

La justice peut-elle naître du contrat social ?

2ème partie

Par Hugues Poltier

www.contrepointphilosophique.ch

Octobre 2003

L'avantage mutuel peut-il déboucher sur un accord égal?

Selon ce que nous avons vu, le contrat social consiste donc en le renoncement mutuel aux formes de la liberté d'action qui constituent des mises en cause de l'intégrité personnelle. Chacun est disposé à accepter ces limitations de sa liberté parce que chacun tire avantage de l'acceptation par tous les autres de ces mêmes limitations. On a donc affaire ici à un échange mutuellement avantageux dans lequel, contre son engagement à ne plus user de violence aux dépens d'autrui, chacun gagne de tous les autres la promesse d'une abstention symétrique. Plutôt que d'un avantage distributif — notion qui évoque l'idée d'une distribution des avantages par une instance pourvue d'autorité —, il me semblerait plus exact de parler d'un échange mutuellement avantageux de chacun avec tous.

La question que soulève cette conclusion est de savoir si, à partir de cette conception du contrat, on peut retrouver une formulation des principes de justice qui soit un analogue de l'impératif catégorique de Kant. Aux yeux de Höffe, cela ne semble pas faire de doute, ainsi qu'en témoignent les fréquents recours à des expressions kantienne. Ainsi, dans sa déduction de l'exigence d'une légitimation morale de l'Etat, il parvient à la conclusion que la justice constitue « l'impératif catégorique de l'ordre juridique et politique » (1991, p. 57). Commentant l'actualité de cette notion, il observe qu'elle renvoie à notre conviction moderne que « tout homme a des droits fondamentaux inaliénables, par exemple le droit à son corps et à sa vie ou la liberté de croyance et de conscience » Et dans le même mouvement, il ajoute : « Nous considérons en revanche qu'un ordre juridique dans lequel on viole de tels droits est manifestement injuste et a absolument besoin de réformes. » (1991, p. 57) On ne peut qu'être d'accord sur ce point avec Höffe. Quoi qu'il en soit, ces citations indiquent clairement le but que se fixe l'auteur : fonder une théorie de la justice comprenant notamment l'affirmation de la légitimité pleine et entière des droits de l'homme, et plus précisément, celle de l'égal droit de chacun à un ensemble de droits fondamentaux. C'est d'ailleurs bien à ce résultat que Höffe prétend arriver. Selon ce qu'il avance, ainsi, les renonciations mutuelles à la liberté sont symétriques de part et d'autre et, par conséquent, instaurent des principes de justice identiques pour tous. Il ne semble pas douter un instant que la restriction de la liberté qui doit naître du contrat destiné à surmonter les inconvénients de l'état

prépolitique sera nécessairement « universelle, donc strictement impartiale et, de plus, uniforme » (1991, p. 303).

Là où, par exemple, chacun abandonne la liberté de tuer les autres, chacun reçoit en retour le droit à l'inviolabilité de son corps et de sa vie. Ainsi toutes les discriminations et tous les privilèges sont exclus pour ce qui concerne la liberté de tuer et le droit à la vie, et cela non pas par hasard, mais d'une certaine manière, nécessairement. Car nul ne reçoit un droit au corps et à la vie, à moins que chacun n'abandonne réellement sa liberté de tuer. (1991, p.303)

Si je trouve ce résultat satisfaisant, je doute, en revanche, que celui-ci soit dérivable du scénario imaginé par Höffe. A l'encontre de ce qu'il soutient, je veux montrer en effet que des limitations réciproques et strictement symétriques, c'est-à-dire égales, ne peuvent surgir d'un accord entre les individus libres de l'état de nature.

