

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

**Le contractualisme international :
défis, portée et limites d'un cadre théorique**

par
Ludovic Chevalier

Thèse de doctorat effectuée en cotutelle
au
Département de philosophie
Faculté des arts et sciences
Université de Montréal
et
à l'UFR de philosophie, UPRES-EA 1270 « Philosophie des normes »
École doctorale « Droit, science politique, philosophie »
Faculté des lettres et sciences humaines
Université de Rennes I

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal
en vue de l'obtention du grade de Philosophiæ Doctor (Ph. D.)
en philosophie
et
à l'Université de Rennes I en vue de l'obtention du grade de Docteur
en philosophie

Novembre 2007

© Ludovic Chevalier, 2007



Page d'identification du jury

Université de Montréal
Faculté des études supérieures
et
UPRES-EA 1270 « Philosophie des normes »
École doctorale « Droit, science politique, philosophie »
UFR de philosophie
Faculté des lettres et sciences humaines
Université de Rennes I

Cette thèse intitulée :

Le contractualisme international :
défis, portée et limites d'un cadre théorique

présentée et soutenue à l'Université de Rennes I par :
Ludovic Chevalier

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Président-rapporteur et membre du jury	Christian Nadeau, professeur (U. de Montréal)
Directeur de recherche (Montréal)	Daniel Weinstock, professeur
Directrice de recherche (Rennes I)	Catherine Colliot-Thélène, professeur
Membre du jury	Jacqueline Lagrée, professeur (Rennes I)
Examineur externe	Emmanuel Picavet, maître de conférence (Paris I)

RÉSUMÉ

L'objectif de cette thèse est de montrer sur quelles bases il faut penser la question du contractualisme international.

Nous examinons dans un premier temps le contractualisme classique à travers les théories de John Locke et Thomas Hobbes d'une part, de Jean-Jacques Rousseau d'autre part. Les premiers définissent la ligne de pensée dite « réaliste », le second, la ligne de pensée dite « idéaliste » en relations internationales. Nous procédons à un examen attentif des textes et des interprétations, à un examen des reconstructions également, ce qui nous conduit à dégager des outils d'analyse pertinents pour la réflexion contemporaine.

Nous examinons dans un second temps les théories de John Rawls et de David Gauthier, deux figures emblématiques de cette tradition de pensée aujourd'hui renouvelée avec l'influence du paradigme de la théorie des jeux et de la théorie du choix rationnel. Nous exposons d'abord leurs démarches respectives. Nous relevons ensuite les points de convergence et les points de divergence, ce qui nous permet d'établir la possibilité d'une mise en complémentarité dans la réflexion portée au plan international, après avoir dégagé la fonction, la structure et les clauses du contrat social chez chacun de ces deux auteurs. Dans une comparaison des méthodes enfin, nous voyons surgir une dimension jusque là occultée du raisonnement s'effectuant au niveau des principes : la dimension historique. Par « dimension historique », nous entendons la donnée évolutive et la nécessaire prise en compte d'un contexte, qui en l'occurrence prend une épaisseur empirique. La perspective cosmopolitique de Charles Beitz, qui reprend la théorie de la justice de Rawls en la transposant d'emblée au cadre international dans une perspective globale, retient dans un dernier moment notre attention. Le débat engagé avec cette perspective nous amène à examiner de près le concept de « structure de base », central chez Rawls : c'est en effet l'objet même de la théorie de la justice. De la définition de ce concept dépend la définition des perspectives sur le plan international.

Le chapitre de conclusion propose quelques pistes normatives. Après avoir montré que nos intérêts, ceux des États et ceux des individus, sont mal desservis dans une situation internationale sans contrat, nous précisons que ce contrat doit porter sur les conditions environnementales et nous en donnons les raisons.

Mots-clés : Th. Hobbes ; J.-J. Rousseau ; J. Rawls ; D. Gauthier ; philosophie politique ; contrat social ; équité ; coopération ; international ; environnement.

ABSTRACT

The purpose of this thesis is to demonstrate on which bases the international contractualism has to be thought.

In the beginning, I examine the classical contractualism through John Locke and Thomas Hobbes theories on one side and Jean-Jacques Rousseau on the other side. The first ones define the “realistic” line of thought while the second one defines the “idealistic” view of international relations. I closely examine their texts and their interpretations, as well as their reconstructions, which allows us to construct analytic tools relevant for a contemporary thought.

I focus my attention, in the second part of my work, on the theories of John Rawls and David Gauthier, two emblematic figures of this traditional thought, today renewed, with the influence of the paradigm of the game and the rational choices theories. I expose their respective approaches. After extracting the function, the structure and the social contract clauses in each of these two authors’ work I underline diverging and converging points that permit me to establish the possibility of a complementarity in the general thinking on the international level. Finally, in a methods comparison, I see one dimension of the contractualist reasoning arise that has been until then overshadowed at the level of principles: the historical dimension. By this, I mean the necessity to consider a specific context within which events take place and acquire a special empirical thickness. The cosmopolitan perspective of Charles Beitz, which takes up the justice theory of Rawls and directly transposes it to the international frame in a global perspective, retains my interest. The debate engaged through this perspective brings me to closely examine the “basic structure” concept which is the central element of Rawls’ theory: it is in fact the object of the theory of justice. The definition of perspectives on the international level depends on the definition of this concept.

The concluding chapter offers some normative guidelines. After establishing that the interests of states and individuals are ill-served in an international situation devoid of a contract, I explain the need for this contract to focus on the environmental conditions.

Keywords : Th. Hobbes; J.-J. Rousseau; J. Rawls; D. Gauthier; political philosophy; social contract; fairness; cooperation; international; environment.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	III
ABSTRACT	V
TABLE DES MATIÈRES	VII
REMERCIEMENTS	X
INTRODUCTION	1
PARTIE 1 - LE CONTRACTUALISME : APERÇU HISTORIQUE.	
ROUSSEAU, HOBBS, LOCKE : UNE MÊME TRADITION, DES LIGNES DE PENSÉE DIFFÉRENTES	9
1.1. La ligne de pensée « réaliste » : Hobbes et Locke	11
1.1.1. Le contrat social chez Locke.....	13
1.1.2. Le contrat social chez Hobbes	17
1.2. La ligne de pensée « idéaliste » : Rousseau	46
1.2.1. De l'état de nature à l'état civil : le saut qualitatif.....	46
1.2.2. Le concept de volonté générale.....	48
1.2.3. Définition du statut de citoyen.....	49
1.2.4. Le premier <i>Discours</i> et la question des sciences associée à celle des mœurs : perfectibilité et liberté dans le second <i>Discours</i>	50
1.2.5. Le contrat social.....	57
1.3. Conclusion	106
PARTIE 2 - LES PRINCIPES DE JUSTICE ET LEUR APPLICATION	109
2.1. Rawls et Gauthier : des déterminations différentes des principes de justice	109
2.1.1. Les projets respectifs de Rawls (<i>Théorie de la justice</i>) et Gauthier (<i>Morale et Contrat</i>).....	111
2.1.2. Confrontation de Rawls et Gauthier	158

2.2.	La perspective cosmopolite de Charles Beitz : une extension maximale des principes.....	224
2.2.1.	Le dispositif contractualiste de Rawls	225
2.2.2.	La perspective de D. Gauthier	227
2.2.3.	La position du problème et le point de vue cosmopolite de Beitz.....	232
2.2.4.	Rawls, Gauthier vs. Beitz : sur l'idée d'un schème de coopération global.....	240
2.3.	Les raisons d'une restriction de l'application des principes au cadre de l'État-nation	244
2.3.1.	Théories des jeux et du choix rationnel chez D. Gauthier	244
2.3.2.	Évaluation et perspective critique.....	246
2.3.3.	Les arguments de Rawls dans <i>Le Droit des peuples</i> . Sont-ils suffisamment résistants aux objections ?.....	249
2.4.	Les principes de justice au niveau international.....	261
2.4.1.	Structure de base et contexte international : la portée du contrat social	265
2.4.2.	Les caractéristiques de la structure de base de la société	266
	CONCLUSION	272
	BIBLIOGRAPHIE.....	305
	TABLE DES MATIÈRES DÉTAILLÉE	XI

À mes parents

Remerciements

Cette thèse s'inscrit dans le prolongement d'un itinéraire intellectuel et d'un parcours universitaire commencé à Rennes, au cours duquel j'ai eu la chance de côtoyer des professeurs et personnes de qualité. J'aimerais leur rendre ici hommage.

J'ai une affectueuse pensée pour Madame Monique Merly, qui m'a transmis sa passion pour la philosophie. Je salue tout particulièrement et chaleureusement mon directeur de recherche des premières années, Monsieur André Clair, qui a porté une attention constante à mes travaux et a toujours su me donner des conseils avisés ; Madame Catherine Colliot-Thélène, qui m'a fait l'honneur d'accepter la direction de ma thèse et dont j'ai apprécié les qualités humaines et le suivi régulier ; François Calori, qui m'a offert l'une des premières occasions de présenter une communication à un colloque et avec lequel j'ai eu le grand plaisir de collaborer ; Claude Guillon, Jérôme Porée et Michaël Biziou (aujourd'hui professeur à l'université de Nice), pour l'intérêt amical qu'ils portent depuis ses débuts à ma recherche. Merci à Maguy Rannou et Sophie Rabaux, à Pascale Le Quéré-Jousselin également, pour leur dévouement auprès des étudiants. J'apprécie la gentillesse avec laquelle elles ont toujours su se rendre disponibles et mettre leurs compétences en œuvre afin de m'aider dans des démarches administratives quelquefois fastidieuses. Je remercie enfin Madame Jacqueline Lagrée et Madame Dominique Berlioz, interlocutrices attentives des doctorants, qui font de l'UPRES-EA 1270 « Philosophie des normes » de notre UFR une véritable équipe d'accueil dans laquelle les jeunes chercheurs ont toute leur place.

Mon itinéraire et mon parcours personnels ont été considérablement enrichis par un séjour d'études en Amérique du Nord, qui allait devenir déterminant. Je tiens à remercier ici Virginie Maris et François Lepage de l'université de Montréal, qui ont confirmé mon intérêt pour le Québec, ainsi que Monsieur Roger Pouivet, professeur responsable des relations internationales à l'UFR, qui m'a donné tout son appui pour ce projet et qui a, par ailleurs, suscité ma curiosité pour la philosophie de David Gauthier.

Je suis retourné à Montréal une première fois dans le cadre d'un colloque international en théorie politique organisé par mes collègues et amis Dave Anctil, David Robichaud et Patrick Turmel à qui je dois beaucoup. Je leur adresse ici mes plus chaleureux remerciements, ainsi qu'à Benoît Dubreuil et Paul Le Bas, qui ont une place significative dans mon parcours : avec les premiers en effet, nous avons un groupe de discussion en philosophie politique, et c'est cette dynamique stimulante et porteuse que j'ai aimé retrouver.

Je remercie très vivement Monsieur Daniel Weinstock pour son cordial accueil et l'excellence de sa direction. Il m'a fait l'honneur, avec Joseph Heath (aujourd'hui professeur à l'université de Toronto), de suivre de manière informelle mon travail de recherche la première année où je suis arrivé à l'université de Montréal en tant qu'étudiant étranger, et c'est avec enthousiasme qu'il a accepté de me diriger dans le cadre d'un programme de thèse en cotutelle. Il m'a donné toute sa confiance et a aussi toujours été extrêmement attentif à ma situation matérielle. Il m'a enfin accordé toute son attention lors de nos entretiens et j'ai ainsi pu bénéficier de ses conseils avisés à chacune de nos rencontres. Je lui en suis extrêmement reconnaissant.

Je voudrais de manière générale exprimer mes remerciements les plus grands pour le bon accueil au Québec. Il m'a été donné de rencontrer des personnes extraordinaires. Je pense en particulier à Jocelyne Doyon, qui par ses qualités humaines et psychologiques ainsi que son souci du bien-être des étudiants a beaucoup compté. Les services que cette femme au grand cœur m'a rendus sont innombrables. Par son entremise j'ai ainsi rencontré des personnes inestimables, Myrna Chahine et Alexandre Brunet, qui ont rendu mon premier séjour au Québec des plus agréables. Par son intermédiaire aussi j'ai fait la connaissance de Christian Nadeau, avec lequel j'ai eu grand plaisir à travailler et à développer une collaboration durant toutes ces années. Il a beaucoup compté dans mon parcours. Je lui suis notamment reconnaissant de m'avoir offert, comme à d'autres, l'occasion d'une première présentation dans le cadre du

colloque étudiant venant clore son séminaire. Je lui suis reconnaissant aussi d'avoir permis à quelques étudiants de se déplacer au colloque que nous avons organisé à Rennes. Je voudrais ici remercier également Monsieur Emmanuel Picavet pour sa grande générosité. Il a soutenu et travaillé avec beaucoup de sérieux le colloque ainsi que la publication qui a suivi. J'ai beaucoup apprécié les échanges avec Ryoa Chung depuis son premier séminaire auquel j'ai eu le plaisir de participer. J'ai beaucoup apprécié aussi la cordialité de Diane Bergeron, Josée Carignan et Lucille Gendron, auxquelles j'ai eu affaire de façon privilégiée au département.

J'ai eu la chance d'être intégré à divers cercles de réflexion qui ont marqué mes études et correspondent à autant de moments où amitiés et collaborations se sont nouées. Ils m'ont apporté la possibilité de mettre à l'épreuve mes hypothèses et arguments : le groupe de discussion en philosophie politique évoqué plus tôt, puis le groupe de travail en philosophie politique avec Daniel Benghozi, Dominic Martin, Karine Wurtz, Martin Leblanc, Pierre-Yves Néron, Roberto Merrill, Sandra Froideveaux et Xavier Landes, le DicoPo enfin, dictionnaire de théorie politique en ligne à l'initiative de Roberto Merrill et Vincent Bourdeau, qui permet de rejoindre une grande communauté de chercheurs. J'ai de manière générale le bonheur d'être entouré de fidèles amis, sur ce nouveau continent comme sur l'ancien. Ils sont source de joie et de réconfort. Qu'ils en soient toutes et tous ici chaleureusement remerciés.

J'ai bénéficié des discussions avec l'assistance suite à mes communications dans les congrès de l'ACFAS (Association francophone pour le savoir) et au colloque de la SPQ (Société de philosophie du Québec), dans le cadre de présentations au CRÉUM (Centre de recherche en éthique de l'université de Montréal) et à Rennes également, dans celui des ateliers de philosophie en région organisés par Dave Savard et dans celui des séminaires étudiants du CRDP enfin (Centre de recherche en droit public de l'université de Montréal), auquel m'ont amicalement convié Louis-Philippe Blanchette et Maya Cacheco. Je remercie en particulier Benoît Dubreuil, Christian Nadeau, Dave Anctil, le directeur du CRDP Monsieur Karim Benyekhlef, Martin Blanchard, Michaël Nafi, Patrick Turmel et Xavier Landes pour leurs commentaires. La sous-section intitulée « Raison et histoire dans les méthodes contractualistes » a fait l'objet d'une publication aux PUR¹. Je remercie le directeur des Presses universitaires de Rennes, Monsieur Philippe Corbel, pour son aimable autorisation à en reproduire le contenu.

Mes remerciements vont aussi aux organismes qui m'ont apporté leur soutien financier au cours de ces dernières années : la Région Bretagne, l'UFR de philosophie de l'université de Rennes I, le CRÉUM, l'École doctorale « Droit, science politique, philosophie » de Rennes I, le Ministère des affaires étrangères (Consulat de France à Québec), le Ministère des relations internationales du Québec, le département de philosophie de l'université de Montréal, le CEETUM (Centre d'études ethniques des universités montréalaises) et la Faculté des études supérieures de l'université de Montréal. Je tiens à remercier particulièrement Monsieur Claude Piché, Monsieur Daniel Dumouchel et Monsieur Maurice Lagueux et à dire le plaisir que j'ai eu à rencontrer les représentants des institutions mentionnées : Monsieur Philippe Portier, directeur de l'École Doctorale « Droit, science politique, philosophie » (dans le cadre du colloque international jeunes chercheurs organisé à Rennes avec François Calori et Christian Nadeau en 2005), Julie Routhier, Juliette Gosselin, Josefina Rossell et Chantale Simard au CEETUM, Dominique Sotteau, Katia Droniou et Nicolas Vaslier, du Consulat (dans le cadre de la mise en place de la toute nouvelle Association pour la formation doctorale en cotutelle France-Québec et de son inauguration).

