

L'EXPÉRIMENTATION DE LA JUSTICE DANS LE CAPITALISME AVANCÉ OU LE DESTIN LIBÉRAL DE LA MORALE PROVISIONNELLE

Jacques Poulain
(U. Paris 8)

I. L'expérimentation capitaliste de la morale provisionnelle

Comme calcul social de satisfaction mutuelle des désirs, le capitalisme contemporain, privé ou étatique, tend à transformer l'homme de façon à satisfaire le maximum de ses désirs tout en le rendant autonome à l'égard de ces derniers: il prône à cet effet une morale de l'autonomie à leur égard. La vie politique doit transformer directement l'homme de façon à rendre visible et cette satisfaction pléonexique des désirs humains et cette autonomie dans ses actions et dans ses rapports avec autrui, tout comme l'expérimentation scientifique du monde visible doit transformer celui-ci de façon à rendre visible la vérité des hypothèses scientifiques.

L'expérimentation pragmatique de la justice dans le capitalisme avancé consiste en effet à transférer dans le champ social la logique de d'expérimentation du consensus scientifique avec le monde visible en faisant du consensus avec autrui une instance de confirmation ou d'infirmité des hypothèses de justice, une instance transcendante par rapport aux désirs des individus: c'est ainsi qu'il rend opératoire la morale provisionnelle de Descartes dans l'expérimentation totale de l'homme. La recherche d'une certitude de justice analogue à celle que visent les sciences transforme cette expérimentation libérale en quête cartésienne d'auto-certification sociale. Dans ce contexte d'expérimentation, les interlocuteurs s'expérimentent eux-mêmes et les uns les autres par leurs actes de parole: comme les scientifiques consultent le consensus de leurs hypothèses avec le monde visible pour lui faire répondre par 'oui' ou par 'non' à la question: "mon hypothèse est-elle vraie?", de même les interlocuteurs interrogent le consensus avec leurs partenaires de communication pour lui faire confirmer ou infirmer l'hypothèse de vie qu'ils cherchent à leur faire partager par leur acte de communication. C'est ainsi qu'ils expérimentent la *sapientia universalis* livrée par les institutions juridiques, morales et politiques de la modernité à la façon dont les scientifiques en expérimentent la *mathesis universalis*. Le jeu de langage de la science se transforme ainsi en forme de vie universelle: en expérimentation totale. Cette universalisation semble valide dans la vie sociale comme dans la vie psychique car cette expérimentation nous a fait découvrir que la vie mentale elle-même n'est qu'un processus d'expérimentation communicationnelle de soi, un dialogue avec soi qui ne trouve son auto-régulation par la vie sensible, affective, cognitive, pratique et consommatoire de l'individu qu'en s'harmonisant avec le dialogue que cet individu mène avec ses partenaires sociaux.

Après l'effondrement des totalitarismes de l'Est, le libéralisme nord-américain du marché de libre entreprise se contente donc de fêter son triomphe sur la terre entière, il paraît plus que jamais légitimé comme la seule forme de vie universalisable. Ce triomphe s'impose, semble-t-il, pour la seule et unique raison que la démocratie s'est bâtie sur les acquis de la philosophie des Lumières: sur la liberté et l'égalité des partenaires sociaux. Elle finirait par tirer parti au vingtième siècle de l'avantage que lui avait reconnu A. de Tocqueville, et plus récemment, L.Hartz. Comme l'écrivait ce dernier: "le grand avantage des Américains, c'est qu'ils soient parvenus à l'état de démocratie sans avoir à subir une révolution démocratique et qu'ils soient nés

égaux au lieu d'avoir à le devenir".¹ La traversée de l'Atlantique les aurait mis à même de réaliser dès ici-bas la volonté de partage et de salut chrétienne en leur épargnant d'avoir à renverser les structures sociales héritées du féodalisme. Et la traversée des crises de croissance économiques et culturelles à l'aide du consensus social leur aurait permis de généraliser à tous les secteurs de la vie la façon dont ils ont surmonté les antagonismes provoqués par leurs intérêts privés, en limitant au maximum tout recours à la violence. En faisant de la soumission au consensus non seulement la loi du progrès social et économique, mais également le moteur du progrès scientifique et technique ainsi que la loi d'intégration de ce progrès dans la vie personnelle des individus, le libéralisme mènerait à son terme le processus de rationalisation de l'homme et de l'univers.² Il mènerait l'humanité à sa destination philosophique.

La validité de cette surlégitimation apportée par l'histoire la plus récente à la démocratie nord-américaine demeure pourtant sujette à caution, et ce, même si l'ampleur de cette surlégitimation tend à faire oublier les échecs, tout aussi massifs, qui accompagnent cette universalisation d'un consensus aveugle et semble ainsi dispenser chacun d'avoir à juger ses résultats effectifs. Comme l'on révélé les analyses de S. Wolin dans *Democracy*, la volonté d'expansion américaine à cherché, durant les années 70 et 80, à compenser l'échec de l'État. Celui-ci était construit pour endiguer la dictature des corporations et des multinationales ainsi que pour contenir les intérêts des individus et des minorités. Le renforcement de l'inégalité sociale et son exportation dans les rapports des États-Unis d'Amérique aux pays en voie de développement, les explosions de haine raciale, la montée en puissance de l'agressivité ainsi que l'insécurisation qu'elle provoque n'ont d'égal que la volonté cynique des politiciens qui leur permet de parasiter, toute honte bue, cette surlégitimation internationale ainsi que la résignation des exclus devant leur destin.