La raison centrale de cette impossibilité tient dans la manière dont sont caractérisés les individus de l'état prépolitique. Chacun y est conçu comme mû par le seul désir de maximiser sa satisfaction. Dans l'état prépolitique, ce but n'est soumis à aucune contrainte morale limitant le genre d'actions que l'on peut entreprendre dans la poursuite de ses objectifs : il n'y a pas de devoir naturel de respecter autrui dans sa vie, dans son intégrité physique, ni *a fortiori*, dans ses possessions extérieures¹. En vertu de ces prémisses, je ne peux être motivé à ne pas nuire intentionnellement à autrui qu'à la condition expresse de nourrir la conviction qu'en définitive, cette attitude est celle qui sert le mieux mes intérêts à long terme. En un mot, c'est parce que je pense que mes intérêts ont le plus de chance d'être promus lorsque les autres s'abstiennent de s'en prendre à moi et à mes biens que, de mon côté, je me plie aux termes du contrat passé entre nous. Car si je ne le faisais pas, les autres cesseraient également de le faire et nous nous retrouverions à nouveau dans l'état de nature avec son cortège incessant de violences et de représailles. Bref, si je souhaite que les autres ne fassent pas usage de leur pouvoir de menace à mon endroit, il faut que je m'abstienne d'en user à leur rencontre.

L'hypothèse qui sous-tend ce raisonnement est que les autres constituent une menace potentielle pour moi ; que, le cas échéant, ils peuvent décider de venger l'action fautive que j'aurai commise. De cette hypothèse, il résulte que mon intérêt est d'accorder à tous les autres exactement les mêmes droits que je demande pour moi. On arrive ainsi à l'idée d'un avantage distributif pour la liberté de chacun, chacun ayant exactement les mêmes droits et les mêmes devoirs fondamentaux. En dépit de son apparence convaincante, ce raisonnement n'est pas concluant. Pour quelle raison ?

Pour faire apparaître celle-ci, endossons le point de vue d'un individu engagé dans la « négociation » en vue d'un contrat. Rappelons que, par hypothèse, je suis dépourvu de sens moral et que mon intérêt personnel est mon unique souci. De mon point de vue de partie donc, la question n'est pas de savoir si l'accord en question est à l'avantage de

¹Dans la construction en pensée de l'état de nature devant permettre la légitimation de la contrainte sociale, il ne doit y avoir ni ordre politique, ni droits subjectifs (Höffe, 1991, 229).

tous, mais s'il est à mon avantage. *Or, ce que je perçois comme un accord qui m'est favorable dépend directement de ma position actuelle, celle-ci déterminant ce qu'il m'est permis d'espérer en regard de la situation de négociation.* Dans l'hypothèse, fort vraisemblable, où, au moment du contrat, les parties jouissent de situations très inégales, il n'est nullement certain que l'accord qui sera à l'avantage de tous — défini ici comme l'accord que chacun perçoit comme avantageux pour lui — soit, à supposer qu'il soit possible, un accord stipulant des droits et des obligations égaux. Le « fort » pourrait en effet bien juger désavantageux (pour lui) un accord « égalitaire », et, partant, le refuser.

Car ce que suggère tout le raisonnement sur la motivation des individus de l'état prépolitique à accepter des restrictions de leur liberté d'action, c'est que, dans cet état, seuls sont pour moi à prendre en compte les individus pourvus d'un certain pouvoir de menace, c'est-à-dire dotés à la fois d'une faculté rationnelle de concevoir et de planifier une attaque et de la capacité physique de la mettre en oeuvre. Par rapport au problème qui nous occupe, à savoir l'idée d'un accord fondant les droits et obligations fondamentaux, la difficulté est qu'il n'est pas vrai que tous les autres, sans exception, constituent une menace potentielle pour moi. Prenons le cas d'un handicapé profond incapable de parler. A supposer que celui-ci soit à la fois incapable de se défendre et de témoigner de ce qui lui arrive, quelle raison ai-je de me restreindre de commettre des abus à ses dépens si telle est mon envie ? Car s'il est vrai que ma motivation à être juste réside dans mon intérêt à long terme, je n'ai, dans un tel cas, aucune raison de m'astreindre à ne pas commettre d'abus puisque, en raison de sa condition, le handicapé n'est pas en mesure de se venger. S'il est vrai que la justice constitue un impératif prudentiel plutôt que moral, il semble bien qu'il n'y ait aucune raison de prudence pour m'inciter à refréner mes envies. Par provocation, on peut même aller jusqu'à demander s'il est juste que je me retienne, car en ce cas, pourrait-on demander, où réside mon avantage ? Que me donne-t-il en échange ? Je me prive d'un plaisir et en retour ne reçois rien ! N'est-ce pas injuste ?

