

# La justice peut-elle naître du contrat social ?

## 1<sup>ère</sup> partie

Par Hugues Poltier

[www.contrepointphilosophique.ch](http://www.contrepointphilosophique.ch)

Octobre 2003

Le contractualisme entretient un rapport étroit avec la modernité. L'idée que les principes réglant la coexistence devraient être l'objet d'un accord de tous ceux auxquels ils s'appliquent semble en effet tout naturellement s'accorder avec la représentation de l'individu moderne comme libre et égal. Celui-ci ne pourrait en effet se concevoir comme libre qu'à la condition d'obéir à des règles auxquelles il a donné son consentement volontaire. Et il ne pourrait se comprendre comme l'égal de ses concitoyens que s'il est en position de discuter et de refuser réellement les lois les plus fondamentales de la communauté politique. Lorsqu'elle prend la forme d'une réflexion sur les fondements de l'ordre collectif, la pensée politique incline ainsi volontiers vers l'élaboration d'un contrat social comme source ultime des règles et de l'obligation d'y obéir.

Mon propos, dans cet article n'est toutefois pas de montrer que la théorie politique moderne devait nécessairement prendre la forme du contractualisme<sup>1</sup>. Il est bien plutôt de m'interroger sur les ressources de ce courant de pensée pour donner une solution à la question de la justice, plus précisément à la question de la justice distributive ; ou encore, puisqu'il ne s'agit pas de donner des réponses au cas par cas, à la question de la détermination des principes de justice et de la structure de base de la société capable de les satisfaire.

L'occasion de cet examen m'est donnée dans la réactivation contemporaine de la tradition du contrat social, initiée par Rawls (1972) et poursuivie, notamment, par David Gauthier (1986) et Otfried Höffe (1991)<sup>2</sup>. La question que je veux soulever dans cette étude est celle de savoir si les contributions apportées par ces auteurs à la théorie du

---

<sup>1</sup>Est-il besoin de préciser que, disant cela, je n'affirme nullement la nécessité du lien entre modernité et contractualisme? Le contractualisme est plutôt une possibilité théorique inscrite dans la compréhension de soi de la modernité. Que ce ne soit là qu'une possibilité et non une fatalité, c'est ce dont témoigne à l'évidence la longue liste des penseurs modernes et contemporains à récuser ce courant de pensée pour son excessif degré d'abstraction. Sans prétendre à l'exhaustivité, on peut mentionner parmi ces penseurs Hume bien sûr, mais également Burke, A. Rehberg, Hegel et Marx, les penseurs contre-révolutionnaires français de Maistre et de Bonald, et, plus près de nous, Carl Schmitt, mais également ceux qui s'inscrivent dans l'héritage de Heidegger, Castoriadis et Lefort notamment. Relevons encore, pour terminer, ceux que l'on appelle les « communautariens » (M. Sandel, M. Walzer, C. Taylor), lesquels récuse la perspective contractualiste parce qu'elle est fondée sur une conception atomistique du moi — c'est-à-dire sur la notion d'un sujet dont la constitution est indépendante de l'environnement social et qui n'a besoin de ses semblables que sur le plan instrumental de la satisfaction de ses besoins et désirs. (Cf. Charles Taylor, 1985, p. 292 sq.)

<sup>2</sup>Ces quelques auteurs contemporains à s'inscrire dans un effort de renouveau de la tradition du contrat social ne sont évidemment pas les seuls. Sans prétendre à l'exhaustivité, on peut cependant encore mentionner James Buchanan, J. W. Gough, Jan Narveson et B. J. Diggs et, en Italie, Salvatore Veca.

contrat social répondent de façon satisfaisante aux critiques qui lui avaient été adressées par le passé et si les solutions qu'ils apportent au problème des principes de l'ordre politique juste sont en mesure de contribuer à résoudre les problèmes qui sont aujourd'hui les nôtres — en particulier celui du gouffre qui continue de séparer pays riches et pays pauvres, celui relatif à la fragilisation de la situation des employés les moins qualifiés dans les pays développés, fragilisation due à une libéralisation sans précédent de l'économie au niveau mondial, celui de l'écart de richesse entre les plus fortunés et les plus pauvres aussi bien dans les pays développés que dans les pays dit « en développement », etc.

