

La morale et le droit

Juliette ROUSSIN

Ronald Dworkin n'a cessé de montrer que le droit n'était pas séparable de la morale et que le libéralisme suppose des engagements éthiques fondamentaux, qui permettent la constitution d'une identité politique collective. Un État suppose un ensemble de valeurs partagées, sans lesquelles il manque de légitimité.

Recensé : Alain Policar, *Ronald Dworkin ou la valeur de l'égalité*, Paris, CNRS Éditions, 2015. 224 p., 24 €.

Au carrefour de la philosophie politique, du droit et de la morale, l'œuvre de Ronald Dworkin se caractérise par une profonde unité de méthode et de préoccupation, qui s'incarne dans la centralité que le philosophe accorde à la valeur de l'égalité. La reconnaissance de l'égalité de toute existence humaine constitue ainsi le cœur du projet libéral comme le « principe fondamental » (p. 63) du droit, commandant de traiter chaque personne avec un égal respect et une égale attention ; elle exprime également une exigence éthique essentielle au respect de soi et à la possibilité de bien vivre. Plus encore peut-être, c'est de son approche interprétative et holiste que l'œuvre de Dworkin tire sa profonde cohérence. Des premiers textes sur le droit jusqu'à *Justice pour les hérissons*, les écrits du philosophe américain portent une exigence forte d'intégrité dans l'interprétation : la continuité remarquable dont fait preuve la pensée dworkinienne résulte de la constance de sa démarche interprétative, qui vise à produire la meilleure compréhension possible des concepts normatifs et à les intégrer en un ensemble cohérent et harmonieux. La philosophie de Dworkin est ainsi unifiée comme l'est un réseau sans fondement axiomatique – rôle que ne remplit pas même l'égalité, moins axiome que concept central à cet égard – mais dont les différents éléments se justifient les uns par les autres et visent à composer, ensemble, une conception politique plus complète et satisfaisante que toutes les interprétations concurrentes.

Le politiste Alain Policar propose une synthèse efficace de la pensée complexe de cette figure majeure et récemment disparue de la philosophie du droit et de la philosophie politique anglo-saxonne. L'ouvrage s'organise selon trois grands axes thématiques, qui correspondent aux centres d'attention successifs de la réflexion dworkinienne : la théorie du droit et la critique du positivisme de Hart ; la théorie de la justice sociale et la conception du libéralisme ; l'épistémologie morale enfin.

La théorie du droit : une lecture morale

L'une des vertus du livre d'A. Policar est son effort constant pour situer la pensée dworkinienne dans le contexte des débats philosophiques qui l'a fait naître et en discuter les prolongements dans les débats les plus récents. Une telle contextualisation est particulièrement utile pour saisir le sens et les enjeux de la conception du droit qui se dégage des premiers ouvrages de Ronald Dworkin, *Prendre les droits au sérieux* et *Une question de principes*, que le philosophe ne cessera d'enrichir dans ses écrits ultérieurs. C'est en effet en réponse au

positivisme juridique du théoricien du droit le plus influent de l'époque, Herbert L. A. Hart, que Dworkin élabore sa thèse du droit-intégrité.

Pour le positiviste, ne se qualifie à proprement parler comme règle de droit que ce qui a été identifié comme tel selon les critères énoncés par une règle secondaire fondamentale, que H.L.A. Hart appelle pour cette raison la « règle de reconnaissance ». L'existence d'une telle règle permet de délimiter avec exactitude la sphère du droit et d'affirmer, en particulier, la séparation du droit et de la morale. Elle implique aussi que l'on puisse, à l'intérieur d'un système de règles, buter dans certains cas sur des « vides juridiques » : lorsqu'aucune règle claire ne permet au juge de trancher l'affaire qui lui est soumise, celui-ci doit combler la lacune du droit en créant une nouvelle règle applicable au cas. Dans cet espace discrétionnaire, le juge exerce un pouvoir qui s'apparente selon H.L.A. Hart à celui d'un législateur. Une telle concession apparaît absolument inacceptable à Dworkin, qui s'attèle au contraire à montrer que le juge ne crée jamais de droit. Confronté à un « cas difficile », qui ne se laisse pas arbitrer par une règle claire, le juge en effet peut se rapporter aux *principes* moraux et politiques qui habitent le système juridique et qui sous-tendent ses règles. La distinction entre règles et principes permet de comprendre que le droit n'est jamais lacunaire, car il inclut des principes qui lui préexistent et qui assurent sa complétude en dépit de l'absence occasionnelle de règles explicites.