A la lumière de cet exemple, certaines implications du principe de l'avantage mutuel deviennent manifestes. La plus importante d'entre elles est qu'une partie A ne limite ses prétentions à la satisfaction de ses intérêts que si une au moins de ces deux conditions est remplie. Soit 1) lorsque B, l'autre partie, possède une capacité de nuisance suffisante pour que A la perçoive comme une menace ; soit 2) lorsque B possède une monnaie d'échange suffisamment attrayante, en contrepartie de quoi A peut juger opportun de renoncer à violenter B. S'il est exact, comme on l'a dit plus haut, que l'avantage distributif de Höffe peut être décrit comme un avantage mutuel généralisé à tous les partenaires au contrat social, la question se pose de savoir si la difficulté qui affecte la théorie de l'avantage mutuel ne se reporte pas sur la conception de la justice comme avantage distributif. La réponse à cette question semble bien devoir être affirmative,

puisque Höffe veut faire surgir les principes de justice d'un jeu libre de toute présupposition morale et dans lequel chacun se borne à mobiliser toutes ses ressources dans la préoccupation exclusive de ses intérêts. Dans un tel scénario, je ne vois pas comment il peut arriver à la conclusion que les individus vont s'accorder réciproquement des droits et des garanties égaux. Car, si je n'ai aucun devoir naturel de respecter autrui et si mon intérêt propre est la seule motivation de mes actions, pourquoi me retiendrais-je, si tel est mon bon plaisir, de régner de toute ma puissance sur ceux dont je (crois que je) n'ai rien à craindre, voire de leur faire subir les plus horribles souffrances ? Pourquoi accorderais-je aux infirmes, aux faibles, aux chétifs, etc., les mêmes droits qu'à moi puisque je n'ai rien à craindre d'eux ? C'est ainsi une conséquence nécessaire du style de contractualisme adopté par Höffe que ne peuvent pas prendre part au contrat tous ceux qui sont, non pas seulement temporairement, mais constitutivement trop faibles pour menacer autrui ; et que par suite, un tel contractualisme, s'il est conséquent, ne peut leur concéder aucun droit, puisqu'en raison de leur faiblesse, ils n'ont rien à proposer à autrui en échange de son renoncement à les attaquer. A supposer qu'il accepte de ne pas s'attaquer au handicapé sévère, le bien-portant n'en retire aucun avantage. Le principe de l'avantage mutuel n'étant pas satisfait, qu'est-ce qui pourrait le motiver à accepter ce renoncement ? Observons au passage ce fait étrange que, dans cette perspective, le pouvoir de menacer ses semblables est le fondement de la prétention de l'individu à avoir des droits contre ses prochains.

Dans l'optique du contractualisme réaliste qui est celle de Höffe, les droits des uns et des autres ne peuvent être égaux que si, dans la situation initiale, ils se trouvent tous dans une position équivalente. L'exemple discuté ci-dessus suggère que cette condition n'est pas satisfaite. En clair, la prémisse qui, dans le raisonnement de Höffe, se révèle erronée est celle qui pose l'universalité de la situation de victime potentielle du désir d'autrui. On pourrait, à juste titre, me rétorquer que, absolument parlant, cela est vrai. Mais ma réponse serait alors que parler ici en termes absolus est dépourvu de sens. Si je prenais en compte le fait qu'absolument parlant, chaque fois que je me déplace d'un endroit à un autre, je peux être victime d'un accident mortel, je ne me déplacerais simplement plus. Pour la raison pratique, les considérations de probabilité et de vraisemblance sont bien plus déterminantes que ces réflexions sur l'existence absolue d'un risque. Dans les relations entre les puissants et les faibles, ce sont des considérations de cet ordre qui dominent le raisonnement des uns et des autres. Sitôt que l'on prend en compte cette dimension, il devient clair que la probabilité d'être la victime du désir d'autrui n'est pas égale pour tous. De cette conclusion, il découle cette autre que l'on ne peut pas déduire l'égalité des droits et des devoirs fondamentaux de tous à partir d'un état de nature libre de tout présupposé moral. Clairement, Höffe ajoute le présupposé de l'égalité de la situation de victime potentielle afin de produire un résultat