Je dois beaucoup à Martin Blanchard, au CRÉUM et à son directeur Monsieur Daniel Weinstock. Qu'ils reçoivent ici l'expression de toute ma gratitude pour leur attention.

Ce travail n'aurait pu voir le jour sans le soutien de mes parents et de mes sœurs Amandine et Clara, de Yannick Dassié et Ewen mon petit neveu, sans ma famille et tout l'amour qu'elle me donne. Je les remercie de tout cœur.

¹ CHEVALIER L. (dir.), *Le politique et ses normes. Les débats contemporains en philosophie politique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006, coll. « L'univers des normes », p. 103-116.

Je remercie enfin les personnes qui se sont spontanément offertes de m'aider dans la relecture et la préparation matérielle de ce texte, mon père Jean-Luc Chevalier en premier lieu, qui depuis toujours s'est intéressé à ce que je fais et lis avec attention mes textes. J'ai grandement profité de ses suggestions et des discussions que nous avons eues. Je lui dois mon intérêt pour les lettres et sciences humaines. Je remercie aussi chaleureusement André et Alexandre, ces chers amis qui m'ont donné leur temps sans compter, Luba et Gourami enfin, pour leur précieux concours.

Je prie celles et ceux que j'aurais oubliés de mentionner de bien vouloir m'en excuser.

À tous, un grand merci.

INTRODUCTION

Le contractualisme représente un cadre prometteur pour penser le politique et les questions de justice. C'est ce que nous nous proposons de montrer en étudiant plus particulièrement le potentiel de ce cadre théorique au regard des préoccupations internationales.

Pour ce faire, notre parcours sera le suivant : nous présenterons quelques-unes des théories contractualistes classiques en cherchant à en tirer les éléments pertinents pour le débat contemporain, celui en particulier qui s'ouvre avec John Rawls et David Gauthier – deux auteurs d'œuvres magistrales, aux vues *a priori* opposées². Notre lecture montrera qu'il est possible de les penser en complémentarité. Les outils théoriques dont Rawls et Gauthier se servent peuvent être mobilisés pour penser un contractualisme au niveau international : telle sera notre hypothèse.

L'un, John Rawls, lorsqu'il en vient à élargir le champ de sa réflexion, tient compte en effet des peuples et États constitués (plus exactement : des peuples constitués en États) ; l'autre, David Gauthier, parce que son objet demeure strictement les individus, met davantage l'accent sur l'état de nature – état anarchique qui semble caractériser les relations internationales. Sur la scène internationale en effet, aucune norme supérieure, aucune institution ne prévaut universellement, et l'on peut, en première approximation du moins, considérer sur ce plan les États comme analogues aux individus. Les États sont souverains et en cela – contrairement aux individus qui abandonnent leur liberté naturelle en passant contrat pour en recouvrir une autre, compatible avec un statut politique et moral – ne concèdent pas leur indépendance de l'état de nature. Ils demeurent donc (au moins potentiellement) en rapport conflictuel les uns avec les autres tant qu'aucune instance supérieure n'est habilitée à arbitrer.

C'est le rêve, semble-t-il, d'un certain libéralisme de vouloir neutraliser le politique. Rawls, par exemple, prend appui sur les individus mais prend plus

spécialement pour objet ce qu'il appelle « la structure de base de la société », c'est-à-dire ses institutions fondamentales, et sa question est de savoir quels principes permettraient à une société d'être juste et bien ordonnée. Il se situe sur un plan idéal. Mais peut-on encore parler de politique lors même que l'on évacue la dimension conflictuelle (les rapports de force et de pouvoir, notamment) constitutive de tout ordre social effectif ? C'est la critique adressée par Chantal Mouffe à John Rawls et au contractualisme en général³. Mais Rawls prend en compte le conflit : l'enjeu pour le second principe de justice est en effet non seulement celui de la distribution de biens matériels, mais aussi de pouvoirs. Et il faut noter que le politique ne se réduit pas au conflit violent ; il prend aussi en charge la dimension de coopération.

Nous ne visons pas l'observation du champ des relations internationales ; cette tâche relève de la science politique. Notre projet est plutôt d'ordre normatif au sens où ce que nous chercherons à dégager, ce sont les conditions de possibilité d'un contractualisme à l'échelle internationale. Sans nous soustraire aux données empiriques (lorsque nous interrogerons la place de l'histoire dans les méthodes contractualistes, nous verrons en effet que celles-là doivent nécessairement resurgir), nous ferons fond essentiellement sur les données de base théoriques, c'est-à-dire les concepts, du contractualisme contemporain.

Dans une première partie, ce que nous avons appelé une mise en perspective historique aura permis auparavant de mettre en évidence, chez quelques auteurs parmi les plus importants⁴ de la tradition, les éléments conceptuels qui peuvent intervenir dans le débat aujourd'hui.

² *A Theory of Justice*, publié en 1971, et *Morals By Agreement*, publié en 1986.

³ Voir MOUFFE, Chantal, « À propos d'un libéralisme qui se dit politique », Repères, controverse, in *Esprit*, Paris, janvier 1995, p. 202-209 ; voir aussi, du même auteur, *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*, Paris, éd. La Découverte, coll. « Recherches », série « Bibliothèque du MAUSS », 1994 (notamment le chapitre IV, dont le titre annonce clairement la critique : « John Rawls : une philosophie politique sans politique »).

⁴ Ce travail n'étant pas un travail d'histoire de la philosophie, il y a nécessairement des omissions. Le lecteur intéressé par une histoire des théories du contrat social consultera avec profit l'ouvrage suivant : Jean TERREL, *Les théories du contrat social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris, éd. du Seuil, coll. Point Essais « Série Philosophie », février 2001, 423 p.

Locke et Hobbes ont posé les jalons de ce que, plus tard (au XX^e siècle), on a appelé l'approche réaliste en théorie des relations internationales. Aucune autorité centrale pour Hobbes, aucun juge impartial pour Locke : c'est ce qui permet de désigner la situation internationale comme une situation d'état de nature. Cet état est-il indépassable ? Selon une brève analyse du point de vue de Locke, c'est le cas. Pour Hobbes, il semble que ce le soit aussi. Nous examinerons davantage la théorie de ce dernier, en posant la question de la puissance du souverain et de l'absolutisme tout d'abord. Jean Hampton et David Gauthier offrent chacun une lecture neuve et stimulante sur cette question. Nous poserons ensuite la question suivante : la théorie de Hobbes permet-elle de penser les relations internationales ? Fournit-elle des éléments et un cadre adéquat ? Nous interrogerons ce que dans la littérature on a appelé « le phénomène Hobbes et les relations internationales », afin d'en dégager les éléments pertinents pour notre réflexion.

Mais c'est Rousseau qui retiendra le plus longuement notre attention (sur Hobbes, nous aurons l'occasion de revenir puisque David Gauthier en est l'héritier). Nous examinerons à la fois son anthropologie et sa politique (les deux sont liées), et sélectionnerons les interprétations les plus pertinentes, selon nous, du contrat social tel qu'il reçoit sa formulation dans deux textes principaux : *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* et *Du contrat social*, afin d'en tirer le meilleur profit pour la suite de notre réflexion. Ces interprétations sont celles de Louis Althusser, de Victor Goldschmidt, de Robert Derathé et de Jean-Marie Beyssade, qui furent en débat sur la question de savoir s'il y a un ou deux contrats chez Rousseau. La question interroge le rapport du droit (la perspective *de jure*) à l'histoire (la perspective *de facto*) – ce que nous retrouverons avec les théories contemporaines, notamment sur le plan international. Nous montrerons que Jean-Marie Beyssade apporte l'interprétation la plus convaincante, même si celle-ci n'est pas rappelée dans la littérature sur Rousseau aujourd'hui. Elle gagne pourtant à être connue. L'un des apports de cette lecture est qu'elle permet de dépasser les oppositions (l'opposition entre V. Goldschmidt et R. Derathé, l'opposition entre deux contrats – l'un prétendument mauvais, l'autre jugé bon). L'analyse du contrat proposée par Beyssade pourra trouver écho sur le plan international, moyennant cependant quelques amendements. Ce ne sera pas, par exemple, dans la

référence à une religion particulière, fût-elle présentée comme une religion pour « toutes les nations » (le christianisme), que nous trouverons l'horizon d'un accord universel. Nous ferons valoir au contraire que cet horizon d'un accord ne peut se trouver que dans la référence au domaine politique au sens où l'entendra Rawls.

Dans la seconde partie, consacrée au contractualisme contemporain, les théories de John Rawls et de David Gauthier feront l'objet de notre examen. Nous ferons ressortir les caractéristiques et la structure du contrat social ainsi que sa fonction chez chacun de ces deux auteurs. La comparaison des méthodes sera également instructive.

Nous verrons qu'avec la théorie des jeux et la théorie du choix rationnel il est possible, en suivant Gauthier, d'adopter un dispositif formel dont le potentiel, sinon justificatif, du moins explicatif, est grand.

Le point de départ étant les individus, des individus réputés rationnels, il s'agit de reconstruire le raisonnement qui les amène à coopérer – un raisonnement idéal qui soutient tout engagement. Et ce raisonnement vise à convaincre le sceptique qui pose radicalement la question de savoir quel intérêt il aurait d'être moral ou de respecter des engagements s'il peut, en agissant autrement (feindre de s'engager et se désister tout en continuant à profiter d'un bien public mis en place par la coopération), gagner davantage. Ce personnage, nous le trouvons chez Hobbes sous les traits de l'insensé (*Léviathan*, XIV). Cet individu est rationnel en un sens : il cherche le gain et le profit immédiats, et en calculant il y parvient. Mais Gauthier montre que son attitude révèle une irrationalité profonde car son calcul l'empêche de voir son intérêt à long terme, qui est de coopérer. Si son jeu est découvert et sa vraie disposition connue de tous, la sanction dans sa relation avec les autres individus qui, eux, respectent les termes de la coopération, sera l'exclusion. Cette exclusion implique une exclusion de sa part du bien social : il gagnera alors moins que s'il s'était comporté en restreignant ses ambitions et, puisqu'il ne comprend que ce langage, il devrait rationnellement l'entendre.

Le problème soulevé par ce personnage de l'insensé (ou par celui du « coquin sensé », *sensible knave*⁵) est un problème de motivation. Ce problème est central. Sa

⁵ L'expression est parfois employée par Gauthier pour désigner une autre figure de l'insensé sous les traits d'un personnage moins obstiné.

résolution conditionne en effet la réussite de toute perspective contractualiste, en particulier sur le plan international.

Enfin, certains auteurs ont entrepris une extension de la théorie de Rawls dans le sens d'un cosmopolitisme (Charles Beitz notamment), ce qui a amené Rawls à s'exprimer au sujet du droit des peuples. Nous examinerons ce débat à partir de deux lectures qui nous semblent représentatives, celles de Michel Seymour et de Joseph Heath. Cet examen nous amènera à revenir au concept de « structure de base », objet de la théorie de Rawls, pour en interroger les éléments de définition.

La seconde partie sera ainsi le lieu d'un approfondissement du concept de contrat social dans un premier temps, et d'un examen de la portée de ce concept dans un second temps, de façon à voir, en dernière instance (dans le chapitre de conclusion), quelles leçons nous pourrions tirer de nos analyses sur le plan international – et ceci en fonction d'un enjeu principal : celui des problèmes environnementaux.

Pourquoi partir des individus, et non de la communauté politique qui aussi bien peut apparaître comme donnée ?

Le contractualisme s'est constitué en opposition aux doctrines dites « naturalistes » pour lesquelles les États (les cités, pour les Grecs) sont des réalités d'ordre naturel : cette organisation du vivre ensemble suivrait spontanément une disposition à la sociabilité. Ainsi Aristote écrit-il :

« Par nature, donc, la cité est antérieure à la famille et à chacun de nous, car le tout est nécessairement antérieur à la partie ; si le corps entier est anéanti, il n'y aura plus ni pied ni main, si ce n'est par analogie verbale, comme on dit une main de pierre. [...] Ainsi donc, il est évident que la cité existe par nature et qu'elle est antérieure à chaque individu ; en effet si chacun isolément ne peut se suffire à lui-même, il sera dans le même état qu'en général une partie à l'égard du tout ; l'homme qui ne peut pas vivre en communauté ou qui n'en a nul besoin parce qu'il se suffit à lui-même, ne fait point partie de la cité : dès lors, c'est un monstre ou un dieu⁶. »

La métaphore organique de la main dit bien la solidarité irréductible qu'entretiennent les parties (les individus) à l'égard du tout (l'État, la cité) dans cette perspective : dans le tout englobant, les individus existent comme citoyens et par conséquent comme hommes ; en

dehors de ce tout ils n'existent pas comme tels. Voici encore ce que dit Aristote quelques lignes plus tôt :

« D'après ces considérations, il est évident que la cité est une réalité naturelle et que l'homme est par nature un être destiné à vivre en cité (*animal politique*) ; celui qui est sans cité est, par nature et non par hasard, un être dégradé ou *supérieur* à l'homme : il est comme celui à qui Homère reproche de n'avoir "ni clan, ni loi, ni foyer" ; un homme tel par nature est en même temps avide de guerre ; il est comme un pion isolé au jeu de dames⁷. »

L'idée d'une hiérarchie préétablie est précisément ce que rejettent les théoriciens du contrat social. Le contractualisme était à son origine investi d'une mission : celle de libérer les individus du carcan des traditions et en particulier de faire valoir la liberté et l'égalité de droit de tous. Dans les monarchies d'ancien régime en effet, la société était structurée en ordres, en classes immuables, entre lesquels il n'y avait pas de circulation possible : à la naissance, selon la famille et son rang, une position à chacun était attribuée ; l'individu devait s'y conformer ; il pouvait être serf, subordonné, drapier, évêque ou prince. C'est ce que la Révolution française, en proclamant les droits de l'Homme et du Citoyen et en abolissant les privilèges, a rejeté, inaugurant ainsi notre modernité politique. De même en Angleterre et en Amérique : les situations furent tout aussi structurantes sur le plan de l'accès aux libertés politiques. Cet événement correspond, sur le plan théorique, à l'idée selon laquelle l'État est fondé sur un contrat. Hobbes est l'auteur qui développe le plus rigoureusement cette idée.

Doit-on dire que la mission historique du contractualisme étant épuisée, celui-ci n'est plus d'aucun apport aujourd'hui⁸ ? Nous ferons valoir au contraire que le contractualisme contemporain se trouve face à des défis et qu'il est apte à les relever. Nous verrons que ceux-ci se posent dans des domaines qui étaient inédits pour le contractualisme classique : le champ des relations internationales.

Il existe d'autres approches dans le domaine des relations internationales, non seulement en philosophie (l'éthique des relations internationales, par exemple) mais aussi

⁶ ARISTOTE (384– 322 av. J.-C.), *Politique*, I, 1253a, 12-14, trad. par Jean AUBONNET, Paris, Les Belles Lettres, 1991 (première éd. 1960).