En intégrant les principes dans le droit, c'est plus fondamentalement encore la disjonction positiviste entre droit et morale que Dworkin entend récuser. Le droit n'est pas un catalogue de règles mais se prête à une « lecture morale » : le juge doit faire appel à des « principes de morale politique » (p. 49) pour interpréter ses directives. Comme le remarque justement A. Policar, dans le positivisme hartien, la valeur de l'égalité dépendrait strictement de sa place dans la hiérarchie des normes (p. 24) ; la concevoir comme principe informant l'ensemble du système juridique permet de lui restituer sa centralité et d'interpréter le droit à la lumière de ses exigences.

Cette complétude morale du droit correspond à ce que Dworkin appellera dans *L'empire du droit* son « intégrité ». La « théorie du droit-intégrité » (p. 28) se fonde sur le présupposé de l'unité et de la cohérence du droit, structuré par « un ensemble cohérent de principes » moraux et politiques portant sur la justice, l'équité, ou les garanties d'une procédure régulière¹. L'unité du droit est à la fois le reflet et la condition de celle de la communauté politique auquel il s'applique. Elle répond ainsi à un impératif supérieur d'« intégrité politique » (p. 41), qui veut que « l'État agisse sur une base unique et cohérente de principes »². La cohérence de l'action étatique et du système juridique permet de « personnifier » la communauté politique comme un véritable agent moral capable « d'adopter et de formuler ses propres principes, et d'y être fidèle ou non »³. Les citoyens peuvent alors s'identifier en tant que membres d'une communauté de principes dont ils se reconnaissent comme les « auteurs »⁴, et dont ils portent la responsabilité collective.

Si cette responsabilité intime à l'ensemble des citoyens de réfléchir aux « engagements de principe » de leur communauté, et à ce qu'ils « exigent dans des circonstances nouvelles »⁵, il revient avant tout aux juges de préserver et de construire la

¹ R. Dworkin, *L'empire du droit*, trad. fr. E. Soubrenie, Paris, Puf, 1994, p. 266.

² *Ibid.*, p. 185.

³ *Ibid.*, p. 190.

⁴ *Ibid.*, p. 210.

⁵ *Ibid.*, p. 449, traduction modifiée.

cohérence du droit (et avec elle, celle de la communauté politique), en en proposant une interprétation « intègre ». Dworkin compare le travail interprétatif des juges à l'interprétation littéraire, en tant qu'elle vise à présenter le texte sous son meilleur jour, à en proposer la meilleure lecture possible. Les juges cherchent, dans leurs décisions de justice, à rendre raison des règles de droit et de la jurisprudence en en proposant la meilleure lecture possible, c'est-à-dire, celle qui s'accorde le mieux avec la « morale politique » de la communauté (p. 46). L'intégrité du juge lui impose ainsi de prendre des décisions qui « s'ajustent » (*fit*) à l'ensemble des matériaux constitutionnels et jurisprudentiels existants, dans un effort de cohérence qui n'est pas seulement formelle, mais qui fait signe vers une communauté d'esprit entre les interprètes du droit. Par là, selon la formule qu'A. Policar reprend à Jürgen Habermas, les juges dworkiniens « [réconcilient] histoire et justice »⁶, s'autorisant éventuellement à trancher en faveur de la dernière, lorsque le passé constitutionnel comporte ce qui ne peut qu'être considéré comme « une erreur »⁷, au regard de la meilleure interprétation des principes moraux et politiques de la communauté. Comme le souligne A. Policar, Dworkin rompt ainsi le « cercle herméneutique » entre le texte et l'interprète pour « tendre vers l'objectivisme » (p. 53) : c'est la « bonne réponse », la vérité sur les principes, que vise ultimement la démarche interprétative selon le philosophe du droit.