conforme à nos intuitions morales. Mais cet ajout n'est pas fidèle à ses hypothèses de départ et met en cause toute sa construction.

Gauthier : la justice comme restauration de l'optimalité

Fondé sur l'idée d'un échange d'abstentions négatif et symétrique, le contractualisme de Höffe échoue donc à générer un ensemble de droits et d'obligations correspondant à nos intuitions sur le juste et l'injuste. En particulier l'idée que les droits et obligations respectifs de chacun dépendent, en dernière analyse, de la capacité de constituer une menace pour autrui entraîne cette conséquence fâcheuse que les handicapés et les débiles mentaux seront nécessairement dépourvus de droits. Ce corollaire s'accorde mal avec notre idée de la dignité humaine que nous, modernes, regardons comme appartenant de façon essentielle à tout représentant de notre espèce, fût-il profondément atteint dans ses capacités physiques ou mentales. Si cette version du contractualisme doit être rejetée, la cause n'est cependant pas encore entendue, car, en dépit des parentés que présente sa construction avec celle de Höffe, la tentative de Gauthier est toutefois suffisamment différente pour mériter un examen séparé.

La différence cruciale qui sépare Gauthier et Höffe réside dans l'interprétation de la finalité du contrat et, partant, de la rationalité des agents qui s'engagent les uns envers les autres. Chez Höffe, les agents aspirent désespérément à sortir de l'état prépolitique en raison des menaces qui ne cessent d'y peser sur eux. Et c'est parce qu'il s'agit avant tout d'éliminer cette menace que les individus s'accordent sur des principes de justice *négatifs* — c'est-à-dire sur des principes de justice se bornant à énoncer les actions que nul n'a plus le droit de commettre sous peine de sanction. La conception qu'a Gauthier des fins et de la rationalité des agents est très différente. Pour lui en effet, l'homme se définit avant tout comme un être désireux de maximiser son utilité. Agir rationnellement, c'est choisir l'action ou la séquence d'actions la mieux à même de satisfaire la maximisation de ses préférences (cf. 1986, p. 22). Sur la base de ces prémisses, la sortie de l'état de nature est très aisée à comprendre. Elle est fondée sur la claire compréhension par chacun que, quoi qu'il en soit, ses préférences seront certainement plus complètement satisfaites s'il peut compter sur la coopération des autres et qu'en outre, les autres ne seront prêts à coopérer avec lui que si, de son côté, il est disposé à répondre de manière appropriée à leur comportement coopératif. A comparer l'état de nature de Hobbes avec n'importe quel schème coopératif, il est évident que ce dernier offrira à quiconque une plus grande source de satisfaction de ses préférences que l'état de guerre de tous contre tous (1986, p. 167).

