie est garanti, alors cela veut dire que ceux qui sont l'objet de traitement non libéraux consentent volontairement à ces traitements. Or, les libéraux sont prêts à considérer légitimes toutes sortes de pratiques qui peuvent porter atteinte à des libertés et droits fondamentaux des individus, à partir du moment où ces atteintes sont volontairement consenties². Ainsi par exemple, Samuel Freeman note que l'inaliénabilité des libertés de base d'un individu n'empêche pas les libéraux de considérer légitimes des associations entre individus fondées sur des rapports équivalents à ceux entre un maître et son esclave. Il rappelle que cette liberté découle de la liberté d'association⁷. Bien entendu, cette liberté est légitime seulement à condition qu'il y ait un droit de sortie (*exit right*) garanti par l'État. Donc, par exemple, l'État libéral, contrairement à un État libertarien, ne peut pas considérer légitime le choix de l'esclavage volontaire s'il n'y a pas de droit de sortie. Ainsi, il existe un accord chez les libéraux pour considérer le droit de sortie comme un droit fondamental que l'État doit protéger.

Mais que veut dire être libre d'exercer son droit de sortie, c'est-à-dire être libre de quitter un groupe non libéral? Cela peut vouloir dire très simplement : ne pas en être empêché par la force. Nous retrouvons ici une définition typique de la liberté en tant qu'absence d'obstacles, c'est-à-dire de ce que l'on

7. FREEMAN Samuel, « Illiberal Libertarians : Why Libertarianism is not a Liberal View », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 30, no. 2, 2001, p. 111-112.

appelle, au moins depuis Isaiah Berlin, la liberté négative⁸. Ainsi, personne ne force une femme sans travail ni éducation à rester avec son mari musulman qui lui interdit de travailler, de s'éduquer et de retirer son voile en public, lorsqu'elle souhaite quitter son mari. Mais, comme le rappelle Crowder⁹, le fait que personne ne la force à rester avec son mari est compatible avec le fait qu'elle n'ait pas de possibilité réelle de s'en aller, à cause d'autres obstacles que la coercition, comme par exemple : la religion à laquelle elle appartient le lui interdit, elle manque d'argent, ou d'éducation, et d'aide de l'État pour vivre en dehors de son groupe. Il se peut même que cette femme n'éprouve pas le besoin de sortir de cette situation, tellement peuvent être puissants les obstacles à la liberté autres que la coercition.

Dès lors, cette définition de la liberté et le droit de sortie qui en découle semblent très formels. Par conséquent, il est difficile de dire raisonnablement : l'État libéral, en garantissant un droit de sortie à cette femme, ne pose aucun obstacle à ce qu'elle quitte son mari (donc cette femme serait libre de le quitter), lorsque l'on comprend qu'il y a beaucoup d'autres obstacles, non coercitifs, et qui pourtant l'empêchent de s'en aller. Il semblerait donc qu'il ne suffit pas d'affirmer un droit de sortie, mais il faut également que ce droit puisse effectivement être exercé.

Je vais exposer à présent les deux réponses principales qu'offre la théorie pluraliste libérale à ce problème de la tolérance de pratiques non libérales. La première, celle de Galston, donne la priorité à la tolérance de ces pratiques. La seconde, celle de Crowder, donne en revanche la priorité à l'autonomie³. Il est certain que Raz est un autre pluraliste libéral important qui semble établir un lien fort entre pluralisme et autonomie¹⁰. Toutefois, je ne vais pas examiner sa théorie pluraliste libérale, car il me semble que contrairement à Crowder, qui défend l'autonomie à partir de la supposée véracité du pluralisme des

8. BERLIN Isaiah, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

9. CROWDER George, « Two Concepts of Liberal Pluralism », art. cité.

10. Cf. RAZ Joseph, *The Morality of Freedom*, *op. cit.*, p. 398.

valeurs, Raz argumente en faveur du pluralisme des valeurs à partir de l'importance de l'autonomie : si l'autonomie est une valeur centrale du libéralisme, alors l'État doit défendre et promouvoir une pluralité de valeurs et de biens grâce à laquelle chacun peut développer son autonomie.

II. LE PLURALISME LIBÉRAL DE LA TOLÉRANCE

1. Le pluralisme de Galston

Le pluralisme des valeurs galstonien ne prend sens que relié à la conviction théorique de l'existence d'une fondation éthique propre au libéralisme, et de la nécessité pratique de promouvoir les valeurs libérales pour que l'unité civique soit possible. Dans ses ouvrages antérieurs à *The Practice of Liberal Pluralism*, il emploie un vocabulaire perfectionniste fort¹¹.

Ce perfectionnisme est pourtant très limité en raison de la force de la distinction entre privé et public et le place très loin d'un perfectionnisme plus robuste, comme peut l'être par exemple celui de Michael Sandel. Il faut plutôt le comprendre comme un positionnement contre le courant libéral neutraliste anti-perfectionniste. On trouve ainsi une virulente attaque de la neutralité dans *Liberal Purposes*.

Selon la variante du pluralisme libéral défendue par William Galston, il faut être tolérant avec les groupes non libéraux tant qu'il existe un droit de sortie garanti par l'État libéral. Cette tolérance des pratiques non libérales provient en grande partie de l'importance que Galston accorde à ce qu'il appelle la liberté expressive des individus. Le concept de liberté expressive est défini comme la capacité des individus à vivre leur vie comme ils l'entendent, à partir de ce qui leur paraît doté de sens, dans la limite des variations autorisées par le pluralisme libéral¹². D'un côté, la liberté expressive, contrairement à l'autonomie,

11. Voir GALSTON William, *Liberal Pluralism*, *op. cit.*, p. 26. Voir aussi sur ce thème des vertus, son livre antérieur, *Liberal Purposes, Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

12. Voir GALSTON William, *Liberal Pluralism*, *op. cit.*, p. 101.

n'implique rien sur la source de la croyance (puisqu'elle n'est pas un rapport entre une croyance et sa source mais entre une croyance et sa réalisation) : elle soutient donc un pluralisme plus large (sans exclusion des traditionalistes non-autonomes). De l'autre, elle se distingue de la liberté négative puisqu'il ne s'agit pas seulement de ne pas être empêché de mettre en œuvre sa conception du bien, mais de pouvoir effectivement la réaliser.

On voit donc ici comment ce concept est une clé de voûte chez Galston qui cherche à justifier une restriction forte de l'étendue de l'action de l'État, tout en voulant légitimer la nécessité pour l'État d'établir les conditions de possibilité de cette réalisation positive et pluraliste des valeurs. Un autre concept important dans la théorie pluraliste de Galston est celui de pluralisme politique, à distinguer du pluralisme des valeurs. Il signifie que les sources d'autorité sont multiples et que l'État n'a pas une position surplombante qui lui permettrait d'avoir le dernier mot sur la société civile. Pratiquement, cela signifie que l'État a une marge de manœuvre limitée par rapport aux différentes associations. Galston est donc un défenseur de la liberté des individus et des groupes voulant ne pas être soumis à tel ou tel aspect des politiques publiques.

Ces deux concepts, celui de liberté expressive et celui de pluralisme politique, contribuent à rendre le libéralisme de Galston très tolérant à l'égard des pratiques communautaires, y compris dans leurs aspects les moins libéraux. Cette tolérance (voire cette défense) des pratiques communautaires non libérales est cependant assortie de la défense du droit de sortie. Cette notion d'*exit right* apparaît donc comme fondamentale, car sa force doit être relative à l'ampleur des libertés laissées aux communautés dans leurs pratiques.

