

Jean-Cassien Billier

Libéralisme téléologique et neutralité axiologique : le politique peut-il se passer d'une conception du Bien?

Les sociétés démocratiques contemporaines sont pluralistes en fait et en droit. Aucun des grands courants de la pensée politique démocratique récente, des libéraux « téléologiques » (car leur *télos* est bien la promotion d'un Etat libéral) aux républicains en passant par les communautariens, n'a jamais songé remettre en question ce trait auquel on reconnaît une démocratie moderne. Il existe en revanche une longue controverse entre eux sur la question de savoir si ce pluralisme exige en retour la promotion d'un bien commun qui en serait la condition de possibilité. A l'évidence, républicains et communautariens ne cessent d'insister sur l'orientation de la politique vers le bien commun au risque de donner à cette polarisation une importance telle que la diversité axiologique semble pouvoir s'y dissoudre. C'est du moins l'inquiétude des libéraux. D'une façon toute aussi flagrante, le thème récurrent de la « neutralité axiologique » de l'Etat qui habite la pensée libérale fait l'objet des frayeurs républicaines et communautariennes, qui n'y voient, au mieux, qu'une marque d'idéalisme, et, au pire, une aberration intellectuelle. L'une des objections les plus constantes qui sont faites au libéralisme politique synthétise ces deux aspects : il confondrait par enthousiasme idéaliste l'idée classique de tolérance, qui, elle, peut être une valeur, avec l'idée de neutralité, qui ne pourrait en être une. De ce fait, il s'embourberait dans une incohérence logique insurmontable : si tout ne semble pouvoir être toléré par l'Etat, c'est donc que la neutralité de celui-ci est bien une chimère. Ainsi, l'Etat libéral se définit à l'évidence largement autant par les modes de vie ou les conceptions du bien qu'il exclut que par l'indéniable ampleur du nombre de ceux qu'il accueille de façon « neutre ». Certes, l'argument semble porter, du moins dans un premier temps. Un Etat libéral ne peut assurément accepter de façon « neutre » l'existence sous sa protection d'individus ou de communautés qui

auraient pour but essentiel de faire renaître intégralement le nazisme de ses cendres, de promouvoir énergiquement l'antisémitisme, le racisme, la domination masculine ou l'homophobie. L'Etat libéral ne peut pas non plus rester indifférent à des comportements individuels qui portent atteinte à l'idéal d'une société désirant extirper autant que possible la domination des relations interpersonnelles. Y a-t-il ici une incohérence logique susceptible de ruiner le sens de la neutralité libérale ? A notre sens, non. A condition toutefois de ne pas confondre la neutralité libérale avec un mystérieux et improbable néant normatif. Et à condition d'accepter de comprendre toute l'originalité de la position libérale qui est curieusement tout à la fois plus proche et plus éloignée qu'on le croit généralement de la thèse républicaine ou néo-républicaine centrée sur l'idée d'un bien commun. Pour le saisir, il peut être utile de commencer par rappeler la teneur de cinq thèses de bases du libéralisme politique et moral ambitionnant l'idéal de « neutralité axiologique » de l'Etat.

I. Les sept thèses de base du libéralisme politique et moral

1. La thèse du pluralisme axiologique de fait des sociétés démocratiques

Les sociétés démocratiques contemporaines sont devenues infiniment trop diverses pour qu'un bien commun puisse y exister sans risques. Il s'agit donc de souligner le *risque* inhérent à la position d'un bien commun au sein d'une société pluraliste de fait et qui entend l'être également de droit, et de partir de l'examen de celui-ci pour penser les conditions d'un accord social. Le danger inhérent à l'appel à un bien commun est de dériver très vite vers une pure et simple tyrannie de la majorité et vers l'idée anti-libérale selon laquelle l'accord social doit étouffer les désaccords axiologiques et culturels.

2. La thèse du désaccord moral

Le désaccord axiologique est une chance pour la liberté et qu'il faut tout faire pour le préserver comme notre plus inestimable richesse. En d'autres termes, le libéralisme est la pensée et la pratique par excellence du désaccord moral. C'est là le point essentiel, sur lequel Charles Larmore¹ a su recentrer l'identité profonde du libéralisme politique et moral. Le libéralisme politique a donc un double point de départ moral. D'un point de vue méta-éthique, il endosse la thèse selon laquelle il ne peut y avoir de rationalité pratique sans désaccord premier. D'un point de vue normatif, il soutient la thèse selon laquelle ce désaccord doit simplement être organisé, puisque prétendre le supprimer serait ruineux pour la morale elle-même.

3. La thèse de la « neutralité bienveillante »

Ce qu'on appelle la « tolérance libérale » ne peut avoir qu'une signification très précise, celle d'une « neutralité bienveillante » non à l'égard de telle ou telle différence particulière mais à l'égard du *désaccord moral lui-même*. Le champ d'application du concept est immense, puisqu'au-delà des différences religieuses, il doit porter sur l'ensemble des conceptions du bien, des modes de vie et des pratiques culturelles ou individuelles. Il importe d'accentuer ce trait : la neutralité libérale doit s'appliquer à *toute* attitude, y compris à celle qui n'a *aucune* justification religieuse ou philosophique.