Bref, aux yeux de Gauthier, l'abstention d'user de la violence et de la tromperie délibérée à l'égard d'autrui a son fondement dans la compréhension par chacun qu'il sera mieux à même de satisfaire ses préférences dans un système coopératif que s'il est en

guerre avec tous ses semblables. Si la mise en place d'un tel système de coopération était en elle-même suffisante, il n'y aurait nul besoin d'un accord prévoyant des principes de justice — et, partant, nul besoin non plus d'un Etat. Chacun ayant intérêt au bon fonctionnement du marché en tant que celui-ci constitue un réservoir d'opportunités pour satisfaire ses préférences, chacun cultivera la disposition à coopérer avec autrui, c'est-à-dire à échanger son travail ou le produit de son travail contre d'autres biens. Il s'ensuit que, fût-il parfait, le marché ne nécessiterait aucune contrainte externe pour obliger les individus à adopter un comportement coopératif. C'est en effet spontanément, c'est-à-dire en vertu de leur désir de maximiser la satisfaction de leurs préférences qu'ils adoptent la disposition adéquate. Aussi le marché compétitif parfait serait, s'il était possible, « une zone moralement neutre », en ce sens que « ses opérations ne nécessiteraient l'exercice d'aucune contrainte sur les choix individuels de maximisation de l'utilité » (1986, p. 85). Si le jeu de l'offre et de la demande était sans défaillance ; en d'autres termes, si à un accroissement ou une diminution d'utilité correspondait toujours une contre-prestation ; ou encore, s'il était impossible à quiconque d'accroître son utilité sans donner quelque chose en échange et si, à l'inverse, il était impossible que quiconque subisse un inconvénient sans pouvoir exiger une compensation, il n'y aurait, selon Gauthier, nul besoin de principes de justice.

Le problème est que, de fait, le marché n'est pas parfait et ne peut pas l'être en raison de la structure de « consommation » de certains biens et désavantages produits par le marché. Ainsi, pour prendre un exemple classique, il est impossible d'empêcher l'usage d'une route à ceux qui n'ont pas contribué à son financement sans du même coup en faire pâtir ceux qui y ont participé, annulant ainsi tout le bénéfice de son existence. D'un autre côté, la pollution constitue un dommage produit par certains et affectant indifféremment tous les individus d'une région, qu'ils en soient ou non responsables. Dans le premier exemple, on a affaire au cas d'un avantage qui ne s'échange pas sur le marché, puisque tous ceux qui n'ont rien consenti en l'échange de l'utilité qu'elle procure peuvent néanmoins en bénéficier. Dans le second, on a affaire à la production d'un inconvénient dont le coût est supporté par tous ceux qui, sans tirer bénéfice des profits de l'entreprise polluante, sont touchés dans leur santé et dans leur jouissance par l'altération de la qualité de l'air, de l'eau et des sols. Dans les deux cas, on est en présence d'accroissement ou de diminution d'utilité qui s'effectuent hors du marché : les économistes nomment ces transactions hors marché des *externalités*. Ce sont ces externalités, affirme Gauthier, qui rendent nécessaire l'adoption de principes de justice, ces principes ayant essentiellement pour fonction de corriger les défaillances du marché (1986, p. 93 et 128 notamment). Adoptant une définition parétienne de l'optimalité, définition au terme de laquelle une situation est optimale lorsque toute autre solution accroissant l'utilité d'un individu diminue en même temps celle d'un autre, Gauthier en conclut que ces externalités conduisent à une situation suboptimale puisque, précisément, l'amélioration de la

situation des uns s'y fait au détriment des autres. En vertu de la définition ci-dessus, on comprend qu'une situation suboptimale est une situation telle que l'amélioration de la situation de l'un n'entraîne pas nécessairement la détérioration de celle d'un autre individu. Dans la perspective de la rationalité comme maximisation qui est celle de Gauthier, la raison d'être de la justice est simplement de parvenir à annuler les distorsions liées aux externalités et ainsi de rétablir l'exigence rationnelle d'optimalité (1986, p. 117). L'objet du choix coopératif des principes de justice n'est ainsi rien d'autre que la production d'un résultat optimal. Aussi son contenu essentiel est-il donné par l'engagement de chacun de renoncer à profiter des situations où il pourrait tirer un bénéfice à jouer le « resquilleur » ou le parasite (cf. 1986, p. 96). A tel point même que l'unique principe de justice retenu par Gauthier est une adaptation de la clause lockéenne qui exige que, lorsque quelqu'un prend possession d'un objet, il doit en rester « suffisamment et en qualité aussi bonne en commun pour les autres »². Le principe de Gauthier stipule en effet que « personne n'a le droit d'améliorer sa position au moyen d'une interaction qui détériore celle d'un autre » (1986, p. 258-259). Telle est la contrainte fondamentale à laquelle l'individu rationnel — c'est-à-dire disposé à se comporter de manière juste — accepte de soumettre la poursuite de son utilité, car il sait que cette contrainte impartiale est essentielle à la réalisation d'échanges optimaux pour chacun (cf. 1986, p. 165-168).