Car l'expérimentation communicationnelle illimitée à laquelle cette rationalisation pragmatique recourt pour se réaliser, y généralise un espace d'incertitude au niveau de la conscience des partenaires sociaux tandis qu'elle favorise, au niveau de la pratique sociale, quotidienne, économique et politique, l'auto-falsification capitaliste qu'y ont discernée K. Marx et M. Weber. Cette expérimentation a en effet lieu abstraction faite de la vérité des propositions qui y sont communiquées: la communication y est réduite aux effets d'adhésion ou de refus qu'elle provoque, aussi n'a-t-elle pour effet le plus patent que de transformer la vie sociale et la vie

¹ Comme le souligne J. Rajchman, à qui j'emprunte cette citation, "l'état de démocratie fut révolutionnaire dans le Vieux Monde et noraml dans le Nouveau. Ce n'est pas une révolution sociale que connurent les Américains en 1776? Les traditions lockiennes, conjuguées avec l'absence d'un ancien régime empêchèrent en Amérique la formation d'une aristocratie à droite et d'une classe laborieuse à gauche. Le principe de Locke selon lequel le pouvoir fait l'objet d'un consensus s'y combina avec les vertus puritaines d'ambition, d'entreprise et d'opportunité, pour former la grande tradition libérale." ("La philosophie en Amérique" in *La pensée américaine contemporaine*, Eds. J. Rajchman et C. West, Paris, Presses Universitaires de France, trad. A. Lyotard-May, 1991, p.56).

² J. Dewey "Creative Democracy - The Task Before Us" repris dans Fisch (Ed) *Classic American Philosophers*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1951, p.394. L'espoir démocratique américain ne s'est pas nourri par hasard idéologiquement de Darwin pour qui Dewey exprimait la plus vive admiration: s'il le fait, c'est qu'il exprime déjà lui-même, comme l'a bien vu Rorty, une foi sociale inédite dans le "futur", c'est-à-dire dans la capacité déployée au sein des rapports sociaux de force, de lutte et de croissance. L'imaginaire social y remplit une fonction analogue à celle que Kant prêtait à l'imagination transcendante: celle de pouvoir engendrer des mutations, imprévisibles avant qu'elles ne se produisent, mai déterminantes par la suite. Au cœur de cette libération de "la volonté de puissance sociale et démocratique", vit toujours en effet l'espoir que la série d'ajustements nécessaires à cette évolution, fera jaillir un jour "la" mutation décisive, c'est-à-dire un homme assez fort pour ne déployer dans ses rapports sociaux que "sa nature foncièrement agapéristique" (voir à ce sujet R. Rorty *L'espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, Paris, Albin Michel, 1995).

psychique en espace d'incertitude, neutralisant sans même s'en rendre compte, la régulation déjà acquise de la vie humaine par la parole. Le consensus avec autrui n'est une instance indépendante des individus, et analogue, à ce titre, à l'instance qu'est le monde visible pour les scientifiques, que parce que sa réponse advient comme un événement indisponible au seul désir qu'ont les locuteurs de le produire, mais il advient également de façon aussi aveugle qu'advient la réponse du monde visible pour les scientifiques. La nature interne des désirs, des besoins et des normes des hommes s'y révèle et juge la réussite de la communication en produisant ou non les effets recherchés comme la nature externe répond aux scientifiques. Expérimentateurs scientifiques et expérimentateurs sociaux invoquent de façon animiste cette parole du monde ou des désirs et la respectent aveuglément comme la nouvelle et unique Pythie, s'interdisant eux-mêmes de parler en dernier instance, c'est-à-dire de juger ses oracles, généralisant ainsi allègrement tant un autisme scientifique qu'un autisme social.

L'injustice capitaliste peut donc, elle, suivre son petit bonhomme de chemin politique qu'avait retracé M. Weber en ce début de siècle. Comme le scientifique cherche à rendre visible son hypothèse en expérimentant sa vérité dans le monde visible, la politique tente de rendre visible l'union de tous en toute action, une fois pour toutes pour rendre chacun certain de sa participation à la production d'une justice universelle et lui garantir son salut social.³ Ce rapport politique envahit tous les autres rapports dans la mesure où chacun veut y être le maître de justice de soi et de tous les autres: il neutralise, ce faisant, aujourd'hui tous les rapports d'harmonisation des actions consommatoires aux actions motrices en rendant arbitraires les uns et les autres. L'homme n'y jouit de ce qu'il fait de soi, d'autrui et des choses qu'à condition de pouvoir les réduire aux effets qu'il sait qu'il veut et qu'il doit y produire, à des effets conformes à ceux qu'il escomptaient produire par leurs paroles, à des effets réussis. Conscience morale et conscience technique s'expérimentent sans limitation a priori: comme expérimentation totales, elles aussi. C'est dans cet horizon que se trouve radicalement falsifiée la "vérité" du politique: son but inconditionnel suprême, la réalisation sans les phénomènes sensibles sociaux de la liberté nouménale présumée en chacun, grâce à une distribution harmonisée des droits, des devoirs et des biens. La reconnaissance de cette falsification historique a lieu dans le diagnostic porté par Marx à propos du capitalisme: la capitalisation des moyens de production et son renforcement par la capitalisation des rapports de production renforcent l'asymétrie et l'injustice sociale de départ. Mais ce diagnostic des symptômes et de l'impuissance de pouvoir politique à empêcher leur expansion, n'éveillait chez lui qu'une anticipation chiliastique chamanique des conditions d'inversion du processus. À ses yeux, le mime de la lutte des classes est présumé suffire à faire triompher la classe dominée, il est présumé suffire à faire voir comment on produit la liberté effective de chacun en inversant les conditions d'injustice, en faisant sortir les dominés de leur aliénation. Ce salut chiliastique s'avère une chimère, car on ne parvient pas à identifier le modèle de pensée qui produit le capitalisme tout autant qu'il éveille et reconduit la fascination à l'égard de ce salut chiliastique sécularisé qu'on cherchait en voulant donner comme forme et comme contenu à la béatitude sociale, la contemplation de la justice sociale enfin rendue visible.

Le capitalisme hérite, nous le savons depuis Max Weber,⁴ des modèles de pensée propres aux religions du salut et ce, dans la mesure même où il les sécularise en tentant de sensibiliser

³ Le concept du politique consiste depuis la modernité à réaliser dans le monde sensible la fin imposée à ce monde par la liberté. Cf. E. Kant *Critique du jugement*, Vrin, 1951, p. 17.