En effet, Galston reconnaît que la liberté de sortie doit être plus que formelle. Car les groupes peuvent de manière non légitime maintenir leurs membres dans une sorte de prison mentale et morale. Or, pour être capable d'exercer un droit de sortie il faut avoir la capacité de dépasser les obstacles économiques, informationnels et psychologiques qui empêchent d'exercer ce droit de sortie. Galston semble prêt à admettre

l'existence de ces conditions d'exercice d'un droit de sortie¹³. Toutefois, si le droit de sortie, pour être plus que formel, exige tant de conditions, alors le pluralisme libéral de Galston se rapproche d'un libéralisme de l'autonomie, ce que Galston rejette pourtant. Comment alors arrive-t-il à concilier son rejet du libéralisme de l'autonomie avec sa conception robuste d'un droit de sortie? Bien que le droit de sortie selon Galston ne doive pas être seulement formel et qu'il exige une capacité à l'autonomie, il s'agit malgré tout d'une conception modeste de celle-ci, et non pas d'une conception socratique et millienne de l'autonomie (d'après laquelle une personne ne peut-être autonome que si elle exerce pleinement ses capacités critiques et réflexives), laquelle est trop exigeante et ne constitue pas un élément nécessaire à toute vie bonne. Même si Galston ne s'attarde pas sur une définition de la conception modeste de l'autonomie, plusieurs auteurs distinguent une variante modeste d'une variante forte de l'autonomie, considérant la version modeste comme la plus adéquate à un libéralisme tolérant, et la forte comme trop exigeante.

Il y a au moins deux objections possibles, du point de vue interne au débat entre pluralistes libéraux, que l'on peut formuler à l'encontre de la position de Galston :

1. on peut montrer que l'argument pluraliste de Galston allant du pluralisme des valeurs à un libéralisme de la tolérance n'est pas plausible ;
2. on peut également montrer que la défense d'un droit de sortie robuste implique la défense d'une autonomie forte, et pas seulement modeste.

2. Du pluralisme à la tolérance?

Selon le pluralisme libéral de Galston, un libéralisme de la tolérance doit être fondé sur le pluralisme des valeurs. L'argument pluraliste de Galston allant du pluralisme des valeurs

13. Voir GALSTON William, *Liberal Pluralism*, *op. cit.*, p. 105 ; surtout, p. 122-123, lorsqu'il énumère quatre types de conditions nécessaires à l'exercice d'un droit de sortie robuste : conditions de savoir, de capacité, psychologiques, et de *fitness*.

au libéralisme de la tolérance, est le suivant : si le pluralisme des valeurs est vrai, alors les valeurs peuvent être hiérarchisées de beaucoup de manières différentes, ce qui implique un respect pour la diversité des conceptions du bien. Donc, cela implique aussi la tolérance des cultures non libérales. Or, cette diversité est le mieux respectée par un régime politique libéral qui donne la priorité à la tolérance et non à une autonomie forte¹⁴.

Ce raisonnement de Galston prête le flanc à l'objection suivante : on ne voit pas pourquoi, du point de vue du pluralisme des valeurs, la diversité de valeurs aurait lieu seulement entre cultures, ou même seulement à l'intérieur des cultures, entre diverses conceptions du bien qui animent chaque culture. En effet, il semble crédible d'admettre que le pluralisme des valeurs s'étend naturellement à l'intérieur même des conceptions du bien. Cette objection est très bien développée chez Crowder. Le point important que Crowder met en relief est que le pluralisme des valeurs implique avant tout la valorisation de la pluralité et de l'incommensurabilité des biens, et non pas seulement des cultures. Car autrement, il serait impossible de distinguer le pluralisme du relativisme culturel¹⁵. L'objection de Crowder selon laquelle le pluralisme des valeurs implique la valorisation de la pluralité des biens à l'intérieur des cultures, et pas seulement la valorisation de la pluralité des cultures, me semble suffisamment forte pour rendre caduque l'argument de Galston allant du pluralisme des valeurs à la priorité accordée à la tolérance, ce d'autant plus si l'on tient compte du fait que pour Galston les groupes non libéraux sont assimilés à des groupes culturels.

3. Une autonomie trop faible

Une deuxième objection que l'on peut formuler à l'encontre du pluralisme libéral de Galston, est la suivante : l'autonomie modeste que défendent, comme Galston, les partisans d'un

14. Voir GALSTON William, *Liberal Pluralism*, *op. cit.*, p. 49.

15. Voir CROWDER George, « Two Concepts of Liberal Pluralism », art. cité, p. 134.

libéralisme de la tolérance reposant sur un droit de sortie effectif, implique en réalité une conception forte de l'autonomie. Car il est difficile de croire que l'on peut à la fois défendre une tolérance de pratiques non libérales et un droit de sortie robuste fondé sur une autonomie modeste, car une autonomie modeste ne semble pas suffisante pour garantir l'exercice d'un droit de sortie robuste. En effet, même en admettant avec les partisans d'une autonomie modeste qu'une autonomie forte n'est pas essentielle à une vie bonne, toutefois, une conception forte de l'autonomie peut néanmoins être essentielle pour exercer de manière effective sa liberté de sortie. Car il semble raisonnable de supposer que c'est précisément lorsque quelqu'un évalue la possibilité de se détacher de ses allégeances culturelles et autres, qu'il a le plus besoin d'exercer une autonomie personnelle forte. Par conséquent, ceux des libéraux qui font reposer le libéralisme de la tolérance sur un droit de sortie robuste, doivent d'autant plus faire appel à une conception forte de l'autonomie. Certes, contrairement à Galston, certains libéraux de la tolérance, comme Appiah ou Johnston, attachent moins d'importance à un droit de sortie robuste, et par conséquent ne doivent pas ensuite faire reposer leur théorie sur une autonomie forte. Mais Galston se distingue de ces libéraux, car il défend un droit de sortie robuste, ce qui devrait le conduire en toute cohérence à accepter une conception forte de l'autonomie. Je vais développer cette question de l'autonomie en examinant à présent la théorie pluraliste libérale de Crowder.

III. LE PLURALISME LIBÉRAL DE L'AUTONOMIE

1. Le pluralisme de Crowder

Selon la variante du pluralisme libéral que défend Crowder, la valorisation du pluralisme ne doit pas se faire, contrairement à John Gray ou encore à Galston, entre cultures uniquement, mais au contraire elle doit s'étendre à l'intérieur de la pluralité des biens au sein d'une même culture. Or cela implique une valorisation de l'autonomie car il s'agit là selon Crowder du meilleur moyen de promouvoir la pluralité des biens à l'intérieur

d'une culture¹⁶. Ainsi, une manière de limiter la pluralité des cultures, et de cette façon, contre Gray de différencier le pluralisme du relativisme des valeurs, est la suivante : les cultures qui ne tolèrent pas la diversité des valeurs dans leur propre culture sont incompatibles avec le pluralisme des valeurs et pour cette raison ne peuvent pas être tolérées.