Égalité et libéralisme

La communauté de principes à laquelle le droit doit donner corps est donc aussi une communauté libérale, en tant que le libéralisme est aux yeux de Dworkin la meilleure interprétation possible des concepts politiques qui traversent la communauté. Le libéralisme comme doctrine politique tire en effet sa substance et sa cohérence d'« une certaine conception de l'égalité » (p. 66). C'est l'égalité plutôt que la liberté qui définit le libéralisme, dans l'exacte mesure où cette dernière ne peut se concevoir sans la première : la liberté inclut l'égalité dans sa définition, et l'égalité des personnes implique nécessairement qu'elles se voient reconnaître des droits et des libertés égales (p. 67, 69). L'égalité libérale exige en effet que l'État traite ses membres « comme des égaux », avec un égal respect et une égale attention, notamment en leur accordant la protection de libertés fondamentales.

Mais la conception libérale de l'égalité fait également signe vers l'idée d'égalité des ressources socio-économiques entre les individus. À la différence de la conception concurrente de l'égalité comme égalité de bien-être, celle-ci répond à l'exigence de traitement égal des citoyens tout en étant pleinement compatible avec la conception libérale de la liberté. Dworkin défend en effet un mécanisme de redistribution des ressources entre les individus qui d'une part soit « sensible [à leurs] différences d'aspiration », mais « indépendant [de leurs] dotations initiales » (p. 78), et qui d'autre part leur permette de s'assurer, s'ils le souhaitent, contre la « pure malchance » (handicap, maladie, perte d'emploi, catastrophe naturelle, etc.) susceptible de contrecarrer leurs projets et dont ils ne sauraient être tenus pour responsables. Pour réaliser la première condition, Dworkin propose de penser la répartition des ressources sur le modèle d'une vente aux enchères, dans laquelle chacun disposerait d'une même somme pour acquérir les ressources auxquelles il aspire ; cette dernière procède à une répartition équitable si elle satisfait au « test de l'envie » : au terme de la vente aux enchères, personne n'envie les ressources reçues par son voisin. Les différences qui peuvent exister entre les individus en matière de répartition des ressources ne sont alors que le résultat et le reflet de leurs différences d'aspiration (p. 79). Comme le remarque A. Policar, le test de l'envie ne vaut cependant que si aucun des participants n'est désavantagé par un handicap naturel, qui

⁶ J. Habermas, *Droit et démocratie*, trad. fr. C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 234 ; cité p. 46.

⁷ R. Dworkin, *Prendre les droits au sérieux*, trad. fr. M.-J. Rossignol et F. Limare, Paris, Puf, p. 199.

introduit fatalement une inégalité entre les dotations initiales puisque l'on peut s'attendre à ce qu'une personne handicapée ait besoin de plus de ressources pour mener une vie satisfaisante. Pour réaliser la seconde condition, Dworkin suggère donc d'insérer dans la vente aux enchères un dispositif similaire au voile d'ignorance rawlsien. Dans ce dispositif, les individus savent ce qu'est pour eux une vie réussie, mais ils ignorent de quels atouts ou handicaps naturels ils seront dotés pour la réaliser ; et ils ont à présent la possibilité d'utiliser une partie de leur dotation initiale pour s'assurer contre le risque d'être frappés de malchance, victimes d'un handicap de naissance ou d'un accident au cours de leur vie. Choisir de s'assurer ou non, et à quel degré, relève de la responsabilité des individus et reflète là encore leurs différences d'aspiration ; le mécanisme assurantiel garantit de traiter les individus comme des égaux en se gardant de tout « paternalisme »⁸.

L'égalitarisme libéral dworkinien ne peut cependant se résumer à une conception de la justice sociale soucieuse de garantir à chacun des libertés et des ressources égales. Contre le projet rawlsien de construction d'un libéralisme strictement politique, dont les principes soient défendables dans l'espace public de la communauté démocratique en des termes recevables par tous les citoyens malgré la pluralité de leurs conceptions éthiques, philosophiques ou religieuses sur ce qui constitue une bonne vie⁹, Dworkin défend en effet une conception « intégrée » du libéralisme, d'après laquelle les principes politiques libéraux ne peuvent se comprendre indépendamment d'engagements éthiques et moraux plus fondamentaux. Tandis que J. Rawls fonde sa théorie politique sur la possibilité de détacher les considérations politiques portant sur la justice de convictions « compréhensives » touchant le bien humain ou ce que nous nous devons moralement les uns aux autres, Dworkin estime qu'une telle approche prive « le libéralisme de fondements moraux conformes à sa philosophie » (p. 85), et que la théorie politique libérale ne peut espérer se justifier ni se défendre si elle ne revendique pour elle-même cette fondation morale et éthique compréhensive ou, selon l'expression qui a la faveur d'A. Policar, « substantielle » (p. 12, 102).

