

# Recensión

**Jeremy Waldron, *One Another's Equals. The Basis of Human Equality*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, 264 p.**

Que signifie être l'égal des autres? Quel principe moral se manifeste dans l'idée selon laquelle chaque vie humaine a une valeur élevée et importante? C'est l'objet des réflexions de Jeremy Waldron dans cet ouvrage qui réunit une série de conférences prononcées dans le cadre des prestigieuses *Gifford Lectures* à l'Université d'Édimbourg. Selon l'auteur, la philosophie politique contemporaine place l'essentiel de son attention sur l'égalité de surface, économique, sociale ou politique, mais délaisse les interrogations plus substantielles sur les fondements de cette égalité. Or, selon Waldron, ces réflexions sont toujours nécessaires, car ce qu'il nomme l'égalité fondamentale des êtres humains (*basic human equality*) forme la base des divers arrangements sociaux possibles d'une société juste; le perdre de vue ne serait pas sans conséquence sur les réponses que nous donnons à l'égalité en aval.

L'égalité humaine fondamentale, selon Waldron, peut être étudiée de manière isolée des différentes philosophies compréhensives qui cherchent à la déduire d'une éthique plus englobante, séculière ou religieuse. De fait, un examen minutieux des fondements moraux de l'égalité fondamentale, appuyé par l'argumentation philosophique, rend compte de son importance et de son rôle dans nos conceptions de la justice. Si sa démarche se démarque d'une approche strictement fondationaliste, en ce qu'il ne recherche pas une fondation ultime, il considère néanmoins l'égalité humaine fondamentale comme un préalable moral à toutes réflexions ultérieures sur l'égalité économique, politique ou sociale; elle doit être considérée comme une

structure normative. De là, selon Waldron, l'égalité fondamentale n'agit pas comme une fin en soi, mais plutôt comme un cadre moral des pratiques et des arrangements sociaux. Il est question d'une force prescriptive qui s'accompagne de devoirs concrets, dont celui de nous comporter de manière juste et responsable envers tous les êtres humains, sans exception (p. 34). Le fait d'ignorer ces engagements ou d'échouer à les remplir constitue d'ailleurs une faute morale (p. 50). Le travail de Waldron en est donc un de clarification philosophique, mais il comprend également un ensemble de considérations pratiques. Plusieurs enjeux contemporains abordés dans le livre, dont les rapports entre humains et animaux, le statut des personnes lourdement déficientes ou encore l'idée d'une sentence pénale juste, trouvent dans cette analyse les raisons de fond qui encadrent leur pratique.

La démarche de Waldron se soucie peu des facteurs historiques, politiques et sociologiques du combat pour l'égalité pour se concentrer essentiellement sur un examen philosophique de l'égalité fondamentale des êtres humains. Celle-ci ne fait d'ailleurs pas l'objet de justification, car elle précède toute délibération de ce genre. Waldron ne précise guère les raisons de considérer ainsi son objet d'étude, mais, selon lui, un examen du postulat inverse suffit à nous convaincre de son rôle et de son importance. Waldron insiste sur la réprobation morale, solide et immédiate qui nous éloigne aujourd'hui des discours de l'inégalité humaine, telle la théorie du révérend Rashdall Hastings (1858-1924) — un écart d'autant plus significatif considérant qu'Hastings n'était pas un savant écervelé, mais un érudit reconnu par ses pairs et dont les thèses reposaient sur une approche dite objective et empirique, tout aussi erronée fût-elle. La condamnation immédiate d'une telle théorie dévoile aujourd'hui notre engagement substantiel envers l'égalité fondamentale (p. 24). Dès lors, la distance qui nous sépare de la vision de Hastings n'exprime pas qu'un écart temporel, mais une différence morale substantielle.

## **L'égalité distinctive**

Mais de quelle égalité s'agit-il? Waldron insiste dans la première partie de son ouvrage sur la force obligatoire de l'égalité

fondamentale, mais il n'est pas toujours clair sur le sens de cette obligation. Si l'objectif est essentiellement de traiter chaque être humain avec dignité, en conformité avec la valeur humaine, l'égalité humaine n'ajoute rien de moralement significatif. C'est ce que suggère Harry Frankfurt (*On Equality?*, Princeton University Press, 2015) qui défend l'idée que l'égalité en soi n'a aucune valeur morale, car l'idée n'est pas de traiter tous les individus également, mais de traiter chacun avec dignité et respect (p. 72-74). Waldron s'inscrit en faux contre les propos de Frankfurt, car, certes, « ces termes – valeur égale, égalité de respect et de considération, dignité humaine – ne sont pas des synonymes, mais ils se rejoignent et forment un corps puissant de principes (p. 3) ». Quel est alors l'apport spécifique de l'égalité à la dignité et à la valeur humaines?