Crowder propose donc son propre argument allant du pluralisme des valeurs à la priorité donnée à l'autonomie, qui est le suivant. Comme selon le pluralisme les valeurs sont incommensurables et conflictuelles, cela implique le développement chez l'individu d'une raison pratique permettant de pouvoir choisir de manière critique entre les valeurs. Certes, d'un point de vue moniste, être confronté à un choix entre deux activités, ne pose pas de réel problème, car il est présupposé qu'il existe toujours une bonne réponse à un dilemme moral quel qu'il soit. La réduction de la pluralité des valeurs à une seule valeur permet au moniste de régler la difficulté, par exemple grâce à une meilleure information empirique. En revanche, d'un point de vue pluraliste, l'incommensurabilité et la conflictualité des valeurs posent de réelles difficultés de choix. Or, selon Crowder, pour bien choisir, il faut être capable d'exercer de manière autonome ses capacités réflexives, car les conflits entre biens incommensurables et conflictuels ne peuvent pas être réglés de manière automatique, ni grâce aux normes de la tradition. Cependant, pourquoi faudrait-il choisir de manière autonome, et non pas de manière arbitraire, ou encore, en accord avec les valeurs de la tradition ? La réponse de Crowder consiste à mettre en relief l'idée d'un respect pour le pluralisme : si le pluralisme des valeurs est vrai, alors nous devons considérer que beaucoup de biens sont importants pour le bien-être humain. Même lorsque nous choisissons un bien contre un autre, le bien non choisi est une perte. Par ailleurs, une deuxième objection contre la possibilité de régler les conflits entre valeurs incommensurables par l'appel aux valeurs de la tradition est la suivante : le fait du désaccord raisonnable rend impossible la confiance en l'autorité de la

16. *Ibid.*

tradition. Ceci pour une raison simple : lorsque les biens sont sujets à un désaccord, même raisonnable, une conception du bien, aussi traditionnelle soit-elle, ne peut pas servir de base à un accord, mais doit au contraire être considérée comme une valeur parmi d'autres, laquelle pourra servir tout au plus à un compromis entre les valeurs en compétition. Ce point à propos du désaccord raisonnable rapproche le pluralisme libéral de Crowder du libéralisme politique de Rawls et de Larmore, bien que ces deux théories diffèrent dans leur explication des sources du désaccord raisonnable, puisque selon Rawls et Larmore, le pluralisme des valeurs est une explication du fait du désaccord qui est elle-même sujette à un désaccord raisonnable¹⁷.

Ces trois points mis en relief par Crowder (le besoin d'exercer ses capacités réflexives pour bien choisir, le respect du pluralisme et le fait du désaccord raisonnable) lui permettent de soutenir que du point de vue pluraliste libéral, l'État a le devoir de promouvoir l'autonomie de ses citoyens. Toutefois, Crowder reconnaît que l'autonomie ne peut pas être toujours la seule valeur dominante. Dans beaucoup de circonstances, d'autres valeurs prendront le dessus, ce qui rejoint le point de vue de Berlin commenté plus haut, pour qui le pluralisme des valeurs ne permet pas de donner priorité à la liberté négative de manière absolue. Mais même si la priorité absolue ne peut pas être donnée à l'autonomie en toutes circonstances, l'État a l'obligation de ne pas empêcher les gens d'être autonomes. Or, cette obligation implique plus que la simple non-interférence de l'État vis-à-vis des procédés par lesquels l'autonomie des citoyens peut s'exprimer, puisque la non-interférence, dans beaucoup de cas, revient à contribuer à laisser les individus dans un état d'hétéronomie, lorsqu'ils vivent dans des environnements non libéraux. C'est pourquoi l'État a le devoir de s'assurer de la promotion de l'autonomie de ses citoyens.

17. Voir LARMORE Charles, « The Moral Basis of Political Liberalism », *Journal of Philosophy*, Vol. 96, n° 12, 1999, p. 599-625 ; RAWLS John, *Libéralisme politique*, *op. cit.*

Certes, plusieurs auteurs distinguent une variante faible d'une variante forte de l'autonomie, considérant la version faible comme celle la plus adéquate à un libéralisme tolérant, et la forte comme trop exigeante. Le libéral qui défend une autonomie plus forte peut distinguer une autonomie substantielle d'une autonomie procédurale. Crowder refuse cependant cette distinction, car d'une part il est possible que l'autonomie libérale ne puisse être pratiquée que dans un contexte d'autonomie substantielle. En outre, insiste Crowder, l'idéal d'une autonomie forte (par opposition à une autonomie faible) n'est pas si exigeant que cela. Car, comme le rappelle Crowder, réfléchir de manière critique sur ses options n'implique pas une évaluation critique globale sur sa vie, il s'agit au contraire d'une réflexion plus locale. Or, sans cette capacité, les gens ne peuvent pas vivre leur vie de l'intérieur.

2. Une autonomie trop forte

Il me semble que Crowder propose une conception de l'autonomie trop exigeante qui ne tient pas assez compte d'autres valeurs telles que l'importance du respect de la tradition comme condition nécessaire à un exercice sain de l'autonomie. En effet, Crowder va si loin dans l'exigence d'une autonomie critique qu'il rejette la pertinence de la distinction entre une autonomie substantielle et une autonomie procédurale, considérant que l'autonomie procédurale implique de toute façon une autonomie substantielle, laquelle est en outre jugée supérieure par Crowder, du point de vue du pluralisme des valeurs. Toutefois, une objection pertinente à Crowder est la suivante. Contrairement à ce qu'il avance, un exercice correct de l'autonomie a besoin de se fonder également sur une fidélité aux valeurs de la tradition. Ajoutons également que cette conception plus souple de l'autonomie permet d'être plus fidèle au pluralisme des valeurs, en répondant de manière plus cohérente au problème de la tension entre le pluralisme des valeurs et la priorité accordée à une valeur.

Une deuxième objection que l'on peut formuler à l'encontre de la conception de l'autonomie que sous-tend le pluralisme

libéral de Crowder est la suivante. Il faut reconnaître que la conception procédurale exige de toute façon une compétence rationnelle minimale, et une capacité à endosser ses choix de manière réflexive. Or cette conception procédurale de l'autonomie semble davantage compatible avec la neutralité libérale. Toutefois, les critiques de cette conception de l'autonomie ne manquent pas de rappeler qu'elle est compatible avec des choix aliénants, même lorsqu'ils sont librement endossés. Or l'autonomie ne semble pas avoir seulement une valeur instrumentale, mais également intrinsèque, c'est-à-dire indépendamment des fins choisies. Autrement dit, même dans les cas où les choix sont mauvais, ils sont toujours justifiés, car les choix autonomes relèvent d'un *droit moral*. Le respect de l'autonomie est prioritaire, quelles que soient les conséquences empiriques de ses choix. Il s'agit certainement d'un argument qui semble anti-paternaliste. Or, il est certain qu'une autonomie procédurale et non pas substantielle est davantage compatible avec l'idéal d'un État neutre vis-à-vis d'un plus grand nombre de conceptions du bien. Et en ce sens, le rejet par Crowder d'une distinction claire entre autonomie procédurale et autonomie substantielle semble faire pencher son pluralisme libéral du côté d'un perfectionnisme difficilement compatible avec la neutralité.

Toutefois, ces deux objections à Crowder peuvent être atténuées, si l'on tient compte du fait que l'autonomie n'est pas toujours la seule valeur dominante. Car, Crowder admet que dans beaucoup de circonstances, d'autres valeurs peuvent prendre le dessus, de la même manière que Berlin donnait priorité à la liberté négative, mais généralement seulement, pas absolument.