4. La thèse de la neutralité axiologique

Une grande partie de l'effort des libéraux récents et contemporains se concentre donc sur la tentative de justifier de façon neutre la liberté, sans adhérer de façon première à une conception du bien, sans promouvoir un diagnostic ontologique sur ce qui serait le propre de l'être humain (l'autonomie, par exemple, dans une perspective kanto-fichtéenne), sans même faire reposer la liberté sur une théorie morale particulière. A cet égard, il faut souligner à quel point le libéralisme moral

¹ Larmore, Charles, « The Moral Basis of Political Liberalism », *The Journal of Philosophy*, vol. 96, n° 12, décembre 1999, p. 600.

récent est une position morale extrêmement singulière qui repose sur l'ambition de suspendre les controverses entre les théories morales à partir d'une exigence proprement politique. Bref, lorsqu'une question fait l'objet d'un désaccord raisonnable, la seule règle politique ou sociale acceptable par tous les citoyens consiste à laisser chacun d'eux décider pour lui-même tant que sa liberté ne porte pas atteinte à celle des autres. Le libéralisme soutient donc que l'Etat doit laisser les citoyens décider eux-mêmes de leur conception du bien, se contentant de créer les conditions qui permettront à chacun d'entre eux de la réaliser.

5. La thèse téléologique libérale

On présente en général le libéralisme comme une théorie purement procédurale de la morale et du politique, ce qui est exact, du moins en ce qui concerne la méthode adoptée pour parvenir à des principes de justice et à des valeurs dites neutres. Mais il faut corriger ce qu'il peut y avoir de réducteur dans cette formulation. En effet, il n'y a pas à opposer un « libéralisme téléologique » à un « libéralisme procédural » : *tout* libéralisme est téléologique, puisque tout libéralisme vise à l'évidence la *promotion* d'un système politique libéral. Cette promotion est double : elle s'exerce d'une part vis-à-vis des systèmes politiques anti-libéraux (à moins d'être auto-destructeur, le libéralisme se conçoit évidemment lui-même comme un idéal politique et moral infiniment plus juste que celui qui est promu par un perfectionnisme politique et moral traditionnaliste ou fondamentaliste, et donc absolument supérieur à ce dernier), et d'autre part à l'égard d'autres options démocratiques, comme celles qui sont défendues par les communautariens ou les républicains.

6. La thèse cohérentiste libérale

Le principe de cohérence libéral doit sans cesse amener à se poser la question du *perfectionnement* du champ d'application de la neutralité axiologique de l'Etat. La neutralité axiologique est donc ici un *télos* qui est visé. Le perfectionnement

constant dans la réalisation de la neutralité doit être appréhendé comme un rapport particulier aux héritages normatifs dont la règle est l'examen critique des « exceptions » jusqu'ici admises à l'idéal de neutralité. Or l'Etat libéral ne devrait admettre *a priori* aucun « domaine d'exception » au sein de sa neutralité. Dire que l'Etat libéral ne doit pas admettre *a priori* des exceptions ne signifie pas qu'il doit libéraliser *systématiquement* toutes les activités humaines sans tenir compte du contexte social. Cela signifie au contraire qu'il doit aborder *sans a priori moral* négatif la dynamique de libéralisation, qui doit faire l'objet d'une délibération publique régulière orientée par le principe de cohérence libéral *et* par la prudence conséquentialiste.

7. La thèse conséquentialiste libérale

Le libéralisme politique doit toujours être conséquent non seulement avec lui-même, mais aussi au regard des contraintes du réel, sous peine de verser dans un libertarisme échevelé. Un « libéralisme conséquent » devrait considérer, à notre sens, que la *solidarité* face à l'adversité est une obligation qui n'a rien d'anti-libérale. Nombre de libéraux estiment d'ailleurs que la solidarité publique ne constitue en rien une violation flagrante de la neutralité.² Une société dépourvue d'assistance mutuelle et de principe de solidarité semble vouée à l'échec, du moins à l'injustice la plus épouvantable. En général, cette exigence de solidarité publique est connue sous l'appellation d'exigence de justice et est présentée au nom du seul argument cohérentiste. C'est en gros le type d'argumentation adopté par Rawls : il est cohérent pour un libéralisme bien compris de s'interdire de mener des politiques qui conserveraient ou, pire, engendreraient des classes d'individus si démunis qu'ils ne pourraient en aucune façon poursuivre de façon minimale leurs intérêts. Il n'y a pas de quoi se scandaliser en considérant que cette justice rawlsienne est une conception du bien au sens classique, qui violerait automatiquement le règle de la neutralité axiologique de l'Etat : comme le

² Davis, Michael, « Harm and Retribution », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 15, n°3, été 1986, p. 249.

remarque à juste titre Daniel Weinstock³, un État qui entend respecter la distinction rawlsienne entre le juste et le bien réalise certaines actions « que nous aurions intuitivement tendance » à incorporer au domaine du « bien », alors qu'il faut saisir que la justice sociale qui exige une redistribution de biens relève, selon le schéma rawlsien, de la rubrique du « juste ». Cette conception du « juste » peut être assimilée à une position « neutre » et « étroite » (parce qu'elle provient d'une procédure) mais forcément téléologique (parce qu'elle considère que c'est la meilleure option politique) du bien. La neutralité libérale ne signifie jamais que l'Etat doit être neutre à l'égard de *toutes* les conceptions du bien. Or il serait effectivement paradoxal (c'est-à-dire illogique et suicidaire) qu'il soit neutre à l'égard de sa propre conception dite étroite du bien. Opter pour un libéralisme solidaire nous semble donc affaire de cohérence interne (c'est là un argument plutôt rawlsien) et de conséquentialisme (c'est cette fois un argument bien moins rawlsien) au sens où une forme d'impératif hypothétique doit amener à considérer que si l'on veut la liberté, il faut la solidarité. Le conséquentialisme libéral signifie également l'application de la règle selon laquelle il n'y a jamais en politique de « neutralité de conséquence » mais, au mieux, puisqu'il s'agit d'un idéal visé par le libéralisme anti-perfectionniste, une « neutralité de justification » : mener une politique, c'est chercher à obtenir des résultats tangibles. Simplement, le libéralisme refuse, comme chacun sait, d'obtenir des résultats à n'importe quel prix, autrement dit en violant tout à la fois l'intégrité des individus, le principe de cohérence qui implique une théorie et une pratique de justice sociale et le principe de la neutralité de justification.