⁷ *Ibidem*, 1252b, 9-10.

dans d'autres disciplines (le droit, la science politique, la sociologie, l'économie etc.). Le contractualisme, avec la problématique du dépassement de l'état de nature, pose une question cruciale, une question redevenue cruciale pour nous aujourd'hui. L'état de nature en effet – un état que l'on peut se représenter comme hypothétique, où les hommes sont livrés à eux-mêmes en l'absence de toute société : sans loi, sans instance supérieure pour arbitrer les conflits, pour sanctionner des conduites de tort causé à autrui et régler les rapports entre individus –, l'état de nature, donc, qui a une fonction heuristique dans les théories contractualistes contemporaines où il est repris de façon épurée (comme dans la théorie des jeux et du choix rationnel), est bien présent dans notre actualité⁹. Les situations de conflits et de guerre, les comportements de l'opportunisme et du profiteur, du « sociopathe » qui ne voit que l'avantage immédiat dans ses activités, sont innombrables. Mais les situations où des contrats sont passés pour devancer des problèmes d'ordre global (actuellement par exemple, en 2007, un jeu de concertations financières au niveau mondial dans le dessein d'éviter que la catastrophe de 1929 ne se reproduise), des situations qui supposent des règles connues, codifiées ou instituées et vécues comme telles, existent parallèlement. Nous assistons à la coexistence de deux situations, celle de l'état de nature et celle du contrat – l'une grossière, l'autre subtile, en cours d'élaboration.

L'absence de normes supérieures pouvant se prévaloir d'une universalité dans le respect de leur application concernant la régulation des rapports humains et des rapports entre États sur le plan international représente la limite la plus grande à la réalisation d'une coopération au niveau mondial. Il y a néanmoins des coordinations déjà instituées (l'ONU et ses différents programmes d'action), qui encouragent à penser qu'un accord est possible. Il est non seulement possible mais nécessaire. Face au plus grand danger planétaire devant lequel tous les individus sont de fait égaux : celui des changements climatiques causés par les effets de l'activité humaine, le contractualisme international, en dépit des limites rencontrées, a des défis à relever (nulle frontière, en effet, ne permettra de se protéger) pour éviter que le tragique destin de l'Île de Pâques et la

⁸ POLTIER, Hugues, « La justice peut-elle naître du contrat social ? », *Revue de théologie et de philosophie*, n° 129, 1997, p. 141-160.

⁹ Voir par exemple BULL, Hedley, *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*, New York, Columbia University Press, 1977 (2002, 3^e éd.), 329 p.

séquence qui y a mené – appauvrissement total et épuisement des ressources, guerres intestines – ne se reproduise à plus grande échelle et représente le futur de l’humanité.

Qu’est-ce que le contractualisme sur le plan heuristique nous apprend sur notre intérêt bien compris au niveau international, notamment par rapport à l’environnement ? Un contrat social est-il concevable à l’échelle internationale ? Sur quelles bases et selon quel cadre de référence théorique ? Quelles sont les voies d’avenir du contractualisme ? Voilà les questions auxquelles conduira notre réflexion. Le parcours effectué, des théories contractualistes classiques de Hobbes et de Rousseau en particulier, vers deux théories contractualistes contemporaines représentatives, celles de Rawls et Gauthier, nous permettra d’apporter une réponse à ces questions en terminant par quelques pistes normatives.

Partie 1 - Le contractualisme : aperçu historique. Rousseau, Hobbes, Locke : une même tradition, des lignes de pensée différentes

Le contractualisme représente une approche théorique du politique en termes volontaristes, c'est-à-dire que l'on conçoit, dans cette perspective, la société politique comme étant le produit d'un accord initial entre les volontés d'individus que l'on se représente comme des unités sans liens les unes avec les autres – comme des atomes ou monades, en quelque sorte.

L'interrogation se situe au niveau de l'essence du politique et se caractérise comme étant rationaliste au sens où il est fait appel à la raison plutôt qu'à une autre instance telle que la nature, par exemple. L'entreprise est celle d'une fondation, et le fondement dont il est question est rationnel – non pas historique.

Le paradigme, en d'autres termes, peut être dit artificialiste ou mécaniciste, par opposition à un paradigme organiciste ou naturaliste qui prend, lui, le vivant pour modèle¹⁰. La société, en tant que politique, est considérée dans cette perspective non pas comme donnée mais comme le résultat d'une construction. C'est ce dont entreprennent de rendre compte les philosophes contractualistes tels que Rousseau, Hobbes ou Kant, afin de justifier et de légitimer le politique autrement que par la référence à la tradition.

Le fondement, dès lors, ne saurait être transcendant : il est au contraire, dans cette perspective, immanent puisqu'il prend sa source dans les seules forces de la volonté et de la raison humaines. S'il y a un ordre des choses, c'est parce que celui-ci est institué. Dans l'état antérieur à l'état civil, appelé « état de nature » (il s'agit d'un moment logique), nulle autorité ne peut prévaloir, chacun s'en remet à lui-même ; c'est un état qui peut être

dit chaotique, car foncièrement instable. Étant donné le choc des intérêts (compétition pour les ressources disponibles) et les passions humaines, le conflit ne saurait manquer d'advenir – à moins de présupposer un heureux équilibre, une coexistence pacifique spontanée.

La perspective contractualiste pose le problème et apporte une solution : l'institution de l'état civil permet seule, en tant que médiation entre les hommes, sinon de supprimer, du moins de réguler le conflit. Ce conflit toujours potentiel, s'il est maîtrisé à l'intérieur des limites d'un État, se trouve néanmoins reporté avec plus de force et à une autre échelle à l'extérieur des frontières : c'est ce qu'a souligné par exemple Jean-Jacques Rousseau¹¹. Une autre juridiction est nécessaire : ce sera le droit des gens ou droit peuples¹².

Rousseau, Hobbes, Locke et Kant sont les auteurs les plus représentatifs de la tradition contractualiste. Nous présenterons Locke et Hobbes d'un côté, Rousseau de l'autre de manière à retirer chez ces penseurs que l'on peut ranger en deux groupes les éléments que l'on retrouve dans la réflexion contemporaine. Kant sera évoqué à plusieurs reprises. Sa conception du contrat comme idée transcendante ne fera pas ici l'objet d'un examen particulier.

D'aucuns thématisent la différence de perspective en employant, pour exacerber les traits, les deux catégories suivantes : le réalisme ou scepticisme, d'une part ;

¹⁰ Voir notamment ARISTOTE, *Politique*, I, 13-14 (1253a), cité plus haut.

¹¹ « [...] on a fait trop ou trop peu pour notre bonheur : chacun de nous étant dans l'état civil avec ses concitoyens et dans l'état de nature avec tout le reste du monde, nous n'avons prévenu les guerres particulières que pour en allumer de générales, qui sont mille fois plus terribles ; et en nous unissant à quelques hommes, nous devenons réellement les ennemis du genre humain », ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Écrits sur l'abbé de St Pierre* (1760), Paris, Gallimard, *Œuvres complètes*, Pléiade, tome III (noté O. C., III par la suite), p. 564.

¹² Les deux expressions ne sont toutefois pas équivalentes car les peuples ne sont pas tous représentés par un État. Sur le droit des gens (*jus gentium*), voir le très instructif ouvrage de Robert DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1970, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », où la notion est présentée en appendice dans son étymologie et son histoire, en suivant les grandes figures de la tradition. L'expression « droit des gens » est de nos jours associée au droit international public et recouvre les règles juridiques s'appliquant aux rapports entre les nations ou États (les États sont en effet les seuls sujets du droit international car seuls ils détiennent la personnalité juridique – voir ATTAR, Frank, *Le droit international entre ordre et chaos*, Hachette, Référence, 1994).

l'idéalisme ou cosmopolitisme, d'autre part. Ces termes sont très connotés, mais peuvent être intéressants si nous indiquons bien qu'il y va de reconstructions.

On pourrait parler de « tradition A » et « tradition B », en précisant que ce sont des traits structuraux qui les opposent l'une à l'autre. On pourrait dire encore – mais c'est pour exprimer la même idée – qu'il s'agit de reconstructions idéal-typiques. On reconstruit une tradition à partir d'un problème précis. Un autre problème pourrait donner lieu à un autre découpage.

Alors que Rousseau et Kant reprennent le *Projet de paix perpétuelle* de l'abbé de Saint Pierre pour porter leur réflexion sur les relations internationales, Locke et Hobbes restreignent la théorie au cadre étatique. Locke fait par exemple une différence qualitative entre domaine intérieur (l'État) et domaine extérieur (le contexte international). C'est ce que nous nous proposons de voir plus en détail dans les prochaines pages, en relevant les accords et les oppositions.

1.1. La ligne de pensée « réaliste » : Hobbes et Locke

Selon le « réalisme » tel que rétrospectivement exemplifié par Hobbes mais aussi, dans une moindre mesure, par Locke, l'état de nature entre les pays ou États qui couvrent le monde est indépassable, et cet état de nature est toujours, potentiellement ou réellement, un état de guerre : le jeu des forces qui s'affrontent dans la lutte pour conserver ou gagner des territoires et assurer un certain niveau de sécurité autant vis-à-vis de l'intérieur que de l'extérieur des frontières nationales ne peut en effet être purement et simplement annihilé. Si les forces s'annulent, elles n'en restent pas moins en tension les unes avec les autres. L'enjeu est d'abord, comme pour l'individu à l'état de nature, celui de la conservation de son être : les États tiennent à leur souveraineté car sans la souveraineté ils n'auraient pas d'existence comme tels. C'est l'analogie entre État et individu qui permet de penser les relations interétatiques comme un état de nature. Mais

sur quoi cette analogie repose-t-elle ? Est-elle justifiée¹³ ? Et si l'enjeu est celui du dépassement de l'état de nature, la logique du raisonnement ne devrait-elle pas mener à l'idée d'un pacte entre tous les États (tel que le traité de limitation des armes nucléaires de nos jours, qui suppose l'engagement volontaire des États signataires mais également le contrôle des installations nucléaires, pour prendre l'exemple de la course aux armements) ?

De même que le contrat représente pour les individus la solution au problème de l'état de nature, de même, en effet, devrait-il représenter la solution pour les États s'ils se trouvent dans la même condition. Or ni Hobbes ni Locke ne franchissent cette étape, alors que Rousseau et Kant, chacun de son côté mais tous deux également, envisagent l'idée d'un contrat entre les États sous la forme d'une fédération ou confédération (concernant au moins l'Europe, pour Rousseau).

Mais il y a là une limitation – l'Europe, à défaut du monde entier –, qui est peut-être révélatrice d'un point sensible, à la fois la condition de possibilité et la limite de tout contrat : pour qu'il y ait contrat, il faut que celui-ci ait un objet, reconnaisse une procédure, une sanction, des limites et des acteurs – ceux-ci étant suffisamment semblables pour définir tous ces éléments d'une manière homogène, ou en tout cas selon un système de transposition fiable (ce qui s'appelle « se comprendre »). Ceci renvoie à des appartenances communes dont il n'est pas évident qu'on puisse faire abstraction (nous verrons par la suite quelle place nous pouvons accorder à l'histoire dans le raisonnement) : il faudra faire valoir d'autres intérêts pour les transcender, dépasser la méfiance systématique envers l'étranger qui n'a pas en partage la même identité, les mêmes valeurs et la même histoire.

Le faible intérêt que portent les théoriciens au domaine des « relations internationales » – expression qui apparaît pour la première fois sous la plume de Jeremy Bentham¹⁴ au dix-huitième siècle – ne suffit pas à expliquer pourquoi ils mettent de côté

¹³ Voir NADEAU, Christian, « Autodéfense et conflits internationaux. Le problème de l'analogie entre agent collectif et agent individuel », *Raison publique. Éthique, politique et société*, 5, Paris, Presses de la Sorbonne, oct. 2006, p. 67-85.

¹⁴ GIESEN, Klaus-Gerd, *L'éthique des relations internationales. Les théories anglo-américaines*, Bruxelles, Établissements Émile Bruylant, 1992, p. 105.

ce champ de la réflexion qui demeure ouvert. Quelle raison y a-t-il à ce faible intérêt ? Celui-ci n'est-il pas à soi seul une justification ? Comme l'écrit Pierre Hassner :

« Ce n'est peut-être pas un hasard si, dans l'histoire de la philosophie comme dans celle des idéologies, les relations internationales occupent une place fort discrète, et quelque peu embarrassée, voire sacrifiée ou victime du sort, comme les dernières parties projetées du *Contrat Social* et du *Capital*. Chez Hobbes et Locke comme chez Platon et Aristote, elles interviennent presque en *post-scriptum*, mais un *post-scriptum* qui, souvent, de l'aveu de l'auteur, risque de mettre en question toute l'entreprise¹⁵. »

La préoccupation fondamentale était certes d'assurer la paix à l'intérieur des frontières, mais si la sécurité à l'extérieur n'est pas elle-même assurée, comment la première peut-elle l'être ? Le problème est celui de l'absence d'une autorité centrale pour Hobbes, d'un juge impartial pour Locke. Sans une telle instance, les relations entre États ne peuvent que demeurer anarchiques : aucune contrainte ne pèse, aucune menace de sanction en cas de non respect d'un accord par exemple. C'est ce qui permet de qualifier leur approche de « réaliste » – le terme provenant d'une expression, la *Realpolitik*, qui met l'accent sur les rapports de force et de pouvoir entre les États, sur un comportement dicté par la prudence et le calcul, non par la morale.

Laissons un moment de côté la classification et concentrons notre examen sur Locke tout d'abord, sur Hobbes ensuite.

1.1.1. Le contrat social chez Locke

L'état civil chez Locke, en mettant fin à l'état de nature – non pas absolument mais de manière circonscrite –, vient conforter la propriété, garantir la vie et la liberté aux individus. La même formule reviendra, presque à l'identique, sous la plume de Rousseau : les hommes renoncent à leur liberté naturelle « pour la *préservation* mutuelle de leur vie, de leur liberté et de leurs biens, ce que j'appelle du nom générique de

¹⁵ HASSNER, Pierre, *La violence et la paix. De la bombe atomique au nettoyage ethnique*, Paris, 1995, Le seuil, éd. Esprit, p. 28.

*propriété*¹⁶ ». La liberté naturelle se résume en un mot : indépendance. Mais elle n'est pas la licence. Comme le rappelle fort justement Jean-Fabien Spitz en note dans sa traduction du texte de Locke : « Locke a déjà expliqué (II, 4 et 22) que la liberté n'était pas la puissance que chacun aurait de faire sans aucune limite tout ce que sa fantaisie lui suggère [...] La liberté est [...] définie comme puissance de faire tout ce que la raison nous suggère comme propre à assurer notre préservation dans les limites posées par la loi de nature¹⁷. »

L'anthropologie de Locke n'est pas telle que l'accent est mis sur un caractère belliqueux de l'homme. Au contraire, Locke se représente l'état de nature comme un état pacifique d'abord, où l'homme vit en petite communauté (la famille) et peut profiter des biens qui sont à sa disposition, les faire fructifier par son travail. Locke, qui pose l'existence de Dieu au point de départ de sa réflexion, fait référence à la Bible ; la transcendance est donc toujours en arrière-fond. Elle fait autorité et sert de preuve dans le raisonnement – là où Rousseau déclarera pour sa part, en préliminaire de son œuvre : « Commençons [...] par écarter tous les faits [...]¹⁸ ». La méthode, donc, diffère.

Il y a chez Locke l'idée d'une sociabilité naturelle et un devoir de se préserver ainsi qu'un devoir de « préserver le reste du genre humain¹⁹ ». Se conserver dans son être est avant tout un impératif c'est-à-dire un commandement divin. C'est aussi une loi de la nature et l'expression de la raison. La nécessité d'un pouvoir souverain vient de ce que la loi de nature s'accompagne d'une habilitation de chacun à la faire respecter : chacun est alors juge et partie pour sa propre cause. Instituer un juge impartial, un arbitre commun est la seule façon d'éviter que l'état de nature ne se transforme en un état de guerre, car les passions obscurcissent la raison. Dès lors, c'est à la fois la sociabilité naturelle de l'homme et les inconvénients pouvant résulter de l'état de nature qui, selon Locke, expliquent la formation des sociétés civiles.

¹⁶ LOCKE, John, *Second Traité du gouvernement. Essai sur la véritable origine, l'étendue et la fin du gouvernement civil* (1689), chap. IX, § 123 ; trad. de Jean Fabien SPITZ, Paris, PUF, 1994 (les italiques sont de l'auteur). R. DERATHÉ relève cette influence, parmi d'autres, de Locke sur Rousseau (*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1970, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », p. 115).