Après avoir examiné les éléments centraux des deux grandes variantes en compétition du pluralisme libéral, celle de Galston qui donne la priorité à la tolérance et celle de Crowder qui donne la priorité à l'autonomie, je confronterai à présent ces deux théories à partir des analyses qu'elles proposent de « l'affaire du voile » en France¹⁸.

18. Cette affaire renvoie aux débats qui ont entouré la loi du 15 mars 2004 qui stipule en particulier que « Dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de

IV. LA LOI SUR LE VOILE : QUELLE AUTONOMIE ?

Commençons par noter que normalement, la problématique concernant le meilleur traitement possible envers les groupes ayant des pratiques non libérales ne concerne pas vraiment les groupes des personnes portant des signes religieux ostensibles dans les écoles, pour la simple raison que normalement, il ne s'agit pas là d'une pratique antilibérale, mais au contraire d'une simple expression de la liberté religieuse. Toutefois, puisque cette pratique a été interdite en France par la loi de mars 2004, et puisque certains des arguments mobilisés contre elle impliquent qu'elle peut être interprétée comme une atteinte à l'autonomie des personnes qui agissent de cette manière, il faut bien admettre que ceux qui ont souhaité l'interdire la considèrent comme une pratique non libérale. Par conséquent, la grille de lecture théorique que nous utilisons pour évaluer les pratiques non-libérales, c'est-à-dire la grille de lecture pluraliste libérale, peut être considérée pertinente, pour ce qui est de notre exemple.

L'affaire du voile a été particulièrement problématique du fait qu'il s'agissait d'une mise en question des trois dimensions de la laïcité : la neutralité, l'autonomie, la communauté¹⁹. Même si la loi stipule l'interdiction du port de tous les signes religieux ostensibles, il est toutefois raisonnable de supposer que le port du voile islamique semble être la cause première du besoin qui s'est manifesté de réfléchir à une loi interdisant les signes religieux « ostensibles », du moins si l'on se penche sur l'historique des événements ayant mené à son adoption. Il est en effet vraisemblable que le voile islamique ait pu paraître particulièrement incompatible avec le projet d'émancipation

signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit. (Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics).

19. LABORDE Cécile, « On Republican Toleration », *Constellations, An International Journal of Critical and Democratic Theory*, Vol. 9, n° 2, 2002, p. 167-183; Rapport STASI, *Rapport de la commission de réflexion sur l'application du principe de Laïcité dans la République remis au Président de la République le 11 décembre 2003*, Paris, La Documentation française, 2004.

rationnelle – mission avouée de l'école républicaine – car il tend à être considéré comme un symbole d'oppression sexiste et de soumission à une autorité religieuse. Et de ce point de vue, le port du voile représenterait une atteinte à l'autonomie individuelle des filles qui le portent. Ceux qui étaient favorables à l'interdiction des signes religieux ont mobilisé ces trois arguments :

1. L'expression ostentatoire de signes religieux a été considérée comme une atteinte à la neutralité et à la séparation du privé et du public.

2. Le port du voile a été considéré comme une atteinte à l'autonomie des filles. C'est cela qui a justifié l'intervention paternaliste de l'État en faveur des filles.

3. Dans un contexte d'hostilité entre l'État français et de certains membres de la communauté musulmane, le voile à l'école a été interprété comme l'expression d'un multiculturalisme allant à l'encontre des valeurs de la communauté républicaine.

Il est cependant important de noter que ces trois arguments cités, justifiant l'interdiction du voile, peuvent être mobilisés pour justifier à leur tour la liberté de le porter. En effet, certains défenseurs du port du voile n'ont pas manqué de noter que :

4. La neutralité implique la défense de la liberté religieuse.

5. Le voile n'est pas un obstacle à l'autonomie, car l'appartenance à la communauté peut constituer un aspect essentiel pour le développement de l'autonomie individuelle.

6. La laïcité doit permettre la co-existence des cultures au sein d'une même communauté, en favorisant la reconnaissance mutuelle de la pluralité culturelle.

Si l'on adopte le point de vue de Crowder sur l'autonomie, il semble à première vue moins difficile d'admettre le bien fondé de l'interdiction du port du voile, car cette interdiction repose en partie sur une conception exigeante de l'autonomie comme capacité critique à réviser ses croyances. En revanche, si l'on adopte une conception plus modérée de l'autonomie (comme celle de Galston ou de Weinstock), sans toutefois faire de concession au libéralisme de la tolérance pour ce qui est des conditions d'un droit de sortie robuste, alors il est probable que l'on considère cette loi comme un obstacle à un exercice

adéquat de l'autonomie, s'il est vrai que la fidélité aux valeurs de la tradition est un aspect essentiel du développement correct de l'autonomie. Toutefois, il est probable que le pluralisme libéral de l'autonomie défendu par Crowder, aussi exigeant sur l'autonomie soit-il, soit incompatible avec la loi sur les signes religieux, ne serait-ce que parce que selon le libéralisme, et ce quel qu'il soit, l'on ne peut pas forcer les gens à devenir autonomes. En effet, forcer les gens à devenir autonomes semble avoir aussi peu de sens que de les forcer à devenir croyants.

V. LE PLURALISME LIBÉRAL : UN PERFECTIONNISME ET UN PATERNALISME DOUX COMPATIBLES AVEC LA NEUTRALITÉ

Afin d'avancer sur la question des groupes culturels non-libéraux, je vais à présent (a) exposer trois variantes de paternalisme, pour ensuite (b) examiner en quel sens le pluralisme libéral de l'autonomie peut être considéré comme une forme de paternalisme doux, et enfin (c) expliquer en quel sens le paternalisme politique est compatible avec l'idéal de neutralité de l'État.

1. Trois variantes de paternalisme

1.1 *Le paternalisme en tant que limitation de la liberté*

Selon une conception communément partagée, le paternalisme consiste en une limitation de la liberté d'un individu pour son propre bien²⁰. Cette limitation de la liberté d'autrui peut se manifester sous deux formes : soit en forçant l'individu à faire ce qu'il ne veut pas faire, soit en l'empêchant de faire ce qu'il veut. L'objection au paternalisme en tant que limitation de la liberté est simple : il semble que beaucoup d'actions qui ne limitent pas la liberté sont pourtant paternalistes²¹. Par exemple, je refuse de donner de l'argent à une personne droguée car je ne crois pas qu'il soit dans son intérêt de le dépenser en

20. DWORKIN Ronald, « Paternalism », *The Monist*, Vol. 56, n° 1, 1972, p. 64-84.

21. GERT Bernard et CULVER Charles, « Paternalistic Behaviour », *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 6, 1976, p. 45-57.

drogues et que je la juge incapable d'utiliser cet argent de façon profitable. Dans ce cas de figure, il n'y a pas de limitation de sa liberté en un sens pertinent (après tout, j'ai seulement décidé de ne pas lui donner mon argent), et pourtant il semble qu'il y a là une attitude paternaliste de ma part envers la personne droguée. Par conséquent, cette définition du paternalisme en tant que limitation de la liberté est trop restrictive.