II. Les objections contre l'idéal de neutralité axiologique sont-elles imparables ?

1. L'objection du « vide normatif »

³ Weinstock, Daniel, « L'actualité du bien commun », *Éthique publique*, vol. 6, n°1, printemps 2004, p. 120

La première objection devrait être nommée celle du « vide normatif ». Elle consiste à dire qu'un Etat ambitionnant d'être neutre devrait faire l'aberrante promotion d'un vide normatif, non au sens direct et simple de l'apologie d'une absence de normes morales (personne n'a jamais envisagé un tel anarchisme moral radical dans le camp libéral), mais en celui d'une conséquence inévitable de l'idéal de neutralité. Un exemple simple de cette difficulté bien réelle peut être découvert dans le traitement législatif des cas extrêmes de sado-masochisme. L'une des affaires qui a défrayé récemment la chronique en la matière a eu lieu en Belgique⁴. Un magistrat, son épouse et un médecin se livraient en compagnie de plusieurs autres personnes à des pratiques sado-masochistes si violentes qu'elles étaient interdites dans les clubs spécialisés et qu'ils avaient dû louer des locaux et les faire aménager eux-mêmes pour satisfaire leurs désirs. Le 30 septembre 1997, la Cour d'appel d'Anvers les reconnut coupables de coups et blessures volontaires, et, en ce qui concerne le magistrat ayant fait participer son épouse, d'incitation à la débauche et à la prostitution. La Cour se référa à des enregistrements vidéo des séances sado-masochistes qui montraient effectivement des violences extrêmes quoique non susceptibles de mettre la vie en danger (le marquage au fer rouge, par exemple). Le pourvoi des accusés ayant été rejeté par la Cour de cassation belge, ces derniers saisirent la Cour européenne des droits de l'homme. Celle-ci fonda tout d'abord son raisonnement sur l'article 8 de la Convention européenne des droits de l'homme, qui définit le droit au respect de la vie privée, et considéra que l'orientation sexuelle et les pratiques sexuelles en général relèvent bien de l'exercice de la vie privée. L'ingérence de la justice belge dans la vie privée des accusés ne fut pas considérée comme illégitime en tant que telle, puisqu'elle visait bien la protection des droits et libertés d'autrui, et la protection de la santé. Mais ce but général et légitime ne suffisait pas : restait à vérifier que la condamnation des requérants était, comme le précisa la Cour européenne des droits de l'homme, « nécessaire dans une société démocratique ».

⁴ D'après Fabre-Magnan, Muriel, « Le Sadisme n'est pas un droit de l'homme (CEDH, 1^{er} sect., 17 février 2005, K.A. et A. D. c/ Belgique) », Paris, *Recueil Dalloz*, 2005, n°43, p. 2975.

Or ce n'est le cas, poursuit la Cour, que si la condamnation se fonde sur un besoin social impérieux et si elle est proportionnée au but recherché. C'est à ce stade de son raisonnement que la Cour européenne des droits de l'homme introduisit un nouveau droit, déduit de l'article 8 de la Convention et fondé jurisprudentiellement sur l'arrêt *Pretty c/ Royaume-Uni* du 29 avril 2002, le « droit à l'autonomie personnelle ». Le précédent évoqué concernait le cas d'une femme paralysée et souffrant d'une maladie dégénérative incurable qui avait demandé que son mari puisse l'assister à se suicider, requête que la Cour avait cependant finalement rejetée. Dans l'affaire des sado-masochistes belges, la Cour estima en revanche que l'autonomie personnelle est un droit de décider pour soi-même, bref un droit à l'autodétermination. Dans son arrêt, elle affirma que « le droit d'entretenir des relations sexuelles découle du droit de disposer de son corps, partie intégrante de la notion d'autonomie personnelle », et ajouta que « la faculté pour chacun de mener sa vie comme il l'entend peut également inclure la possibilité de s'adonner à des activités perçues comme étant d'une nature physiquement et moralement dommageable ou dangereuse pour sa personne. » Elle en parvint à la conclusion selon laquelle « le droit pénal ne peut, en principe, intervenir dans le domaine des pratiques sexuelles consenties qui relèvent du libre arbitre des individus ». Il y a dans cette décision du 17 février 2005 un revirement spectaculaire de la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme, qui estimait encore dans l'arrêt *Laskey* du 19 février 1997 que l'Etat avait pour rôle d'intervenir pour limiter les pratiques sexuelles librement consenties dès lors qu'il y a dommages corporels. Ce retournement de la position de la Cour en matière de régulation des pratiques sexuelles a suscité bien des critiques, notamment celle qui consiste à dire que la notion d'autonomie personnelle est désormais invoquée non plus pour sanctionner, mais au contraire pour justifier des atteintes aux droits de l'homme.⁵ Beaucoup assureront qu'il y a ici un exemple frappant d'une évolution libérale de la jurisprudence européenne, en général pour la déplorer. Encore faut-il comprendre ce qu'il y a ici de libéral, et quelles sont les limites de cet apparent retrait libéral sans conditions de l'Etat hors de la sphère de

⁵ Fabre-Magnan, Muriel, *ibid.*, p. 2975.