⁴ M. Weber *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.

la raison. Il cherche à maximiser la certitude à laquelle chacun aspire à propos de son propre salut moral: il s'agit ici d'une maladie de la morale, d'une perversion qui lui est inhérente. L'explication de M. Weber est bien connue, mais rarement comprise dans sa radicalité. Comme les prédestinés calvinistes ne trouvaient leur élection au salut que dans leurs succès de vie, la recherche capitaliste du succès de l'entreprise voit en ce succès la seule chose qui puisse confirmer l'élection, par un individu donné, des actions qu'il s'est choisies: il est la seule réalité qui puisse en confirmer la rectitude sociale. Mais les succès de vie ne confortaient les calvinistes dans leur certitude d'être sauvés qu'à condition qu'ils s'abstiennent de voir dans ces richesses acquises, une fin en elle-même ainsi que de s'abstenir de jouir immédiatement des fruits de ces richesses. Il en va de même des capitalistes: les succès de l'entreprise ne confortent leurs chefs dans la certitude de leur salut moral et politique de producteurs attirés de la justice sociale qu'à condition qu'ils puissent s'abstenir de jouir immédiatement des bénéfices obtenus et qu'ils les investissent à nouveau dans le capital acquis ainsi que dans le développement des rapports de production eux-mêmes, pour en renforcer l'ampleur et l'efficacité. C'est ce double mouvement de quête effrénée, d'une part, et d'ascèse intransigente, d'autre part, qui fait de l'action de production, une fin en elle-même, de même qu'elle fait de la communication une fin en elle-même: en la déconnectant des biens consommatoires externes à elle-même et en la faisant se relancer sans cesse elle-même, à chacune de ses occurrences, "boucle infinie" qui ne jouit que de cette relance.

Cette autonomisation libérale de l'action sociale implique une capitalisation économique du pouvoir politique où l'on fait royalement abstraction du but politique avancé comme leit-motiv social: le bien suprême de tous est réduit à la recherche de la capitalisation maximale de l'entreprise, puis des multitis. L'effet de paupérisation et d'asymétrie sociale qui s'ensuit nécessairement est l'inverse exact du but affiché. On y fait agir autrui comme travailleur en vue d'être certain de sa propre perfection et de son propre salut moral, en vue d'être certain de l'harmonie qu'on éprouve entre le mérite obtenu dans l'action sociale et le bonheur de capitalisation qui en dérive. On y jouit de la possibilité de subordonner le bien-être d'autrui à la conscience de sa propre perfection morale et l'on rend libre autrui de ne jouir que de cette satisfaction: par capitaliste interposé, puisque cette satisfaction n'est accessible qu'aux propriétaires des moyens de production. La politisation profonde des rapports de force économiques consiste à faire de ce rapport de capitalisation, le rapport politique déterminant et à le généraliser à tout phénomène de la vie humaine: toute perception, toute action, toute pensée et tout désir ont à être capitalisés pour devenir des fins en elles-mêmes. Le seul but qui puisse demeurer est de faire de toute expérience, une expérience qui ne fasse jouir que de sa propre production et reproduction indéfinie et à condition qu'elle soit caractérisée par une perfection de plus en plus irréprochable. La morale capitaliste généralisée pervertit une deuxième fois la morale sociale: puisqu'on y fait abstraction de l'objectivité du bien suprême aussi bien que de sa réalisation effective, la jouissance de produire l'action qu'il faut et de pouvoir reconnaître qu'on la produite en conformité avec ce qu'il fallait faire y devient une norme qui oblige à vide, abstraction faite de son contenu. Elle vaut pour toute action de transformation effectuable à la perfection sur soi, sur autrui ou sur le monde: elle fait de l'aliénation à l'action une fin à elle-même et pense cette aliénation d'après le modèle de la communication. L'injustice qu'elle secrète va jusqu'à faire disparaître le plus légalement du monde le respect des droits de l'homme, ainsi que l'a montré S. Wolin dans "L'action révolutionnaire aujourd'hui": inscrits dans la Constitution, ils sont situés au-dessus des rapports de force politiques, mais l'exercice même de ces droits s'est vu progressivement tellement conditionné par l'expérimentation écono-

mique qu'il s'est révélé peu à peu inaccessible à ceux qui se sont trouvés exclus de la sécurité sociale, des indemnités de chômage, des moyens de se donner une éducation et d'accéder à un logement.⁵

L'appel au consensus ne suffirait-il pourtant pas à corriger les effets néfastes de cette expérimentation totale sauvage et à faire oublier la crise sociale qui sévit, le hiatus qui écartèle de plus en plus la loi du marché dit social, les contrats juridiques présumés en régler l'application sociale et l'éthique politique? Seuls les désirs qui peuvent être satisfaits chez tous feraient la loi dès lors qu'ils se valident eux-mêmes par leurs succès. À en croire R. Rorty, on pourrait même oublier l'usage de ce terme de "capitalisme" et éviter de diaboliser le néo-libéralisme. Les Européens, par contraste, continueraient à invoquer le consensus éthico-politique dans la connaissance, l'action et les désirs, mais sans se plier à l'expérimentation, sans reconnaître de dignité à leurs désirs puisqu'ils ne reconnaissent de validité qu'aux lois normatives, qu'à un *Sollen* abstrait qui permet de les faire satisfaire par autrui. Les désirs expérimentés ne seraient pas acceptés pour eux-mêmes, mais uniquement parce qu'on peut reconnaître à tous le droit de contraindre tous les autres à satisfaire leurs propres désirs. Les Européens n'y verraient que prétexte à reconnaître leurs métamorphoses en lois juridiques et politiques. Ils continueraient à adorer aveuglément tout *Sollen*, ils rendraient éternelle, sans raison aucune, la morale provisoire des mœurs en facticité normative, incapables qu'ils seraient de distinguer aussi radicalement qu'ils le prétendent entre *Faktizität* et *Geltung*, aveugles à tout *Müssen*, à toute validité objective. Il suffirait donc de dénoncer l'animisme judéo-chrétien qui couve toujours chez les grands prêtres de la pensée européenne, qu'ils soient "modernes" ou "post-modernes", pour déclarer nulles et non avenues les accusations paranoïdes qu'ils lancent contre l'impérialisme du consensus.