Une variante de la définition classique du paternalisme, qui pourrait permettre de mieux circonscrire le paternalisme, est la suivante : une action est paternaliste lorsqu'un individu vise à améliorer le bien-être d'un autre individu *contre* ses désirs et croyances²². En effet, une caractéristique de l'individu paternaliste est son incapacité apparente à respecter les souhaits et croyances de l'individu « paternalisé » quant à son bien-être. L'exemple donné plus haut n'était pas un exemple de restriction de la liberté d'autrui, mais il s'agit certainement d'un exemple de cette incapacité à respecter le bien fondé des désirs et croyances des « paternalisés ». En réalité, la définition du paternalisme en tant que limitation de la liberté d'autrui pour son propre bien n'est qu'une variante de cette attitude caractéristique du paternaliste qui ne croit pas au bien fondé des désirs et croyances d'autrui. Et la limitation de la liberté ne semble être qu'une méthode parmi d'autres possibles de cette attitude consistant à vouloir améliorer le bien-être d'autrui sans son consentement.

L'objection la plus convaincante à cette conception du paternalisme fondée sur le consentement semble être la suivante : cette définition ne semble pouvoir s'appliquer que dans le cas d'une inadéquation entre les désirs du paternaliste et ceux du « paternalisé²³ ». Car si les préférences révélées du « paternalisé » correspondent à celles du paternaliste, alors il y a dans ce cas un exemple de paternalisme et pourtant cela se fait avec le consentement du « paternalisé ». Mais s'il peut y avoir des

22. BROCK Dan, « Paternalism and Autonomy », *Ethics*, Vol. 98, 1988, p. 550-65.

23. QUONG Jonathan, *Liberalism without Perfection*, Cambridge, Oxford University Press, 2010, chap. 3.

actions paternalistes même lorsqu'il y a consentement, alors cette définition du paternalisme en tant que non respect du consentement ne capte pas correctement ce que veut dire le paternalisme. En effet, concentrons-nous sur la possibilité qu'il puisse y avoir coïncidence entre les croyances du paternaliste et du « paternalisé ». Ce serait bizarre que cela ne puisse pas arriver et ce serait bizarre de dire que si cela arrive, alors il ne s'agit plus de paternalisme. Cette objection de la coïncidence permet donc de mettre en doute le bien fondé de toutes les définitions qui font du non consentement une condition nécessaire du paternalisme, définition d'après laquelle un individu est paternaliste seulement s'il agit contre les croyances du « paternalisé ». Même si cette réfutation du paternalisme en tant que limitation de la liberté d'autrui pour son propre bien va à l'encontre de nos intuitions les plus ancrées sur le paternalisme, elle a cependant le mérite de nous obliger à nous pencher sur d'autres définitions possibles.

1.2. Le paternalisme comme amélioration du choix

Une deuxième définition du paternalisme est la suivante. Selon la conception du paternalisme comme amélioration du choix d'autrui, une action est paternaliste si elle vise à influencer les choix des individus de manière à améliorer leur bien-être²⁴. Afin de comprendre plus concrètement cette définition, Sunstein et Thaler donnent l'exemple d'un restaurant en libre-service, dans lequel les gens ont tendance à choisir davantage les aliments qui leur sont présentés en premier, indépendamment des qualités de ces aliments. Donc la personne en charge de placer les aliments peut choisir où placer les aliments plus ou moins sains, choix qui va déterminer les préférences des consommateurs. Leur idée est qu'il n'y a pas d'alternative au paternalisme dans ces situations, puisque n'importe quel choix effectué par celui qui

24. SUNSTEIN Cass R., et THALER Richard H., « Libertarian Paternalism Is Not An Oxymoron », *University of Chicago Law Review*, vol. 70, 2003, p. 1159-1202 ; *Nudge. Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness*, New York, Penguin, 2008.

décide comment placer les aliments va déterminer les choix des consommateurs. Cette conception du paternalisme a un avantage important sur les deux précédentes, en particulier sur la conception du paternalisme basée sur le consentement, car elle tient compte du fait que les préférences des gens peuvent être influencées par les choix des planificateurs.

L'objection principale au paternalisme en tant qu'amélioration du choix est la suivante. Cette définition du paternalisme semble trop large. Car si elle est correcte, alors toute action visant à améliorer les choix des autres serait paternaliste. Mais il semble exagéré de considérer que viser à améliorer le bien-être de l'individu en lui donnant de l'information qui aura une influence sur son choix est une attitude nécessairement paternaliste. On pourrait considérer qu'obliger un individu à obtenir telle ou telle information pour considérer qu'il a fait le bon choix est une attitude paternaliste. Mais dans ce cas de figure, on reviendrait à la première définition du paternalisme, en tant qu'interférence sur la liberté de quelqu'un pour son propre bien. Or il ne s'agit pas ici d'obligation à s'informer, mais seulement d'information rendue disponible par l'État. Il semblerait donc que cette définition du paternalisme comme amélioration du choix souffre d'un abus de langage, car c'est une erreur d'appeler paternalistes des institutions qui tendent à améliorer le bien-être de ceux à qui elles s'appliquent. Si le paternalisme avait un sens aussi large, on serait tous paternalistes chaque fois que l'on viserait à améliorer le bien-être de quelqu'un.

1.3. Le paternalisme comme jugement négatif sur autrui

Le troisième type de paternalisme que je vais examiner est celui proposé par Jonathan Quong²⁵. Un individu est paternaliste lorsque :

1. un individu A veut améliorer le bien d'un individu B en ce qui concerne une décision que B doit prendre ;

25. QUONG Jonathan, « Cultural Exemptions, Expensive Tastes, and Equal Opportunities », *Journal of Applied Philosophy*, vol. 23, n° 1, 2006, p. 53-71.

2. cet individu A est motivé par un jugement négatif sur la capacité de B à prendre la bonne décision de manière à promouvoir son bien.

Cette définition semble supérieure à la première définition proposée du paternalisme en tant que limitation de la liberté, car elle permet de comprendre ce qu'il y a de paternaliste dans des actions ne limitant pas la liberté (comme l'exemple donné plus haut concernant le refus de donner de l'argent à une personne droguée en raison du mauvais usage qu'elle en fera).

Cette définition semble également meilleure que celle du paternalisme comme amélioration du choix (Sunstein et Thaler), car elle n'implique pas que toutes les actions visant à améliorer le choix d'autrui sont paternalistes. En effet, lorsque l'amélioration visée n'est pas motivée par un jugement négatif sur la capacité d'autrui à agir pour son bien, il ne s'agit pas là de paternalisme. Précisons toutefois que ce jugement négatif paternaliste sur autrui peut se faire, selon Quong, de trois manières :

1. à propos de la rationalité du « paternalisé » (par exemple, l'irrationalité des handicapés mentaux) ;
2. à propos de sa volonté (par exemple, les cas de faiblesse de la volonté) ;
3. à propos de ses émotions (par exemple : ne pas dire certaines vérités aux enfants pour ne pas troubler leurs émotions).