la vie privée. Les esprits les plus critiques estiment que ce genre d'évolution juridique démontre l'essence contradictoire du libéralisme, qui serait incapable de tout à la fois prétendre garantir le premier de tous les droits, le droit à la sûreté, et donc à la vie, et de sembler le nier en autorisant des atteintes à l'intégrité physique au nom du consentement des agents. Ces critiques ne proviennent pas seulement de l'opposition républicaine ou conservatrice. On les trouve également dans les rangs du libéralisme dit « perfectionniste ». William Galston est par exemple d'avis qu'un « Etat neutre » ne pourrait même pas prendre position en faveur de la rationalité ou de la vie humaine. Si c'était le cas, ce serait assurément inquiétant. Mais est-ce bien le cas ? Deux réponses libérales peuvent être apportées à l'objection de Galston. La première est qu'une position libérale devrait effectivement suivre la leçon récente de la Cour européenne des droits de l'homme en matière de régulation juridique de la sexualité, mais sur d'autres bases que ne le fait la Cour. Il faudrait, en effet, éviter toute référence à l'« autonomie » des individus, qui ne peut être que postulée et jamais démontrée (en dehors des cas limites, comme, par exemple, l'enfance ou le handicap mental), et davantage se fonder sur le concept juridico-moral de la tradition libéral anglo-américaine, celui des « crimes sans victimes ». Il faudrait en outre distinguer nettement deux cas (lorsque toutefois cette distinction est possible) : celui des « coups et blessures » consentis non susceptibles d'entraîner la mort et celui des actes susceptibles d'entraîner la mort. C'est là une limite claire, du moins à notre sens, qui est facilement justifiable dans un cadre purement libéral : une société libérale peut parfaitement limiter le droit au « suicide assisté », y compris motivé par la recherche bizarre mais après tout légitime d'un plaisir sexuel, en raison même des trop nombreux risques d'erreur d'appréciation des agents : qui pourra être certain que celui qui affirme exiger qu'un partenaire mette en danger sa vie au nom d'un plaisir sexuel momentané ne sera pas reconnaissant plus tard à son partenaire de ne pas l'avoir fait ? Ce qui importe ici est finalement bien moins le risque vital (un libéral devrait l'accepter pour un motard adulte, qui devrait avoir le droit d'augmenter son risque vital en roulant sans casque au nom de sa préférence pour ce type de plaisir) que l'exigence d'une participation active d'un

tiers dans l'acte de mise en danger, qui entraîne donc une responsabilité directe de ce tiers (par exemple : étouffer quelqu'un au risque réel de le tuer pour satisfaire sa demande érotique). La seconde réponse libérale est plus globale. Elle consiste à rétorquer que la rationalité et la vie humaine sont garanties par une morale publique minimale elle-même rationnelle (ne pas nuire aux droits fondamentaux d'autrui, assurer un égal respect aux personnes et aux conceptions du bien, limiter les interventions publiques destinées à réduire les libertés afin de les coordonner aux seuls cas de préjudice avéré aux droits fondamentaux d'autrui). Une telle morale publique minimale peut être conçue par des libéraux par l'exclusion de l'idée de « conception du bien » de deux ensembles de valeurs considérées comme « politiques », et pouvant donc être promues *sans contradiction* avec l'idéal de neutralité. Le premier ensemble comprend les valeurs de liberté et d'égalité de traitement sans lesquelles le libéralisme n'aurait pas de sens. Il ne pose donc pas de problème particulier et emporte sans difficulté l'adhésion de tous les penseurs libéraux. Le second ensemble est plus flou, puisqu'il peut se rapprocher dans certains cas de la notion de « conception du bien ». Il comprend des valeurs comme le respect d'autrui - ou le principe d'« *equal respect* », tel qu'il est défendu par Charles Larmore, la décence, la responsabilité, la rationalité, la justice, ce qui recoupe la valorisation par Rawls de certains biens premiers, ou encore le respect de la vie humaine pointé par Galston⁶. Les libéraux radicaux arguent également du fait qu'une règle stricte de neutralité réalisée sous l'espèce de cette morale publique minimale permettrait à l'Etat de disposer d'une ligne claire pour trancher les inévitables conflits sans avoir à sonder en permanence la volonté populaire afin de dégager des solutions de compromis. En réalité, cette « ligne claire » ne l'est qu'à-demi : il semble impossible et non souhaitable d'éviter des délibérations publiques régulières sur l'évolution des normes juridiques mettant en avant le rôle central de la « raison publique » au sens rawlsien pour gérer la nécessaire dynamique libérale de transformation des normes.

⁶ Galston, William, *Liberal Purposes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 143-149.

2. L'objection de la « contradiction pratique »

La seconde grande objection porte sur ce que nous pouvons désigner comme une supposée « contradiction pratique » du libéralisme en tant qu'il est précisément politique, et pas seulement moral. Elle consiste à opposer à l'idéal de neutralité l'argument selon lequel il est impossible pour l'Etat de réellement s'abstenir d'encourager ou de décourager des conceptions du bien. Or un Etat non-minimal intervient forcément dans la société civile, et ses interventions, y compris les plus mesurées, ne peuvent avoir pour conséquence que d'infléchir sa propre neutralité. Cet argument reçoit toutefois une réponse sous la forme d'une distinction cruciale entre « neutralité de conséquence » et « neutralité de justification ». La « neutralité de conséquence » est rejetée par la plupart des libéraux qui sont bien conscients de l'impossibilité pour un Etat de ne pas affecter de façon différenciée ses citoyens et par là de favoriser ou de défavoriser, ne serait-ce que de façon minimale, leurs conceptions respectives du bien. La « neutralité de justification » signifie, elle, que les interventions de l'Etat sont réputées neutres si elles sont motivées par une *justification* qui, elle, doit être neutre à l'égard des conceptions plurielles du bien présentes dans la société civile. Une telle neutralité de justification permet donc de justifier les interventions de l'Etat, et de tracer une frontière nette avec le libertarisme politique et moral qui les interdit. Le fait que l'Etat libéral intervienne pour exclure en nombre des modes de vie ou des conceptions du bien, qui ne méritent pas d'ailleurs toujours cette dernière appellation (du néo-nazisme à l'esclavagisme sexuel entretenu par des organisations mafieuses de la prostitution, etc.), ne pose donc pas le moindre problème : il suffit que ces exclusions aient été décidées au non d'une neutralité de justification. On peut également ajouter ici que la neutralité de justification ne signifie pas non plus un dos tourné aux traditions perfectionnistes présentes dans la société civile : la délibération publique libérale doit au contraire écouter ces dernières avec bienveillance avant qu'une décision soit prise en matière d'éthique publique sur la base d'une procédure aussi neutre que possible, issue du dialogue critique au sein de la raison publique. De ce point de vue, l'existence de traditions