¹⁷ Note 373 du traducteur dans J. LOCKE, *Second traité...*, *op. cit.*

¹⁸ ROUSSEAU, J.-J., *O. C.*, III, p. 132. Voir l'analyse qu'en donne Victor GOLDSCHMIDT dans son ouvrage : *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974.

¹⁹ LOCKE, J., *op. cit.*, II, 6.

« Des hommes vivant ensemble conformément à la raison, sans aucun supérieur commun sur terre qui ait autorité pour juger entre eux, voilà proprement ce qu'est l'état de nature. Mais la force, ou un dessein ouvert de recourir à la force contre telle ou telle personne, là où il n'existe pas de supérieur commun sur la terre à qui il soit possible d'en appeler pour obtenir réparation, voilà ce qui constitue l'état de guerre²⁰ [...] »

Le critère de démarcation entre état de nature et état de guerre est le recours illégitime à la force – l'état de nature étant pour Locke un état pacifique. Le critère de démarcation entre état de nature et état civil est la présence d'un supérieur commun institué :

« [...] là où il existe une autorité, c'est-à-dire un pouvoir sur la terre à qui l'on puisse faire appel pour obtenir réparation, la continuation de l'état de guerre est alors exclue et les controverses sont tranchées par ce pouvoir²¹ ».

Ou encore :

« Ce qui fait que les *hommes sortent* de l'état de nature et *entrent* dans une *république*, c'est donc l'institution, ici-bas, d'un juge investi de l'autorité de trancher toutes les controverses et de réparer les torts susceptibles d'être faits à tous les membres de la communauté : ce juge, c'est le législatif, ou les magistrats qu'il nomme. Et toutes les fois qu'un certain nombre d'hommes, quelle que soit la manière dont ils sont associés, ne disposent pas d'un tel pouvoir ultime auquel ils puissent faire appel, ils demeurent *dans l'état de nature*²². »

La situation peut être transposée aux relations entre États : n'ayant aucun supérieur commun, ils demeurent entre eux dans l'état de nature. L'État est alors comparable à un individu : il est une sorte de grand individu ayant même une personnalité. On le voit bien dans le texte de Locke, qui pour donner une preuve que l'état de nature n'est pas une fiction invite le lecteur à se reporter à la situation des États entre eux :

« On demande souvent, comme s'il s'agissait d'une objection puissante : *où trouve-t-on* et *où a-t-on jamais trouvé* des *hommes vivant ainsi dans l'état de nature* ? Il suffira pour l'instant de répondre que puisque presque tous les *princes* et les *gouvernements indépendants* du monde entier sont dans l'état de nature, il est évident que le monde n'a jamais été et ne sera jamais sans un certain nombre d'hommes dans cet état²³. »

²⁰ LOCKE, J., *op. cit.*, III, 19 (italiques dans le texte).

²¹ *Ibid.*, III, 21.

²² *Ibid.*, VII, 89 (italiques dans le texte).

²³ *Ibid.*, II, 14.

C'est dire si l'analogie est complète ; elle l'est à tel point que s'installe une confusion entre les deux plans individuel et collectif chez Locke, ainsi que le relève Julien Freund :

« [Locke] mêle sans cesse des problèmes d'ordre différent : d'une part ceux de l'intimité individuelle et ceux de l'hostilité étatique, d'autre part ceux de la guerre civile et ceux de la guerre extérieure. Il lui arrive même assez souvent de confondre ces divers plans dans un même paragraphe. [...] Il passe d'un plan à l'autre en utilisant la locution "de même" qui sert de transition. Ainsi, l'individu a le droit d'entrer en guerre avec quiconque voudrait lui "ravir la liberté". Il commente lui-même cette assertion de la manière suivante : "Dans l'état de nature, lorsque quelqu'un voudrait s'emparer de la liberté, propre à chacun dans cet état, on doit supposer qu'il projette de s'emparer de tout le reste, puisque cette liberté en est le fondement. *De même*, dans l'état de société, lorsque quelqu'un voudrait dépouiller de leur liberté propre les membres de cette société ou de cet État, on doit supposer qu'il projette de leur enlever tout le reste. On doit donc considérer qu'"il y a état de guerre"²⁴ ».

Et de poursuivre :

« Cette difficulté s'aggrave du fait que la paix, qui est la solution de la guerre, a chez lui un autre statut dans le cas de la guerre civile et dans celui de la guerre extérieure. Il est possible de dépasser l'état de nature et l'état de guerre dans le cas d'une unité politique particulière, non dans les relations entre États. Cette dernière situation constitue même une preuve à ses yeux de la réalité historique de l'état de nature [voir citation de Locke plus haut, *Second traité*, ch. II, § 14]. Les relations entre États demeurent donc dans l'état de nature. »

Qu'en est-il alors des traités internationaux ? Leur vocation n'est pas la même que celle du contrat fondateur d'une société civile. Ils n'instituent pas de juge impartial, la seule instance pouvant mettre fin à l'état de nature. Voici en effet ce qu'en dit Locke :

« J'ai nommé tous les gouvernants de communautés *indépendantes*, qu'ils aient ou non conclu des alliances avec d'autres : car ce n'est pas n'importe quel contrat qui met fin à l'état de nature entre les hommes, mais seulement celui qui consiste à se mettre d'accord les uns avec les autres pour entrer dans une seule communauté, et pour former un seul corps politique ; les hommes peuvent bien conclure les uns avec les autres d'autres formes de promesses ou de contrats, ils n'en restent pas moins dans l'état de nature²⁵. »

²⁴ FREUND, Julien, « La conception de la guerre et de la paix de John Locke », *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, n° 5 : « La pensée libérale de John Locke », 1984, p. 99-121 (p. 105-106 pour la citation).

²⁵ LOCKE, J., *op. cit.*, II, 14.

Il y a donc une irréductibilité de l'état de nature à l'échelle internationale, d'après Locke – et il ne contredit pas Hobbes sur ce point. Ce sera le rôle du « pouvoir fédératif » chez Locke, troisième pouvoir après le législatif et l'exécutif, que de « décider de la guerre et de la paix, des ligues, des alliances, de tous les traités qui peuvent être faits avec toutes sortes de communautés ou d'États²⁶ ». Ce pouvoir est absent chez Hobbes, qui accorde peu d'importance dans ses réflexions aux relations entre États. Il s'agira de voir s'il n'y a pas pourtant un potentiel cosmopolitique dans sa théorie – perspective qu'explore par exemple Francis Cheneval²⁷.

1.1.2. Le contrat social chez Hobbes

- i) Puissance du souverain et absolutisme : deux lectures en termes de théories des jeux et du choix rationnel (D. Gauthier, J. Hampton)

On sait quelles critiques virulentes ont été portées à l'encontre de Hobbes lors et depuis la parution de son œuvre. Souvent méprisé, caricaturé, haï, Hobbes est en même temps le philosophe qui a le plus grandement contribué à façonner notre modernité politique. Figure mythique et imposante, le *Léviathan* a marqué les esprits. Il donne forme à une théorie de l'État et de la souveraineté aujourd'hui encore magistrale, paradigme des théories du contrat social.

L'ambivalence d'appréciation que nous venons d'évoquer est à mettre en lien avec des lignes divergentes d'interprétation. Hobbes a pu être rangé par la postérité du côté des partisans de l'État minimal. On sait quel prix il accorde à la liberté, à la garantie de la paix et à la préservation de la sécurité individuelle : à ce titre, il est considéré par certains comme un véritable précurseur du libéralisme. Mais il a pu, tout autant, être taxé de totalitariste : lorsqu'il s'agit de déterminer quel est le meilleur régime politique, en

²⁶ *Ibid.*, XII, 46.

²⁷ CHENEVAL, Francis, *La cité des peuples. Mémoires de cosmopolitismes*, éd. du Cerf, Paris, 2005, coll. « Humanités », 303 p. L'auteur établit en effet une continuité entre les différents penseurs, en mettant en lumière les aspects non thématiques chez les uns et pris en compte chez les autres.

effet, c'est la monarchie absolue héréditaire qui emporte sa préférence. En radicalisant sa pensée, il est donc possible de la rabattre sur l'une ou l'autre de ces deux positions extrêmes. La doctrine de Hobbes comporte un aspect problématique, qui renvoie à une tension à l'intérieur même de l'œuvre.

La lecture en termes de théories des jeux et du choix rationnel telle que développée notamment par David Gauthier et Jean Hampton permet une compréhension renouvelée et approfondie de l'œuvre. Nous nous proposons dans ce court chapitre de montrer le caractère fructueux (mais aussi les limites) d'une telle lecture sur la question de l'absolutisme. Il s'agit de mettre le texte de Hobbes au travail. La question est la suivante : le pacte fondateur requiert-il, de par sa rationalité même, l'institution d'un souverain qui soit absolu ? Nous verrons ensuite quelles conséquences nous pouvons tirer de ces analyses sur le plan des relations internationales.

La lecture de David Gauthier

David Gauthier, dans *The Logic of Leviathan*, fait l'hypothèse selon laquelle on peut éviter l'absolutisme en s'accordant avec la logique hobbesienne. La perspective est pour le moins inédite. Comment se justifie-t-elle ?

Gauthier entreprend une lecture systématique du *Léviathan* dans sa version anglaise²⁸. Son propos est d'en faire ressortir l'armature logique. L'intention n'est pas exégétique. Elle est au contraire de tirer parti des ressources conceptuelles qu'offrent la théorie des jeux et la théorie du choix rationnel pour, en quelque sorte, penser avec Hobbes plus loin que Hobbes. Dans ce travail de reconstruction, il en va d'une lecture active qui se focalise non plus comme chez la grande majorité des critiques sur le contenu de la doctrine mais sur son aspect formel – en un mot : sa structure. Cette approche permet d'éclairer l'édifice sous un nouveau jour. L'accent est mis sur la rationalité.

Quelle est la démarche de Gauthier ? Il s'appuie sur une série de concepts fondamentaux chez Hobbes, dans le domaine moral puis dans le domaine politique, et se

²⁸ La version anglaise date de 1651. HOBBS a publié par la suite une version révisée de *Léviathan*, en latin (1668).

propose d'en donner une définition « formelle » avant d'en donner une définition « matérielle » pour, dans un troisième temps, discuter des problèmes soulevés. C'est en vertu de cette distinction que Gauthier soutient la thèse selon laquelle le caractère absolutiste de la théorie provient de ses prémisses anthropologiques substantielles (à savoir sa conception de l'homme et des hommes à l'état de nature), non pas de sa structure formelle (le cadre théorique)²⁹. En d'autres termes (et pour exprimer les choses un peu brutalement), on peut faire l'économie de cette dimension absolutiste si l'on abandonne certaines prémisses – ce qui conduit à une version libérale, voire libertarienne, du contractualisme hobbesien.

Ainsi pouvons-nous, selon Gauthier, extraire une définition formelle du souverain en mettant entre parenthèses la finalité de son institution – finalité qui a trait en effet, selon Gauthier, au contenu proprement matériel. Cette définition formelle est la suivante :

« [...] le souverain est un acteur, *homme* ou assemblée, qui a l'usage des divers droits d'un grand nombre d'hommes, usage qui lui est donné par contrat (*covenant*) seulement entre ces derniers ».

Et la définition dite matérielle s'en distingue en ce qu'elle inclut, elle, la mention de cette finalité.

Gauthier assume sa démarche analytique et l'omission qu'en l'occurrence elle implique, mais cette démarche le place aussi dans l'embarras lorsqu'à propos du concept d'autorisation, notamment, il met volontairement de côté une partie du propos de Hobbes. Cet embarras est en effet perceptible dans ces lignes où nous le voyons recourir à une triple précaution qui est plus qu'oratoire – elle traduit une gêne réelle :

« Certains traits caractéristiques de [notre] explication ne correspondent pas vraiment à l'argument que nous avons envisagé (*setting out*) – en particulier l'usage de la phrase : "j'autorise et j'abandonne mon droit". Si notre explication de l'autorisation est correcte, cela n'implique pas l'abandon de droits. Pourtant, nous devons noter que dans la mesure où (*in so far as*) l'exercice de certains droits est incompatible avec l'autorisation, alors ce droit

²⁹ « It is impossible to emphasize too strongly that it is the substantive premises about human nature, and not the formal structure of the theory, that determines its absolutist character. » (GAUTHIER, David, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 1969, p. 145).

doit en effet être abandonné, et nous pouvons peut-être supposer que (we may perhaps suppose that) c'était l'intention de Hobbes ici³⁰. »

Gauthier reconnaît donc qu'il s'éloigne vraisemblablement de Hobbes. Mais il y a plus important : au cœur de ce qui semble bien être un embarras, nous retrouvons la dimension absolutiste de la théorie de Hobbes.

Que désigne précisément l'absolutisme³¹ ? Il renvoie à des réalités historiques diverses. Dans son acception élémentaire, le terme d'« absolutisme » désigne un régime dans lequel la puissance du souverain est illimitée. Le souverain concentre la puissance politique. Il est source de lois et, à proprement parler, absolu c'est-à-dire, étymologiquement, *legibus solutus (ab-solutus)* : libre par rapport aux lois qu'il édicte, non lié par elles. Le souverain n'est soumis à aucune obligation, il détient l'autorité suprême. Les sujets lui doivent une obéissance stricte.

La lecture de Hobbes proposée par Gauthier met en lumière un certain nombre de problèmes.

Tout d'abord, la distinction entre droit et pouvoir n'est pas assez marquée par Hobbes. Nous pouvons nous demander en effet avec Gauthier envers qui chacun est obligé : est-ce envers le souverain ou les autres contractants ? D'autre part, nous pouvons nous demander qu'est-ce qui est exactement transféré par les futurs sujets au souverain dans l'acte d'institution de celui-ci. Cèdent-ils seulement une partie de leurs droits ? Renoncent-ils à leur pouvoir ? Ou à leur droit et à leur pouvoir ensemble ? Gauthier note que Hobbes varie sur ce point, et il renvoie aux œuvres précédentes : *The Elements of Law Natural and Politic* et *De Cive*³². Dans le premier texte, il s'agit manifestement d'un transfert de droits³³ ; dans le second texte, il s'agit plutôt d'un transfert de pouvoirs³⁴. Cela conduit à une difficulté : les sujets peuvent renoncer à leurs droits mais non pas à leur pouvoir ; or une telle renonciation est insuffisante pour instituer le souverain³⁵.

³⁰ GAUTHIER, *Ibid.*, p. 129 (nous soulignons).

³¹ Voir LESSAY, Franck, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris, PUF, 1998, coll. « Léviathan », 291 p.

³² Nous utiliserons par la suite les abréviations *EL* et *DC*.

³³ *EL*, I, xix, 7 et 10.

³⁴ *DC*, II, v, 7.

³⁵ GAUTHIER, D., *The Logic of Leviathan*, *op. cit.*, p. 105.

L'introduction du concept d'« autorisation » dans le *Léviathan* permettra de mieux rendre compte de la nature de cet acte.

Rappelons la formulation du pacte :

« *J'autorise cet homme ou cette assemblée d'hommes, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et autorises toutes ses actions de la même manière*³⁶. »

Il y va d'un engagement mutuel : chaque contractant se dessaisit de son droit naturel à se gouverner par lui-même, au profit d'un tiers qui sera reconnu comme instance supérieure, détenant l'autorité.

La souveraineté ou le souverain (la fonction et la personne ne sont pas distinguées) doit posséder deux caractéristiques, selon Hobbes : elle doit être indivisible³⁷ et posséder un droit et un pouvoir illimités – ce qui n'est pas sans poser question. La souveraineté peut-elle être réellement indivisible dans son exercice même ? Et n'est-elle vraiment limitée par rien, absolue ? Il y a des cas limites troublants – Hobbes lui-même les a remarqués. Le souverain peut les rencontrer dans son droit de punir, c'est-à-dire que le droit de vie et de mort qu'il possède sur ses sujets, lorsqu'il est abusivement exercé (dans des circonstances, par exemple, où il heurte le principe de conservation de soi), peut être remis en cause. Ici intervient un concept qui est celui d'« autorisation », déjà présent dans la formule du pacte. Si la souveraineté doit, pour Hobbes, être illimitée afin de prévenir toute dissension, est-ce à dire que tout est permis au souverain ?