Donc selon le paternaliste, le « paternalisé » a un niveau de rationalité, de volonté, et de capacité à gérer ses émotions qui est trop bas pour être capable d'agir avec succès vis-à-vis de son bien-être rationnel, volitif, et émotionnel. Selon Quong, le fait que le paternaliste croit mieux savoir que le « paternalisé » ce qui est bon pour lui, n'est pas suffisant pour expliquer ce que veut dire avoir un jugement négatif, car certains actes paternalistes ne reposent pas sur la capacité du paternaliste à savoir ce qui est mieux pour le « paternalisé » (c'est le cas du « paternalisé » qui souffre de faiblesse de la volonté, qui peut donc très bien savoir ce qui est bon pour lui). Donc l'idée que Quong souhaite préciser avec la définition du paternalisme qu'il élabore est que le paternaliste croit que le « paternalisé » n'est pas capable d'avancer correctement son intérêt. Il ne s'agit donc pas

seulement d'avoir un jugement négatif sur le « paternalisé » mais aussi de croire qu'il est incapable d'agir dans son intérêt. Car en outre, il est certain que je peux avoir un jugement négatif sur autrui sans être paternaliste pour autant. Quong donne un exemple permettant de saisir la différence entre les deux cas de figure, celui d'un père qui offre de l'argent à son fils pour aller à l'université car il le juge inculte. Il n'est pas paternaliste dans ce cas, car il donne de l'argent pour aider son fils mais non pas parce qu'il croit que son fils ne sait pas agir dans son meilleur intérêt. En revanche, ajoute Quong, si le fils hésite à suivre des études universitaires et si le père décide malgré tout de financer ses études car il doute que son fils fera le bon choix, alors dans ce cas le père agit de façon paternaliste, car il a une attitude négative sur la capacité du fils à promouvoir son propre bien.

L'examen de ces trois variantes de paternalisme me permet à présent de préciser en quel sens le pluralisme libéral peut être considéré comme une théorie ayant des implications paternalistes, du moins selon l'une des trois variantes que je viens d'examiner. Voyons pourquoi.

2. Paternalisme et droits de sortie

Revenons à présent au débat entre les deux types de pluralisme libéral concernant les droits de sortie des individus appartenant à des cultures non libérales, afin de pouvoir trancher en quel sens ces deux variantes de pluralisme libéral peuvent être considérées comme des théories aux conséquences paternalistes. Nous avons vu que le pluralisme libéral de l'autonomie aussi bien que le pluralisme libéral de la tolérance s'accordent sur le fait que l'État doit pouvoir s'assurer que les membres de groupes non libéraux peuvent effectivement exercer leur droit de sortie de ces groupes. Autrement dit, l'État doit s'assurer que les choix des individus qui ne quittent pas leurs groupes non libéraux, sont des choix libres, informés et rationnels. Cette exigence d'un consentement éclairé se manifeste aussi bien du côté d'un pluralisme de la tolérance tel que défendu par Galston, que du côté d'un pluralisme de l'autonomie tel que défendu par Crowder. Il est difficile d'échapper à la conclusion que ces deux

variantes pluralistes libérales reposent sur un perfectionnisme politique, puisque les conditions permettant de s'assurer que les choix des individus soumis à des pratiques non libérales sont des choix libres vont nécessairement impliquer une intrusion perfectionniste dans leur vie privée, même s'il ne s'agit pas nécessairement d'une intrusion de type coercitif.

Certes, le pluralisme de l'autonomie défendu par Crowder s'accommode facilement de cette conclusion puisqu'il revendique explicitement à partir de sa théorie pluraliste une politique perfectionniste visant la promotion de l'autonomie chez tous les citoyens.

En revanche, le pluralisme libéral de la tolérance défendu par Galston semble plus difficilement s'accommoder de cette conclusion perfectionniste. Rappelons toutefois que dans *Liberal Purposes*, Galston endosse un perfectionnisme qu'il considère modeste, comme alternative au libéralisme neutraliste, en spécifiant toutefois quelles seraient les conceptions du bien qui ne peuvent servir de fondement à des politiques gouvernementales²⁶. Il me semble cependant que pour la plupart des libéraux, du moins ceux qui défendent un libéralisme neutre, cette liste de conceptions du bien exclues de la justification politique par Galston doit sembler arbitrairement sélective, et que le pluralisme moral par exemple, devrait être exclu comme base de l'action publique exactement pour les mêmes raisons que le monisme moral. En effet, c'est parce que Galston fonde le libéralisme sur une conception du bien, la théorie pluraliste, et non pas sur l'abstinence éthique, qu'il ne me semble pas faux de considérer sa théorie comme perfectionniste. Il est certain que ce perfectionnisme se présente sous une apparence si modeste, dans la mesure où il propose de spécifier seulement des biens de base, qu'il peut sembler trivial d'insister sur ce point ; à ce titre, en effet, il ne différerait pas des théories libérales anti-perfectionnistes, lesquelles spécifient toutes des biens de base devant être promus par l'État. Dans le cas de la théorie perfectionniste de Galston, on aurait alors l'avantage d'une justification

26. Cf. GALSTON William, *Liberal Purposes*, *op. cit.*, p. 177.

perfectionniste qui éviterait les difficultés de la justification de l'abstinence neutraliste, de même qu'elle éviterait celles d'un perfectionnisme paternaliste. Je reste cependant dubitatif quant à la capacité de cette théorie à ne pas dépasser la ligne de la *minimal decency* que Galston prône (la promotion de biens de base nécessaires à une vie digne). Car en se fondant sur le pluralisme, sa théorie libérale accorde à la liberté expressive une valeur prioritaire. Certes, on l'a vu, celle-ci est assez large pour que l'État protège des modes de vies que beaucoup d'individus peuvent considérer comme non libres. C'est pourquoi Galston attache une grande importance à ce que l'État protège le droit de sortie des individus de ces groupes où la liberté peut être pénalisée. Mais comme je l'ai souligné, en m'appuyant sur les critiques de Weinstock et de Crowder à Galston, pour que ces droits de sortie ne soient pas seulement formels, c'est-à-dire pour que les individus aient la possibilité effective de sortir de leurs groupes non libéraux, il est nécessaire que l'État crée les conditions de leur autonomie, comme par exemple, l'éducation civique dans les écoles, pour ne citer que la condition la plus élémentaire. En somme, il semblerait que le respect de la liberté expressive implique une éducation à l'autonomie, et si c'est bien le cas, alors le perfectionnisme politique pluraliste que Galston préconise ne se limiterait à la protection des biens fondamentaux nécessaires à une vie décente, mais impliquerait également la protection de vertus perfectionnistes substantielles, comme l'autonomie, qui seraient à la base du respect de la liberté expressive de chacun²⁷. Ainsi, une fois encore, le pluralisme de la tolérance de Galston semble plus proche qu'il ne l'admet d'un pluralisme libéral de l'autonomie tel que défendu par Crowder.

Toutefois, même en admettant sans difficulté que ces deux variantes pluralistes libérales sont des théories perfectionnistes,

27. Cette objection perfectionniste est également formulée par Daniel Weinstock dans un débat avec Galston sur son livre *The Practice of Liberal Pluralism*. Cf. WEINSTOCK Daniel, « À propos de *The Practice of Liberal Pluralism*, de William Galston : un dialogue avec l'auteur », *Les ateliers de l'éthique*, Vol.1, No. 1, 2006, p. 112-127 (un dialogue avec B. Bolagnos, S. Dumitru, R. Magni Berton, R. Merrill, B. Reber, G. Rousselière, D. Weinstock).

je voudrais maintenant suggérer qu'elles sont également des théories paternalistes. En effet, il me semble que cette exigence politique de garantir l'efficacité d'un droit de sortie qui soit plus que formel, qu'elle découle d'un pluralisme libéral de la tolérance ou bien d'un pluralisme libéral de l'autonomie, est de nature paternaliste.