Résumée de manière brutale, la thèse que je veux soutenir est que, en dépit des efforts de ces trois auteurs, le contractualisme ne nous est toujours que de peu de secours dans notre effort pour penser les problèmes de justice sociale — voire, plus largement, de l'ordre politique désirable. Je serais tenté de dire que son seul apport aura été de nous donner de l'égalité de tous les hommes une représentation parlant vivement à l'imagination. Quelle meilleure image de l'égalité de tous en effet que celle d'une assemblée d'individus réunis pour décider des principes et des règles de la coexistence et dans laquelle chacun jouit des mêmes droits de proposition, de discussion et de décision ? Sa force essentielle est ainsi de nous donner à « voir » l'image d'une société au sein de laquelle aucune différence de statut n'est transmise par la simple vertu de la naissance ; bref, elle réside dans sa portée polémique contre l'idée d'une société différenciée en ordres distincts transmis héréditairement. Une fois acquis le principe fondamental de l'égalité de tous, l'idée du contrat social a épuisé sa mission historique. C'est ce qui explique, en partie au moins je crois, le déclin dans lequel cette théorie politique est tombée tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle et jusqu'à la moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

L'argument que je veux développer pour étayer cette thèse peut se subdiviser en deux parties bien distinctes, l'une portant sur ce que j'appellerais le contractualisme « idéal » qu'illustre particulièrement bien la théorie de Rawls, l'autre sur le contractualisme « réaliste » qu'incarnent, notamment, les théorisations de Gauthier et de Höffe. Alors que, dans sa démarche générale, le premier se rapproche de Kant<sup>3</sup> en ceci qu'il fait du contenu du contrat l'objet d'un accord entre des sujets rationnels « épurés » de toutes les caractéristiques susceptibles de déboucher sur un résultat favorisant certains pour des raisons moralement arbitraires<sup>4</sup>, les seconds en revanche se rapprochent plus de Hobbes

---

<sup>3</sup>Pour mémoire, on rappellera que dans *La doctrine du droit*, § 45, Kant (1994, p. 128), définit le principe d'une détermination *a priori* des lois qui doivent assurer l'unification des hommes en un Etat. Toutes proportions gardées, et en dépit des éléments empiriques qu'il introduit dans sa théorie, on peut voir dans la tentative de Rawls de dériver le principe de différence à partir des conditions de la position originelle un effort pour déterminer *quasi a priori* la structure de base de la société. De même que, chez Kant, c'est « l'Etat selon l'Idée » (§45) qui sert de directive à la détermination des lois positives, de même, chez Rawls, c'est l'idée de justice comme équité qui sous-tend tout le raisonnement qui conduit à la détermination du principe de justice.

<sup>4</sup>Pour une illustration de ce que Rawls entend par « facteurs moralement arbitraires » cf. 1972, §13, p.72 sqq./103 sqq. Sur la prise en compte de cette observation dans la construction de la position originelle,

en ceci qu'ils prennent les hommes comme ils sont, avec leurs souhaits, leurs forces et leurs manques, et surtout leur désir d'atteindre la meilleure situation possible pour eux et qu'ils font alors du contrat l'objet d'un accord, hypothétique certes, mais passé entre des individus conçus de manière réaliste. Il est immédiatement évident que ces deux démarches constituent deux voies radicalement opposées de la réflexion contractualiste .

Examinant successivement ces deux conceptions du contrat social, je montrerai d'abord que l'on peut sérieusement mettre en cause la prétention de la version « idéale » à constituer une véritable théorie contractualiste. On verra que ce doute est motivé par l'ensemble des conditions qui sont introduites dans la position originelle afin d'éviter que ceux qui disposent des ressources les plus importantes ne parviennent à imposer l'adoption de principes qui leur soient favorables. Certes, la raison de leur introduction est parfaitement compréhensible<sup>5</sup>, cependant leur artificialité est telle que voir un contrat dans le choix des principes de justice derrière le voile d'ignorance soulève des objections de taille. Passant ensuite à la discussion de la conception « réaliste » du contrat social, que l'on trouve aussi bien chez Höffe que chez Gauthier, je m'attacherai — en examinant successivement leur argumentation respective — à montrer que, pas plus que ceux qui les ont précédés sur cette voie, ils ne parviennent à établir l'identité de l'intérêt bien compris et de la morale. En un mot, ils échouent à générer la morale à partir de la rationalité stratégique. Aussi bien parce que seule cette conception inspirée de Hobbes peut être considérée comme un véritable contrat social, que parce qu'elle présente un degré très élevé de sophistication, sa présentation et sa discussion m'occuperont beaucoup plus longuement que celle de Rawls. Non pas, bien sûr, que la pensée de ce dernier ne mérite d'être longuement discutée, mais bien plutôt, encore une fois et en dépit des déclarations de son auteur, qu'elle n'appartient pas vraiment à la famille de pensée contractualiste.