Selon Waldron, l'affirmation que les humains sont égaux en dignité et en valeur contient une obligation morale spécifique envers chaque vie humaine qui ne s'étend pas aux animaux non humains; c'est déjà pour lui un apport de l'égalité humaine. Ainsi, l'égalité fondamentale fait référence à une réalité humaine que nous partageons en commun et dont nous sommes tous les héritiers. C'est pourquoi selon Waldron tous ceux qui y sont inclus ont droit à un traitement de base conforme à la dignité et à la valeur humaines, peu importe les bonnes ou mauvaises actions qu'ils ont pu commettre. Ainsi, l'égalité fondamentale est porteuse des idées d'inclusion universelle de tous les humains sans exception et d'un traitement de base pour chacun lié à la valeur et à la dignité de la vie humaine. Elle s'oppose également à une conception aristocratique de la dignité, réservée aux seules élites morales, et à une conception méritocratique de la valeur humaine qui chercherait à départager le bon grain de l'ivraie. En bref, l'égalité fondamentale encadre les principes de la valeur et de la dignité humaines, ainsi aucun être humain ne doit être laissé sur le carreau.

Waldron précise également que les théories de l'égalité fondamentale se divisent entre une perspective de la continuité et une perspective de la distinction (p. 30-31). La première s'appuie sur l'idée que, malgré les différences en raison, en talent ou en toute autre caractéristique humaine, rien de moralement significatif ne justifie de différencier « fondamentalement » un

être humain d'un autre en matière de valeur et de dignité humaines. C'est une affirmation négative au sens où elle ne requiert pas de préciser une nature humaine déterminée qui serait la mesure de cette égalité fondamentale, il est suffisant de rejeter le postulat différentialiste. La seconde, l'égalité distinctive – celle qui a la préférence de Waldron et la seule qu'il retient en dernière analyse – postule le caractère unique et moralement supérieur de la dignité humaine et s'appuie sur une idée morale de la nature humaine.

La différence entre les deux perspectives se comprend mieux lorsqu'elle est mise en relation avec les autres espèces animales. Même si la première établit une distinction morale entre les êtres humains et les animaux non humains, elle n'élimine pas la possibilité de caractéristiques communes entre eux, alors que la seconde insiste sur une discontinuité morale et de nature entre humains et non humains. Ainsi, l'égalité distinctive offre un fondement à l'égalité fondamentale plus sûr que l'égalité de la continuité, selon Waldron. Le postulat d'une dignité et d'une valeur spécifiquement humaines, attribuables à des êtres reconnus comme tels, met court aux idées que certains êtres humains (enfants, vieillards, personnes handicapées lourdement) pourraient sous certains regards moraux avoir des similitudes avec les animaux. L'antithèse à une différenciation morale entre les humains selon leur nature, analogues en étendue et en contenu à la distinction morale communément faite entre les humains et les autres animaux, trouve des assises substantielles dans la seconde, mais non dans la première (p. 86).

## **Le concept rawlsien de propriétés collectives**

L'égalité fondamentale requiert une certaine description de ce que sont réellement les êtres humains (p. 17). Cette référence empirique permet non seulement de préciser la spécificité de la dignité et de la valeur humaines (cela doit bien avoir un sens), mais également de déterminer ceux concernés par cette dignité et cette valeur. Waldron défend dans son ouvrage un réalisme modéré. Il n'envisage pas une justification directe des énoncés moraux à partir des considérations sur la nature humaine, mais plus modestement il s'appuie sur une relation de survenance

(p. 61-66). C'est-à-dire, selon l'idée de Richard Hare, que les raisons que nous avançons pour justifier nos principes moraux font nécessairement référence à des considérations factuelles sur l'état du monde. On peut ainsi parler d'un lien de survenance – ou de dépendance – des principes moraux envers les descriptions factuelles au point où tout changement dans l'état du monde ou toute découverte à son sujet a des effets sur les principes moraux eux-mêmes. Une relation existe entre les considérations prescriptives et les considérations descriptives, même sans aller aussi loin que d'affirmer que les premières se fondent sur les secondes.

