

Justice et rationalité: les impasses du »libéralisme politique«

Chantal Mouffe

On parle beaucoup aujourd'hui d'un »retour de la philosophie morale« et nombreux sont ceux qui espèrent trouver, grâce à cette discipline, un remède au malaise dont souffrent nos sociétés démocratiques. Il est urgent, nous dit-on, de renouer avec toute une série de questions fondamentales qui ont été écartées par les tenants de l'»anti-humanisme«. En discréditant la morale, ces derniers auraient, paraît-il, sapé les bases mêmes du vivre ensemble et mis en péril la démocratie. D'où la nécessité de rétablir le lien entre morale et politique à travers une réflexion qui s'inscrit à la fois dans le champ de la philosophie morale et de la philosophie politique. C'est un tel effort qui caractérise le nouveau paradigme de »libéralisme politique« élaboré par John Rawls et Charles Larmore et c'est pourquoi il est considéré par certains comme le modèle de la philosophie qui nous fait défaut.¹

Le problème, c'est que le type de réflexion que nous proposent ces auteurs n'a de politique que le nom. La philosophie politique n'est pour eux qu'un domaine spécifique de la philosophie morale; la seule différence concerne le champ d'application qui est restreint aux institutions de base de la société. Quant au type de raisonnement, il est le même dans les deux cas: c'est la recherche d'un mode de justification impartial en vue d'un consensus rationnel. Ils s'imaginent que faire de la philosophie politique consiste à importer en politique des notions provenant de la moralité kantienne comme »impartialité«, »universalité« et »unanimité«. Leur objectif est de prouver que les institutions libérales ne relèvent pas seulement de la »prudence« mais qu'elles peuvent être justifiées en termes impartiaux et qu'elles ont donc un caractère »moral«. Cela les conduit à envisager la résolution des problèmes liés à la nature conflictuelle des rapports humains sur le mode d'un accord »rationnel« entre personnes »raisonnables«. Sans tenir compte du fait que les rapports de pouvoir sont constitutifs de tout ordre social, ils évacuent tout ce qui touche au différend et à l'indécidable afin de postuler un consensus sans extérieur et sans exclusion.

¹ Je me réfère aux ouvrages suivants: 1) de Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1987; *Modernité et morale*, Presses Universitaires de France, Paris 1993; 2) de John Rawls, *Théorie de la justice*, Le Seuil, Paris 1987; *Justice et démocratie*, Le Seuil, Paris 1993; *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993.

Ce qui est ainsi oblitéré c'est la question proprement politique: celle de l'antagonisme.

Une philosophie politique sans politique

Le cas de Rawls est particulièrement représentatif de cette tendance à faire de la philosophie politique «sans politique». Dans ses écrits postérieurs à *Théorie de la justice*, abandonnant le cadre de la philosophie morale où il avait d'abord situé sa théorie, il insiste dorénavant sur le caractère *politique* et non métaphysique de sa théorie et déclare qu'elle s'inscrit dans le champ de la philosophie politique.

Ce changement a un objectif précis, celui de détacher la philosophie politique du libéralisme de toute théorie morale spécifique afin de pouvoir en faire le point de convergence d'un «consensus par recoupement» pour tous ceux qui adhèrent à des «conceptions compréhensives raisonnables». C'est une tâche essentiellement pratique que Rawls assigne maintenant à sa théorie de la justice comme équité. Elle doit résoudre le problème que la «fait du pluralisme» pose aux sociétés démocratiques modernes: comment établir les bases d'une coexistence stable et juste entre des individus qui sont profondément divisés sur la nature de la vie bonne. Une nouvelle fonction est ainsi attribuée aux principes de justice qu'il avait dérivé dans son livre de 1971 de la position originelle sous le voile d'ignorance. Ceux-ci ne sont plus présentés comme constituant une doctrine «compréhensive» à laquelle tous les citoyens d'une société bien ordonnée devraient souscrire, mais comme procurant le socle d'entente nécessaire pour organiser une société pluraliste. Rawls renonce à l'ambition de formuler des principes qui seraient reconnus comme *vrais* par tous les citoyens pour se contenter de fournir une vision capable d'obtenir l'accord d'une diversité de doctrines compréhensives.