## I

La construction de la position originelle, on le sait<sup>6</sup>, a pour raison d'être le souci de Rawls d'empêcher les « facteurs (...) arbitraires d'un point de vue moral » (1972, § 12, p. 72/103) d'influer sur la distribution des avantages et des charges de la coopération sociale. Comme, selon lui, nous ne méritons aucun de nos talents ou de nos dons parce que, ultimement, ils doivent tous être rattachés à la double loterie naturelle et sociale<sup>7</sup>, il est amené, dans la construction de sa fameuse position originelle derrière un voile

---

cf. 1972, §24, p.141/173. [Les deux références paginales renvoient respectivement à l'édition américaine et à la traduction française]

<sup>5</sup>Sur ce point, cf. à nouveau Rawls, 1972, § 24, p. 141/173.

<sup>6</sup>Dans ce qui suit, je suppose connues les grandes lignes de la théorie de Rawls. Pour une présentation commode des thèmes principaux de *A Theory of Justice*, on peut renvoyer le lecteur à Alain Boyer, « La théorie de la justice de John Rawls » in François Récanati, 1988, p. 21-54 ainsi qu'à Philippe Van Parijs, 1991, ch. 3.

<sup>7</sup>Pour la discussion de la notion de mérite, cf. également Rawls, 1972, § 17.

d'ignorance, à écarter toutes les caractéristiques individuelles – ou si l'on préfère toutes celles qui font de nous la personnalité que nous sommes, distincte de tous nos semblables. En un mot, il ne paraît pas exagéré de dire que la position originelle est entièrement prédéterminée par les convictions morales bien pesées de Rawls, et plus particulièrement par celles ayant trait à l'égalité en dignité de tous et au rejet de la notion de mérite. Et comme, à son tour, le choix des principes de justice est prédéterminé par la conception de la position originelle, on peut donc conclure que ce choix est, en dernière analyse, commandé par les intuitions morales qui sous-tendent toute la réflexion de Rawls dans *A Theory of Justice*. Les principes de justice qu'il élabore doivent donc plus être vus comme le résultat d'une construction<sup>8</sup> à partir d'un ensemble de convictions morales fondamentales que comme celui d'un contrat passé entre des contractants optant en faveur de la structure de base la plus favorable.

Je me doute bien cependant que ce raccourci n'emportera pas nécessairement la conviction de mon lecteur. Aussi peut-on emprunter une autre voie pour établir la faible pertinence de la notion de contrat social dans la théorie de Rawls. Cette seconde voie part de l'observation que la mise entre parenthèses de toutes les caractéristiques individualisantes des contractants rend tout à fait indifférente la question de savoir qui prend part à la procédure de choix. Au point même que, puisque toutes les particularités individuelles ont été gommées et que chacun est dans l'ignorance de sa situation réelle dans la société, la procédure de choix peut être réduite à la décision d'un unique individu ayant à opter pour l'un des quelques scénarios possibles. En raison de la mise entre parenthèses de tous les caractères qui distinguent les individus les uns des autres, Rawls note ainsi que, puisque « les partenaires ignorent ce qui les différencie, et qu'ils sont tous également rationnels et placés dans la même situation, il est clair qu'ils seront tous convaincus par la même argumentation. C'est pourquoi nous pouvons comprendre l'accord conclu dans la position originelle à partir du point de vue d'une personne choisie au hasard » (1972, § 24, p. 139/171). Dans le même esprit, il ajoute, un peu plus loin, faisant référence à la volonté générale de Rousseau, que dans le moment du contrat chacun est forcé de choisir pour tous et, il conclut enfin que, grâce à cette construction particulière de la position originelle, « un accord unanime » (1972 : § 24, p. 139) est rendu possible. Ce qui, dans cette construction, manque pour que l'on ait vraiment affaire à un contrat, est la représentation d'une pluralité de parties différemment dotées, poursuivant des buts spécifiques et déployant à cette fin des stratégies plus ou moins adaptées<sup>9</sup>. Parler, dans ces conditions, d'un contrat paraît singulièrement forcé. Ces remarques suffisent, à mes yeux, pour disqualifier la prétention de Rawls à nous livrer une théorie contractualiste. Dans toute sa construction, la position originelle ne doit, en

---

<sup>8</sup>Ce recours à la notion de construction n'est évidemment pas accidentel, celle-ci occupant une place centrale dans les essais écrits par Rawls au cours des années 1980. Cf. en particulier Rawls, 1980.