Waldron emprunte également à John Rawls le concept de « propriétés collectives » (*range properties*), c'est-à-dire des caractéristiques propres aux êtres humains qui les distinguent des autres animaux et qui donnent un sens aux idées morales de dignité, de valeur et d'égalité de base (chapitre III). La liste de ces propriétés collectives couvre à la fois des aptitudes intellectuelles (raison, imagination, pouvoirs de l'agent moral) et des considérations plus corporelles (sentiments, émotions, désirs). Ces diverses propriétés collectives, transversales pour la plupart, forment un ensemble d'aptitudes humaines dont les réalisations caractérisent la valeur spécifique des êtres humains. Waldron ne nie pas que les autres animaux sont dotés de rationalité, de désir ou d'émotion, mais la réalisation humaine de ces aptitudes dépasse en degré et en contenu celle de tout autre animal au point qu'aucune comparaison entre eux n'est moralement significative (p. 90). Les propriétés collectives rendent ainsi compte d'un ensemble d'aptitudes ou de capacités humaines qui ont une importance bien réelle dans la vie quotidienne et qui caractérisent les relations entre des êtres humains fondamentalement égaux.

Du point de vue de l'égalité fondamentale, chaque être humain se définit en relation aux mêmes propriétés collectives et aux potentialités humaines de leur réalisation. À l'opposé, dans la relation entre les humains et les animaux, un seuil minimal d'aptitudes différencie la spécificité humaine et forme une barrière incommensurable que les animaux ne peuvent pas franchir. Ainsi, même si un être humain se résignait à se comporter comme un animal, il ne peut pas s'abstraire de son

appartenance aux propriétés collectives qui définit son inclusion dans le genre humain. « Même si un être humain ne s'en sert pas, il a accès à une capacité morale qui est très différente de celle accessible à un singe. Et ce fait importe plus pour les fins de la valeur humaine élémentaire que celui de savoir où précisément se situe un être humain, ou là où il a décidé de se situer, dans l'échelle de réalisation de cette capacité (p. 134-135) ».

À titre d'illustration, Waldron fait un parallèle avec un ensemble géométrique à l'intérieur duquel ce qui importe n'est pas où se situe un point particulier, mais uniquement le fait qu'il s'y situe. Ainsi, selon une image géopolitique (p. 119), Strasbourg est juridiquement aussi française que Paris, malgré un positionnement géographique différent. Des différenciations individuelles et morales existent à l'intérieur des propriétés collectives, mais en lien avec l'idée de survivance, l'on recherche un ensemble de descriptions suffisamment significatives pour donner un sens à l'égalité fondamentale, nonobstant les différences morales entre les individus. Ainsi, tous ceux et celles qui se retrouvent au sein de cet ensemble ont droit aux protections de base en matière de dignité et de valeur humaines (un traitement humain), même les sanctions punitives pour des crimes majeurs doivent être encadrées par ces principes (p. 163).

La reprise des propriétés collectives surprend si l'on considère les critiques qu'a soulevées ce concept rawlsien, que Rawls lui-même n'a pas repris après le bref passage qu'il lui accorde dans *Théorie de la justice* (§ 77). La controverse porte, entre autres choses, sur la détermination d'un seuil minimal d'aptitude qui ait la vertu de préciser la spécificité humaine et d'exclure tous les animaux non humains, mais sans laisser sur le carreau certains êtres humains que les attributs naturels situent en dehors de la propriété collective. Le seuil doit être suffisamment élevé pour exclure les hominoïdes, mais que fait-on alors des enfants en bas âge, des vieillards atteints de démence ou des personnes avec des déficiences sévères? Rawls offre quelques réponses pour inclure les enfants, basées sur l'idée d'adultes en devenir, mais les critiques ont particulièrement porté sur son manque de préoccupation pour les personnes ayant des déficiences graves, reportant la réflexion à des travaux ultérieurs qui n'ont jamais vu le jour. Waldron a le courage de reprendre là

où Rawls a laissé la discussion, mais il n'offre pas une version renouvelée de la position rawlsienne. Il propose plutôt un ensemble de voies de contournement à partir desquelles l'on pourrait rattacher aux propriétés collectives les êtres humains qui en sont exclus en raison du seuil minimal.