plurielles dans la société civile est une condition de possibilité du travail de la raison publique libérale.

3. L'objection de la « contradiction performative »

Troisième objection de taille, celle qui porte sur la question pour le moins épineuse de la *validité* de la neutralité de justification. On peut la caractériser comme une objection de « contradiction performative », puisqu'il s'agit de pointer cette fois l'incapacité, pour les libéraux, de justifier et de définir d'une façon elle-même neutre la neutralité qu'ils appellent de leurs vœux. Parvenir à définir la neutralité est à l'évidence un enjeu majeur, puisque c'est la seule façon permettant de distinguer des « valeurs morales neutres » des « valeurs morales non-neutres » susceptibles de générer immédiatement une transformation perfectionniste du libéralisme. Les avis des libéraux divergent cependant sur ce point. John Rawls suggère par exemple qu'une valeur est neutre si elle est nécessaire à la réalisation de toutes les conceptions du bien. Ronald Dworkin estime que seule la justice elle-même est une valeur neutre⁷. Charles Larmore propose enfin de renvoyer la neutralité des valeurs au consensus social, les valeurs réputées neutres n'étant autres que celles que la majorité, voire la totalité, des citoyens considère comme neutres. En d'autres termes, la neutralité libérale ne semble pas exiger, répétons-le, que l'Etat demeure neutre à l'égard de *toutes* les conceptions du bien, mais seulement à l'égard de celles qui sont controversées. Dans une telle perspective, il devient possible de comprendre comment une conception étroite du bien (sur des valeurs non controversées) assure un minimum de cohésion sans être incompatible avec la méthode procédurale adoptée par le libéralisme. Quelle peut bien être la fécondité de cette objection générale de « contradiction performative » adressée au libéralisme anti-perfectionniste ou « neutraliste » ? A notre sens, celle de montrer très clairement les trois grandes voies qui se dessinent dans le continent libéral. En effet, sur la base de cette objection, on peut soit (1) en

⁷ Dworkin Ronald, « Foundations of Liberal Equality », *The Tanner Lectures on Human Values XI*, Peterson, G.B. (dir.), Salt lake City, University of Utah Press, 1990, p. 3-119.

conclure de façon *relativiste* que l'absence de justification neutre de la neutralité implique que le libéralisme est une conception du bien comme une autre, pas plus fondée que toutes les autres, et donc qu'il aurait tout à gagner à se « fonder » sur un relativisme moral modéré ; soit (2) considérer que le libéralisme étant précisément une conception du bien comme une autre doit être défendu comme tel au prix d'une interprétation perfectionniste modérée ; soit enfin (3) penser que l'anti-perfectionnisme demeure un idéal vers lequel le libéralisme doit tendre en faisant de sa tension dynamique vers une procédure aussi neutre que possible dans les délibérations de la raison publique son cœur, mais dans l'esprit d'un dialogue bienveillant avec les conceptions perfectionnistes et traditionnelles du bien présentes dans la société civile. Il va de soi que c'est cette dernière option que nous défendons ici. La solution que nous prônons ici est plus proche des propositions de Charles Larmore que de celles de John Rawls. Il nous semble, en effet, que le libéralisme anti-perfectionniste doit se concentrer sur un « noyau dur » formé par les principes de non-nuisance et d'égal respect qui constitue un ensemble non négligeable de « valeurs neutres » propres à animer un esprit d'identité et de civisme. Il faut cependant apporter ici deux précisions cruciales à cette thèse. La première est que la plasticité libérale, qui peut correspondre à des politiques différentes, permet d'envisager des extensions plus ou moins fortes de ces thèses en direction d'une politique de solidarité et d'assistance, quoique cette extension en tant que telle soit toujours nécessaire au nom du principe de cohérence libérale. La seconde est que ce noyau dur de principes substantiels ne constitue en rien une réponse exhaustive et définitive à toutes les questions touchant les normes, mais un guide d'évaluation pour le travail de la raison publique qui doit sans cesse délibérer en s'enracinant dans les traditions et les valeurs présentes dans la société civile, c'est-à-dire en dialoguant avec celles-ci à partir des « valeurs neutres » que sont, notamment, les principes substantiels que nous avons évoqués.