Il est certain que le pluralisme libéral de la tolérance défendu par Galston rejette des implications perfectionnistes, et à plus forte raison, des implications paternalistes. En témoigne par exemple son rejet récent du perfectionnisme. En effet, Galston a pu écrire qu'endosser le pluralisme libéral implique le rejet du paternalisme ainsi que celui du perfectionnisme politique²⁸. S'il est vrai que l'objection de paternalisme dans sa définition classique peut être rejetée par la théorie pluraliste, en revanche, je ne vois pas clairement pour quelles raisons celle-ci impliquerait le rejet du perfectionnisme politique. Et il faut aussi admettre qu'à première vue du moins, un pluralisme de l'autonomie tel que promue par Crowder semble difficilement compatible avec toute forme de paternalisme, du moins dans sa définition classique.

Toutefois, ces deux théories sont obligées de répondre à la question suivante : comment l'État peut-il établir un critère permettant de juger quand un choix est libre, suffisamment bien informé et rationnel pour légitimer le consentement vis-à-vis de modes de vies non libéraux ? Mon point est qu'il est difficile pour l'État de réunir les conditions permettant de s'assurer de la signification réelle du consentement sans adopter des politiques paternalistes²⁹. Certes, si l'on se souvient de la définition du paternalisme fort selon laquelle le paternalisme

28. GALSTON William, *The Practice of Liberal Pluralism*, *op. cit.*, p. 154-155.

29. Comme le remarque Ruwen Ogien : « Si, par exemple, pour consentir authentiquement, il fallait être absolument libre de toute dépendance (y compris émotionnelle), parfaitement rationnel, posséder une connaissance complète de toutes les étapes et de toutes les conséquences de l'action à laquelle on consent, etc., alors, évidemment, personne ne pourrait jamais consentir authentiquement à quoi que ce soit » (OGIEN Ruwen, *L'éthique aujourd'hui : maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007, p. 136-137).

consiste en une limitation de la liberté d'un individu pour son propre bien, cette exigence politique de garantir un consentement éclairé n'équivaut certainement pas à un paternalisme fort, car il n'y a pas nécessairement de coercition dans des politiques visant à protéger un droit de sortie effectif, ou du moins il n'y a pas là une coercition qui porterait atteinte à une liberté fondamentale des individus, qui seraient les destinataires de politiques perfectionnistes les informant de leur liberté de quitter des groupes non libéraux auxquels ils appartiendraient. Toutefois, ces politiques perfectionnistes impliquent la mise en œuvre de moyens permettant de vérifier que les individus consentent bel et bien à vivre dans des groupes non libéraux. Or, comment vérifier cela de manière efficace sans pratiquer des politiques paternalistes ?

Reprenons à présent les deux définitions possibles d'un paternalisme doux : (1) selon la définition de Sunstein et Thaler, une action est paternaliste si elle vise à influencer les choix des individus de manière à améliorer leur bien-être. Et (2) selon la définition de Quong, une action est paternaliste si elle vise à améliorer le bien d'autrui en ayant pour base un jugement négatif concernant la capacité du « paternalisé » à faire des choix promouvant son propre bien.

En quel sens les pluralistes libéraux sont-ils paternalistes lorsqu'ils exigent que les choix des individus consentant à vivre dans des groupes non libéraux doivent être bien informés et rationnels pour être légitimes ? Selon la définition du paternalisme proposée par Quong, cette exigence est paternaliste seulement si on peut soutenir que les pluralistes libéraux ont un jugement négatif sur le « paternalisé ». Je partage cette définition du paternalisme et je considère que celle proposé par Sunstein et Thaler revient à vider le paternalisme de sa substance. Par conséquent, la question qu'il faut se poser à propos d'un éventuel paternalisme des pluralistes libéraux est la suivante : peut-on dire que ne pas considérer légitime le choix sous informé et peu rationnel d'un individu qui décide de ne pas exercer son droit de sortie implique un jugement négatif sur sa capacité à promouvoir son propre bien ? Si les pluralistes

libéraux n'admettent pas que des individus peuvent être libres de choisir de façon irrationnelle et sous informée de rester vivre dans des groupes non libéraux, alors ils portent un jugement négatif sur la capacité de ces individus à bien orienter leur vie selon leurs intérêts, et dans ce cas on peut dire des politiques visant à informer ces individus de manière obligatoire que d'autres modes de vie sont possibles sont des politiques paternalistes. Car ne doit-on pas considérer ce besoin d'informer comme une forme de paternalisme dans le sens d'une attitude négative vis-à-vis de la capacité du « paternalisé » à bien orienter sa vie selon sa conception du bien ? En effet, pourquoi penser que les gens ne pourraient pas bien orienter leur vie en choisissant de façon irrationnelle et sous informée de ne pas exercer leur droit de sortie ? Il est certain qu'une telle liberté de choix semble incompatible avec le pluralisme libéral de l'autonomie défendu par Crowder, ainsi que celui de la tolérance défendu par Galston (étant données les conditions que tous les deux préconisent concernant un droit de sortie efficace). Ces deux théories semblent supposer que le respect pour la liberté de choix des individus doit être un respect pour des choix ayant toute l'information pertinente les concernant, ce qui présuppose que les individus sous informés feront nécessairement des choix non autonomes. Or, cela présuppose également qu'il est dans leur intérêt de pouvoir corriger leurs choix, une fois qu'ils disposent de toute l'information pertinente les concernant. On peut donc dire du pluralisme libéral de l'autonomie qu'il repose sur une forme de paternalisme. Toutefois, le paternalisme dont il est question ici ne doit pas être compris en un sens fort, selon lequel l'État a le devoir d'implémenter des politiques visant à promouvoir le bien des individus, indépendamment de ce que pensent les individus de la conception du bien promue par l'État. Il faut comprendre ici le paternalisme en un sens plus faible, englobant toute politique visant à influencer les choix des individus avec une vue sur leur bien-être même si cette politique est influencée par un jugement négatif et donc paternaliste sur la capacité des individus à bien orienter leurs vies sans l'aide des politiques perfectionnistes de l'État. En d'autres termes, il s'agit

d'un paternalisme doux car on n'empêche pas les individus de faire ce qu'ils veulent, bien qu'on les oblige à donner la garantie que leurs choix sont bien informés et rationnels.

3. Paternalisme doux, légitimité et neutralité

Si le pluralisme libéral, que ce soit dans la variante de Crowder donnant la priorité à l'autonomie, ou dans la variante de Galston donnant la priorité à la tolérance, implique des politiques gouvernementales paternalistes, ce paternalisme est-il légitime, aussi doux soit-il? Ou ne vaudrait-il pas mieux abandonner ces restrictions paternalistes, laissant alors les individus abandonnés à eux-mêmes dans leur capacité de décider d'exercer leur droit de sortie? Si l'on estime que ce paternalisme doux est inacceptable, dans ce cas, le prix à payer est un État moins protecteur, qui considère que les individus ont la pleine responsabilité de choix. Indépendamment de la question de savoir laquelle de ces deux réponses serait la plus cohérente avec la théorie pluraliste libérale, les deux réponses possibles à ce dilemme concernant la légitimité de politiques paternalistes sont les suivantes : d'abord défendre que (1) parfois les justifications paternalistes de certaines politiques sont plus convaincantes que les justifications non paternalistes; et (2) il est possible qu'une défense d'un paternalisme doux soit compatible avec l'idéal de neutralité. Examinons alors ceux possibilités.

