

## Revue de Théologie et de Philosophie 143 / 2011, II

STUART HAMPSHIRE, *La justice est conflit*, traduit de l'anglais par Salim Hirèche,

Genève, Éditions Markus Haller, 2011, 117 p.

Markus Haller, professeur de philosophie et d'allemand dans un gymnase genevois, édite depuis 2009 des textes issus, pour la plupart, de la tradition anglo-saxonne, dans les domaines des sciences humaines, de l'économie politique ou de la philosophie. Il s'agit là sans doute d'une des entreprises éditoriales francophones les plus originales de ces dernières années en Suisse Romande. L'un des derniers-nés de son catalogue remarquable par sa cohérence (comprenant des livres de Simon Blackburn, de John Dunn ou de Walter Laqueur) est l'ouvrage de Stuart Hampshire (1914-2004), qui a enseigné la philosophie aux universités d'Oxford et de Princeton et dont la version originale est parue en 2000 chez Princeton University Press. Le titre, repris d'un fragment d'Héraclite («la guerre est commune, et la justice discord et toutes choses [se produisent] selon la discord et la nécessité», fr. 80 DK), fait valoir l'idée paradoxale que la justice en régime démocratique ne prône pas, comme on pourrait le croire de prime abord, une forme de calme ou d'apathie mais, au contraire, un mouvement interne et une constante lutte (*l'éris* d'Héraclite) des opinions, une conception proche de la définition que Tocqueville donne de la démocratie, dont la caractéristique est son mouvement perpétuel. Pour l'A., la thèse fondamentale de la position libérale (au sens anglo-saxon) est que «l'individu s'impose le principe du contradictoire en tant que principe de rationalité» (p. 26). Il se définit lui-même comme un socialiste démocrate (p. 11) et estime, contre une grande partie de la tradition philosophique (de Platon à Rawls) que la société juste ne peut (ou ne doit) être une société harmonieuse. Mais, si «aux yeux de Platon et d'Aristote, le conflit social ou psychologique, compte parmi les plus grands maux» (p. 39), pour l'A., les sociétés libérales et démocratiques «admettent, voire encouragent l'existence de plusieurs conceptions différentes du bien» (p. 41). C'est un tel idéal pluraliste qui entraîne le fait que les conflits, inhérents à une société plurielle, ne sont pas appelés à disparaître et les procédures et les institutions politiques sont donc toutes soumises de fait à l'«exigence : *audi alteram partem* ('écoute l'autre partie')» (p. 25), elle-même fondée sur la nécessité de «l'équité de la procédure publique» (*ibid.*). Cette prise de position implique le renversement du modèle cartésien «d'une méditation solitaire à la chaleur d'un poêle» (p. 28) au profit d'un modèle que caractérise «le débat public contradictoire, où s'opposent des arguments pour et contre une revendication exprimée publiquement» (*ibid.*). Le renversement du modèle cartésien implique d'une part un renforcement de l'imagination sur la rationalité et l'adoption d'une position humienne, pour qui «la raison est, et ne peut être que l'esclave des passions» (cité p.15). L'A. ne prône pas, pour autant, une position irrationaliste et relativiste, puisqu'il recherche comment se construit une «norme commune de rationalité [ ... ] naturellement, à partir des nécessités de la vie sociale» (p. 31). Même si les raisonnements moraux ou juridiques ne reposent pas sur des vérités nécessaires comme celles des mathématiques, ils ont en commun avec elles «les notions [ ... ] de rationalité et d'argumentation» (*ibid.*), mais «font appel à des raisons et des preuves qui étayent plus qu'elles n'impliquent» (p. 82). Ainsi l'A. estime-t-il que «le concept de justice a toujours été lié aux concepts de raison et de rationalité» (*ibid.*). Le monde des institutions et des pratiques sociales et politiques est caractérisé par sa visibilité (p. 33) et, dans sa version libérale, par «la procédure argumentative menée dans le cadre. d'une institution existante» elle-même fondée sur «le principe essentiel selon lequel les arguments de chaque partie en