Le problème de la coexistence dans une société pluraliste est certes loin d'être nouveau et on pourrait même dire qu'il s'agit là du problème libéral par excellence. C'est la solution proposée qui est différente. Alors que beaucoup de libéraux la voient dans la création d'un *modus-vivendi*, ou suivant Schumpeter d'un «modus-procedendi» qui permette de régler les conflits entre les différentes conceptions. Rawls ne se satisfait pas d'un tel compromis. Il estime qu'un consensus guidé par la simple prudence n'est pas assez solide et qu'une société libérale démocratique a besoin d'un consensus plus fort, d'essence *morale*. D'après lui, le problème relève de la *justice politique* et sa solution requiert l'établissement de termes équitables de coopération entre des citoyens envisagés comme libres et égaux. D'où sa quête d'une moralité minimale qui puisse être partagée par tous, au-delà de leurs désaccords sur les questions religieuses, philosophiques ou morales générales. S'il qualifie cette conception de

»politique«, c'est parce qu'elle se garde de prendre position sur les questions controversées dans le domaine philosophique, moral ou religieux. Celles-ci sont reléguées dans la sphère du »privé« afin de permettre l'instauration d'un espace public »neutre« où un consensus par recoupement s'établira autour des principes libéraux de la justice.

Ce que Rawls désigne par »politique« s'entend donc en deux sens: en premier lieu comme neutre par rapport aux valeurs en conflit et en second lieu comme spécifiant un type particulier de moralité qui s'applique aux institutions politiques, sociales et économiques. Il indique à plusieurs reprises qu'il veut trouver une position intermédiaire entre le libéralisme de type hobbesien qui n'est, selon lui, qu'instrumental et le libéralisme »compréhensif« comme celui de Kant ou de Stuart Mill qu'il estime incompatible avec le pluralisme. Ce qu'il recherche, c'est un point de vue qui, tout en allant au-delà de la simple poursuite de l'intérêt propre, reste cependant neutre par rapport aux différentes conceptions du bien.

Une justification neutre de la neutralité de l'Etat

La même démarche d'évitement caractérise le libéralisme politique de Charles Larmore, professeur de philosophie à Columbia, dont une série d'articles viennent d'être traduits sous le titre *Modernité et Morale*. Son ambition – déjà formulée de manière explicite dans son livre *Patterns of Moral Complexity* – est fournir une justification de la neutralité libérale qui, tout en n'étant pas limitée à des considérations stratégiques, soit néanmoins neutre par rapport aux conceptions du bien-vivre. Comme Rawls, il envisage le libéralisme politique comme une conception morale minimale qui puisse gagner l'assentiment de tous les êtres raisonnables, tout en respectant les divergences qu'ils peuvent avoir quant à la définition de la vie bonne. C'est pour cette raison que le neutralité politique doit être justifié sans faire référence à des valeurs controversées.

Dans le cas de Larmore, l'accent est mis, non sur l'accord sur des principes de justice, mais sur la justification des institutions libérales. La solution qu'il propose consiste dans les deux normes de dialogue rationnel et de respect égal des personnes; comme elles constituent des éléments fondamentaux de la pensée occidentale, elles ne peuvent pas, dit-il, être accusées d'avoir un caractère partisan. A partir de leur association, il déduit ensuite le principe de la neutralité politique de la façon suivante:

»si l'on veut déterminer les principes de l'association politique et si l'on est résolu à se respecter l'un l'autre en tant que personne dans ce processus, alors les principes à établir devront être justifiables aux yeux de tous ceux à

qui ils s'imposeront. Si, dans cet effort de justification, l'on se heurte à désaccord raisonnable, il nous faudra revenir à une base commune et déterminer quels principes l'on peut dériver de cette base. Pour être acceptable, tout principe politique doit donc être conforme au principe cardinal de neutralité envers les conceptions controversés de la vie bonne.²

La forme de justification procédurale que propose Larmore est basée sur une norme de dialogue rationnel qui s'inspire de l'éthique communicationnelle de Habermas. Il faut cependant remarquer que son approche est plus contextualisée que celle de la «situation idéale de discours» habermasienne car ses conditions idéales de justification ne sont jamais complètement séparés de notre contexte historique et de notre conception générale du monde. C'est ce qui l'amène à revendiquer l'autre norme, celle de respect égal, car il considère que la simple idée de rationalité n'est pas suffisante pour garantir que les participants auront la volonté de poursuivre le dialogue lorsque des désaccords surgiront.