4. L'objection perfectionniste : néo-républicains et libéraux perfectionnistes

La dernière objection est assurément la synthèse et le point culminant de toutes les précédentes : c'est l'objection perfectionniste, qui estime par définition que l'anti-perfectionnisme est absurde ou voué à l'échec. Cette objection provient de penseurs qui estiment qu'un accord consensuel sur des valeurs moralement neutres n'aboutirait qu'à un consensus à peu près vide, surtout si le principe en est l'unanimité : les sociétés libérales modernes étant précisément des sociétés de très grande diversité d'opinions et de conceptions du bien, un consensus neutre ne parviendrait qu'à se mettre d'accord sur des banalités⁸. Une variante importante de cette critique consiste à dire que le libéralisme doit assumer une forme de perfectionnisme par conséquentialisme, en promouvant un corpus de valeurs *non-neutres* sous l'espèce de vertus propres à animer un esprit civique. William Galston pense à ce titre qu'un libéralisme conséquent ne peut réellement se maintenir et se développer que si les sociétés libérales sont constituées de citoyens ayant en commun un corpus de valeurs non-neutres. L'Etat libéral doit donc promouvoir, selon lui, par le biais de ses institutions et de l'éducation, des vertus propres à animer un esprit civique. Dans un esprit fort proche, Stephen Macedo⁹, suggère un amendement perfectionniste au libéralisme en soutenant que pour qu'une société libérale existe, il faut non seulement appliquer un principe neutre de tolérance envers les engagements normatifs d'autrui, mais encore parvenir à *sympathiser* avec des engagements qui nous sont étrangers, avec des styles de vie qui ne sont pas les nôtres. Des critique assurément plus vives encore sont celles qui proviennent des penseurs républicains ou néo-républicains. Il suffit de songer ici à Pocock qui renvoie le libéralisme vers l'univers des activités marchandes et des individus égoïstement préoccupés par leurs droits là où le républicanisme proposerait une vision plus riche pour la modernité en insistant sur le devoir d'engagement du citoyen dans la vie publique qui assurerait le double perfectionnisme de l'homme libre et du politique lui-même. Sous la plume de

⁸ Manin, Bernard, « On Legitimacy and Political Deliberation », *Political Theory*, vol. 15, n°3, 1987, p. 341.

⁹ Macedo, Stephen, *Liberal Virtues : Citizenship, Virtue, and Community*, Oxford, Oxford University Press, 1990 ; *Diversity and Distrust : Civic Education in a Multicultural Democracy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000.

Skinner, le républicanisme a des accents similaires lorsqu'il consiste à défendre l'idée selon laquelle la cité court à sa perte si elle n'est pas fondée sur les vertus civiques des citoyens. Il serait certes réducteur d'affirmer que le républicanisme moderne implique la dissolution totale des conceptions du bien individuelle ou communautaires au profit d'une commune allégeance à une unique conception du bien officiellement républicaine. Il n'en demeure pas moins que l'insistance républicaine sur la nécessité et la perfection intrinsèque d'un engagement des citoyens dans la vie publique et sur la définition d'un corpus de vertus citoyennes heurte les libéraux. Le néo-républicanisme de Pettit considère de son côté que le libéralisme fut historiquement second après le républicanisme, et que ce dernier sut avant lui défendre non seulement une conception positive de la liberté qui est sa marque (celle de participer à l'autodétermination collective d'une communauté), mais aussi une conception négative de la liberté définie par la garantie pour chaque individu d'être libre de l'ingérence d'autrui dans la poursuite de son existence. Le républicanisme tel qu'il est défendu par Pettit met de ce fait en avant la non-domination, considérée comme fort différente du simple idéal libéral de la liberté conçue comme non-ingérence. A ces diverses critiques, quelles peuvent être les réponses d'un libéralisme anti-perfectionniste ?

En ce qui concerne la suggestion de Stephen Macedo, le libéralisme anti-perfectionniste peut répondre en soutenant que le consensus sur une conception étroite du bien devrait suffire à assurer cette confiance et cette « sympathie » sociale. L'originalité du libéralisme réside, comme nous l'avons soutenu, dans la promotion d'une sympathie à l'égard du désaccord moral lui-même, et non, de façon quasi-obligatoire envers toutes les conceptions du bien et leurs acteurs présents dans la société civile. Il est par ailleurs absurde et potentiellement liberticide d'exiger une sympathie qui dans bien des cas est impossible : personne ne doit, ni ne peut, être obligé de ressentir une sympathie à l'égard de préférences ou de conceptions du bien qui lui resteront sans doute à jamais étrangères. Ainsi, il n'est pas obligatoire de ressentir de la sympathie pour des pratiques extrêmes de sado-masochisme, comme celles que nous avons évoquées, pour le catholicisme

charismatique ou pour le programme de Lutte ouvrière pour considérer que ce sont là des préférences, d'ordres certes assez divers, mais toutes parfaitement légitimes.

A l'égard du républicanisme et du néo-républicanisme, la position libérale anti-perfectionniste est simple. Elle consiste à refuser l'humanisme civique, comme l'a fait Rawls, et à rejeter l'idée que seules des valeurs non-neutres peuvent faire prendre le ciment social. En revanche, le libéralisme, comme c'est le cas dans la pensée de Rawls, peut parfaitement insister sur le bien intrinsèque que constitue la communauté politique, et reconnaître une compatibilité partielle avec le républicanisme classique, à condition de distinguer nettement ce dernier de l'humanisme civique au sein duquel la participation à la chose politique est présentée de façon perfectionniste comme la fin suprême de l'être humain. Le libéralisme anti-perfectionniste peut-il en revanche intégrer la valeur de la non-domination mise en avant par Pettit au titre d'une valeur *neutre* ? Sans doute le peut-il, à condition d'y adjoindre toute une série d'amendements destinée à en donner des contours nettement libéraux, car Pettit ne semble pas voir que la non-domination telle qu'il la présente est un concept normatif¹⁰. Il faudrait notamment que cet idéal de non-domination ne porte en rien atteinte à la règle morale du libre consentement. En ce sens, un individu qui estime qu'il est dominé par sa religion, et qu'il consent à cette domination, doit voir sa liberté entièrement préservée, même si elle est incompréhensible à autrui, même si elle n'est pas susceptible d'entraîner une « sympathie » générale comme le désire Macedo¹¹. En ce sens encore, la règle du libre consentement cette fois mutuel doit primer sur la valeur de non-domination. Le problème récurrent est celui qui est posé par les libertariens : consentir librement à être dominé, est-ce un acte admissible dans une société libre ? En d'autres termes, est-ce un acte qui *annule* la domination ? Les libéraux radicalement anti-perfectionnistes le soutiennent. Il est moins certain que

¹⁰ Christman, John, « Republicanism », *Ethics*, vol. 109, n°1, octobre 1998, p. 202-206.