<sup>9</sup>Pour une objection similaire mais beaucoup plus développée, cf. Jean Hampton, 1980.

définitive, être regardée que comme un « procédé de représentation »<sup>10</sup>. Plus exactement, elle est un procédé dont la finalité est d'offrir une figuration évocatrice de l'idée d'une société d'hommes libres et égaux. Cette seconde voie nous conduit donc à la même conclusion que précédemment : la représentation de la position originelle ne fait au fond que donner corps à nos intuitions politico-morales fondamentales. Dès lors la question de Rawls n'est pas tant : étant donné les contraintes formelles du juste et notre situation derrière un voile d'ignorance, quels principes de justice serait-il rationnel de choisir ? Mais elle est plutôt : étant donné notre conviction fondamentale que la société démocratique est une communauté d'individus politiquement libres et égaux, quelle forme doit avoir la société juste — étant entendu que pour être acceptable, elle ne doit pas aller contre nos intuitions fondamentales ? A la lumière de cette dernière formulation, aucune raison particulière ne nous conduit à adopter une démarche de type contractualiste. Les intuitions morales qui servent de point de départ limitent en effet, *a priori*, le champ des réponses possibles, ce qui paraît incompatible avec une démarche contractualiste. Elles invitent bien plutôt à opter en faveur d'une démarche constructiviste : partant de ces intuitions morales fondamentales, de leur interprétation minutieuse et, enfin, des exigences qui en découlent, cette démarche s'efforce de concevoir la structure de base de la société conforme à l'ensemble des valeurs et des principes ainsi dégagés. Que ce soit bien là la pente naturelle du propos de Rawls, c'est ce que montre à l'envi son dernier livre qui met l'idée d'un « constructivisme politique » au centre de sa recherche<sup>11</sup>. En témoigne également l'observation que la réponse retenue par Rawls est, en définitive, entièrement dépendante de l'analyse qu'il donne de l'égalité et de son rejet de la notion de mérite. C'est donc moins un contrat supposé que les intuitions morales sous-tendant sa réflexion politique qui le conduisent à retenir le principe de différence plutôt que le principe de l'égalité libérale ou encore celui de l'utilitarisme de la moyenne.

La conclusion que je tire de ce développement est que la théorie de Rawls s'expose en définitive à une discussion qui a peu à voir avec la démarche propre aux théories du contrat social. Par conséquent, la question de savoir s'il parvient à surmonter les objections classiques qui sont adressées à ce courant doctrinal ne se pose même pas. Nous pouvons donc sans autre abandonner ici la confrontation avec Rawls, car sa discussion sort du champ de la présente enquête.

## II

Alors que le contractualisme idéal se déploie d'emblée dans l'élément de la raison en tant qu'elle est la vérité de la liberté interprétée comme autonomie, c'est-à-dire comme

---

<sup>10</sup>Rawls, 1988, 294 ; cf. également tout le passage pp. 294-295.

<sup>11</sup>Cf. Rawls 1993, ch. 3 surtout. Pour faire bonne mesure, relevons encore que le thème du contrat social y occupe une place bien moindre que dans *A Theory of Justice*.