Cette deuxième norme permet à Larmore d'introduire une dimension historique dans son modèle, mais c'est au prix de la circularité de son argument. C'est parce qu'il existe dans les sociétés libérales un certain ethos de respect et de tolérance que les institutions libérales peuvent être justifiées à ceux qui en participent. Quant à ceux que n'intéressent pas le débat rationnel ou qui ne reconnaissent pas la norme d'égal respect, Larmore déclare qu'il va de soi qu'il ne faut pas tenir compte de leurs objections; ce n'est pas la peine d'argumenter avec eux, il suffit de les mettre hors d'état de nuire.³ Formulé de telle manière que la justification du libéralisme politique ne s'avère nécessaire qu'envers ceux qui ont déjà intériorisés les valeurs libérales, le problème est évidemment facile à résoudre. Mais Larmore est loin de fournir des arguments convaincants en ce qui concerne la prétendue neutralité et le caractère non-controversé de telles valeurs!

Quel pluralisme?

Un problème similaire se pose à propos de la distinction entre «pluralisme simple» et «pluralisme raisonnable» que Rawls vient d'introduire dans son dernier livre *Political Liberalism*. Il s'en sert pour distinguer entre la simple reconnaissance empirique de conception opposées du bien, indépendamment de leur caractère moral, et ce qui constitue, à ses yeux, la véritable défi auquel est confronté le libéralisme politique: comment obtenir l'appui d'une pluralité de doctrines qui, bien qu'incompatibles entre elles, sont néanmoins «raisonnables».

² Larmore, *Modernité et morale*, p. 180-181.

³ Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, p. 60.

A première vue cela semble aller de soi. Pourquoi devrait-on s'efforcer de convaincre ceux qui ne sont pas raisonnables? Pourtant quand on examine les choses de plus près, on constate que cette distinction apparemment anodine dissimule un enjeu stratégique. Elle permet en effet à Rawls de faire passer comme exigence morale ce qui est en fait une décision politique et de présenter comme »neutre« une démarche qui est loin de l'être.

L'intention déclarée, c'est d'assurer le caractère moral du consensus sur la justice; ce qui exclut que le libéralisme politique soit tenu de gagner l'assentiment de ceux qui rejettent les principes de base de la moralité politique. D'après Rawls, des personnes raisonnables sont celles »qui ont suffisamment développé leurs deux pouvoirs moraux pour être capables d'agir en tant que citoyens libres et égaux d'un régime constitutionnel, et qui ont la volonté permanente d'accepter des termes équitables de coopération et de coopérer à part entière en tant que membres de la société«⁴. Qu'est-ce-à dire, sinon que la qualité d'être raisonnable est pratiquement identifiée avec l'acceptance des principes fondamentaux du libéralisme. Autrement dit, la distinction entre »pluralisme simple« et »pluralisme raisonnable« sert à tracer la frontière entre les doctrines qui reconnaissent la priorité du juste sur le bien qui caractérise le régime libéral et celles qui s'y opposent. Cela signifie que sa fonction est éminemment *politique* puisqu'elle vise à établir un critère de discrimination entre les conceptions religieuses, morales ou philosophiques qui – pour autant qu'elles acceptent d'être cantonnées dans le domaine du »privé« – seront considérés comme légitimes à l'intérieur du consensus pluraliste et celles qui ne peuvent pas y trouver place car elles mettraient en question la prééminence des principes libéraux.