Pour A. Policar, cette conception intégrée du libéralisme comme « morale politique » a deux conséquences. Tout d'abord, « la légitimité d'un État libéral est liée à la reconnaissance par les citoyens de valeurs partagées et intériorisées dans une culture politique » (p. 91). Certes, ces valeurs communes n'ont pas vocation à façonner l'identité personnelle des membres de la communauté, comme le prétendent les approches communautariennes, mais elles contribuent néanmoins à la constitution d'une « identité politique collective » (p. 95), distinctement libérale. Ensuite, c'est lié, la vie communautaire d'un État libéral admet d'après A. Policar une « dimension éthique » (*ibid.*), en raison de la continuité entre morale politique et réflexion éthique sur la vie bonne qui caractérise effectivement le libéralisme selon Dworkin. Si « certaines des questions les plus profondes concernant la vie bonne sont aussi des questions politiques »¹⁰, si nous ne pouvons espérer « bien vivre », vivre selon nos idéaux éthiques personnels, sans mener aussi une « bonne

⁸ R. Dworkin, *La vertu souveraine*, trad. fr. J.-F. Spitz, Bruxelles, Émile Bruylant, 2007, p. 152.

⁹ Voir J. Rawls, *Libéralisme politique*, trad. fr. C. Audard, Paris, Puf, 2007, p. 34 : « le libéralisme politique est en quête d'une conception politique de la justice qui puisse obtenir l'appui d'un consensus par recoupement entre différentes doctrines raisonnables dans la société qu'elle gouverne. (...) Pour cela, il est souhaitable que les opinions que nous utilisons communément quand nous discutons de questions politiques fondamentales soient mises de côté quand il s'agit de la vie publique. Il vaut mieux que ce soit une conception politique, dont les citoyens respectent les principes et les valeurs, qui guide à présent la raison publique. »

¹⁰ R. Dworkin, « Foundations of Equal Liberty », cité et traduit par A. Policar, p. 85.

vie »¹¹, une vie qui se soucie de nos obligations morales envers les autres, ceci signifie que la théorie libérale ne peut rester silencieuse sur l'éthique, qu'elle ne peut faire l'économie d'une certaine conception éthique.

Dworkin pose ainsi deux conditions distinctement libérales à la vie éthique : pour bien vivre, il nous faut prendre au sérieux notre propre vie, avoir le sens de notre propre valeur, mais aussi faire preuve d'« authenticité » dans nos choix éthiques, dont nous portons seuls la responsabilité. Dans une perspective libérale, la valeur morale des personnes s'articule à leur liberté de choix et à leurs responsabilités face à ces choix. Il nous revient de définir ce que représente, pour nous, une vie réussie, ce qui ne signifie pas du tout que tout ce que nous tenons pour bon l'est effectivement : « la valeur existe indépendamment de notre volonté ou de nos désirs », mais il importe que nous l'identifions par nous-mêmes, en toute « indépendance éthique » (p. 74). C'est pourquoi Dworkin préfère penser le bien d'une personne sur le « modèle éthique du défi » plutôt que sur le modèle de « l'impact » : une existence humaine ne tire pas sa valeur des conséquences qu'elle peut avoir sur le monde mais de ses caractéristiques intrinsèques, et notamment (mais pas seulement) de la conviction de celui qui la mène qu'elle vaut la peine d'être vécue. La reconnaissance par le sujet de la valeur de sa propre vie est ainsi une « condition nécessaire », quoique « non suffisante », de la vie bonne (p. 111).

En érigeant ainsi la responsabilité individuelle au rang d'idéal éthique du libéralisme, fait valoir A. Policar, Dworkin en viendrait à concevoir l'appartenance à l'État libéral comme offrant la possibilité à ses membres d'« atteindre ce qui est objectivement bon »¹². A. Policar croit ainsi déceler une évolution progressive de la pensée dworkinienne : très attaché d'abord à la stricte neutralité de l'État libéral « quant à ce qui fait, en soi, la valeur d'une vie »¹³, R. Dworkin aurait peu à peu mis à distance l'idéal de neutralité à mesure que l'impossibilité de séparer les engagements politiques libéraux de convictions morales et éthiques plus profondes se serait imposée à lui avec plus d'évidence (p. 91, 102). Pour A. Policar, cet éloignement de la neutralité se traduit de la part de l'État libéral dworkinien par certaines mesures incitatives, visant à encourager les citoyens à adhérer aux valeurs non seulement politiques, mais également morales et éthiques, qui caractérisent la communauté libérale désirable (p. 95, 109).