capacité de se donner à soi-même sa propre loi, le contractualisme réaliste se développe dans des réflexions de nature stratégique. A l'image de ce que l'on trouve dans les modèles micro-économiques et la théorie des jeux, l'individu y est conçu comme un agent rationnel mû par la seule considération de son intérêt propre et comme *a priori* dépourvu de sentiments moraux. Cette dernière observation doit être interprétée, sinon comme une indifférence à l'égard du sort d'autrui, du moins comme l'observation qu'en tant que tel, le sort d'autrui (sinon peut-être de ceux avec lesquels il noue des rapports plus étroits) ne constitue pas, en règle générale, un motif suffisant pour déterminer un agent à agir. Plus encore et toujours selon cette conception, l'agent n'a pas, par nature, de devoir moral envers ses proches : il n'a pas plus d'obligation de ne pas nuire intentionnellement à autrui que le devoir de le secourir dans le besoin. Dans cette approche, la question centrale est la suivante : étant donnée la structure d'interaction dans laquelle il vit, quelle est, pour un agent rationnel ainsi défini, la stratégie générale qu'il doit adopter à l'égard des autres ? La conviction qui sous-tend toute cette recherche est que, tout bien pesé, la seule stratégie rationnelle pour un individu quelconque, et donc pour tout un chacun, est d'agir de manière morale, c'est-à-dire d'imposer à la poursuite de ses intérêts des contraintes dont le sens est d'interdire certaines actions déterminées — pour autant, bien entendu, que tous les autres fassent de même. Bref, le pari est ici qu'en dernière analyse, la raison prudentielle ou stratégique bien comprise se confond avec la morale, en d'autres termes, avec l'ensemble des contraintes impartiales qui limitent ce que nous pouvons faire à autrui. Sur un plan théorique, l'ambition de ces penseurs peut être résumée en disant qu'ils tentent de générer la morale à partir de la seule rationalité stratégique : être rationnel dans la poursuite de son intérêt propre, c'est choisir de se comporter moralement.

Telle est, en un mot, la thèse que souhaitent établir, chacun à leur manière, Gauthier et Höffe. En dépit de leur ingéniosité incontestable, tous deux, à mon sens, échouent. La difficulté qu'ils ne parviennent pas à résoudre à satisfaction est celle de savoir ce qui peut motiver un agent mû par son seul intérêt à ne pas commettre un acte immoral lorsque celui-ci d'une part ne comporte pour lui aucun risque apparent et d'autre part est susceptible de lui apporter un bénéfice considérable. Le fait que, malgré l'indéniable qualité de leur argumentation, ils ne parviennent pas à emporter la conviction du lecteur doit être interprété comme une sérieuse présomption en faveur de l'impossibilité de dériver la morale à partir de l'intérêt. Je reviens maintenant sur la discussion détaillée de cette argumentation en examinant successivement les pensées de Höffe et de Gauthier.

#### *Höffe : une légitimation de la contrainte par la justice*

Il peut paraître curieux de vouloir critiquer l'insuffisance des solutions offertes par les théories du contrat social en matière de justice en prenant pour référence la recherche de

Höffe. *Justice politique* comprend en effet moins une théorie de la justice qu'une tentative de légitimation de la contrainte politique. Toutefois, cette démarche se justifie tout de même par le fait que l'argumentation par laquelle Höffe défend la légitimité de la contrainte politique est tout entière fondée sur l'idée de justice, plus exactement sur une certaine conception de la justice. Très schématiquement, sa thèse est que la contrainte politique n'est légitime qu'à la condition d'être à l'avantage de tous ceux qui y sont soumis, sans exception aucune. En d'autres termes, pour que la contrainte politique soit légitime, il ne suffit pas qu'elle constitue un avantage collectif, cependant qu'une minorité est la victime d'agissements douteux de l'Etat contre lesquels, en raison même de leur faible nombre, ils sont impuissants à s'opposer. Pour assurer la légitimité du pouvoir de contrainte de l'Etat, il faut que, sans exception aucune, chacun de ceux qui lui sont assujettis en retire un avantage. Afin de bien le distinguer de l'avantage collectif qu'illustre l'exemple ci-dessus, Höffe parle ici d'avantage *distributif* (cf. 1991, p. 55).

Qu'est-ce qui, cependant, conduit Höffe à identifier la justice à un avantage distributif ? L'ambition de l'auteur, rappelons-le, est d'offrir une légitimation de la contrainte politique. Un tel projet n'a de sens que si l'on présuppose que la contrainte politique met en cause une valeur d'une importance telle que sa légitimité en est mise en question. La valeur menacée par l'existence d'un pouvoir de contrainte est bien entendu la liberté d'action, celle-ci étant d'autant plus restreinte que le pouvoir coercitif de l'Etat est étendu. La « contrainte sociale, écrit Höffe, a besoin d'être légitimée parce qu'elle limite la liberté et qu'il résulte de son caractère limitatif un inconvénient pour les intéressés. » (1991, p. 52) On comprend déjà que, pour Höffe, la contrainte politique ne pourra être légitimée que dans la perspective de la liberté d'action et que doit d'emblée être écartée l'idée d'une justification fondée sur le bien, plus exactement sur la thèse que la promotion du bien commun requiert l'existence d'un pouvoir de coordination qui, le cas échéant, doit avoir la faculté d'user de la contrainte afin de prévenir ou d'empêcher des actes susceptibles d'affecter la qualité de la vie sociale.