Au fond, c'est une façon détournée d'affirmer qu'il est nécessaire d'établir des limites au pluralisme et que les demandes de ceux qui voudraient mettre en question les bases mêmes de la démocratie libérale doivent être considérées comme illégitimes. Je n'ai bien entendu aucun désaccord avec Rawls à ce sujet. Mais j'estime qu'il est crucial de reconnaître qu'une telle exigence est de nature politique et non morale. S'il faut exclure certaines conceptions, c'est parce que des principes antagonistes de légitimité ne peuvent pas coexister à l'intérieur d'une même association politique sans mettre en cause la réalité même de l'Etat. Néanmoins, une thèse de cet ordre ne peut être formulée de manière adéquate que dans une problématique qui affirme le caractère constitutif du politique. Or c'est précisément ce que le libéralisme nie. C'est pourquoi Rawls doit avoir recours à la moralité pour fonder la légitimité des limites qu'il veut imposer au pluralisme.

⁴ *Political Liberalism*, p. 55.

La primauté du politique

Les problèmes avec le «libéralisme politique» tant de Rawls que de Larmore proviennent de leur incapacité à penser la primauté du politique et le fait que toute société est politiquement constituée. C'est ce qui les empêche de reconnaître dans la priorité du juste sur le bien la matrice symbolique qui est propre au régime libéral-démocratique et qui commande ce qu'on pourrait appeler en suivant Wittgenstein sa «grammaire». En tant qu'elle spécifie le mode de coexistence qui caractérise ce type de société, la priorité du juste sur le bien y joue un rôle fondamental; elle permet de déterminer les limites du juste et de l'injuste, du raisonnable et du non-raisonnable, du légitime et de l'illégitime. De telles limites sont nécessaires car toute mise en forme politique des rapports sociaux repose sur une décision qui en instaurant un ordre symbolique en détermine aussi les frontières. Tous ceux qui n'acceptent pas les principes politiques sur lesquels est fondé le régime libéral-démocratique seront donc qualifiés de «non-raisonnables». Mais cela procède d'une décision qui relève d'une certaine configuration de pouvoir même lorsqu'elle est présentée comme l'exercice de «la raison publique libre».

Bien entendu c'est ce que Rawls ne peut pas voir. Il s'efforce grâce à sa distinction entre «pluralisme simple» et «pluralisme raisonnable» de penser les limites du pluralisme mais sa notion de «raisonnable» ne permet pas de saisir la nature de ces limites car elles ont à voir avec les frontières du régime. Or ces frontières ne peuvent être appréhendées qu'à partir d'une vision qui restitue la dimension proprement politique de la société. Lorsqu'on présente les limites du consensus libéral comme des obligations morales, on escamote une dimension cruciale, celle des rapports de forces qui déterminent les contours de l'ordre libéral-démocratique. C'est ce qui permet à Rawls d'affirmer que, puisque dans la société libérale bien ordonnée les exclusions sont uniquement dictées par l'exercice de la raison, le phénomène de l'oppression y a disparu. Mais c'est parce qu'il a été rendu invisible par l'identification entre raisonnable et libéral.

Un consensus «rationnel»

Si ce libéralisme «soi-disant» politique fait l'impasse sur tout ce qui relève de l'institution politique du social ce n'est certes pas par inadvertance puisque c'est sur cette dénégation même que la pensée libérale s'est constituée. Malgré ses références de plus en plus nombreuses au «politique» et à son «domaine» la position de Rawls ne contribue en rien à une meilleure intelligence de ces questions. On pourrait même dire que, d'un certain côté, elle représente un recul par rapport au modèle du «modus vivendi» car les conséquences de son «utopie» libérale peuvent être néfastes pour la politique démocratique.