### **Sommes-nous tous égaux?**

Waldron ne réussit à répondre aux problèmes de l'inclusion aux propriétés collectives que grâce à des circonvolutions complexes qui nous éloignent des considérations factuelles et descriptives de base que suppose le recours à ce concept rawlsien. D'une part, au chapitre V, Waldron laisse entendre que l'égalité humaine distinctive trouve dans les doctrines religieuses, plus particulièrement dans la tradition judéo-chrétienne, une fondation solide dans l'idée que les êtres humains sont conçus à l'image de Dieu. D'autre part, la tradition chrétienne introduit des notions qui offrent une vision dynamique des propriétés collectives. Les idées de temporalité, de narrativité et de trajectoire rallient chaque vie humaine et chaque période de la vie humaine à un tout, au lieu de les considérer par fragments de vie. De plus, toujours selon Waldron, la perspective religieuse élève chacune des propriétés collectives à une valeur supérieure; par elle, la raison s'ouvre à la transcendance, l'amour, à la communion et l'autonomie personnelle, au tout d'une vie.

Si la religion ne représente pas la seule porte de salut aux problèmes des propriétés collectives, il n'en demeure pas moins que l'insistance sur la narration, entre autres choses, est une des manières par lesquelles Waldron croit « qu'un compte rendu religieux peut ouvrir des possibilités pour un compte rendu séculier (p. 206) ». Waldron, parmi d'autres philosophes (Charles Taylor et plus récemment Jürgen Habermas), recourt ainsi à la valeur heuristique des perspectives religieuses pour éclairer des problèmes d'ordre séculier, même si, en dernière analyse, il soutient que la solution peut s'exprimer dans un vocabulaire séculier. À titre d'exemple, l'idée de trajectoire de vie inclut toutes les étapes de celle-ci, de la naissance à la mort : l'enfant en devenir ou le vieillard à l'apogée de sa vie. L'enfant ne doit pas être comparé aux grands singes au sujet de ses aptitudes, car il

appartient à la classe humaine et ses aptitudes (en formation) sont celles d'un adulte mature (moral, autonome et responsable). Pour Waldron, l'égalité humaine distinctive est sauve, mais à condition de l'englober dans un discours compréhensif et téléologique qui, à mon avis, s'éloigne des concepts de survenance et de considérations descriptives dans l'objectif de donner une référence descriptive et un sens à l'égalité humaine fondamentale.

La position de Waldron est encore plus ambivalente au sujet de la situation des personnes atteintes de déficiences sévères, lesquelles doivent être incluses dans la famille humaine, sans que cela ne porte atteinte à la supériorité morale des êtres humains. C'est par accident ou tragédie que ces personnes souffrent d'une « défaillance majeure en relation avec une ou plusieurs des capacités essentielles – raison, agent moral, autonomie personnelle et capacité d'amour – qui sont censées constituer le fondement de l'égalité fondamentale et qui, dans d'autres conditions, confèrent du sens à la dignité (p. 217) ». Ces individus se situent en dehors des propriétés collectives, peu importe la trajectoire de leur vie. Mais Waldron est répugné à l'idée d'adopter une position similaire à celle de Peter Singer où la situation de ces individus pourrait d'un point de vue moral se comparer à celles de certains animaux. Car, selon l'égalité distinctive, les êtres humains se différencient moralement des autres animaux et « existent dès lors sur un plan supérieur (p. 31) ». Quel sort doit-on alors réserver à ces personnes? Sont-elles « égales aux autres »? Waldron ne répond pas clairement à la question. L'on comprend toutefois à la lecture qu'une réponse négative constituerait un recul même vis-à-vis des thèses utilitaristes de Peter Singer qui considèrent néanmoins tous les animaux du point de vue de l'égalité des intérêts.

Waldron refuse d'abandonner l'idée des propriétés collectives, même si elle n'offre aucun recours pour inclure les personnes qui se situent en dehors de celles-ci. La solution proposée illustre ici les faiblesses du concept rawlsien. Premièrement, dans un passage peu convaincant, Waldron suggère de considérer toutes les créatures humaines comme matériellement et biologiquement détentrices des capacités humaines, bien que certaines personnes en raison d'une défaillance n'atteignent jamais le seuil minimal. Le recours à



l'argument biologique est contestable sur plusieurs points. D'une part, il valorise une conception réductrice purement biomédicale des problèmes de déficience physique ou intellectuelle majeure, alors que le handicap a également une cause sociale. D'autre part, il conduit à une dévalorisation du vécu des personnes concernées, car elles sont vues d'emblée comme une défaillance ou un accident. De plus, Waldron coupe court à la discussion en éludant les controverses auxquelles pourrait conduire un tel argument au sujet des embryons et de la régulation des naissances. L'issue repose encore une fois sur l'emprunt sécularisé au vocabulaire religieux et, à ce titre, Waldron accorde une vertu aux narrativités sur la tragédie humaine. Mais il puise également ailleurs, dans les concepts de vulnérabilité, d'amour ou de fragilité, une manière de nous lier à ces êtres humains défaillants. Waldron suggère qu'il « n'y a *pas d'autre* communauté de répondants pour les personnes lourdement handicapées, pas d'autres communautés en dehors de la communauté humaine à laquelle ils appartiennent (p. 246) ».