Qu'il soit homme ou assemblée, le souverain est sujet aux passions de la même manière que tout autre ; le risque d'arbitraire existe donc³⁸. Les passions constituant une

³⁶ HOBBS, Thomas, *Léviathan* (1651), chap. XVIII, éd. Folio, Essais, trad. de Gérard MAIRET, p. 288 (noté *Lév.*, XVIII par la suite) ; l'auteur souligne.

³⁷ « [...] si les hommes veulent vivre en paix, la puissance souveraine doit être indivisible » (*Lév.*, XIX).

³⁸ « *The unlimited extent of sovereignty right has occasioned much unfavourable reaction from Hobbes's critics. It must be remembered, of course, that this right belongs to an artificial person, but since an artificial person is an individual or assembly in its capacity as representative, the critics may justly insist that sovereign right is conferred upon an actual man or men, with all the passions and appetites that Hobbes finds in human nature.* » Et il poursuit : « For this there is no remedy. Hobbes can make the sovereign representative of his subjects, but he cannot avoid making him also a natural body – a man, or an assembly of men. » (GAUTHIER, D., *The Logic.... op. cit.*, p. 138 ; nous soulignons). Voici ce qu'écrit Hobbes (*Lév.*, XIX, p. 310) : « [...] les résolutions d'un monarque sont sujettes à nulle autre inconstance

donne fondamentale de la nature humaine – ce qu'écarte pour sa part Gauthier –, elles ne peuvent être éradiquées et subsistent dans la condition des hommes à l'état civil, dans lequel cependant le conflit est jugulé de sorte qu'il soit viable. Seul le souverain demeure à l'état de nature vis-à-vis de ses sujets³⁹, puisqu'il est hors pacte, et par conséquent injusticiable⁴⁰. Il rassemble toutes les forces, c'est-à-dire tous les pouvoirs.

Mais s'il ne prend pas part au contrat, est-ce à dire qu'il n'est nullement lié à ses sujets ? Le rapport du souverain à ses sujets ou citoyens n'est certes pas contractuel, mais il est celui de l'autorisation. L'autorisation comporte des conditions, et le souverain se voit dès lors lui-même obligé. Il est tenu, s'il veut rester en place, de remplir sa fonction qui est double : préservation de la paix à l'intérieur de l'État d'une part et défense vis-à-vis des menaces provenant de l'extérieur d'autre part – ce qui renvoie aux deux glaives, le glaive de la justice et le glaive de la guerre⁴¹. La sécurité doit être assurée, avant même la liberté. Exactement : la liberté, dans cette conception, est un moyen, elle a une valeur purement instrumentale et ne constitue pas une fin en soi⁴² – ce que ne manque pas de relever D. Gauthier, soulignant ainsi la parenté de Hobbes avec ce qu'aujourd'hui nous nommerions un libéralisme. Le caractère absolutiste et l'autoritarisme de sa théorie politique se trouvent ainsi fortement nuancés. S'il ne s'acquitte pas de son rôle, le souverain, devenu illégitime, sera destitué. Mais il est dans l'intérêt également des citoyens de faire en sorte que son pouvoir soit fort.

Le concept d'autorisation est central dans le dispositif contractualiste de Hobbes. On ne trouve pas, fait remarquer Gauthier, de définition explicite de l'autorisation chez

que celle de la nature humaine ; mais, dans les assemblées, en plus de celle venue de la nature, il en surgit une du nombre ».

³⁹ Cf. *Lév.*, XXVII, *op. cit.*, p. 464 (à propos du droit de punir).

⁴⁰ « [...] il n'est rien que le représentant souverain ne puisse faire à un sujet, quel qu'en soit le prétexte, qui puisse au sens propre être appelé injustice ou préjudice, puisque chaque sujet est l'auteur de chacun des actes accomplis par le souverain [...] » (*Lév.*, XXI, p. 340-341 ; voir aussi *op. cit.*, XVII, p. 295).

⁴¹ Voir p. ex. *DC*, II, 6, 7.

⁴² « *In all of his political writings Hobbes insists that liberty is a good, and that the sovereign should not deprive men of it except for a greater good.* » (GAUTHIER, D., *op. cit.*, p. 143-144). Gauthier reconnaît : « *It is true that in Hobbes's political system, security comes before liberty. [...] It is true that his political theory centers on security, rather than liberty, and that in trying to devise guarantees of security, Hobbes must exclude guarantees of liberty.* » Mais il fait valoir la chose suivante à propos de Hobbes : « *Yet, for all of this Hobbes advocates liberty, and he realizes, what many of his contemporaries and successors did not,*

Hobbes. Ce concept, purement formel, peut recevoir au moins quatre acceptions, si l'on se réfère à l'usage courant du verbe « autoriser ». Gauthier en élabore donc une définition qui, sous sa forme simplifiée, est la suivante : « *l'autorisation* » = « *cette procédure par laquelle un homme donne l'usage de son droit à un autre homme*⁴³ ». » Cet usage est-il exclusif ? Est-il permanent ? Gauthier répond que les sujets peuvent, de la même manière qu'ils ont donné leur autorisation, retirer celle-ci. C'est que le don, ici, n'est pas gratuit⁴⁴ : il est conditionné. L'institution du souverain répond à une fonction précise⁴⁵, qui est de garantir une certaine prospérité (au sens minimal du terme). D'autre part, autoriser un autre homme ne signifie pas se défaire de son propre droit. Les sujets, chez Hobbes, délèguent leurs droits, ils ne les perdent pas, selon Gauthier : ils conservent, pourrions-nous dire, un droit de regard. Les sujets, en effet, ne peuvent être déclarés les auteurs d'actes qu'il leur est strictement impossible de vouloir. De sorte que la responsabilité vis-à-vis des actes du souverain est assumée par les sujets, quels que soient ces actes, du moment qu'ils n'outrepassent pas les limites fixées par l'autorisation. Dans le cas contraire, ce serait bel et bien à l'acteur qu'incomberait la responsabilité puisque, ce faisant, il s'élirait lui-même auteur.

Au terme de sa première série d'analyses, Gauthier conclut que le concept d'autorisation semble « un candidat non prometteur pour être la pierre angulaire d'une théorie absolutiste ». Il ajoute toutefois : « Ce que Hobbes en fait [...] est quelque peu stupéfiant (*little sort amazing*)⁴⁶. » Entre la présentation de ce concept et sa mise en œuvre par Hobbes, il y aurait donc un hiatus.

Lorsque Gauthier passe à l'examen des concepts d'un point de vue qu'il qualifie de « matériel » – point de vue que nous avons déjà anticipé –, il montre, concernant la souveraineté, que pour Hobbes le droit du souverain doit être illimité. Le pouvoir absolu

that liberty is primarily desirable as an instrument – that men want to be free to achieve their ends. » (*Ibid.*, même page).

⁴³ GAUTHIER, D., *op. cit.*, p. 124.

⁴⁴ « *But the sovereign has not been freely given the use of his subject's rights ; he has been authorize to use these rights, and authorization is not a gift.* » (GAUTHIER, *Ibid.*, p. 158).

⁴⁵ En ce sens, le souverain fait partie du contrat. Tous se donnent au souverain (contrat entre les individus) si celui-ci répond à sa fonction (contrat avec le souverain). Mais cette fonction se limite à la sécurité. Pour le reste, les contractants n'ont pas droit au chapitre.

⁴⁶ GAUTHIER, *Ibid.*, p. 126.

est non seulement nécessaire mais bon, puisque de cette manière la paix peut être assurée⁴⁷. Et à cet argument, fait remarquer Gauthier, s'en joint un second, selon lequel non seulement ce caractère illimité du pouvoir souverain est souhaitable, mais il est inévitable⁴⁸. La doctrine de Hobbes est donc aussi claire sur ce point que dans ses travaux antérieurs, même si elle est moins systématiquement affirmée.

Mais des problèmes surgissent à propos d'une telle conception. Gauthier examine ainsi le droit de punir ; le lien entre autorisation, obligation et convention ; enfin, l'obligation envers le souverain. Concentrons l'examen sur les deux derniers points.

La convention et l'autorisation, explique Gauthier, sont les deux composantes de l'acte d'institution sur lequel est fondée la souveraineté. L'autorisation consiste, de la part des potentiels sujets, à conférer l'usage de leur droit de nature au souverain. En ce sens, donc, on ne pourrait pas dire qu'il y a chez Hobbes, tel que du moins Gauthier le lit, une véritable aliénation – s'aliéner signifiant « se donner » ou « se vendre ». Ce concept, à l'origine juridique, a été repris dans la tradition du contrat social, et transposé sur le plan politique. Mais un tel transfert ne va pas de soi. Il faut en réalité l'admettre pour reconnaître à la problématique toute sa pertinence⁴⁹. C'est un présupposé méthodologique dont Hobbes, aussi bien que Rousseau à sa suite, se dégage : l'aliénation en question est assortie d'une condition qui a préséance, celle du respect de la liberté comme droit inaliénable auquel on ne peut accorder aucun prix.

Reprenons les deux moments de l'acte d'institution du souverain : l'autorisation et la convention. Celle-ci correspond au contrat tel qu'il est passé entre les parties prenantes, qui s'obligent les unes envers les autres à respecter l'acte d'autorisation, et

⁴⁷ « *And since the maintenance of commonwealth is man's only security against a return to the state of nature, absolute power must be considered, not only necessary, but good, as one of the means of peace.* » (*Ibid.*, p. 134).

⁴⁸ « *Not only is it desirable, but it is also, Hobbes thinks, unavoidable.* » (*Ibid.*, p. 136).

⁴⁹ Voir DERATHÉ, R., *Jean-Jacques Rousseau et la science... op. cit.*, p. 370-375 de la seconde édition : « [P]ar le pacte social, la souveraineté change de titulaire et passe des mains du peuple en celles du prince qui devient ainsi le souverain légitime de l'État. L'aliénation de la souveraineté par le peuple constitue donc la base du système. Aussi ne faut-il pas s'étonner que les juristes se soient efforcés de prouver qu'une telle aliénation est légitime. La démonstration de cette proposition se fait en deux temps et repose tout entière sur le raisonnement par analogie. 1° On montre d'abord qu'on ne saurait faire aucune différence entre l'aliénation d'un bien et la liberté. [...] 2° Ce qui vaut pour un individu vaut aussi pour une collectivité. »

ainsi à ne pas se retirer de la convention. Cette convention précise les fins pour lesquelles le souverain est institué.

Quant à l'obligation politique, elle comprend chez Hobbes, telle que la fait apparaître Gauthier, les trois points suivants : une obligation de ne pas s'opposer au souverain ; une obligation d'obéir au souverain lorsque l'obéissance est nécessaire à la sécurité intérieure ou extérieure ; une obligation d'obéir au souverain, même si l'obéissance n'est pas strictement nécessaire à la sécurité intérieure et extérieure, aussi longtemps que l'obéissance n'est pas dangereuse⁵⁰.

Cela montre que si le souverain est habilité à remplir le rôle d'arbitre, s'il définit la droite raison également, les sujets n'en demeurent pas moins libres de penser par eux-mêmes, c'est-à-dire d'exercer leur jugement y compris au sujet des actes posés par le souverain – en particulier, les sujets ne sauraient se départir entièrement de cette référence primordiale aux lois de nature, la première interdisant de poser un acte qui entraînerait la destruction de sa propre vie. Les sujets possèdent, à ce titre, un droit de résistance au souverain. Encore faut-il préciser, d'une part, qu'il ne s'agit pas d'un droit positif : il s'agit du droit de celui qui retombe dans l'état de nature ; d'autre part, que cette résistance est individuelle – l'état de nature étant l'état de la multitude désorganisée.

Le rôle principal du souverain, dans la perspective qui est celle de Gauthier, est entièrement réductible à celui d'inciter les individus à l'obéissance et au respect des promesses. Il agit finalement comme garant du contrat (les contrats à l'état de nature, en effet, sont vains, ne cesse de rappeler Hobbes).

Ceci permet de répondre, en la dissipant, à une inquiétude que pouvait susciter l'idée de remettre à un tiers le pouvoir de juger en notre lieu et place et qui semblait impliquer que le citoyen perdait son statut d'être rationnel – sa propre raison étant diluée dans celle du souverain, qui seule lui donnerait sens. L'idée de Hobbes est la suivante : il n'est pas possible de s'accorder sans se défaire de son pouvoir de juger⁵¹. Mais les

⁵⁰ Nous reprenons ici, en les traduisant, les trois points notés in GAUTHIER, *Ibid.*, p. 152-153.

⁵¹ Il s'agit même de la seconde loi de nature. Cf. p. ex. *Éléments de la loi naturelle et politique*, I, 17, 6 : « [...] c'est une loi de nature : *Que, dans toute controverse, les parties impliquées devraient s'accorder mutuellement sur un arbitre en qui elles ont toutes deux confiance et devraient convenir mutuellement de s'en tenir à la sentence qu'il prononcera au sujet de cette controverse.* En effet, là où chaque homme est son propre juge, il n'y a à proprement parler aucun juge du tout. De même que là où chaque homme se taille son propre droit, l'effet produit est le même que s'il n'y avait aucun droit du tout. Et là où il n'y a

citoyens, pouvons-nous répondre, ne cessent d'être juges d'eux-mêmes. L'obéissance ne saurait être aveugle.

Au terme de sa reconstruction, Gauthier conclut à l'importance prépondérante de ce qu'il appelle « la métaphore de l'autorisation » dans la pensée politique hobbesienne, au point de pouvoir éclipser, selon lui, l'idée de convention – ce qui permettrait d'échapper aux critiques auxquelles celle-ci a donné lieu, dont Hume est l'un des plus brillants porte-parole⁵². C'est que pour Gauthier – et telle est l'hypothèse qui en définitive guide toute sa lecture – l'obligation n'est pas fondée sur une convention, mais cette relation entre le souverain et les citoyens repose ultimement sur la prise en compte d'intérêts fondamentaux.

La lecture de David Gauthier ne se veut pas subversive ; elle cherche à apporter un éclairage nouveau. Le cadre contractualiste de la pensée de Hobbes ne saurait être récusé ; sa théorie absolutiste, en revanche, peut être relativisée et conçue autrement, d'après Gauthier, au sens où nous ne sommes pas tenus d'adhérer aux prémisses substantielles qui, selon lui, la détermine⁵³.

aucun juge, il n'y a aucune fin pour la controverse et par conséquent le droit d'hostilité demeure » (éd. Le livre de poche, trad. par Dominique WEBER, p. 205). La nécessité d'un arbitre est ainsi établie ; cet arbitre n'est autre que le souverain. On relèvera, au passage, le thème de la confiance, qui n'est pas sans rappeler Locke.

⁵² Cf. HUME, David, « Du contrat originel », in *Essais moraux, politiques et littéraires*, Paris, PUF, oct. 2001, coll. « Perspectives anglo-saxonnes », p. 378, trad. de Gilles ROBET avec la collaboration de Vincent REIGNIER (NB : l'essai, p. 361-385, date de 1745 pour sa rédaction ; publication posthume) : « Quel besoin y a-t-il donc de fonder le devoir d'allégeance, ou d'obéissance aux magistrats, sur l'obligation de fidélité ou de respect des promesses, et de supposer que c'est le consentement de chaque individu qui le conduit à se soumettre au gouvernement, alors qu'il apparaît que l'allégeance aussi bien que la fidélité ont précisément le même fondement, et que les hommes se soumettent à elles en raison des nécessités et des intérêts manifestes de la nature humaine ? On nous dit que nous devons obéir à notre souverain parce que nous lui en avons fait tacitement la promesse. Mais pourquoi sommes-nous obligés de tenir nos promesses ? La raison en est que le commerce et les relations entre les hommes, qui possèdent de si grands avantages, ne peuvent avoir de sûreté si les hommes ne respectent point leurs engagements. » (Voir aussi au *Traité de la nature humaine*, III, 2).