Un examen attentif de la solution qu'il prône: un consensus par recoupement sur la théorie de la justice comme égalité révèle en effet un dangereux penchant unanimiste. On l'a vu, ce consensus est à distinguer d'un simple *modus vivendi*; mais Rawls veut aussi se démarquer d'un type de consensus limité aux principes de la constitution. Ce consensus »constitutionnel« qui garantit les libertés et les droits fondamentaux et établit des procédures démocratiques pour régler les rivalités politiques est, d'après lui, insuffisant car il laisse place au désaccord sur le status et le contenu des principes qui concernent les inégalités sociales et économiques et cela est cause d'hostilité et d'insécurité dans la vie publique. C'est pourquoi il insiste sur l'importance d'aller au-delà d'un simple accord sur les principes de la constitution et d'arriver, grâce à un consensus par recoupement, à créer l'unanimité sur des principes de justice. Ce n'est qu'à partir de ce moment qu'une société pourra être dite »bien-ordonnée«. Rawls reconnaît certes qu'il est probable que différentes conceptions de la justice seront pour longtemps encore en compétition et qu'il sera difficile que la sienne parvienne à s'imposer complètement, mais il n'a aucun doute sur le fait que l'unanimité serait souhaitable.

Une telle affirmation devrait nous inquiéter. Elle indique que l'idéal de Rawls c'est la création d'une société où le conflit aura été éliminé de la sphère publique et où il sera illégitime de mettre en question non seulement les principes de la constitution – ce qui est normal – mais aussi l'interprétation généralement admise du contenu et des limites des différents droits. Etant donné qu'un accord y a été établi sur des principes de justice (ceux de Rawls, évidemment) qui procurent la réponse correcte et définitive à la question de comment organiser les institutions de base de la société, toute cause de rivalité aura disparu. Ces principes sont en effet indépendants de tout intérêt, ne sont influencés par aucun compromis et doivent donc être acceptés comme l'expression de la »raison publique libre«; seules des personnes qui ne sont pas »raisonnables« pourraient donc vouloir les mettre en question.

Dans la perspective rawlsienne, la société bien ordonnée est donc une société où le dissensus a été extirpé de l'espace public et où la politique a été éradiquée. Le pluralisme y est certes toléré, mais uniquement dans la sphère privée. Comme vision de la société »bien-ordonnée«, il faut dire que c'est plutôt effrayant. Comment Rawls en est-il arrivé là? L'explication est à chercher, il me semble, dans la façon dont il réduit la politique à l'allocation entre des intérêts en compétition pour les biens premiers. Selon lui, bien qu'ils aient des conceptions différentes de la vie bonne, »tous les citoyens ont un projet rationnel de vie qui exige pour sa réalisation à peu près le même genre de biens premiers«⁵. La question de la répartition de ces biens premiers constitue, à ses

⁵ Rawls, *Political Liberalism*, p. 181.

yeux, le problème central de la politique et un tel problème devrait être susceptible d'une solution rationnelle. C'est pourquoi il s'imagine que les conflits politiques pourraient être éliminés grâce à l'accord sur une conception de la justice qui fait appel à l'idée d'avantage rationnel à l'intérieur des contraintes du raisonnable. Une fois que la réponse juste au problème de la distribution des biens premiers a été trouvée, la rivalité qui existait jusqu'alors dans le domaine politique disparaît.

Alors qu'il considère qu'il n'y a pas de solution définitive au désaccord entre doctrines religieuses, morales et philosophiques, Rawls croit qu'une telle solution est possible en ce qui concerne les questions politiques; elle consiste à créer un consensus rationnel sur la justice. Ce scénario présuppose, bien sûr, que le seul mobile des acteurs politiques soit la recherche de leur avantage rationnel et que celui-ci puisse se faire dans un cadre »raisonnable« fourni par les valeurs libérales. Tout ce qui touche aux passions est évacué du champ de la politique afin d'en faire un terrain neutre où l'on ne trouve que des intérêts en compétition. On peut constater, une nouvelle fois, que ce que ce libéralisme »politique« forclôt c'est la dimension du politique qui concerne l'antagonisme, le pouvoir et les rapports de force. C'est une démarche qui les rend proprement impensables.⁶

Démocratie et dissensus

Qu'il soit nécessaire de distinguer le libéralisme politique des différentes conceptions philosophiques auxquelles il a été intimement lié, cela ne fait aucun doute. Il y a là un enjeu de toute première importance pour penser les conditions d'une démocratie pluraliste. D'autre part, il est incontestable qu'une société libérale-démocratique ne peut pas faire l'économie d'un consensus sur un certain nombre d'institutions fondamentales. De ce point de vue, un grand nombre des questions que posent Rawls et Larmore sont tout à fait d'actualité.