Cette invocation du consensus vient pourtant bénir une pratique aussi unique que désastreuse et elle laisse inchangée les rapports fonciers d'injustice entre classes, entre pays pauvres et pays riches. Il suffit de reconstruire les effets réels de ce désir de consensus aveugle pour s'en rendre compte. La nécessité de la production de ces effets peut être retracée à l'aide des trois modèles d'usage du langage proposés par les théories magiques du langage: par les théories des *speech-acts*. Le modèle austinien, a priori juridiste, est basé sur le jugement d'appropriation des énonciations performatives d'ordre, de baptême ou de condamnation au contexte d'usage. Le modèle gricéen de transmission des croyances et des désirs, invoqué par les dominés dans le contexte de cette morale d'expérimentation, ne valide que les croyances que tous peuvent adopter comme telles, que les désirs que chacun se voit amené à désirer. Le modèle searlien de l'échange illocutoire des promesses institue la nécessité dans laquelle chacun se trouve d'être le psychologue d'autrui: d'identifier ses désirs à sa place et avant lui, ainsi que d'être son esclave: en les réalisant pour lui, en règle essentielle du langage. Puisque ces théories n'érigent en règles inconditionnellement valides et inhérentes au sens des mots que l'usage expérimental quotidien du consensus, leurs effets sont déjà patents. L'échange performatif n'avantage que ceux dont la parole est déjà déterminante pour les autres puisqu'ils sont d'avance les seuls appropriés à juger en dernière instance de l'usage social du consensus inscrit dans les conventions. L'invocation magique du jugement social transcendant qui habite le consensus engendre la guerre du jugement entre ces derniers et les dominés: elle provoque la montée en puissance d'une surtribunalisation où chacun est toujours déjà assuré que les dominants ont tort, mais ceux-ci

⁵ S. Wolin "L'action révolutionnaire aujourd'hui" in *La pensée américaine contemporaine*, op.cit., p.373-4.

n'en continuent pas moins à imposer leur loi. Ils ne peuvent en effet tout simplement pas tenir leur rôle de Tiers omniscient et omnipotent qu'on exige d'eux qu'ils soient en leur laissant institutionnaliser leurs paroles. Les tentatives de transmission à autrui de leurs croyances et de leurs désirs, auxquelles s'adonnent les dominés, se soldent par la reconnaissance sociale du contraire de ce qu'ils désirent: ces tentatives ne montrent qu'une chose, c'est que ces croyances et ces désirs n'appartiennent bien qu'à eux, que leurs énonciations n'ont qu'un effet "exhibitif" et qu'elles transforment leurs émetteurs en symptômes ambulants. D'instruments obligés du bonheur d'autrui, ils deviennent des fous à enfermer dans les asiles ou dans les bidons-villes. L'impossibilité de s'assurer d'avance de la sincérité des agents illocutoires de promesses vouent les contrats de reconnaissance d'obligations mutuelles que sont les actes de parole à renforcer l'incertitude sociale sur la valeur de ces promesses et sur l'authenticité de ceux qui les font. Cette incertitude sociale se généralise donc et s'intensifie jusqu'à faire douter hyperboliquement de la validité du but capitaliste: de la possibilité d'accéder à l'équité visée, elle accélère l'escalade des affects, des exigences et des condamnations portées sur autrui et par lui. On ne peut les détourner de nos voisins les plus proches qu'en s'en assurant la maîtrise une fois pour toutes: en se convainquant qu'elles sont justes d'entrée de jeu, dès lors qu'elles se portent sur l'étranger, sur les autres peuples, sur les noirs ou sur les juifs, restaurant ainsi l'espace *a priori* de certitudes de notre salut social.

L'aperception de ces effets a incité Apel et Habermas, on le sait, à imaginer une situation utopique où le pouvoir législatif de promulguer des lois accordées aux seuls besoins universalisables qui soient adaptés aux progrès scientifiques et techniques, serait confié à une discussion argumentative au sein de l'opinion publique. Malheureusement, l'absence d'instinct extra-spécifiques caractérise l'homme comme prématuré chronique né un an trop tôt, aussi ce programme de législation contractuelle est-il toujours condamné à chercher des besoins et des lois objectivement introuvables, et à demeurer lui-même utopique. Puisque le recours à la communication qu'opère la législation politique réelle ne se justifie pourtant qu'en faisant appel à ce consensus idéal et à l'harmonie métaphysique qu'il présuppose entre besoins et lois, il semble que la seule rétribution équitable à laquelle puissent aspirer les partisans de la démocratie philosophique découverte en Amérique réside dans la contemplation ironique de soi accordée si généreusement par R. Rorty aux dieux et sujets du consensus que nous sommes voués à être.⁶

2. La sublimation philosophique de l'injustice libérale et de la méconnaissance mutuelle: le paradis pragmatique des théories de la justice

L'obéissance aux règles de promesses et d'argumentation ne peut être assurée d'avance par leur connaissance, la participation à la discussion argumentative sur les besoins et les normes communs ne saurait se justifier d'elle-même, ni même s'assurer de produire un consensus quelconque. Pour réconcilier les citoyens américains avec eux-mêmes et avec le monde entier, il a semblé à J. Rawls⁷ qu'il suffisait de joindre à ces usages du langage la conscience qui cherche à poindre chez tous: de leur inculquer la conviction qu'ils font déjà l'expérience d'une société bien ordonnée puisque il s'agit là de l'expérience qu'on présume faite et intégrée par toute personne morale, adulte et autonome et puisque que chacun ne peut pas ne pas se présumer déjà l'être pour se reconnaître citoyen. Cette société se baserait sur la visée d'un équi-

⁶ Voir R. Rorty *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press, 1989.

⁷ J. Rawls *Théorie de la justice*, Paris, Ed. du Seuil, Trad. C. Audard, 1987.

libre entre liberté et équité, d'un équilibre déterminé contractuellement par tous les partenaires sociaux.