⁵³ « *It is impossible to emphasize too strongly that it is the substantive premises about human nature, and not the formal structure of the theory, that determines its absolutist character.* » (GAUTHIER, *Ibid.*, p. 145). Comme il le soulignait au cours de ses analyses également : « *The formal definition [...] do not dictate the content of the theory [...] We emphasize this because much of the interest in Hobbes's moral and political theory is to be found not in their content, but rather in their conceptual structure. That this has been frequently overlooked is understandable, because it is the content that makes the most striking*

Ces prémisses ont trait à la psychologie et à la nature humaine ; elles déterminent le but de l'acte par lequel est institué le souverain. Pour réaliser ce but, le souverain doit être absolu. Mais nous ne sommes pas tenus d'adhérer à ces prémisses.

« Ainsi, écrit Gauthier, les définitions formelles ne dictent pas le contenu de la théorie. Rien dans ces définitions n'empêche l'autorisation du souverain d'être limitée, comme l'est normalement l'autorisation. Nous n'autorisons pas, d'habitude, quelqu'un ou un groupe à utiliser la totalité de nos droits (*all of our rights*). Et une autorisation limitée établirait seulement un droit souverain limité, et conséquemment la convention qui autorise imposerait seulement une obligation limitée sur les sujets. [...]. Le contenu est inadéquat. Mais la structure formelle peut nous fournir un aperçu d'une théorie plus adéquate⁵⁴. »

Ces derniers mots expriment bien l'idée qui préside à cette lecture. Il est plus intéressant pour Gauthier d'être frappé par la structure logique de la pensée de Hobbes que par le contenu doctrinal de celle-ci. Le projet qu'il mènera quelques années plus tard dans son ouvrage intitulé *Morals by Agreement* le confirme. Il se donne pour tâche de dériver rationnellement les obligations morales et, par conséquent, le politique à partir des considérations les plus minimales qui soient (il n'est fait appel à aucun présupposé en dehors de celui de la rationalité purement instrumentale : le rapport moyens-fins). Nous y reviendrons amplement dans notre deuxième partie.

Mais Gauthier ne prend-il pas trop de libertés par rapport au texte de Hobbes ? Jusqu'à quel point reste-t-il fidèle à l'auteur de *Léviathan* ? Il est possible de prendre la même distance que permet l'utilisation des outils conceptuels d'interprétation provenant de la théorie des jeux tout en demeurant plus hobbesien que Gauthier : c'est ce que prétend Jean Hampton.

impression upon the reader, and this is certainly what Hobbes intended. Yet it is reasonable for us to be ultimately more impressed by other features of Hobbes's argument. » (*Ibid.*, p. 132-133).

⁵⁴ GAUTHIER, *The Logic... op. cit.*, p. 132.

La lecture de Jean Hampton

Notons tout d'abord avec J. Hampton⁵⁵ que D. Gauthier ne tient pas compte du passage dans lequel l'autorisation est explicitement et même « délibérément », s'il faut en croire Hampton, identifiée par Hobbes avec la renonciation de droits⁵⁶. Cela constitue l'un des points de divergence qui séparent les deux auteurs dans l'interprétation de la théorie politique hobbesienne. Ce point met sérieusement en péril la thèse de Gauthier ; nous y reviendrons.

À propos du concept d'autorisation, Jean Hampton, pour sa part, le considère chez Hobbes comme signifiant non pas une « translation » de droit, mais bel et bien un abandon de droits⁵⁷. À cet égard, la relation entre gouvernant et gouvernés n'est pas celle qui lierait un agent à son commettant, mais celle qui lie un maître à ses esclaves. Cette comparaison est bien plus qu'une métaphore : il s'agit d'une identification pure et simple, selon J. Hampton, puisque le souverain détient le pouvoir de décider de toutes les questions relatives à l'État, c'est-à-dire aussi bien celle de savoir s'il doit rester au pouvoir (!). Les sujets sont donc les instruments de la volonté de leur maître – là où Gauthier, toujours d'après J. Hampton, avait pu soutenir la relation inverse.

L'argument de Gauthier concernant l'institution du souverain renvoyait aux distinctions qu'opère Hobbes entre « personne naturelle » et « personne artificielle » d'une part, « auteur » et « acteur » d'autre part. Jean Hampton, quant à elle, invite plutôt à se reporter à la réception que les contemporains de Hobbes ont réservée à son œuvre : la compréhension qu'ils en ont eue est à prendre en considération, car elle est fortement significative. Ainsi le régime politique suggéré par Hobbes est-il bien, d'après Jean Hampton, un régime absolutiste, une union civile autoritaire (mais non pas totalitaire).

⁵⁵ HAMPTON, J., *Hobbes and The Social Contract Tradition*, New York, Cambridge University Press, 1986, p. 118.

⁵⁶ Cf. la citation de la note 20, *Lév.* XVIII : la formule du pacte.

⁵⁷ Nous nous appuyons ici, pour ce qui concerne la lecture du concept d'autorisation chez Hobbes par J. Hampton ainsi que sa discussion avec D. Gauthier, sur le chapitre V du livre, qui lui est tout entier consacré.

Gauthier, pour sa part, semblait estimer plutôt que la conception de Hobbes pouvait dessiner un État démocratique⁵⁸.

Le caractère absolutiste de la théorie proviendrait, selon Gauthier (nous l'avons vu), des prémisses anthropologiques substantielles – non de sa structure formelle. Mais, demande J. Hampton, quelle pertinence pouvons-nous accorder à cette distinction ? L'auteur rejoint cependant l'approche de Gauthier en ce qu'elle utilise également la théorie des jeux. Cela apporte des avantages considérables par rapport aux approches classiques, dont celui de pouvoir « viser juste », en quelque sorte – ainsi qu'elle l'explique au sujet de l'argument pour la souveraineté absolue de Hobbes en préambule à son exposition⁵⁹.

Le type de contractualisme enfin dans lequel Gauthier semblait inscrire la pensée hobbesienne – du moins est-ce la lecture que lui impute J. Hampton – peut être qualifié de « théories de la représentation ». Le type de contractualisme que J. Hampton, quant à elle, perçoit chez Hobbes relève de ce qu'elle appelle les « théories de l'aliénation⁶⁰ », autrement dit encore : sa lecture se veut rigoureusement hobbesienne, et non pas lockéenne (ou libérale). L'objection adressée à Gauthier est forte : elle signifierait une mise en contradiction avec la filiation de Hobbes dont il se réclame.

⁵⁸ Ce que dit plus exactement Gauthier, c'est la chose suivante : « *It becomes evident, on reading [the chapters 22 to 25 and 28 of Leviathan], that Hobbes intends no totalitarian system, or arbitrary despotism, but rather an enlightened monarchy, authoritarian but benevolent, offering the subjects both ample opportunity to make known their needs and grievances before the seats of power, and adequate freedom to engage in commercial and mercantile activities* » (D. GAUTHIER, *op. cit.*, p. 139).

⁵⁹ « *One warning to the readers : I shall be presenting what I call Hobbes's "regress" argument for the necessity for an absolute sovereign as powerfully and as forcefully as I can [...] This is not because I endorse the argument ; on the contrary, I think it is badly wrong. Nonetheless, ever since the publication of Leviathan, critics have tried to refute this Hobbesian argument, while failing to appreciate both its power and structure, with the result that their attacks have failed to kill their target. I do not want to make the same mistake. So in this chapter I will be doing my best to take Hobbes's side in the matter. By the time we get to Chapter 7, however, this sympathetic approach should pay off, because by then we will be in position to see exactly where and how the regress argument fails. Readers are therefore counselled to be patient* » (HAMPTON, J., *op. cit.*, p. 97).

⁶⁰ « *As English society in the seventeenth century warred over the issue of the nation's political structure, Hobbes put forward the finest statement ever of the position that the ruler is instituted when the people surrender their power to him – what I call an "alienation" social contract theory. Later in the same century, Locke became the most famous spokesman for the position that the ruler's power is only loaned to him – what I call the "agency" social contract theory* » (J. HAMPTON, *op. cit.*, introduction, p. 3 ; l'auteur fait intervenir cette classification dans le tout dernier chapitre également).

Ce que cette discussion fait ressortir, c'est non pas tant une divergence de vues que d'interprétations et, par-delà cette divergence, la complexité de la théorie de Hobbes avec ses traits problématiques. Présentons maintenant les différentes étapes de la lecture de Jean Hampton.

Le contrat social est, en termes de théorie des jeux, un acte collectivement rationnel mais individuellement irrationnel – comme nous le verrons par la suite. C'est là que réside toute la difficulté. La rationalité individuelle doit arriver à se contraindre elle-même, parce que c'est plus avantageux. La théorie des jeux, appliquée à la problématique contractualiste, passe par l'idée qu'une certaine irrationalité doit être compensée par une rationalité minimale.

Rappelons que le contrat social est un acte effectué une seule fois (même s'il est constamment affirmé) et, une fois passé, l'ordre qu'il a institué est irréversible⁶¹. C'est en cela qu'il peut ressembler à un jeu du dilemme du prisonnier à un seul coup : « *a one-play PD game* », dans la terminologie de J. Hampton⁶². Mais le problème, que met en évidence l'auteur de *Hobbes and The Social Contract Tradition*, c'est que s'il y a vraiment un tel dilemme du prisonnier dans l'institution du souverain, l'argument de Hobbes échoue, tandis que si ce n'est pas le cas, il reste une possibilité de solution. Aussi bien est-il important de distinguer devant quelle configuration, en termes de théorie des jeux, nous sommes placés. Explicitons ce point.

Entre le pur conflit et la pure coopération, il existe toute une gamme de jeux : ce sont en effet les deux extrémités d'un spectre, nous dit J. Hampton. Qui plus est, les individus ne possèdent pas tous les mêmes dispositions : certains sont absolument réticents à l'idée de faire des concessions, car ils ne voient pas les avantages à long ni même à moyen termes que cela peut leur apporter. D'autres sont plus enclins à raisonner à moyen et long termes, car ils sont capables d'anticiper les bénéfices futurs d'un comportement de coopération. Nous pourrions nous interroger plus avant sur la nature des dispositions, mais ce n'est pas le lieu ici. Qu'il nous suffise de dire que J. Hampton

⁶¹ Les cas de retour à l'état de nature existent néanmoins : il s'agit des situations de guerre civile.

⁶² « *Moreover, the character of the social contract makes it look like a one-play PD game. Only once are the inhabitants of the state of nature going to be asked to surrender their right to all things.* » (J. HAMPTON, *Hobbes and the Social Contract... op. cit.*, VI-1, p. 135).

oppose ainsi deux classes d'individus aux qualités ou dispositions d'esprit différentes, les « *shortsighted people* » et les « *farsighted people* ». Il s'agit pour ces derniers de convaincre les premiers de la justesse de leur raisonnement d'un point de vue à la fois individuel et collectif. Mais est-ce possible ?

Chez Hobbes, les *shortsighted people* sont représentés sous les traits du personnage archétypique de l'insensé, celui qui élève l'objection, en un mot : le sceptique, qui se trouve être aussi l'égoïste rationnel le plus accompli – et en vérité incapable de progrès⁶³. Chez Gauthier, l'opposition est entre ceux qu'il nomme « maximisateurs directs » et ceux qu'il nomme « maximisateurs contraints » (ou maximisateurs moraux). Seuls ces derniers individus sont aptes à s'auto-contraindre et ainsi à développer en eux la moralité, ou plutôt à la faire advenir ; ils sont capables non seulement de faire des promesses mais de les tenir, car ils sont conscients de toutes les implications, qu'ils ne ramènent pas seulement à leur propre point de vue (du moins pas directement). L'intérêt individuel et l'avantage mutuel peuvent s'accorder, en effet, par l'intermédiaire d'une maximisation contrainte (*constrained maximisation*), dans les termes de Gauthier, et cette dernière représente une contrainte interne : il y va d'une transformation de la rationalité qui guide les individus dans leurs choix. Toutefois, la solution au conflit semble bien ne pouvoir passer que par la mise en place d'une force extérieure, c'est-à-dire l'institution d'une instance supérieure, qui fasse autorité (elle tient les contractants en respect les uns vis-à-vis des autres). En effet, si les individus étaient capables, par eux-mêmes, de tenir leur parole et de remplir des promesses, la nécessité de l'institution du souverain par autorisation ne se ferait pas sentir, puisque les individus seraient capables de coopérer à l'état de nature ; or cela n'est absolument pas envisageable dans le système de Hobbes, comme nous l'avons vu. Ce point est sous-estimé par les deux auteurs.

Jean Hampton distingue plusieurs étapes dans le processus d'institution du souverain.

La première étape consiste, face à une situation de dilemme du prisonnier où tout le monde, étant donné la situation initiale et les dispositions des agents, est perdant, à

ériger artificiellement quelqu'un (homme ou assemblée) en « vainqueur » ; celui-là deviendra donc le maître absolu sur toute chose – ce qui est selon Hobbes la condition de l'établissement d'une paix. Les étapes suivantes sont appelées respectivement « *the leadership-selection problem* » et « *the empowerment problem* ».

Le second problème est un problème non pas de dilemme du prisonnier, puisque la question n'est plus celle du respect de l'accord pour rendre effective la solution, mais un dilemme qui revient à celui de la « bataille des sexes », ainsi nommé à cause de l'histoire qui en est la source⁶⁴. Cette histoire met en scène un couple, qui est placé en situation d'avoir à choisir, pour occuper la soirée, entre deux activités, préférées respectivement l'une par la femme (un spectacle de danse à la télévision, par exemple), l'autre par le mari (un championnat de hockey, à la télévision également) – tout en sachant que l'un et l'autre préfèrent passer la soirée ensemble plutôt que chacun de son côté. La question qui se pose est alors de savoir comment décider, en pareille situation, de l'issue qui apportera la plus grande satisfaction aux deux protagonistes. Il faut trouver un compromis, ou trancher – le jeu étant un jeu à motivations mixtes (plusieurs équilibres sont possibles). Hampton fait remarquer qu'il s'agit là, tout comme dans le cas précédent (l'institution du souverain comme solution à un dilemme du prisonnier), d'un problème de coordination, parce que la coordination des intérêts prédomine, nous dit l'auteur. Il s'agit là d'une interprétation.

Parvenue au troisième problème attendant à l'institution du souverain, J. Hampton fait un bref rappel :

« Nous avons établi la nécessité du souverain pour asseoir la paix, car on a besoin de sa sanction pour transformer les dilemmes du prisonnier et les problèmes de cavaliers seuls de telle sorte que les actions collectivement rationnelles deviennent individuellement rationnelles. Ainsi un souverain a le pouvoir politique quand et seulement quand il a le pouvoir suffisant pour “nous contraindre à sortir” du dilemme du prisonnier⁶⁵. »

L'examen du problème amène J. Hampton à percevoir l'aporie suivante : si le contrat social est possible, alors il n'est pas nécessaire pour la réalisation de la paix (la

⁶³ Voir HOBBS, Th., *Lév.*, XV, 4.

⁶⁴ Cf. Luce et Raifa.

⁶⁵ HAMPTON, J., *Hobbes and the Social Contract*, op. cit., p. 173.

coordination suffit, il n'est pas besoin d'en passer par une coopération) ; s'il est nécessaire pour la paix, alors il est impossible (il y a en effet des difficultés pratiques⁶⁶). J. Hampton montre toutefois qu'il y a les ressources chez Hobbes pour résoudre cette aporie. Elle pense que l'argument du contrat chez Hobbes échoue dans ce qu'il entend établir⁶⁷ ; mais la faille ne se trouve pas là.