¹¹ Macedo, Stephen, « Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism : The Case of God v. John Rawls ? », *Ethics*, vol. 105, n°3, avril 1995, p. 468-496.

le républicanisme de Pettit l'admette, et ce, assez curieusement, pour les mêmes raisons que celles qui motivent la réponse de certains libertariens : une telle permission publique serait susceptible de promouvoir la domination comme idéal, or cet idéal est incompatible avec celui d'une société libre. Mais cette objection est-elle recevable ? On peut estimer qu'elle n'a pas de sens tant qu'il s'agit d'une « domination » consentie, qui n'est plus à ce titre une *réelle* domination. Sans compter qu'il faut s'interroger sur la question de savoir pourquoi certaines formes de « domination consentie » sont en général acceptées lorsqu'elles sont liées à la pratique d'une religion largement reconnue, et d'autres ne le sont pas, ou moins, lorsqu'elles ont trait à la pratique d'une religion moins largement reconnue ou encore à une pratique sexuelle. Le néo-républicanisme de Pettit demeure donc assez éloigné du libéralisme anti-perfectionniste.

La réponse aux thèses de Williams Galston est plus complexe, en raison même de la proximité réelle qui existe entre le « perfectionnisme libéral modéré » défendu par ce dernier et l' « anti-perfectionnisme modéré » tel que nous entendons le défendre. Il nous semble évident que l'anti-perfectionnisme modéré peut sympathiser en bien des endroits avec les analyses et les thèses de Galston. Commençons par les trois principales objections que l'on peut faire à ce dernier. (1) On peut lui reprocher, en suivant une remarque de Jeremy Waldron¹², de refuser de prendre en considération que si le libéralisme, en tant qu'il est *téléologique*, peut effectivement être assimilé à une conception du bien du point de vue de la compétition des conceptions morales et politiques en présence dans le monde contemporain, ce qui fait toute la différence, c'est la question de savoir *comment* une telle conception du bien a été adoptée et continue de l'être : par une procédure, et non pas par l'affiliation à une tradition. C'est ce qui en fait, pour les libéraux, une « juste » conception du « bien », qui ne peut du coup être une conception du bien *parmi d'autres*. Faire du libéralisme une conception du bien de plus, n'est-ce pas du coup commettre une double erreur, déontologique et conséquentialiste ? Du point de vue « déontologique », il y a ici une violation du

¹² Waldron, Jeremy, « Galston on Rights », *Ethics*, vol. 93, n°2, janvier 1983, p. 326.

principe historiquement fondateur du libéralisme, celui de la tolérance, devenu principe de neutralité axiologique. Du point de vue conséquentialiste, il y a ici une erreur d'appréciation, car il y a fort à parier qu'un libéralisme devenu une conception du bien sectaire comme les autres n'exercera plus le même attrait sur ses éventuels postulants. (2) L'insistance de Galston sur la nécessité d'une éducation civique patriotique est certes une réponse à l'accusation généralement portée contre le libéralisme, soupçonné de dénouer le lien social et de ruiner l'aspiration à vivre ensemble. Mais le civisme peut avoir un sens au cœur même d'un libéralisme qui demeure anti-perfectionniste sans être pour autant inconséquent. En réalité, le projet éducatif libéral de Galston entend être une réponse à une objection plus précise, celle de Joseph Raz : le libéralisme serait incapable de se faire comprendre du commun des mortels, et devrait donc affronter la question du civisme et de l'éducation pour se réaliser¹³. A tout ceci, on répondra qu'un libéralisme peut parfaitement et surtout doit être anti-perfectionniste *et* conséquent. Mais l'éducation au vivre ensemble doit bien plus se concentrer sur le sens et la portée potentiellement considérable des valeurs dites neutres (c'est-à-dire, répétons-le, faisant l'objet d'un accord par procédure et devenant non-controversées) que sur la constitution d'un corpus de vertus et de valeurs dites non-neutres. (3) La différence ultime, et la plus difficile à penser, entre le perfectionnisme libéral modéré de Galston (mais aussi avec le néo-républicanisme de Pettit, qui se présente comme un conséquentialisme politique) et un anti-perfectionnisme modéré parce que conséquentialiste tel que nous le défendons tient évidemment au statut accordé au conséquentialisme dans une théorie politique. L'anti-perfectionnisme libéral ne peut accepter qu'une dose modérée de conséquentialisme, tout simplement parce qu'il ne peut jamais être admissible de violer les droits des individus adultes au nom d'une politique de bien commun qui n'a pas fait l'objet d'un accord non-controversé issu du travail de la raison publique, cette dernière ayant, entre autres choses, la transparence

¹³ Raz, Joseph, « Facing Diversity : The Case of Epistemic Abstinence », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, n°2, 1990, p. 3-46 ; ce problème est également analysé par Bird, Colin, « Mutual Respect and Neutral Justification », *Ethics*, vol. 107, n°1, octobre 1996, p. 62-96.

démocratique pour règle. Or l'insistance sur l'éducation du citoyen par l'Etat mène facilement au-delà du principe de transparence libéral : il est admissible par Galston que les institutions libérales puissent être inculquées par une forme de « duperie », bref par le biais d'une implantation éducative sous l'égide d'une élite libérale éclairée. Un tel conséquentialisme est troublant et jette une ombre sur le libéralisme perfectionniste. L'anti-perfectionnisme libéral refuse de ce point de vue de violer le principe rawlsien selon lequel le « juste » doit toujours primer sur le « bien ».