Masquée par l'incertitude qu'elle secrète dans les rapports de communication, cette injustice ne parvient à se faire oublier qu'en couronnant tous les processus de justification qu'elle déclenche, par la théorie de la justice. Celle-ci reste prisonnière d'une dynamique chamanique dont le seul résultat est de faire oublier les crises sociales d'injustice en faisant jouir ceux qu'elles convainquent, des bienfaits de vérité de leur anthropodicee. Parce qu'elle est basée sur une image anthropologique fautive qui fait de l'homme un ennemi d'autrui et de lui-même, et qu'elle est contrainte de déployer aveuglément ses stratégies de justification en se pliant à une méthodologie argumentative, il est possible de montrer à la fois: 1 – que le système social qu'elle désire légitimer est contraint *a priori* à s'auto-falsifier (on l'a vu), 2 – qu'on n'obtient la justice distributive désirée qu'en la faisant jaillir de la justice rétributive du partage du jugement de vérité et en pliant le jeu du marché économique et les constitutions étatiques à sa loi.

On ne peut en effet réaliser le désir inconditionnel de justice qui anime cette expérimentation et ces tentatives de justification, qu'en opérant dans le champ social de l'action et du désir la fameuse révolution copernicienne que Kant présumait déjà effectuée dans le domaine des sciences de la nature. C'est déjà ce que tente de faire cette théorie, mais sans y parvenir.

En donnant comme objet à la théorie de la justice cette harmonie juridique entre liberté et équité, Rawls entend endiguer l'arbitraire expérimental et faire régner comme principes normatifs les règles de la justice sociale, réglant l'accès aux bénéfices de la coopération sociale en fonction des responsabilités d'agents assumées librement. Car il est présumé que les membres d'une "société bien ordonnée" s'estiment responsables de leurs intérêts et de leurs objectifs fondamentaux et ne se contentent pas de se laisser mener par eux. Cette structure fondamentale ne saurait être organisée de façon à empêcher les individus de développer leurs aptitudes à la responsabilité ou à en interdire l'exercice à d'autres, une fois qu'elle est en leur possession.

Cette exigence détermine les deux principes rawlsiens de la théorie de la justice:

1. " En premier lieu: chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres.

2. En second lieu: les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois, (a) l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de chacun et (b) qu'elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous".⁸ Ces deux principes, nous dit-on, "sont un cas particulier d'une conception de la justice plus générale qui peut être exprimée de la façon suivante: toutes les valeurs sociales (ou les principaux biens primaires, J.P.) —les libertés et les possibilités offertes à l'individu, les revenus et la richesse ainsi que les bases sociales du respect de soi-même— doivent être réparties également à moins qu'une répartition inégale de l'une ou de toutes ces valeurs ne soit à l'avantage de chacun".⁹ Bien qu'il nous faille commencer par supposer que les biens sociaux tels que les revenus et la richesse doivent être distribués de façon égale parce qu'il doivent être distribués à des personnes libres et égales, il ne serait pas raisonnable, continue Rawls, de maintenir une distribution égalitarienne de ces biens. Car la société bien ordonnée doit être compatible avec

⁸ J.Rawls *Théorie de la justice*, op.cit., p.91.

⁹ Ibid. p.93.

les contraintes d'organisation sociale et d'efficacité. Aussi, pour cette simple raison, le plus grand mal social, c'est-à-dire l'inégalité réelle produite comme paupérisation d'un certain nombre de personnes par le libéralisme, est justifiable *a priori* dans la position "d'innocence historique": dans la fameuse position originaire d'un contrat libéral auquel on souscrit sous une voile d'ignorance, sans connaître la situation historique de départ à laquelle on est soumis, ni les effets de la contingence sur notre situation sociale réelle. Ce plus grand mal moral est justifiable "si et seulement s'il est au plus grand bénéfice des plus défavorisés":¹⁰ "l'idée intuitive est que l'ordre social n'est pas fait pour établir et garantir des perspectives plus favorables pour les plus avantagés, à moins que ceci ne soit à l'avantage des moins favorisés".¹¹ Aussi "les inégalités sociales et économiques doivent-elles être organisées de façon à ce que, à la fois, (a) elles apportent aux plus désavantagés les meilleures perspectives et à ce que, (b) elles soient attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, conformément à la juste (*fair*) égalité des chances"¹².

Cette distribution des biens et des libertés primaires continuera à valoir, on ne saurait en douter, lorsqu'on réfléchit dans l'horizon de cette logique de justification du libéralisme, même dans la pire des situations possibles, dans une situation où c'est notre propre ennemi qui nous assigne notre place sociale: elles sont pour nous, même dans ce cas, les conditions les plus favorables ou les moins défavorables qu'on ait à attendre dans la pire des situations sociales possibles. Cette règle du maximin,¹³ jointe au voile d'ignorance, a le plus grand pouvoir de justification possible: comme principe d'anthropodicée libérale, elle est en effet capable de justifier l'injustice sociale aussi bien que la justice. Que pourrions-nous vouloir de plus? Que pourrions-nous encore désirer de plus satisfaisant si nous sommes réellement les personnes moralement responsables, mûres et autonomes que nous sommes présumés être?

Au jugement qu'il s'impose de porter sur une situation réelle d'injustice objective, on en substitue un autre sur la distribution égale des libertés de base. L'exercice de ces libertés est présumé devoir produire la meilleure justice qu'on puisse atteindre, même dans la pire des situations sociales possibles. Ce contrat originaire qui nous donne à tous, nos libertés de citoyens comme biens primaires de base, se substitue en effet d'avance à la possibilité réelle de reconnaître que la justice advient effectivement et qu'elle satisfait effectivement quiconque. La distribution à chacun de l'accès autarcique à l'exercice de ces libertés se substitue lui-même d'avance au désintérêt mutuel produit par les égoïstes rationnels lors de leur accès équitable à la réalisation de leurs intérêts, grâce à l'action de coopération prodiguée par leurs partenaires sociaux.