Elle se trouve dans le fait que Hobbes développe deux arguments qui paraissent indissociablement liés (l'argument du contrat social et l'argument dit « régressif ») mais sont en réalité disjoints au sens où c'est non pas le premier mais le second argument qui conduit à une justification de la souveraineté absolue. L'argument « régressif » établit qu'il faut un interprète de la loi pour trancher entre les multiples interprétations possibles ; cet interprète ne peut être que le souverain (sinon nous tombons dans une régression à l'infini c'est-à-dire des débats sans fin sur la question de savoir qui doit décider). Dès lors, « il n'y a pas, nous dit Hampton, de déduction géométrique réussie de la souveraineté absolue chez Hobbes, bien qu'il ait certainement tenté avec force d'en construire une⁶⁸ ». En ce sens, l'absolutisme est évitable – et cette dernière perspective ne dénature pas la démarche hobbesienne.

Nous nous proposons, en conclusion de ce développement, d'examiner ce qu'il en est vraiment.

*

La lecture de Hobbes que proposent Gauthier d'une part, Hampton d'autre part est en un sens commune, puisque les deux auteurs s'inscrivent dans la même école d'interprétation : le contractualisme hobbesien, qui n'hésite pas à mobiliser les outils conceptuels modernes qu'offre la théorie des jeux et la théorie du choix rationnel. Chacun

⁶⁶ « Quiconque, pensant que la puissance souveraine est trop grande, cherchera à la diminuer, devra se soumettre lui-même à la puissance capable de la limiter – autrement dit à une plus grande. » (*Lév.* XX, p. 334-335). Hobbes répond ensuite à l'objection de la pratique.

⁶⁷ Si l'on donne aux individus hobbesiens la capacité de tenir un contrat, « on détruit les conclusions politiques de Hobbes parce que cela rendrait l'activité contractuelle, et par suite la coopération pacifique, possibles *dans l'état de nature*, et cela signifierait que l'institution d'un souverain absolu, et par conséquent le contrat social qui le crée, seraient non nécessaires pour la réalisation de la paix » (HAMPTON, J., *Hobbes and the Social Contract, op. cit.*, p. 176, section 6.8).

⁶⁸ *Ibid.*, p. 206 (7.2, conclusion du chapitre).

se positionne en tant que philosophe par rapport à Hobbes et fait vivre la pensée de celui-ci pour lui donner une actualité telle que l'auteur du *Léviathan* se rapprocherait d'un certain libéralisme, mieux : permettrait de penser le pacte comme réponse à un problème de coordination entre individus rationnels – à telle enseigne que la nécessité de l'institution d'un souverain qui soit absolu se trouve discréditée. L'idée est intéressante, mais jusqu'à quel point s'accorde-t-elle avec l'œuvre de Hobbes ?

L'approche privilégiée par les deux auteurs met (volontairement) de côté un certain nombre d'enjeux contextuels de l'œuvre pour se pencher sur la seule cohérence interne de celle-ci. Ce n'est pas ce parti pris qui est gênant – bien au contraire.

Mais le cadre théorique d'interprétation repose sur des postulats dont on peut se demander s'ils s'accordent avec ceux de Hobbes. La structure du choix, davantage que la psychologie des agents, importe aux yeux du théoricien. Dans cette optique, on fait des hypothèses strictes sur les individus et on propose un traitement des problèmes en termes de calculs d'utilités – les utilités désignant les préférences. On fait aussi des hypothèses non moins déterminées sur les contextes de choix, en particulier l'état de nature. Or la description ne coïncide pas tout à fait avec celle donnée par Hobbes (contexte d'information incomplète, opacité et méfiance généralisée). Ce point n'est pas mineur⁶⁹.

En outre, Gauthier reconnaît lui-même, par exemple, que sa théorie du maximisateur direct dont il voit une esquisse chez Hobbes n'est pas exactement adaptée, elle est même incompatible avec certaines prémisses de la théorie éthique de Hobbes (notamment sa psychologie égoïste).

Enfin, si Hobbes soutient la nécessité d'un souverain absolu – sans méconnaître les difficultés liées aux implications de cette thèse – c'est parce que cette solution représente pour lui la seule manière de garantir pleinement la paix civile. Il écrit en effet :

« En résumé, les droits et les conséquences à la fois de l'autorité *paternelle* et de l'autorité *despotique* sont exactement les mêmes que ceux d'un souverain d'institution, et pour les mêmes raisons [...]. Le souverain est [...] pareillement absolu [...], *ou alors il n'y a pas de*

⁶⁹ Nous rejoignons ici les conclusions d'une étude de Christophe BÉAL intitulée « Hobbes et le contractualisme hobbesien » et centrée sur l'analyse des lois naturelles, dans sa contribution au colloque de Rennes des 28 février, 1^{er} et 2 mars 2005 sur « Les méthodes en philosophie politique ». Voir CHEVALIER L. (dir.), *Le politique et ses normes. Les débats contemporains en philosophie politique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006, p. 57-68.

souveraineté du tout et, du coup, tout un chacun peut se protéger lui-même, s'il le peut, avec ses propres armes, ce qui est l'état de guerre⁷⁰. »

Si toutefois l'on pouvait éluder la nécessité d'un souverain absolu tout en demeurant cohérent avec la logique hobbesienne, il y aurait une possibilité de penser une extension maximale du contrat sans dimension despotique.

ii) Hobbes et les relations internationales

On connaît le jugement de Rousseau sur Hobbes : il est, selon lui, l'auteur d'un « horrible système⁷¹ ». Un système terrifiant où l'ordre et la paix sont certes assurés par le contrat social, mais la place pour la liberté fort réduite. « On vit tranquille aussi dans les cachots, est-ce assez pour s'y trouver bien⁷² ? ». Rousseau reconnaît cependant la chose suivante : « Ce n'est pas tant ce qu'il y a d'horrible et de faux dans sa politique que ce qu'il y a de juste et de vrai qui l'a rendu odieux⁷³. »

Hobbes, auteur mal aimé, donc, a des enseignements à donner même à ses détracteurs. Mais il a souvent été mal compris et caricaturé. Son cas peut ainsi être rapproché de celui de Machiavel, dont le nom a donné lieu à deux adjectifs : « machiavélien », « machiavélique » (Machiavel a institué avec *Le Prince* l'idée selon laquelle l'éthique et le politique constituent deux sphères bien éloignées). À la réception de l'œuvre de Hobbes, Diderot notait : « [...] cet ouvrage [*Le Léviathan*] fit grand bruit, c'est-à-dire qu'il eût peu de lecteurs, quelques défenseurs et beaucoup d'ennemis⁷⁴ ». De nos jours, Hobbes a aussi peu grande presse. Les auteurs qui s'en réclament sont d'emblée étiquetés. Brian Barry écrit par exemple : « Nous en arrivons à une théorie

⁷⁰ HOBBS, *Lév.*, XX, p. *Du contrat social*, IV, 8

⁷¹ ROUSSEAU, J.-J., *Que l'état de guerre naît de l'état social*, O. C., III (*Écrits politiques*), p. 610.

⁷² ROUSSEAU, J.-J., *C. S.*, I, 4.

⁷³ *Ibid.*, IV, 8.

⁷⁴ DIDEROT, Denis, article « Hobbisme », *Encyclopédie*, t. VIII, Neuchâtel, 1765. Voir HOBBS, Thomas, *Le Citoyen*, Paris, Flammarion, 1982 (*De Cive*, 1642), p. 383 ; l'article est publié en fin d'ouvrage, p. 379-405.

comme celle de David Gauthier derrière laquelle se tient la figure sardonique de Hobbes⁷⁵. »

Il y a eu au XX^e siècle un phénomène « Hobbes et les relations internationales⁷⁶ ». Toute une littérature a en effet émergé sur le sujet : des écoles de pensée se sont constituées, se réappropriant Hobbes ou rejetant ses principes (ou ceux qu'on lui a attribués) – la question étant de savoir s'il est possible ou non de penser une morale sur le plan international.

Il y a lieu de distinguer entre 1) le discours de Hobbes, 2) le discours hobbesien ou inspiré de Hobbes et 3) le discours sur Hobbes. 2) permet de penser avec Hobbes ou d'en faire un prête-nom, 3) permet une lecture exégétique qui se commet moins mais n'est pas à l'abri des erreurs d'interprétation ; elle est utile lorsqu'elle apporte des éclairages, pose des garde-fous ou réactualise la lecture de l'œuvre.

La différence de perspective entre les écoles de pensée évoquées plus tôt est thématisée en employant, pour exacerber les traits, les deux catégories suivantes : le réalisme ou scepticisme d'une part, l'idéalisme ou cosmopolitisme d'autre part. Ces termes, « réalisme » et « idéalisme », sont très connotés (nous avons déjà eu l'occasion de le faire remarquer) : il s'agit d'étiquettes qui ont permis de cristalliser le débat autour d'une opposition dont la pertinence peut être discutée⁷⁷. Cette opposition est devenue un lieu commun dans la littérature se rapportant au sujet, et elle est surtout mobilisée à des fins polémiques – ce qui explique son caractère exacerbé.

Le « réalisme » met l'accent sur le conflit, la guerre, les inégalités de fait entre les nations et l'exercice de la puissance ; l'idéalisme, sur la coopération, la paix, l'égalisation et la retenue. La première école ou tradition de pensée s'appuie sur un certain nombre d'axiomes qui servent à décrire les règles du jeu en relations internationales : une validation de généralisations à partir de l'expérience historique ; quelques concepts-clés

⁷⁵ BARRY, B., « Can states be moral? International morality and the compliance problem », *Ethics and International relations*, Fullbright Papers 2, edited by Anthony Ellis, Manchester UP, 1986, p. 61-91.

⁷⁶ Nous reprenons son expression à F. Cheneval. C'est aussi quasiment le titre d'un article de D. Gauthier : « Hobbes sur les relations internationales ».

⁷⁷ Pour une présentation de cette dichotomie de visions soulignant son caractère fructueux mais aussi ses limites, voir HASSNER, Pierre, VAÏSSE, Justin, *Washington et le monde : dilemmes d'une superpuissance*, Paris, Autrement, coll. « CERI-Autrement », 2003, 170 p.

(*power*, intérêt personnel, sécurité internationale) ; une approche étatico-centriste ; une rationalisation du comportement des acteurs ; et des descriptions empiriques⁷⁸.

Nous l'avons mentionné plus haut : le problème est celui de l'absence d'une autorité centrale chez Hobbes, d'un juge impartial pour Locke. Sans une telle instance, les relations entre États demeurent instables. L'approche dite « réaliste » en rend compte (les accords bilatéraux, la guerre froide dans les années 1950-60, plus récemment la bourse des polluants, pour ne prendre que quelques exemples, peuvent ainsi être analysés en termes de comportement de prudence et de calcul, où les rapports de force et de pouvoir entrent en jeu, prédominent).

La seconde école prend appui sur des normes et mise sur l'idée d'un progrès possible, idée confortée par le constat de la mise en place d'institutions dont le but est de pacifier les relations sur la scène internationale et de développer les échanges (l'Organisation des Nations Unies et l'Union Européenne en sont des exemples ; citons aussi, parmi les préoccupations nouvelles, les initiatives de réglementations concernant le commerce équitable ou le développement durable).

D'autres catégorisations que celle d'idéalisme et de réalisme ont été proposées (pessimisme vs. optimisme ou utopisme, par exemple).

Mais l'on pourrait chercher à dépasser l'opposition en trouvant dans le caractère instrumental de certaines raisons de se conformer à un accord l'indice d'une possible mise en œuvre de la réalisation des aspirations de l'une par les moyens de l'autre. Pour prendre un exemple dans notre actualité : si le Protocole de Montréal sur la réduction des émissions de CFC (chlorofluocarbures) fonctionne si bien (comme l'a confirmé la dernière réunion à Montréal en septembre 2007), c'est certes parce qu'il identifie un objectif circonscrit et limité, mais aussi parce que toutes les parties prenantes de l'accord ont avantage et intérêt à le respecter.

Revenons à Hobbes. Le phénomène « Hobbes et les relations internationales » pourrait paraître surprenant dans la mesure où Hobbes consacre peu de passages, dans son œuvre, à ce sujet – à tel point que plusieurs avis ont pu être formulés, ouvrant le

⁷⁸ Nous reproduisons ici la caractérisation que donne GIESEN, K.-G., dans *L'éthique des relations internationales. Les théories anglo-américaines*, Bruxelles, Établissements Émile Bruylant, 1992, 400 p.

champ des spéculations⁷⁹. Mais la question de Hobbes était celle de la constitution de l'État. Et ses préoccupations concernant la sécurité notamment peuvent tout à fait être transposées sur le plan international à notre actualité – ce qui fait de lui un auteur dont bien des enseignements restent à tirer. Il y a eu en effet à la fois beaucoup d'études sur son œuvre mais peu de réelle attention sur ce qu'il dit au sujet des relations internationales ou sur les conditions d'une théorie qui prendrait ce domaine pour objet. Des jugements à la hâte ont été formés, des lieux communs et clichés ont circulé. Malcolm, dans un article sur le sujet, en relève un certain nombre⁸⁰. Quelques auteurs, trop peu, ont cherché à rétablir la pensée de Hobbes. Nous irons dans ce sens aussi.

Disons quelques mots au sujet de ce que nous pouvons appeler l'anthropologie de Hobbes (sa conception de l'homme). L'homme est un être à la fois de raison et de passion. Il est mû par le désir de persévérer dans son être, ou *conatus* – et recherchant la sécurité, il est mû aussi par « le désir perpétuel et sans trêve d'acquérir puissance après puissance, désir qui ne cesse qu'à la mort ». Ceci correspond, selon Hobbes, à « l'inclination générale de l'humanité⁸¹ ». Or ce désir de puissance de chaque individu ne peut manquer de se heurter à celui des autres. D'où les causes de conflits et bientôt de la guerre : la rivalité, la méfiance et la gloire⁸².

Faut-il en conclure que l'être humain est foncièrement méchant, selon Hobbes ? Gilbert Boss, prenant en charge la question, nous rappelle que les hommes se battent aussi par générosité⁸³. C'est le conflit des intérêts qui engendre la guerre – il faudra s'interroger sur la signification du terme –, non pas le caractère propre des intérêts (un égoïsme étroit, par exemple). Yves-Charles Zarka pose le même jugement⁸⁴ : il n'y a pas

⁷⁹ Voir par exemple HASSNER, P., *La violence et la paix. De la bombe atomique au nettoyage ethnique*, Paris, éd. Esprit, 1995, 399 p., ou encore RAMEL, F., *Philosophie des relations internationales*, Presses de Sciences Po., « Références inédites », Paris, 2002, 410 p.

⁸⁰ Voir MALCOLM, N., « Hobbes's Theory of International Relations », *Aspects of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 432-456.

⁸¹ HOBBS, Th., *Lév.*, XI (pour les deux citations).

⁸² *Ibid.*, XIII.

⁸³ Voir BOSS, G., *La mort du Léviathan. Hobbes, Rawls et notre situation politique*, éd. du Grand Midi, Zürich, 1984, 163 p.

⁸⁴ Voir ZARKA, Y.-C., « La sémiologie de la guerre chez Hobbes », *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, 10, 1986, p. 129-146.

de tendance innée à l'agressivité chez l'homme pour Hobbes, contrairement à ce qu'en dit Rousseau.