conflit doivent être entendus» (p. 34). Seule une telle écoute des avis opposés est à même de garantir la justice qui reste, dès lors, une forme de conflit. «Le conflit n'est pas un signe de vice, de défaut ou de dysfonctionnement» (p. 51), mais il a une portée éthique et constitue la norme, que l'on ne perçoit que si l'on effectue «une sorte de conversion morale» (*ibid.*), permettant de dépasser les fondamentalismes qui ne sont fondés, eux, que sur un seul principe moral. Plutôt que de chercher à lisser les opinions divergentes pour les faire toutes converger vers un idéal de justice, définitif et immobile, qui signifierait à terme la mort des sociétés, l'A. reprend l'idée de Spinoza, pour qui «les conflits opposant ceux qui luttent pour leur survie sont inévitables» (p. 57), et l'applique à l'affrontement à ses yeux également inévitable, dans une société démocratique, entre plusieurs idées du bien. Une telle pluralité ne peut cependant être viable, sans dégénérer dans la *stasis* des Anciens que si les citoyens acceptent de créer «des procédures de négociation et d'arbitrage raisonnablement équitables» (p. 58), c'est-à-dire fondées à la fois sur la croyance en l'universalité de la raison et l'acceptation de la défaite, lorsque les arguments des opposants sont meilleurs. Une telle conception entraîne, «sur le terrain moral», l'exigence que les adversaires respectent le principe que l'A. s'impose à lui-même: «au sein de la cité ou de l'Etat, toutes les différentes conceptions de la justice et de l'équité peuvent être exprimées, elles doivent toutes être entendues, et aucune conception de la justice substantielle ne doit s'imposer à la société par la force ou la menace» (p. 59), et comme toute procédure doit satisfaire à une exigence d'universalité, «les parties doivent être entendues en toute impartialité» (p. 73). L'A. reconnaît qu'une telle exigence se fonde «sur la structure de la raison pratique elle-même» et qu'il s'agit là «d'une sorte d'argument transcendantal » (p. 60). Pour qu'une société telle que les sociétés modernes, dans lesquelles les conflits moraux sont permanents et inéliminables puisse se développer, on doit rejeter «le monothéisme, et toute autorité morale surnaturelle» (p. 70). L'A. combat ici avec vigueur toute forme de «mono-moralisme» qui imposerait une forme de léthargie aux sociétés, serait-ce au nom du bien universel. Pour l'A. la liberté, «l'équité et la justice procédurale sont les seules valeurs dont on puisse raisonnablement exiger un respect universel» (p. 71), fondé lui-même sur l'affirmation du caractère universel de la rationalité. Dans le troisième chapitre, l'A. s'intéresse à la question de la résolution des conflits. Fidèle à son point de départ, il estime qu'«il n'existera jamais de nations sans conflits, parce qu'il subsistera toujours, dans toute nation, non seulement des intérêts incompatibles, notamment économiques, mais encore des positions morales et des convictions inconciliables» (p. 97). Pour résoudre ces conflits permanents, l'A. propose, là encore, d'établir «des procédures équitables institutionnalisées» (*ibid.*), fondements indispensables de la vie politique. Cette dernière est définie comme «le domaine des choix publics responsables» (p. 99) et le choix politique par excellence est celui de la guerre ou de la paix. L'A. montre pour finir comment les choix politiques sont eux-mêmes dépendants de positions philosophiques sous-jacentes qui les déterminent largement les conflits politiques (par exemple entre conservateurs et socialistes), «doivent être résolus, soit par le débat, soit par la force» (p. 111). L'invention d'institutions internationales reconnues, fondées, comme la justice procédurale, sur «le principe rationnel et universel du contradictoire et le respect des règles de procédure localement établies et coutumières» (p. 116), est indispensable pour le règlement des conflits qui continueront à se développer au cours du temps.

STEFAN IMHOOF