Vérité et justification morales

Dans *Justice pour les hérissons*, dernier ouvrage paru de son vivant, Dworkin formule de façon systématique les principes d'une épistémologie morale qu'il n'a cessé d'approfondir et de parfaire depuis ses tout premiers écrits sur le droit. Toute sa réflexion philosophique s'organise autour de la double conviction qu'il existe une bonne réponse aux questions morales, juridiques et politiques, et que ces vérités normatives forment ensemble un système de valeurs unique et cohérent.

Dworkin parle d'« indépendance de la valeur » pour suggérer que la valeur normative (juste ou injuste, bonne ou mauvaise) de certains actes demeure la même, quel que soit le

¹¹ Voir R. Dworkin « What Is a Good Life ? », *The New York Review of Books*, 10 février 2011, consultable sur le site : <http://www.nybooks.com/articles/2011/02/10/what-good-life/>. La distinction entre « bien vivre » (éthiquement, sur un plan personnel) et « vie bonne » (sur un plan moral) est restituée avec une certaine confusion dans l'ouvrage d'A. Policar (p. 72-73).

¹² R. Dworkin, *Une question de principe*, trad. fr. A. Guillaïn, Paris, Puf, 1994, p. 254. Il convient de noter que Dworkin met cette formulation dans la bouche des critiques (communautariens) de son libéralisme dans l'extrait auquel se réfère A. Policar.

¹³ *Ibid.*

jugement que nous portons sur eux. Maintenir une personne en esclavage est injuste même dans une société esclavagiste ; la valeur ou la vérité morale est indépendante de nos préférences et de nos pratiques dominantes. Il est tentant d'interpréter de façon littérale cette objectivité de la valeur, et d'en déduire qu'il existe quelque chose comme des « faits moraux » qui viendraient causer nos jugements normatifs et auxquels nous pourrions rapporter ces derniers pour vérifier leur validité. Une telle interprétation réifiante, ou « réaliste », pense le domaine normatif sur le modèle des faits de la nature, et conçoit par conséquent la justification morale comme une forme de vérification ou de démonstration. Or, pour Dworkin, c'est là se méprendre profondément sur la nature du domaine moral, qui n'est pas composé de « *morons* », propriétés morales auxquelles nous pourrions avoir accès par observation et qui viendraient ensuite « causer » nos jugements moraux comme nous jugeons qu'il pleut après avoir regardé par la fenêtre. La vérité morale de nos jugements moraux n'est pas causée par une quelconque correspondance à des faits, elle est établie, et vérifiée, par l'argumentation (p. 152). Un jugement moral est toujours vrai pour des raisons et c'est en les donnant que le raisonnement permet de fonder notre conviction. Contre la tendance d'une certaine « philosophie coloniale »¹⁴ à vouloir assujettir le domaine moral aux règles de la méthode scientifique, Dworkin fait ainsi valoir que l'objectivité morale ne se prouve pas mais se raisonne, s'atteint par l'argumentation. Si comme le résume A. Policar « seul un argument moral est en mesure d'établir la vérité d'une conviction morale » (p. 122), c'est également parce que les concepts normatifs sur lesquels nous fondons nos convictions morales ou politiques ne sont pas « critériels », susceptibles d'une définition univoque et précise qui pourrait lever toute ambiguïté et tout désaccord à leur propos, mais des concepts « interprétatifs » qui appellent des lectures diverses et nécessairement controversées (p. 119). L'épistémologie morale dworkinienne parvient ainsi à maintenir de front la thèse de l'indépendance et de l'objectivité des vérités morales, et la reconnaissance qu'aucune argumentation morale, si bonnes soient ses raisons, ne parviendra à gagner toutes les convictions.