Qu'est-ce qui légitime cette priorité de la liberté sur le bien ? L'argument invoqué pour justifier cette priorité est bien connu. Il s'agit de l'observation commune que les conceptions du bien sont diverses, qu'elles reposent sur des présupposés métaphysiques qui ne sont pas susceptibles de preuve et, enfin, que, sur des bases aussi fragiles, il paraît peu raisonnable de vouloir imposer une vision particulière du bien à ceux qui ne la partagent pas.

De ces quelques remarques, il est possible de tirer une conclusion majeure : si la contrainte doit pouvoir être légitimée, c'est à la condition de parvenir à montrer qu'elle constitue un avantage pour la liberté — plus même, pour la liberté d'action de chacun. Au fond, il s'agit d'établir cette idée apparemment paradoxale que, loin de mettre la liberté en péril, la contrainte politique légitime accroît au contraire ses possibilités. En prenant pour critère de légitimité du pouvoir de contrainte l'accroissement de la liberté,

Höffe, on le comprend, s'efforce également de donner une justification de la limitation de la contrainte politique légitime — question lancinante qui ne cesse de se poser à l'Etat libéral : quand une contrainte exercée par l'Etat sur ses citoyens constitue-t-elle une violation de leurs droits légitimes ?

Une autre conclusion, méthodologique cette fois, découle encore de la priorité de la liberté sur le bien. Puisque, en effet, il s'agit de montrer que certaines contraintes constituent un avantage pour la liberté de chacun, il s'ensuit qu'on doit pouvoir montrer que leur instauration ainsi que l'établissement d'une autorité unique chargée de leur application résultent d'une décision libre de tous ceux qui leur seront assujettis. Dans cette optique la justification de la légitimité du pouvoir de contrainte repose sur l'accord donné librement par chacun à l'établissement d'une autorité au pouvoir de contrainte bien délimité. Comme, par ailleurs, on admet que les contractants sont rationnels, on affirme simultanément que, s'ils donnent leur accord à l'introduction de principes restreignant leur liberté d'action, c'est qu'en dernière analyse, ils y ont avantage. A ce point, il convient d'insister sur le fait que, pour constituer une justification valide de la légitimité de la contrainte politique, cet accord doit être rigoureusement unanime. A défaut, la condition mentionnée plus haut de l'avantage distributif ne serait pas satisfaite. En d'autres termes, *chacun* doit être en mesure de reconnaître que l'instauration de ces restrictions de la liberté est à son avantage.

Légitimer l'Etat de manière valide exige donc une réponse aux deux questions suivantes : pourquoi, qui que je sois, ai-je avantage, du point de vue même de ma liberté, à l'existence du pouvoir politique de contrainte ? Et surtout, seconde question, quelles sont les contraintes spécifiques auxquelles j'ai avantage, quand bien même elles bornent ma liberté ? Pourquoi, donc, ai-je avantage à l'existence de contraintes limitant ma liberté d'action ? La réponse repose sur l'observation que je ne vis pas seul, que je côtoie nécessairement quelques-uns de mes semblables. Si, dans un état prépolitique, je jouis d'une liberté socialement illimitée — il n'existe ni norme de régulation généralement reconnue, ni autorité dotée d'un pouvoir de sanction—, je peux certes m'en prendre impunément à autrui et à ce qu'il détient, à condition bien sûr d'avoir le dessus. Mais la réciproque est vraie également, si bien que je suis à tout moment la victime potentielle du désir d'autrui. Ma liberté d'action socialement illimitée a pour contrepartie celle d'autrui, c'est-à-dire la menace constante de subir une agression, soit dans ma personne, soit dans ce que je détiens. En raison de la fragilité et de l'instabilité de ma situation dans l'état prépolitique, il est rationnel pour moi de préférer la contrainte parce que j'ai plus à perdre à être la victime potentielle de la grande majorité de mes semblables que je n'ai à gagner à pouvoir m'en prendre à quelques-uns d'entre eux. En d'autres termes, j'accepte la restriction de ma liberté car ce renoncement à ma liberté socialement illimitée est la condition du renoncement symétrique d'autrui. Pour surmonter la situation de victime potentielle d'autrui, il faut que celui-ci renonce à toutes les formes d'action mettant

directement en cause ma sécurité physique et matérielle. Mais à son tour, il n'est rationnel pour lui d'effectuer ce renoncement que si tous les autres indiquent leur accord d'y renoncer également. Dans ce moment du renoncement symétrique, on peut voir un contrat dont le sens est l'instauration de principes *négatifs* de réciprocité : je renonce à te tuer, à t'attaquer, etc. si et pour autant que de ton côté, tu renonces à me tuer, à m'attaquer, etc.