On est malheureusement contraint de remarquer ici tout d'abord que ce contrat originaire renforce par là, d'avance et une fois pour toutes, la conscience libérale car il la met à même de justifier l'expansion et la maximisation de ses libertés d'action en la lui faisant considérer comme une fin. Elle bénit d'avance la pratique libérale d'absolutisation de l'action, celle qui ne justifie l'existence humaine elle-même qu'en en faisant le produit d'une action qui ne veut que se produire elle-même comme action et se reconnaître comme telle. On donne ici au désir de salut terrestre nourri par cette conscience atomiste et monologique, l'autorité du consensus

¹⁰ Ibid.p.106

¹¹ Ibid.,p.106.

¹² Ibid.,p.115.

¹³ Ibid.§26, p.181-197.

contractuel lui-même. Ce contrat imaginaire a donc deux fonctions: il bénit la sainteté de la conscience libérale et il la protège contre les intérêts privés poursuivis par les partenaires sociaux. Cette sécurisation et cette certitude sont présumées garanties par la pureté des intentions qu'ont ses présumés souscripteurs lorsqu'ils se donnent les uns aux autres ces biens et ces libertés de base.

Ce contrat original n'est-il pourtant pas en mesure de changer du tout au tout cette situation libérale d'injustice qu'est la paupérisation généralisée? Il est évident qu'il ne saurait rien changer aux événements sociaux, mais que ce qu'il bouleverse de fond en comble, c'est uniquement la conscience qu'on en a. Comme conscience régulatrice accompagnant tout le processus social de production, cette version tout à fait spécifique du respect de l'égalité des droits valide en effet l'injustice aussi bien que la justice pour la simple et unique raison qu'elle parvient toujours à se rendre certaine de sa propre validité aussi bien que de sa propre satisfaction. Quoi qu'il arrive, on peut toujours montrer qu'elle a été suivie et prise à la lettre. Cette certitude sociale inhérente à l'idéal moderne de la justice a beau être bafouée et brisée par l'expérimentation totale de la *sapientia universalis*, elle se trouve ici magiquement restaurée dans la conscience qu'en ont les partenaires sociaux: quels que soient les événements et quoi qu'il puisse arriver, elle restaure et l'idéal de proportionnalité des devoirs et des droits caractérisant la *justitia universalis*, hérité d'Aristote et transmis par Kant, et la bonne conscience morale, enfin redevenue apte, une fois pour toutes, à reconnaître sa réalisation quoi qu'il arrive.

Plus radicalement, ce à quoi cette concession mutuelle des biens et des libertés de base se substitue elle-même, c'est au troc contractuel de base, présumé présent, mais de façon inavouée, dans la société bien ordonnée: celui par lequel on échange la liberté de travail des salariés contre les libertés de base, celui par lequel on échange l'insubstituabilité de base de la force de travail des salariés contre la substituabilité de principe des libertés concédées à tout citoyen. On doit payer ces biens et ces libertés de base qu'on distribue généreusement à tous et on la paye par l'hétéronomie des travailleurs, même si on oublie, tout aussi généreusement, qu'on les paye et comment on les paye. Cette distribution et cette substitution nous mettent seules en mesure d'oublier cette vente originaire et perpétuelle des forces de production. Est-il ou non juste de vendre cette liberté de travail pour obtenir en échange ces biens et ces libertés primaires de base? Cette concession mutuelle des libertés de base implique-t-elle cette vente de la liberté de travail? ne l'exclue-t-elle pas au contraire bien plutôt? et est-il vrai que ce troc des libertés exprime la seule condition de vie sociale qui puisse prétendre être justifiée dans la pire des situations sociales possibles?

Parce qu'il fait complètement abstraction de la possibilité de ce jugement, le contrat libéral de Rawls n'est pourvu que d'une force chamanique de justification. Le mime de la crise sociale permettait au chamane d'ouvrir l'accès, pour lui-même et pour tous ses partenaires sociaux, à toutes les actions consommatoires alors que cet accès était habituellement strictement réglementé par des impératifs et des interdits institutionnels. En ouvrant l'accès au plus grand bonheur possible, le mime de la crise sociale la plus radicale faisait oublier le caractère incontournable et radical de cette crise. C'est ainsi que la conscience d'impuissance se transigerait en conscience de toute-puissance. Il en va ici de même. Le mime de la pire des situations sociales tel que l'effectue sa description par Rawls a le même effet: il donne généreusement accès à tous et une fois pour toutes, au plus grand bonheur accessible au citoyen, à la possibilité de jouir des libertés primaires de base durant toute sa vie sociale en justifiant cette possibilité comme la meilleure qui puisse être, puisqu'elle est celle que ne pourrait pas ne pas lui donner son ennemi lui-même s'il avait à choisir sa place sociale, puisqu'elle est la meilleure

des possibilités qui demeure accessible dans la pire des situations sociales. Mais il va de soi que cette performance chamanique s'avère impuissante à surmonter la crise sociale qu'elle se contente de mimer ainsi: elle ne saurait empêcher celle-ci d'advenir. De la même façon, la théorie de la justice imagine la pire des situations sociales comme situation originaire, mais puisqu'elle ne fait que l'imaginer et que cette pire des situations ne saurait donc être qu'imaginaire, elle dénie royalement qu'une telle situation existe et s'empêche ainsi de reconnaître, une fois pour toutes et au nom de tous, que cette pire des situations sociales possibles est bien, dans les faits, la seule réalité qui soit et le seul effet possible du libéralisme. Cette pire des situations sociales possibles est effectivement celle qu'on a besoin d'imaginer comme originaire et comme uniquement possible pour pouvoir être à même de jouir des libertés de base comme le bien primaire de base, comme ce bien primaire de base tout à fait spécifique qui nous empêche de voir la pire des situations sociales possibles comme la plus ordinaire, habituelle et incontournable.