Inutile, je crois d'aller plus loin dans la présentation de la théorie de Gauthier. Même si on concède que la disposition à coopérer constitue pour chacun l'attitude la plus rationnelle en ceci que, comparée à une situation de non-coopération, une situation de coopération offre à chacun une palette de biens à la fois beaucoup plus riche et beaucoup plus variée et que, partant, elle offre bien plus d'opportunités de satisfaire ses préférences, une difficulté subsiste. De même que chez Höffe, elle a trait au fait que, dans une perspective maximisatrice conséquente, il n'y a pas de devoir moral naturel de respecter l'intégrité d'autrui. Nous ne possédons pas, par nature, un statut moral que les autres auraient l'obligation de ne pas violer. Les « droits » que l'on gagne dépendent de la reconnaissance mutuelle des contractants comme partenaires actuels ou potentiels à des échanges et à des activités mutuellement avantageuses (cf. 1986, p. 222). Ils ne se rattachent nullement à notre nature d'« êtres raisonnables ». La conséquence est semblable à celle que nous avons déjà observée chez Höffe : que se passe-t-il lorsque, pour des raisons génétiques ou accidentelles, un individu est dépourvu des facultés nécessaires pour être considéré comme un partenaire économique potentiel par autrui? Est-il simplement dépourvu de tout droit? Cela signifie-t-il que les autres peuvent en disposer à leur guise sans que, ce faisant, ils ne commettent à son endroit ni injustice ni tort moral? Il semble bien, encore une fois, que ce soit là une conséquence nécessaire des

²Locke (1690, § 27). Je suis la traduction proposée par Van Parijs (1991, 142), qui me paraît nettement préférable à celle de Mazel.

prémisses « a-morales » communes à Höffe et à Gauthier. D'ailleurs, ce dernier reconnaît pleinement ces conséquences et, pour échapper au risque d'incohérence, ne recule pas devant la nécessité de les accepter. Relevant que son approche lui a permis de générer des droits de nature lockéenne, il admet cependant devoir concéder « que, surgissant de ce qui est, au sens plein du terme, des conditions d'avantage mutuel, ces contraintes morales ne correspondent pas tout à fait aux “devoirs communs” de la morale conventionnelle. Les animaux, les enfants morts-nés, les handicapés de naissance, les demeurés tombent hors du champ d'une morale fondée sur l'avantage mutuel. La disposition à se plier aux contraintes morales ... ne peut être rationnellement défendue que dans l'horizon de l'attente d'un bénéfice. » (1986, p. 268)

A elle seule, cette conséquence suffirait, à mes yeux, pour rejeter la théorie contractualiste de Gauthier, car elle heurte trop les intuitions morales qui me semblent centrales à la modernité, en particulier l'intuition selon laquelle chaque être humain, en tant qu'humain et non en tant que partenaire à une coopération mutuellement avantageuse, mérite et exige d'être traité avec respect.

*

L'examen des constructions de Höffe et de Gauthier débouche donc sur des résultats semblables. Dans les deux cas, ces théories s'avèrent incapables de générer des droits et des devoirs fondamentaux égaux. Cette conclusion justifie la présomption que cette impossibilité est inséparable de la forme de raisonnement imposée par les prémisses du contractualisme strict, inspiré de Hobbes.