(1) La première réponse possible à ce dilemme concernant la légitimité de politiques paternalistes serait la suivante. Le paternalisme doux est légitime lorsque l'on n'arrive pas à formuler de bonnes justifications non paternalistes pour des politiques paternalistes que nous approuvons par ailleurs. Cette thèse est défendue de manière plutôt convaincante par Peter De Marneffe³⁰ qui nous invite à considérer que parfois les justifications anti-paternalistes que nous pouvons donner à certaines politiques de l'État sont moins fortes que les

30. DE MARNEFFE Peter, « Avoiding Paternalism », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 34, n°. 1, 2006, p. 68-94.

justifications paternalistes à propos de ces mêmes politiques³¹. Or, lorsque c'est bien le cas, nous devrions accepter la légitimité des justifications paternalistes de certaines politiques. Il est également intéressant de noter qu'il n'y a pas nécessairement une plus grande difficulté à établir des distinctions entre des formes justifiables et injustifiables de paternalisme qu'à établir des distinctions entre des formes justifiables et injustifiables de politiques non paternalistes³².

Toutefois, un point essentiel à retenir est que ces justifications paternalistes ne peuvent être considérées légitimes, du point de vue libéral, qu'à condition qu'il s'agisse de justifications de politiques qui ne portent pas atteinte à nos libertés fondamentales. Il est en effet important de considérer que certaines politiques paternalistes, lorsqu'elles sont douces, ne portent pas atteinte à nos libertés fondamentales, et pour cette raison, sont compatibles avec les principes libéraux, donc avec celui qui donne la priorité aux libertés fondamentales, ainsi qu'avec celui de légitimité, et enfin, comme je le démontre à la suite, avec celui de neutralité.

(2) Une deuxième réponse possible à la question de savoir si des politiques paternalistes peuvent être légitimes concerne leur compatibilité avec l'idéal de neutralité. En admettant qu'un paternalisme doux qui découle du pluralisme libéral peut être considéré légitime tant qu'il ne porte pas atteinte aux droits et libertés fondamentales, est-il pour autant compatible avec l'idéal de neutralité ? Pour ce qui est du pluralisme libéral de l'autonomie que défend Crowder, il faut commencer par noter que Crowder esquisse deux critiques de la neutralité : d'une part la neutralité ne permet pas de se confronter efficacement à des formes de vie non libérales ; et d'autre part, toute forme de libéralisme repose au moins implicitement sur une conception du bien³³. Toutefois, ces deux critiques n'équivalent pas à un rejet chez Crowder de l'idéal de neutralité. En réalité, Crowder

31. *Ibid.*, p. 69.

32. *Ibid.*, p. 88.

33. Voir CROWDER George, *Liberalism and Value Pluralism*, *op. cit.*, p. 40-41.

estime que sa version du pluralisme libéral permet de concilier le perfectionnisme avec une version de la neutralité, qu'il appelle une « neutralité approximative³⁴ ». Il me semble que ce que Crowder entend par neutralité approximative équivaut en réalité à la neutralité des buts. Or, la neutralité des buts n'implique pas nécessairement une neutralité des justifications, et en ce sens la défense d'une neutralité des buts est compatible avec la défense d'une promotion perfectionniste d'une conception du bien comme la promotion de l'autonomie, s'il s'avère que la neutralité est le meilleur moyen de promouvoir cette conception du bien. C'est pourquoi Crowder a raison de remarquer que sa défense du pluralisme des valeurs peut rendre complémentaire une défense du perfectionnisme ainsi que de l'idéal de neutralité. J'ajouterai que cette complémentarité entre perfectionnisme et neutralité repose également sur un paternalisme doux, tel que nous l'avons défini, puisque les moyens permettant d'informer les individus de leur droit de sortie n'équivalent pas à une limitation de leur liberté.

Bien entendu, pour accepter la compatibilité entre l'idéal de neutralité des buts et un paternalisme doux, il faut admettre que la définition la plus plausible du paternalisme ne correspond pas à celle qui est dominante dans la littérature, selon laquelle une action est paternaliste si elle consiste en une limitation de la liberté d'un individu pour son propre bien. Car si on accepte cette définition, alors il devient beaucoup trop laborieux de concilier non seulement le paternalisme avec la neutralité mais aussi le perfectionnisme avec la neutralité. Un exemple récent de tentative de concilier le perfectionnisme avec l'idéal de neutralité est celui mené par Simon Clarke, qui partage la définition classique du paternalisme selon laquelle le paternalisme consiste en une limitation de la liberté d'un individu pour son propre bien³⁵. Selon Clarke, nous serions donc confrontés au dilemme suivant : soit nous acceptons le perfectionnisme avec toutes ses

34. *Ibid.*, p. 138.

35. CLARKE Steven, « Debate : State Paternalism, Neutrality and Perfectionism », *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 14, n° 1, 2006, p. 111-121.

implications paternalistes, soit nous rejetons le perfectionnisme et acceptons la neutralité. Il propose d'échapper à ce dilemme en rejetant le perfectionnisme seulement lorsqu'il est paternaliste. C'est donc seulement lorsque le perfectionnisme implique le paternalisme que l'État doit être neutre. Mais dans les cas de perfectionnisme non paternaliste, l'État peut ne pas respecter le principe de neutralité. Autrement dit, si la neutralité est requise pour des actions paternalistes, en revanche elle n'est pas requise pour des actions perfectionnistes non paternalistes. Il s'agit donc d'une manière originale de concilier l'idéal de neutralité avec celui de perfectionnisme. Toutefois, le raisonnement de Clarke me semble prêter le flanc aux deux objections suivantes : (1) d'une part sa définition du paternalisme est trop restrictive. Car comme on l'a examiné, le paternalisme correctement défini ne restreint pas nécessairement la liberté de l'individu, ou du moins ne restreint pas nécessairement ses libertés fondamentales³⁶; et d'autre part (2) le paternalisme doux, qui est donc une forme de perfectionnisme, est compatible avec la neutralité des buts, lorsqu'il ne s'agit pas d'un paternalisme qui restreint les libertés fondamentales. Autrement dit, le paternalisme doux, d'une part, n'est pas nécessairement coercitif, et par là est compatible avec la neutralité. Et d'autre part, lorsque le paternalisme doux peut être coercitif, s'il s'agit d'une coercition qui ne s'applique qu'aux libertés non fondamentales, ce qui le rend également par là compatible avec la neutralité, lorsque celle-ci s'applique seulement à la structure de base de la société.

VI. CONCLUSION

Reprenons le fil des arguments. J'ai confronté les deux réponses principales qu'offre la théorie pluraliste libérale au problème de la tolérance de pratiques non libérales. La première

36. Ce point est d'ailleurs partagé par Raz qui reconnaît que les actions qui ne sont pas coercitives peuvent être paternalistes. D'ailleurs, sur ce point, Raz s'oppose à la coercition paternaliste mais pas au paternalisme non coercitif (RAZ Joseph, *The Morality of Freedom*, *op. cit.*, p. 417 et p. 422-423).

donne la priorité à la tolérance de ces pratiques. La seconde donne en revanche la priorité à l'autonomie. J'ai ensuite mis à l'épreuve la cohérence de ces deux variantes libérales pluralistes en les confrontant à un cas pratique, celui de la loi de mars 2004 interdisant le port des signes religieux dans les écoles publiques en France. J'ai enfin examiné les rapports possibles entre pluralisme libéral et paternalisme, en défendant que le pluralisme libéral, bien que paternaliste, est néanmoins compatible avec le principe de neutralité.