D'où ce réflexe chamanique de justification tire-t-il sa force de conviction? où la théorie de la justice emprunte-t-elle son apparence de vérité? Réflexe de justification et théorie se nourrissent d'une dénégation de base très spécifique. Ils dénie en effet tout simplement l'impossibilité qui caractérise la condition du travailleur, son incapacité à prendre la place sociale et le rôle de son partenaire capitaliste. Cette dénégation s'effectue de façon également très généreuse: en distribuant abstraitement ce lieu social comme le rôle généralisé du citoyen et comme un rôle qui a à être joué à l'égard de la société en général: au sein de l'opinion publique elle-même. En transférant cette liberté du champ des rapports de production au champ des opinions, la théorie de la justice nous fait changer "d'ennemi interne": celui-ci n'est plus le propriétaire des forces de production, non, chaque partenaire social devient un ennemi virtuel interne parce qu'il peut avoir une opinion qui diffère de la mienne et qui, par conséquent, en nie la vérité. Mais cette opposition est d'avance et une fois pour toutes bien ordonnée et neutralisée en étant restreinte précisément au champ des opinions. La tolérance démocratique et sociale donne à chacun de mes partenaires sociaux le droit d'avoir une opinion qui lui est propre, à la façon dont elle me donne droit d'avoir la mienne. Cette opposition nous est généreusement donnée avec la liberté de base de jouir de notre dissentiment avec autrui comme d'une preuve par neuf de notre esprit démocratique. C'est cette pluralité égalitarienne des opinions qui vient racheter et faire oublier l'unilatéralité masquée du contrat de travail.

Mais il nous faut noter ici également que, dans ce cas, la liberté et l'équité ne sont plus dans l'ordre lexical que Rawls privilégie dans sa société bien ordonnée: d'abord, la liberté, ensuite, l'égalité et en troisième lieu, la différence et la fraternité. Car ces propriétés démocratiques paradigmatiques sont mises au contraire dans une relation antinomique bien que celle-ci demeure masquée par la relation qui leur est sous-jacente, par la division du travail matériel et du travail intellectuel qui est au cœur du contrat libéral. D'un côté, le contrat de travail fait disparaître l'égalité réelle de liberté des agents situés comme travailleurs. Mais d'un autre côté, ce contrat rawlsien, faisant figure de contrat social, rétablit d'entrée de jeu les libertés d'opinion qui sont distribuées à tous à part égale. C'est ainsi que le plus grand mal social, l'inégalité produite comme effet de paupérisation des uns à l'avantage des autres, n'est justifiable que si elle produit le plus grand bien démocratique possible: "elle n'est justifiable que si elle améliore (ainsi-J.P.) la situation de chacun, y compris celle des moins favorisés". A l'harmonie leibnizienne du meilleur des mondes possibles, l'anthropodicee libérale de Rawls ne substitue qu'un calcul formel et procédural de justification apte à justifier une fois pour toutes l'injustice aussi bien que la justice.

3. De la vérité comme justice

On ne guérit de la crispation politique autour des problèmes de distribution équitable des droits, des devoirs et des biens, on ne guérit de la politique qu'en s'apercevant qu'il n'y a pas, à proprement parler, à en guérir. Car on ne développe une maladie, un malheur ou une folie dans la vie politique qu'en y ayant auparavant diagnostiqué une maladie ou une folie nécessaire, voire *a priori*, en tout cas une aliénation qu'elle ne saurait constituer effectivement qu'en se déniait elle-même. Depuis Platon, les rapports d'antagonisme des désirs, présumés reproduire l'antagonisme perpétuel des dieux, ont été généreusement distribués aux hommes comme "nature" déter-minante, dérivée de la chute de l'esprit dans le corps. Cette nature agnostique s'est vue projetée dans les rapports intersubjectifs et politiques par la modernité jusqu'à faire de l'homme comme désir, l'ennemi de lui-même comme esprit et à le transformer, selon le fameux adage de Hobbes, en loup pour ses semblables. La révélation contemporaine du diffèrent métaphysique inhérent au rapport de communication de l'homme avec lui-même et avec autrui se bornerait à faire de cette "condition", un destin.¹⁴

Il s'agit pourtant d'une injustice philosophique, due à l'ignorance dans laquelle étaient l'antiquité comme la modernité et dans laquelle demeurent nombre de contemporains, de la façon dont s'engendre en l'homme le rapport aux désirs comme rapport *a priori* rationnel, et non irrationnel, à l'égard duquel il ne saurait convenir de chercher à se protéger en inventant un système de défense politique et philosophique imparable, mais qu'il s'impose de soumettre au jugement de vérité. C'est pour cette raison que l'exercice politique du jugement de vérité consiste à ne réaliser et ne faire réaliser que ce qu'on a pensé qu'on était ou qu'était autrui pour avoir pu le penser. Et l'on ne saurait le faire réaliser qu'en faisant partager le jugement de vérité qu'on énonce à ce propos. L'identité démocratique des partenaires sociaux ne peut donc être acquise et reconnue comme telle sans qu'on fasse juger vrai le partage d'une forme de vie, ce qu'on tente de faire en toute communication. Cette identité de jugement et sa reconnaissance comme telle ne reposent que sur elles-mêmes: elles sont donc philosophiques et l'on ne saurait se les approprier en faisant respecter un système de règles juridiques, morales, politiques ou linguistiques, mais elles exigent de la part de chacun qu'il respecte la loi de vérité inscrite dans son identification au langage en respectant l'objectivité de ce jugement et en la faisant respecter. C'est en respectant cette loi qu'il en fait un partage juste de la vérité et établit les rapports de justice là où ils doivent l'être: dans les rapports de distribution de la pensée qui règlent la rétribution de vérité qu'on y cherche.

La position de l'accord de soi avec soi, avec autrui et avec le réel qui meut toute pensée et toute parole ne constitue pas seulement un principe régulateur valide dans le règne des fins et accessible sous la forme d'une justice distributive des bénéfices sociaux. Elle ne concerne pas non plus seulement ce que Kant appelait les "rapports externes" aux choses, aux personnes et à soi: les rapports par lesquels on se les approprie, comme si l'on pouvait s'approprier soi-même à soi-même en s'appropriant ses propres désirs et comme si ces derniers étaient en nous des choses externes qu'on peut choisir d'avoir ou de ne pas avoir, d'être ou de ne pas être de façon arbitraire. On ne peut non plus se contenter de l'anticiper de façon morale et utopique en faisant l'harmonie morale méritée entre nos actions et le bonheur que celles-ci nous méritent. Car, avant de pouvoir être conçue comme principe moral et régulateur, elle est constitutive de l'identification du vivant humain aux sons et fait la loi, à ce titre, aussi bien à l'harmonie de la