Si c'est seulement en produisant un argument adéquat à l'appui d'une conviction morale que l'on établira sa vérité, la vérité de cet argument doit à son tour être défendue par un argument, et ainsi de suite. Le raisonnement moral prend ainsi la forme d'une « interprétation conceptuelle »¹⁵ dont la validité dépend de sa capacité à s'articuler de façon cohérente avec l'interprétation d'ensemble des valeurs et principes de la moralité politique. Dans « l'épistémologie intégrée » (p. 123) de Dworkin, les valeurs sont interprétées de façon à former ensemble un réseau qui enrichisse leur signification respective et les fasse se renforcer mutuellement ; pris comme tout, il vise à exprimer la meilleure interprétation possible de l'ensemble des valeurs politiques et morales que sont la liberté, l'égalité, la démocratie, les droits, la responsabilité, etc. La meilleure conception de la liberté, ainsi, met en évidence la relation d'implication qu'elle entretient avec l'égalité, au lieu de l'y opposer comme le ferait une lecture tronquée, incomplète, des principes du libéralisme politique. Une démocratie digne de ce nom de même ne peut se concevoir qu'articulée au constitutionnalisme, et non en opposition avec lui. À l'indépendance de la valeur, répond donc sa fondamentale « unité »¹⁶ dans l'épistémologie morale dworkinienne.

Le perfectionnisme en question

L'une des prises de position interprétatives majeures d'A. Policar est sa proposition de lire, dans l'insatisfaction exprimée par Dworkin face à un libéralisme rawlsien strictement

¹⁴ R. Dworkin, *Justice pour les hérissons*, trad. fr. J.E. Jackson, Genève, Labor et Fides, p. 21.

¹⁵ *Ibid.*, chapitre 8.

¹⁶ *Ibid.*, p. 13.

politique, détaché de tout engagement moral et éthique plus fondamental, le signe que sa pensée aurait évolué vers davantage de « perfectionnisme » (p. 85). A. Policar ne définit pas le terme, mais on peut supposer qu'il l'entend, dans le sillage de la philosophie politique post-rawlsienne, comme la conception politique selon laquelle il relève des devoirs de l'État de chercher à promouvoir certaines valeurs et certaines pratiques en tant qu'elles reflètent un idéal de perfection humaine (pratique des arts, haute culture, moralité) auquel il serait bon que les citoyens se conforment¹⁷. Il est vrai que Dworkin défend une conception intégrée du libéralisme, dont les principes ne sont pas seulement politiques, mais également moraux, et même éthiques ; mais devons-nous en conclure qu'il revient à l'État libéral de dire à ses membres comment ils doivent vivre, qu'il peut légitimement les encourager à adopter une certaine conception éthique ou à développer certaines vertus communautaires qui reflètent les valeurs libérales ? Il semble que certains éléments de la philosophie dworkinienne, et en particulier la détermination même qu'elle donne des conditions de la vie éthique, résistent à cette lecture perfectionniste.

A. Policar situe ainsi la « dimension éthique » de la vie communautaire sous un État libéral dans « certaines valeurs partagées » (p. 91) auxquelles s'identifieraient ses membres ; mais, dans le texte auquel sa lecture se réfère, Dworkin, soucieux de distinguer sa conception libérale de la communauté politique de son appréhension communautarienne, prend soin de limiter la « vie communautaire » aux seuls actes politiques officiels des représentants de l'État. Il n'est pas question ici pour les citoyens de partager une éthique communautaire : la communauté libérale n'est pas, tranche Dworkin, une « communauté éthique »¹⁸. C'est que, de fait, en posant la responsabilité individuelle et l'indépendance éthique comme conditions de la vie éthique, la moralité politique constitutive du libéralisme requiert que la communauté ne contraigne pas éthiquement ses membres ; elle disqualifie par là le principe même d'un perfectionnisme d'État. Loin d'imposer une conception de la vie bonne à ses membres, la communauté libérale les encourage à aborder le jugement éthique et moral comme relevant de leur propre responsabilité. Contrairement à ce que semble penser A. Policar, cela n'en fait pas une entité perfectionniste qui accorderait une « priorité » « au bien par rapport au juste » (p. 112), mais simplement un État libéral conséquent.

Publié dans laviedesidees.fr, le 26 février 2016

© laviedesidees.fr

¹⁷ Pour la définition du perfectionnisme, voir John Rawls, *Libéralisme politique*, op. cit., p. 222, 231.

¹⁸ R. Dworkin, « The Roots of Justice », in A. Bertin, S. Wesche, V. Zanetti (dir.), *Dworkin : Un débat*, Paris, Ousia, 1999, p. 125.