En dernière analyse, la réponse de Waldron au statut des personnes ayant des déficiences lourdes est ambiguë. Elles sont en dehors des propriétés collectives et, de ce point de vue, il n'existe aucune raison qui nous oblige à les considérer individuellement comme les égales des autres (p. 252). Toutefois, dans la mesure où ce sont des êtres humains, en raison de considérations biologiques ou du simple fait que nous sommes leur seule communauté d'appartenance, et que nous pouvons nous appuyer sur une métaphysique de la tragédie, nous « devons nous efforcer de donner aux personnes sévèrement handicapées, dans la mesure du possible, les avantages de l'égalité fondamentale, de la valeur égale et de la dignité humaine (p. 252) ». Waldron ne précise pas les effets en surface de cette lecture du handicap. Il se montre favorable aux mesures progressistes qui visent à rapprocher dans la mesure du possible le vécu de ces personnes à celui de tout autre citoyen – par exemple, en désignant des tuteurs pour défendre leurs intérêts politiques. Concernant l'égalité fondamentale, la position de Waldron ne corrige toutefois en rien celle de Rawls, car une minorité n'est reconnue en valeur et en dignité qu'en raison de mesures d'exception à la règle générale, et non parce qu'elle est fondamentalement égale

aux autres. Selon Waldron, la nécessité de préserver l'égalité distinctive des êtres humains conduit à maintenir une certaine étanchéité aux propriétés collectives, car notre supériorité morale ne saurait souffrir d'une comparaison entre humains et non-humains.

### **Une égalité de continuité, mais non distinctive**

Les insuffisances de la position de Waldron ne conduisent-elles pas à se retourner vers la perspective moins ambitieuse, mais peut-être plus inclusive, d'une égalité de continuité? Le point décisif de l'argument de Waldron envers les personnes ayant des déficiences majeures réside dans l'idée d'une communauté humaine de référence. À ce titre, la position de Hannah Arendt, abordée rapidement par Waldron (p. 58-61), me paraît plus convaincante. La communauté politique a la responsabilité de se doter d'un mode d'être et d'agir conforme à l'idéal qu'elle se fait de l'humanité. Ainsi, l'affirmation que tout être humain est l'égal de tout autre, sans exclusion, n'a peut-être pas besoin d'autre explication que la reconnaissance du caractère immoral de penser et d'agir autrement, au même titre que notre condamnation morale du différentialisme sur les bases de l'origine ou de la couleur de la peau. L'enjeu moral concerne ainsi notre capacité collective de concevoir un discours commun qui rende compte des idées extensibles d'égalité et de solidarité applicables à tous les êtres humains. Des idées qu'effleure Waldron, avec ses emprunts aux concepts de vulnérabilité et de temporalité, mais qu'il n'utilise que pour répondre aux cas spéciaux, alors que ces concepts ont une visée plus universelle et encadrent en dernière analyse le concept de propriété collective. À ce titre, « être l'égal des autres » n'est pas qu'un principe moral inhérent et sous-jacent à nos représentations de la justice, mais c'est également une projection morale au sujet de la manière de nous représenter collectivement.

L'ouvrage de Waldron partait d'un objectif ambitieux : dévoiler l'importance et le rôle que représente l'égalité fondamentale des êtres humains pour nos conceptions en surface des égalités politiques, sociales et économiques. Bien que le livre soit incontestablement le fruit d'un travail riche du point de vue

de l'érudition et de la rigueur analytique, ce qui justifie pleinement sa lecture, le résultat d'ensemble laisse le lecteur avec un sentiment d'incomplétude. Si, d'une part, Waldron pose adéquatement le rôle substantiel de l'égalité fondamentale, il convainc moins le lecteur avec son recours aux propriétés collectives comme base descriptive pour lui donner du sens. Et les deux derniers chapitres au sujet des perspectives religieuses, de la narration et de la potentialité humaine sont posés de manière telle qu'elles détonnent par rapport aux chapitres antérieurs plus analytiques et ne favorisent pas la cohérence d'ensemble. En dernière analyse, loin de promouvoir les vertus du principe rawlsien de propriétés collectives, le travail de Waldron a plutôt l'effet inverse d'en exposer les faiblesses et les insuffisances.

**Bernard Gagnon**

Université du Québec à Rimouski