Au final, il faut tenter d'établir le point de proximité de l'anti-perfectionnisme modéré avec le perfectionnisme modéré. Il s'agit essentiellement de la préoccupation partagée de pouvoir mener des politiques libérales réelles et de penser le sens proprement libéral d'un bien commun. Mais ce bien commun, si l'on entend demeurer anti-perfectionniste ne peut en aucun cas transcender les individus ni faire que les entités collectives aient une autre importance qu'instrumentale au service des intérêts des individus qui sont les seules sources de valeurs. Les « biens sociaux premiers » définis par Rawls sont censés définir les contours d'un tel bien commun qui n'est pas une conception du bien particulière mais la condition de possibilité d'un pluralisme moral cohérent articulé avec une théorie de la justice sociale. Il a été longuement discuté depuis la parution des œuvres de Rawls si ces « biens sociaux premiers » étaient réellement neutres. Il nous semble que cette discussion, qui n'est certes pas stérile, pose cependant mal le problème, et ce pour deux raisons. La première est que la neutralité axiologique libérale est un idéal qui doit être poursuivi de façon dynamique, ce qui implique qu'il y ait une délibération sur la définition de l'ensemble de ces « biens sociaux premiers ». La seconde est que, à la suite de cette première réponse, le travail de la raison publique est essentiel. Or, c'est sur ce point que le perfectionnement de la pensée de Rawls doit porter pour penser une conception libérale anti-perfectionniste du bien. On sait en effet que le désaccord moral qui est au cœur des démocraties modernes et de la pensée libérale ne porte pas forcément, ou du moins pas seulement, sur des oppositions

franches entre des conceptions du bien : dans bien des cas, ce désaccord porte sur la signification de pratiques (« la pornographie est-elle dangereuse pour la condition féminine ? ») ou sur les conséquences possibles de l'application d'un principe (« quel coût social pour la permission donnée aux adultes de rouler à moto sans casque ? »). La pratique du désaccord est de ce fait généralisée et souhaitable, non seulement pour éviter de dériver vers un perfectionnisme politique liberticide mais aussi pour se prémunir contre une application aveugle et inconséquente de principes libéraux (« libérons la prostitution », sans tenir compte du contexte social et sans préparer et accompagner une telle libéralisation de la moindre politique sociale de grande envergure). Or la raison publique rawlsienne semble manquer de précision en ce qui concerne les procédures exactes qui devraient organiser ce travail de la délibération et paraît également accorder une confiance excessive à l'hypothèse selon laquelle nos sociétés démocratiques seraient déjà culturellement homogènes pour rendre possibles avec une relative facilité des désaccords très raisonnables. Or, il nous paraît que c'est l'inverse qui doit guider notre démarche : nos sociétés sont non seulement de plus en plus plurielles de fait, mais encore de plus en plus tiraillées par des accès de « panique morale » face à l'application cohérente de leurs propres principes, ceux-là mêmes sur lesquels un accord non-controversé est *en principe* acquis. Seule une morale substantielle minimale reposant sur deux principes (ne pas nuire, assurer une considération égale) peut permettre de répondre à la difficulté du travail délibératif de la raison publique, et par-là former une conception anti-perfectionniste du bien, dont le principe de cohérence libéral exige qu'elle soit articulée à une doctrine de la justice sociale. On peut donc être d'accord avec Galston sur l'idée qu'il faut une certaine dose de bien substantiel pour constituer une société juste, mais considérer que ce bien peut être « neutre » s'il entend demeurer libéral et attractif en tant que tel. Curieusement, ce sont les anti-perfectionnistes les plus radicaux qui pourraient s'opposer ici à la thèse que nous entendons défendre. Ils pourraient en effet arguer que le principe d'une « morale publique libérale minimale » viole la pure neutralité idéale de l'Etat libéral. Il nous semble cependant que cette objection a reçu dans notre propos une réponse :

une telle morale minimale interdit précisément qu'on objecte au libéralisme anti-perfectionniste son caractère supposé contradictoire et intenable, puisqu'elle interdit de façon non-controversée une longue série de comportements ou de conceptions du bien qui sont incompatibles avec l'idéal de société juste d'une démocratie libérale. Qu'il y ait un accord non-controversé sur une telle éthique minimale suppose enfin que cette éthique ne soit pas conçue dans un ciel d'idées supérieur aux constitutions, et indépendant de celles-ci. A la différence de Ruwen Ogien, qui présente la justification de son « éthique minimale » à partir d'arguments non-politiques et non-juridiques, alors même qu'elle est paradoxalement avant tout une éthique *publique*, dans laquelle peut se résorber, selon lui, l'éthique personnelle, il nous semble que l'éthique minimale proprement libérale doit se découvrir dans un rapport herméneutique à la culture et aux constitutions des démocraties libérales modernes. Le principe de ne pas nuire à autrui et celui de garantir une égale considération aux individus nous semble habiter cette culture et ces constitutions. Reste donc à clarifier par la délibération publique le fait que nous soyons réellement d'accord aujourd'hui pour les lire sans controverse comme des guides évaluatifs pour penser à partir de notre culture et de nos constitutions les multiples sujets de nos controverses publiques.