Un des principaux problèmes auxquels sont aujourd'hui confrontées les sociétés démocratiques, c'est celui des limites du pluralisme. Un pluralisme total mettrait en danger les institutions libérales qui constituent la condition de possibilité du pluralisme. Il est cependant erroné de vouloir présenter ces limites comme relevant de la moralité ou de la rationalité. Aucun ordre politique ne peut éviter d'exclure certains points de vue et la démocratie pluraliste n'échappe pas à cette exigence. Sa spécificité ne réside pas dans l'absence de domination et de violence mais dans l'instauration d'institutions qui permettent de les limiter et de les contester. Mais cela requiert de reconnaître

⁶ Un examen plus approfondi de cette question est proposé dans mon livre *Le politique et ses enjeux*, Editions de la découverte, Paris 1994.

les formes d'exclusion pour ce qu'elles sont avec la violence qu'elles impliquent, au lieu de les dissimuler sous le voile de la rationalité. Le faux-semblant de la neutralité sert en fait à placer les rapports de force dominants hors d'atteinte du débat public et à rendre leur mise en question illégitime. Il est profondément anti-démocratique de vouloir mettre fin à la contestation dans le domaine public par l'établissement d'un consensus dont la nature soit telle qu'elle disqualifie toute tentative pour le déstabiliser. En éliminant la place de l'*adversaire*, un tel consensus, loin de contribuer à la construction d'une société plus démocratique, serait en réalité la négation du pluralisme.

C'est dans la tension entre consensus – sur les principes – et dissensus – sur leur interprétation – que s'inscrit la dynamique agonistique de la démocratie pluraliste. Son objectif c'est de donner au conflit la possibilité de s'exprimer à l'intérieur d'un cadre institutionnel que tous sont tenus de respecter et qui garantit le respect de l'*adversaire*. Pour autant que celui-ci adhère aux principes de la constitution, son droit à questionner l'interprétation dominante de ces principes ne doit jamais être mis en cause. Dans le domaine politique et en ce qui concerne la question de la justice, il ne peut donc pas exister de réponse définitive, rationnelle et impartiale. Toute perspective qui vise à produire l'unanimité dans le champ politique ne peut que masquer la réalité du conflit et nier la contingence qui est au coeur de tout ordre politique. Pour pouvoir véritablement articuler une réflexion sur l'*éthique propre au politique* – au lieu de proposer ce qui n'est en fait qu'une moralité publique – il importe de refuser la perspective kantienne qui prétend couper complètement la moralité de la prudence et postule une illusoire neutralité. Contre toutes les tentatives pour réduire la philosophie politique à un simple champ d'application de la philosophie morale – faisant ainsi l'impasse sur ce qui constitue la spécificité du politique – l'exigence à laquelle doit faire face une pensée libérale *réellement politique* est de ne pas se dérober au caractère inévitable du conflit et au moment inéluctable de la décision.

FILOZOFSKI VESTNIK / ACTA PHILOSOPHICA

regularly devotes one issue per year to a single topic selected in advance by the Editorial Board.

Special issues planned for 1996 and 1997 are:

Vol. XVII, No. 2 (Autumn 1996)

The Seen • Le Vu • Das Gesehene

Editor: Aleš Erjavec

Vol. XVIII, No. 2 (Autumn 1997)

Power and Resistance • Pouvoir et Résistance
Macht und Widerstand

Editors: Oto Luthar and Jelica Šumič-Riha

Authors wishing to contribute should write to editors for further information. Questions or correspondence should be directed to: *Filozofski vestnik*, ZRC SAZU, Gosposka ul. 13, 61000 Ljubljana, Slovenija – Fax: +386 61 125 52 53, E.Mail: FI@ZRC-SAZU.SI