Afin de prévenir tout malentendu, il convient cependant de préciser la portée de cette discussion. Ma critique ne doit pas être lue comme une remise en cause radicale de la théorie de l'avantage mutuel. Sa pointe porte contre son extension à l'explication de la genèse de la morale ou de l'ordre politique. La sphère dans laquelle cette théorie a sa source et son usage légitime est celle de l'économie. Elle est incontestablement opératoire lorsqu'il s'agit de rendre compte de la rationalité des agents dans le contexte de transactions sur un marché. Que la valeur marchande d'un bien ou d'un service dépende de sa rareté relative et qu'il en résulte la possibilité d'échanges inégaux mutuellement avantageux paraît aller de soi sitôt qu'on accepte que chaque individu jouit de la libre possession de soi-même. Dans cette optique, cependant, il est crucial que des phénomènes de domination ne se mêlent pas au jeu de l'échange, cette condition n'étant satisfaite que lorsque l'égalité en droit de chacun est garantie — ce qui, à son tour, suppose l'existence d'un ordre politique au fondement duquel se trouve le principe de l'égalité de tous ses membres. Bref, la possibilité même de ces accords fondés sur l'avantage mutuel repose sur la présupposition que les parties jouissent de droits fondamentaux égaux : droit d'en appeler à la justice en cas de conflit, droit de se défendre,

droit de faire valoir son point de vue, etc. La garantie politique de l'égalité en droit des parties à un échange s'avère ainsi condition de possibilité des échanges mutuellement avantageux³. A défaut, l'échange sera inévitablement affecté de la domination résultant de la perception du pouvoir de menace inégal des parties en présence.

Ce que je me suis attaché à contester dans cette étude, c'est donc uniquement la légitimité de l'extension de ce modèle théorique à la fondation du corps social et de ses principes constitutifs. Le point que je me suis efforcé d'établir dans ma discussion, c'est que, dans l'hypothèse où il résulterait d'un contrat social fondé sur les prémisses retenues par Höffe et par Gauthier, l'ordre politique serait profondément inégal. En clair, à l'image de l'ordre médiéval ou de celui des castes, il prévoirait des catégories différentes de sujets auxquelles s'appliqueraient des règles distinctes. En d'autres termes, et en donnant à ces conclusions un degré de généralité plus élevé, ma critique montre l'impossibilité de rendre compte de l'existence d'un ordre politique caractérisé par l'égalité en droit de tous ses membres à partir de la seule rationalité stratégique.

Si cette conclusion est exacte, le chercheur se trouve alors placé devant l'alternative suivante : ou bien il s'associe au scepticisme moderne qui met en doute l'existence de la raison pratique (au sens de Kant) et pour qui la rationalité stratégique est la seule forme de rationalité avérée et débarrassée de tout résidu métaphysique invérifiable. Mais en ce cas, il doit également rejeter l'ordre politique démocratique en tant que le principe fondamental qui est en son coeur ne peut en être dérivé. Plus encore, conséquent avec lui-même, il devrait appeler à son renversement en tant qu'il repose sur une illusion. Ou bien — seconde branche de l'alternative —, il remarque que le principe vérificationniste qui le conduit à n'admettre l'existence que de la seule rationalité stratégique n'est lui-même pas susceptible de vérification. En suite de quoi, il juge que l'idée de devoirs moraux naturels envers nos semblables ainsi que celle de l'égalité politique jouissent d'une plausibilité telle que, si sophistiquée soit-elle, aucune construction théorique ne saurait remettre en cause cette « conviction bien pesée ». Aussi en conclut-il qu'il convient de partir, non pas de l'idée d'un contrat, mais d'un effort pour cerner notre identité. Pour ma part, on l'aura compris, c'est cette dernière voie que je retiens.

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.

³Dans l'état de nature, c'est la perception d'une équivalence du pouvoir de menace des parties qui joue le rôle de « garantie ».

- 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

Rubrique Politique

Octobre 2003