Une contrainte satisfait au critère de l'avantage distributif — et est donc juste — lorsque l'on peut comprendre son instauration comme le résultat d'un renoncement mutuel par une pluralité d'individus rationnels ; lorsque, en d'autres termes, on peut concevoir que, s'il est rationnel, un individu choisit la suppression de la liberté en question pour autrui et pour lui-même, parce que son maintien pour lui est inséparable de son maintien pour les autres et que cela signifie pour lui une menace constante et omniprésente.

Résultant d'un contrat, c'est-à-dire de cessions mutuellement avantageuses, l'avantage distributif peut être caractérisé comme un avantage mutuel généralisé à l'ensemble des parties au contrat : dans son accord de restriction mutuelle de la liberté d'action avec tous les autres, chacun est bénéficiaire car il est désormais soustrait à la menace qu'autrui faisait peser sur lui dans l'état prépolitique.

\*

Toute cette analyse évoque irrésistiblement une discussion célèbre, quoiqu'un peu négligée dans les études platoniciennes. Je songe bien sûr à ce passage du Livre II de *La République* où Glaucon restitue de manière remarquable une argumentation en faveur de la justice conçue comme un bien « pénible », c'est-à-dire comme appartenant à la catégorie des biens que nous « recherchons non pour eux-mêmes, mais pour les récompenses et les autres avantages qu'ils entraînent » (357d). La thèse que la justice appartient à cette sorte de bien est résumée dans le passage suivant :

Les hommes prétendent que, par nature, il est bon de commettre l'injustice et mauvais de la souffrir, mais qu'il y a plus de mal à la souffrir que de bien à la commettre. Aussi, lorsque mutuellement ils la commettent et la subissent, et qu'ils goûtent des deux états, ceux qui ne peuvent point éviter l'un ni choisir l'autre estiment utile de s'entendre pour ne plus commettre ni subir l'injustice. De là prirent naissance les lois et les conventions, et l'on appela ce que prescrivait la loi légitime et juste. Voilà l'origine et l'essence de la justice : elle tient le milieu entre le plus grand bien — commettre impunément l'injustice — et le plus grand mal — la subir quand on est incapable de se venger. Entre ces deux extrêmes, la justice est aimée non comme un bien en soi, mais parce que l'impuissance de commettre l'injustice lui donne du prix. En effet, celui qui peut pratiquer cette dernière ne s'entendra jamais avec personne pour s'abstenir de la commettre ou de la subir, car il serait fou. (358e-359b)

En dépit de différences significatives avec la position de Höffe, ces deux théories présentent des analogies frappantes. La plus grande différence réside dans l'affirmation par Thrasymaque-Glaucon<sup>12</sup> que les hommes vraiment forts sont capables de commettre

---

<sup>12</sup>Bien que présentée par Glaucon, ce n'est en effet pas sa position mais celle que Thrasymaque, bien maladroitement, a tenté d'exposer au L. I, 336b-341a.

impunément l'injustice et n'ont donc pas besoin de s'entendre avec les autres sur des restrictions de la liberté d'action. Höffe, quant à lui, partage la vue de Hobbes selon laquelle les hommes sont égaux parce que le faible est capable de tuer le fort par ruse. A vrai dire, ces deux affirmations opposées paraissent aussi intenable l'une que l'autre. Il semble aussi difficile d'imaginer un homme dont la puissance soit telle qu'il n'ait rien à craindre d'aucun de ses semblables que de nier que les différences de puissance entre les hommes entraînent un pouvoir de menace inégal. Si l'on met de côté, dans le discours de Thrasymaque-Glaucon, l'évocation des hommes forts, si, en d'autres termes, on écarte la référence aux hommes qui, en raison de leur force, n'ont à craindre de représailles d'aucun de leurs semblables, ce discours devient remarquablement proche de celui de Höffe.