¹⁴ Cf. J.F. Lyotard *Le Différend*, Minuit, Paris, 1983.

pensée avec le réel, qu'elle la fait à l'harmonie avec autrui. Elle fait objectiver à l'homme ses désirs et ses actions comme elle lui fait objectiver ses perceptions: en projetant l'harmonie entre sons émis et sons entendus dans ses perceptions, dans ses désirs et dans ses actions pour pouvoir leur prêter existence, les détacher d'elles-mêmes et faire reconnaître à cet homme si ces perceptions, ces actions et ces désirs sont aussi réellement lui-même, qu'il a dû penser qu'ils l'étaient pour avoir pu les penser. Elle est donc aussi ce qui doit se juger aussi réel qu'elle a dû présupposer qu'elle l'était pour mettre chacun face à ces perceptions, face à ces connaissances, face à ces actions et face à ces désirs comme étant sa réalité, comme étant la réalité qu'il lui faut effectivement reconnaître qu'il est pour être ce qu'il a à être, comme étant la réalité de son monde.

Tant que cette harmonie avec le monde visible et avec le monde social se conçoit comme anticipation de l'accord avec soi-même et avec autrui qui nous contraint à nous juger d'avance, une fois pour toutes, du point de vue d'autrui, c'est-à-dire du point de vue d'un consensus aveugle, du point de vue de l'allocutaire idéal identifié à tous les autres, que personne ne peut reconnaître qu'il est, elle s'avère indisponible et fait la douloureuse expérience de ne pouvoir s'approprier elle-même une fois pour toutes en s'appropriant la créativité scientifique, technologique ou démocratique sous la forme d'une théorie de la science, du langage ou de la justice. Car elle oublie alors de se soumettre elle-même et de soumettre ses porteurs à la seule loi à laquelle ils peuvent et ils doivent se soumettre: à la loi de vérité précisément. Les intérêts ne peuvent être préjugés antagonistes par le néo-libéralisme sans qu'on se dispense de les juger en invoquant une morale qui justifie d'avance qu'on s'en dispense. Cette morale justifie chacun en lui prêtant la propriété quasi-divine de personne autonome, en distribuant généreusement à chacun la liberté comme propriété essentielle alors qu'il devra la payer en devant se reconnaître malheureux en toute expérience, différent de ce qu'il est présupposé qu'il est d'emblée: celui qui s'approprie lui-même comme il s'approprie les choses, en s'appropriant sa propre autonomie dans tous ses rapports, en s'appropriant ce qui le rend différent et indépendant de tous les autres comme les choses sont présupposées l'être les unes des autres, en faisant de cette appropriation de lui-même comme chose, sa propre finalité.

Théories des actes de parole et théories de la justice présupposent à tort qu'on possède déjà cette autonomie, en l'identifiant soit à la puissance autarcique de produire l'acte illocutoire ou performatif qu'on veut, soit à la faculté de juger *a priori* des droits primaires garantissant d'avance l'exercice d'une justice distributive. Elles n'en font pas moins fond sur un exercice non questionné de ce jugement, sur un jugement opératoirement assumé par chacun, qu'il en soit conscient ou non, mais pour lequel il n'y a aucune place dans leurs théories. Elles s'appuient en effet *volens, nolens* sur le jugement concernant l'objectivité des rapports sociaux qui rendent libres ou qui véhiculent des valeurs partagées, et c'est ce jugement non jugé qui permet de reconnaître l'injustice objective, de lui donner l'appellation de capitalisme privé ou étatique.

C'est précisément parce qu'il demeure non jugé qu'il semble s'imposer à tous comme le jugement indisponible qui s'impose à tous. C'est qu'on tente dans tous ces cas d'incarner la justice démocratique, dans un système de connaissance, de droits et de lois qui doit fonctionner comme l'analogie rigide d'un instinct liant par des corrélations bi-univoques stimuli, réactions et actions consommatoires, comme un système qui doit transformer de lui-même "l'animal mal formé" (L.Bolk) et "non encore fixé (F.Nietzsche)" qu'est l'homme, en vivant bien formé: en système rigide et infallible de coordination d'un seul et unique système d'actions et de désirs, à un seul et unique système de perception cognitive et stimulative. Cette con-

ception du *zoon logicon* héritée d'Aristote, reprise par les utilitaristes et les moralistes, demeure présente dans la conception des intérêts et des biens primaires propre à la théorie libérale de la justice. Cette conception anthropologique n'en est pas moins fautive dans la mesure où n'existent au départ en l'homme que les instincts intra-spécifiques de consommation alimentaire, de sexualité et de défense. On cherche donc en vain à instituer à partir d'eux des coordinations institutionnelles à l'environnement physique et social aussi rigides et infaillibles que le sont les instincts des animaux bien formés. Lorsqu'on cherche une solution politique au problème posé par l'expérimentation totale, on recourt à la puissance de la parole utilisée pour protéger l'homme à l'égard de l'agressivité d'autrui, telle qu'elle s'était reconnue d'essence publique dans les religions des dieux souverains, institution princeps de la vie politique. C'est dans cet usage politique de la parole, qu'on cherche un analogue à l'instinct de régulation et qu'on limite arbitrairement l'usage de la parole à son usage politique. On le fait en postulant, de façon inconsistante par rapport à cette présupposition d'une "nature hétéronome, voire instinctive" en l'homme, que celui-ci peut et doit accorder librement et de façon responsable son adhésion rationnelle à ces systèmes nécessaires de régulation sociale de la vie. Mais, dans ces conditions, l'homme démocratique rigide, l'homme infailliblement démocratique cherché par l'expérimentation totale à laquelle on le soumet pour avoir une chance de le trouver, s'avère, cela va de soi, nécessairement introuvable. Puisqu'on ne le trouve pas, on pense avoir découvert là une injustice historique alors qu'on se condamnait ainsi à ne trouver qu'elle et qu'on vouait chacun à en faire porter la responsabilité exclusive à ses partenaires sociaux, tout en s'exceptant allègrement lui-même du cercle de ses accusations.