Chez l'un comme chez l'autre, le bien, du point de vue de l'individu, consiste dans la domination impunie d'autrui. Dans les deux positions, la nécessité de la justice réside dans l'impuissance à l'établir jointe au sentiment qu'il y a plus de mal à subir l'emprise de l'autre qu'il n'y a de bien à le dominer. C'est cette préférence qui incite les hommes à s'entendre pour faire cesser les agressions mutuelles : la motivation première de chacun est le désir de ne plus être victime du désir de l'autre de l'emporter ou de se venger. Ce propos est très proche de celui de Höffe selon lequel il est rationnel de renoncer à sa liberté d'action socialement illimitée en raison des menaces que fait peser sur soi la liberté également illimitée d'autrui. Cependant, l'évocation des hommes forts dans le propos de Glaucon a le mérite de souligner que, s'il est vrai que la motivation fondamentale qui m'anime est mon intérêt personnel — entendu comme la satisfaction de mes désirs quels qu'ils soient —, alors l'unique raison qui m'amène à composer avec autrui est mon impuissance à l'emporter sur lui. Cela signifie encore que, si les circonstances sont telles que je peux raisonnablement songer y parvenir, alors je n'ai aucune motivation à ne pas le faire. Selon ce raisonnement, aucune obligation de justice ne peut naître entre deux parties de puissance si inégale que la plus faible ne peut rien songer à imposer à la plus forte. L'intérêt de cette remarque est de souligner une dimension que Höffe a trop tendance à négliger. Car, même si c'est à bon droit que l'on peut douter qu'un homme peut être si fort qu'il n'a nul besoin de craindre des représailles de la part de ceux qu'il assujettit à sa volonté, on peut, à l'inverse, douter que la différence de force des uns et des autres reste sans incidence sur les droits qu'ils se concèdent dans le cadre du contrat social.

### **Bibliographie**

- COUTURE, Jocelyne (dir.) (1992), *Ethique et rationalité*, Liège, Mardaga.  
GAUTHIER, David (1986), *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press.  
— (1992), « La justice en tant que choix social », in Jocelyne Couture (1992).  
— (1992b), « Est-il rationnel d'être juste? », in Jocelyne Couture (1992).

- HAMPTON, Jean, (1980), « Contracts and Choices : Does Rawls Have a Social Contract Theory? », *Journal of Philosophy*, 77 :6, 315-337.
- HOBBS, Thomas, (1642), *Le citoyen ou les fondements de la politique*, éd. Goyard-Fabre, Paris, Garnier Flammarion, 1982.
- (1651), *Leviathan*, éd. Macpherson, Harmondsworth, Pelican, 1968.
- HÖFFE, Otfried (1991), *La justice politique. Fondement d'une philosophie critique du droit et de l'Etat*, Paris, PUF.
- (1993), *Principes du droit*, Paris, Cerf.
- KANT, Emmanuel, (1994), *Métaphysique des moeurs, II, Doctrine du droit, Doctrine de la vertu*, trad. A. Renaut, Paris, Garnier-Flammarion.
- LOCKE, John, (1690), *Traité du gouvernement civil*, trad. David Mazel (1795), éd. Goyard-Fabre, Paris, Garnier-Flammarion, 1984.
- PLATON (1966), *La République*, trad. Baccou, Paris, Garnier-Flammarion.
- (1967), *Gorgias*, in *Protagoras et autres dialogues*, trad. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion.
- RAWLS, John (1972), *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press. [*Théorie de la justice*, trad. Catherine Audard, Paris, P.U.F., 1987]
- (1980), « Kantian Constructivism : Rational and Full Autonomy », *The Journal of Philosophy*, 77 :9, 515-572.
- (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press. [*Libéralisme politique*, trad. Catherine Audard, Paris, P.U.F., 1995]
- RECANATI, François (1988) (dir.), *L'âge de la science 1 : Ethique et philosophie politique*, Paris, Odile Jacob.
- TAYLOR, Charles (1985), *Philosophical Papers, 2*, Cambridge, Cambridge University Press.
- VAN PARIJS, Philippe, (1991), *Qu'est-ce qu'une société juste? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Seuil.

© Hugues Poltier

[www.contrepointphilosophique.ch](http://www.contrepointphilosophique.ch)

Rubrique Politique

Octobre 2003