Mais la question de savoir si l'homme est bon ou mauvais par nature amène à se représenter les choses de manière trop simple. Nous rejoignons bien plutôt ce qu'en dit Cheneval (et il n'est pas le seul) : Hobbes choisit le pire des cas anthropologique et politique. Il y a là un principe de prudence : la méthode préjuge le moins possible pour ne pas exposer le raisonnement à des conclusions trop hâtives. La défiance, en effet, est partout. Hobbes en veut pour preuve la situation entre les États, comme on peut le lire dans la préface à *Du Citoyen* :

« Nous voyons que tous les États, encore qu'ils aient la paix avec leurs voisins, ne laissent pas de tenir des garnisons sur les frontières, de fermer leurs villes de murailles, d'en garder les portes, de faire le guet, et de poser des sentinelles. À quoi bon tout cela s'ils n'avaient pas d'appréhension de leurs voisins ? Nous voyons aussi que même dans les villes, où il y a des lois et des peines établies contre les malfaiteurs, les bourgeois ne se mettent point en chemin sans épée, ou sans quelque arme pour se défendre, qu'ils ne se vont point coucher qu'ils n'aient soigneusement fermé, non seulement les verrous de leurs portes, de peur de leurs concitoyens, mais aussi leurs coffres et cabinets, de peur de leurs domestiques. Peut-on témoigner plus ouvertement qu'on se défie les uns des autres ? En cela donc le public et le particulier font paraître leur crainte et leur défiance mutuelle. »

Il ne faut pas donc trop compter sur la bonne volonté ou le désir de paix. Le souci de sécurité prime chez les êtres humains en tant qu'individus tout comme chez les États. Il y a dans le passage cité l'amorce d'une analogie entre individu et État, et un point à noter est que l'État est nommé en premier ; l'État se substitue à l'individu comme acteur. Mais la sécurité n'est pas établie tant qu'il n'y a pas de pouvoir supérieur commun qui tienne en respect les protagonistes sur la scène internationale comme entre les individus à l'état de nature. Les individus et les États peuvent prendre eux-mêmes leurs dispositions de défense si les conditions sont réunies et si ces dispositions s'assortissent d'une condition de proportionnalité.

La doctrine de Hobbes en matière de relations internationales est communément associée au concept d'anarchie au sens où, si au niveau de l'État il est possible de conjurer l'état de guerre caractéristique de l'état de nature où sont plongés les individus hors de tout contrat – c'est même sa fonction essentielle que d'assurer la sécurité à ses

citoyens : il est institué pour cela –, au niveau des relations internationales, c'est-à-dire interétatiques, cette possibilité semble vouée à l'échec. Pourquoi ? Parce que, d'après Hobbes, l'anarchie est constitutive des rapports entre États – l'anarchie, c'est-à-dire l'absence de principe ou de règles, l'absence d'ordre et de pouvoir supérieur commun, ou encore le *vide juridique*. L'anarchie internationale, c'est, selon une autre définition – celle de Raymond Aron –, « la prétention des États à se faire justice eux-mêmes ». Les rivalités de puissance entre États sont insurmontables. On décrit ainsi le monde tel qu'il est, sans porter trop haut les espérances.

L'analogie entre États et individus dans les relations avec leurs pairs à l'état de nature doit être examinée avant d'être acceptée. Elle est souvent présumée. Quel est son fondement et quelle est sa pertinence ?

Plusieurs arguments plaident chez Hobbes en faveur de l'analogie.

Un premier argument est l'absence de pouvoir supérieur commun. Sans une telle instance, les accords dans l'état de nature demeurent lettre morte, ils ne peuvent prendre effet. Hobbes résume ceci en une formule qu'il faut citer en anglais pour conserver l'anagramme : « *Conventions without swords are nothing but words*⁸⁵. » Les conventions sans l'épée ne sont que des mots, c'est-à-dire du vent : un pouvoir de contrainte est nécessaire pour leur mise en vigueur. Il n'existe un tel pouvoir ni dans le premier état de nature ni dans le second, ou si ce pouvoir existe il n'est en tout cas pas institué et prend la forme d'un pur et simple pouvoir de nuisance, celui dont dispose chacun des protagonistes à l'égard de l'autre – ce qui nous amène au second argument.

Le second argument est celui de l'égalité : dans un cas comme dans l'autre, qu'il s'agisse des relations interindividuelles à l'état de nature ou des relations interétatiques, on constate une égalité – égalité face au risque permanent de mort violente. « [...] le plus faible a assez de force pour tuer le plus fort [...] »⁸⁶. Cette situation sur le plan international est rendue sensible de nos jours avec l'exemple de l'arme nucléaire.

⁸⁵ HOBBS, Th., *Lév.*, XVII.

⁸⁶ *Ibid.*, XIII.

Gauthier nous dit : « Hobbes aurait approuvé notre expression de *guerre froide*. Elle exprime ce qu'il considère comme étant la relation permanente des nations entre elles⁸⁷. »

Cependant on peut faire remarquer, suivant H. Bull⁸⁸, que les États ne sont pas vulnérables dans le même sens où les individus le sont : il n'y a pas d'égalité réelle entre les grands et les petits États, cette égalité n'existe qu'entre les individus (telle que posée en principe dans la déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789).

Mais cette lecture doit être rectifiée : lorsque Hobbes expose sa thèse sur l'égalité des individus dans l'état de nature, il fait explicitement référence aux alliances. On ne retient souvent de la proposition citée que la première partie ; la voici au complet : « En effet, en ce qui concerne la force du corps, le plus faible a assez de force pour tuer le plus fort, soit par une manœuvre secrète soit en s'alliant à d'autres qui sont avec lui confrontés au même danger⁸⁹. » Cette précision rend la thèse beaucoup plus plausible au niveau des relations internationales⁹⁰.

Un troisième argument en faveur de l'analogie est celui de la subjectivité et du caractère égoïste des valeurs et intérêts, aussi bien en la personne des individus privés que dans celle des États souverains. L'entraide existe, certes, mais bien souvent elle est mise en œuvre seulement si des répercussions positives sont attendues du côté de celui qui vient en aide, donc si la perspective d'avantages personnels se présente et permet de compenser les coûts, voire de gagner quelque chose de plus. Pensons à l'aide étrangère : elle est apportée, l'enjeu est là, si elle permet un gain de sécurité, donne accès à des ressources ou ouvre de nouveaux marchés non pas pour le bénéficiaire mais d'abord pour le prestataire de l'aide⁹¹.

L'état de nature au niveau international serait ainsi un état d'amoralité où les protagonistes, des « monstres froids » comme les appelle S. Hoffmann, n'agissent que de

⁸⁷ Voir GAUTHIER, D., « Hobbes on International relations », *The Logic of Leviathan*, op. cit., p. 207-212.

⁸⁸ BULL, H., « Hobbes and the International Anarchy », *Social Research*, vol. 48, 1981, p. 717-738.

⁸⁹ HOBBS, Th., *Lév.*, XIII, op. cit., p. 220.

⁹⁰ Voir aussi HOBBS, Th., *EL*, I, xvi, 12 : « C'est également une loi de nature : *Que les hommes permettent le commerce et le trafic indifféremment aux uns et aux autres.* »

⁹¹ Cf. STIGLITZ, J., *La grande désillusion*, Paris, Fayard / Le livre de poche, 2002. L'auteur témoigne d'une désillusion suite à son expérience au sein de la Banque Mondiale en tant qu'économiste en chef et vice-président.

manière intéressée. Toutefois il y a bien des lois de la nature, et le problème chez Hobbes n'est pas tant celui de leur existence que de leur application.

C'est un point souligné avec force par N. Malcolm : il y a une moralité propre à l'état de nature chez Hobbes – une moralité au sens où la raison oblige à universaliser des principes. Aussi bien la thèse du subjectivisme selon laquelle la détermination des valeurs serait subjective, c'est-à-dire rapportée à l'appréciation de chacun, que la thèse de l'arbitraire en cette matière, qui consisterait à s'en tenir à l'idée selon laquelle le souverain décide, et la thèse de l'amoralité enfin ne sont pas adéquates. Ceci rend autrement plus complexe la doctrine de Hobbes que celle qui est la plus souvent présentée. Il y a une seule loi de nature mais elle s'applique à deux niveaux : au niveau interindividuel et au niveau interétatique. Notons que l'une des lois de nature a directement trait à la pratique diplomatique⁹². Hobbes n'est donc pas « silencieux » au sujet de la loi internationale, et cette expression n'est pas pour lui dépourvue de sens. Mais l'on pourrait faire remarquer que le système des sociétés de l'Antiquité était celui de l'otage, dont découle notre moderne institution des ambassades : tout ceci est donc très encadré et n'a rien d'un blanc-seing ni d'un principe qui s'imposerait de lui-même, cela suppose une convention plus explicite que tacite.

Les lois de nature sont universelles mais n'ont aucun ancrage réel tant et aussi longtemps qu'elles ne sont pas ancrées dans le droit positif. Voici la définition de Hobbes :

« Une loi de nature est un précepte, ou une règle générale trouvée par la raison selon laquelle chacun a l'*interdiction* de faire ce qui détruit sa vie, ou qui le prive des moyens de la préserver, et de négliger de faire ce par quoi il pense qu'elle serait le mieux préservée⁹³. »

La première s'énonce ainsi :

« *Que chacun doit s'efforcer à la paix aussi longtemps qu'il a l'espoir de l'atteindre, et, quand il ne peut l'atteindre, qu'il peut chercher et utiliser tous les secours et avantages de la guerre.* »

⁹² « C'est encore une loi de nature que ceux qui sont les médiateurs de la paix doivent disposer d'un sauf-conduit. » (HOBBS, Th., *Lév.*, XV)

⁹³ *Ibid.*, *Lév.*, XIV.

Le droit de nature est quant à lui subjectif et comprend deux concepts à distinguer : le droit de préservation, qui est inaliénable ; le droit de me gouverner moi-même (droit sur toute chose), qui est un droit propre à l'état de nature et celui dont je dois me dessaisir au moment du contrat.

Le droit à la préservation de soi vaut aussi bien pour les individus que pour les États : c'est le quatrième argument qui peut être avancé en faveur de l'analogie et la rend séduisante. Pensons notamment au droit à l'autodéfense ou encore au devoir d'assistance à l'égard des agents en danger – qu'ils soient des agents individuels ou des agents collectifs comme les peuples ou États. Mais ce qu'un tel droit implique et comment il doit être justifié n'est pas clair. Dans un article sur le sujet, C. Nadeau montre que pour cette raison l'analogie est critiquable – la difficulté étant celle du droit de la guerre et de la paix⁹⁴. Et la stratégie du *conatus* n'est structurellement pas la même pour l'individu et pour l'État⁹⁵.

Un autre argument encore est celui de l'indépendance : dans le contexte international les États sont, comme les individus à l'État de nature, indépendants. La peur mutuelle et l'ambition donnent lieu à des interactions instables.

Le fait de considérer les États comme titulaires de droits au même titre que les individus fait en sorte qu'on peut parler aujourd'hui de la « société internationale » (c'est ce que M. Walzer a nommé le « paradigme légaliste⁹⁶ »).

Dans une conception plus minimaliste, on emploiera plutôt l'expression de « système international » : les liens en effet ne sont pas tels qu'il y a société, ou alors il

⁹⁴ NADEAU, C., « Autodéfense et conflits internationaux. Le problème de l'analogie entre agent collectif et agent individuel », *Raison publique. Éthique, politique et société*, 5, Paris, Presses de la Sorbonne, oct. 2006, p. 67-85.

⁹⁵ Voir MALCOLM, N., « Hobbes's Theory... », art. cit.

⁹⁶ Ryoa CHUNG en donne la définition suivante : « L'ensemble des prérogatives de l'État et de ses droits inaliénables constitue ce que M. Walzer appelle le *paradigme légaliste* qui prévaut actuellement en droit international (cf. WALZER, M., *Just and Unjust Wars*, New York, Basic Books, 1977, pp. 58-63). Le postulat de la souveraineté politique de l'État (art. 2.4) et les droits inviolables à l'intégrité territoriale (art. 2.4), le principe corrolaire de non-ingérence (art. 2.7), le contrôle absolu sur les ressources naturelles (Résolution de l'Assemblée générale de l'ONU 1,803/XVII) et sur les politiques d'immigration constituent quelques-uns des paramètres normatifs du paradigme légaliste, tel qu'il reconduit la conception étatiste du

faudrait qualifier celle-ci en reprenant la formule paradoxale et provocatrice de H. Bull : « la société anarchique » – l'idée étant que des normes émergent spontanément de tout système anarchique, et que c'est le cas au niveau international.

On a vu réapparaître l'expression de « désordre mondial » après les événements du 11 septembre 2001. Ceci indique que les perturbations surgissent dans un monde qui n'est donc pas structurellement désordonné⁹⁷. Il s'agit en tout cas d'un monde où un certain équilibre semblait exister, même dans le désaccord idéologique – les repérages étant eux très clairs.

Un sixième argument peut être apporté à l'appui de l'analogie entre individus et États : il repose sur la prise en compte de leur condition à l'état de nature. La conséquence de l'état de nature aussi bien pour les individus hors contrat que pour les États, en effet, est l'état de guerre – non pas la guerre mais l'état de guerre, *i. e.* une situation de guerre au moins potentielle. Y.-C. Zarka offre une étude sémantique de ce concept⁹⁸, qui contredit sur ce point le jugement de Rousseau selon lequel il n'y a de guerre qu'entre les États, non entre les individus.

« Il apparaît clairement [...] qu'aussi longtemps que les hommes vivent sans une puissance commune qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme état de guerre, et cette guerre est guerre de tous contre chacun⁹⁹. »

L'état de guerre n'est pas un état de pure violence ponctuel, c'est un état permanent. Il s'inscrit dans trois contextes : interindividuel, international et subversif (lorsqu'un individu se rebelle contre l'état) et résulte d'une dynamique des relations où, nécessairement, le conflit advient. Concernant le désir de puissance, ce que Hobbes nous dit est la chose suivante :

« La cause n'en est pas toujours qu'on espère un plaisir plus intense que celui qu'on a déjà réussi à atteindre, ou qu'on ne peut pas se contenter d'une puissance modérée : mais plutôt

droit international au fondement du droit onusien depuis 1945. » (CHUNG, Ryoa, « Critique de la théorie rawlsienne de la justice internationale », *Carrefour*, 1999, 21-2, 69, p. 69-94 ; p. 89 pour la cit.).

⁹⁷ CANTO SPERBER, M., *Le Bien, la guerre et la terreur : pour une morale internationale*, Paris, Plon, 2005, 351 p.

⁹⁸ Voir ZARKA, Y.-C., « La sémiologie de la guerre... », art. cit.

⁹⁹ HOBBS, *Lév.*, XIII ; voir aussi *DC*, I, 12 ; *EL*, I, xiv.

qu'on ne peut pas rendre sûrs, sinon en acquérant davantage, la puissance et les moyens dont dépendent le bien-être qu'on possède présentement¹⁰⁰. »

Ce désir d'accumulation indéfinie de puissance ainsi que le droit naturel sur toute chose et l'égalité qui le rend contradictoire sont les trois propriétés permettant de caractériser l'état de guerre chez Hobbes, et Zarka fait remarquer que le modèle s'applique à toutes les sortes de guerre moyennant un amendement à la dernière propriété. Si entre les individus il y a égalité, entre les États il n'y a pas d'égalité naturelle – ce qui fait que le droit naturel sur toute chose n'entre pas en contradiction avec lui-même, dans ce cas de figure.

Le parallèle vaut donc seulement partiellement. Il peut aussi être renversé car si l'état de nature s'applique originellement à la condition humaine hors contrat, les acteurs véritablement aptes à survivre dans ce contexte sont les États.

Gauthier fait remarquer que l'état de nature entre les nations est plus tolérable que l'état de nature entre les individus. Ce n'était pas l'avis de Rousseau mais pour Hobbes ce semble bien être le cas : d'une part, il y a une industrie possible – ce qui n'est pas le cas dans l'état de nature entre individus¹⁰¹ ; d'autre part la mort du souverain n'entraîne pas la mort de ses sujets.

Un autre argument serait le suivant : dans l'état de nature disons originel, les seuls acteurs sont les individus ; dans l'état de nature second ou dérivé, celui qui est reporté à l'extérieur des frontières étatiques, ce sont les États qui deviennent les acteurs et ils sont les uniques acteurs. Les critiques notent que ce n'est plus vrai aujourd'hui : d'autres acteurs sont présents sur la scène internationale (les multinationales et les organismes non gouvernementaux, pour n'en citer que deux). Cependant Hobbes ne pouvait avoir à l'esprit ces autres acteurs qui font partie de notre donnée d'histoire contemporaine.

Un dernier argument enfin est celui de la dynamique de l'accumulation de puissance animée par le souci de sécurité : il est le même dans les deux cas, pour les États comme pour les individus.

¹⁰⁰ HOBBS, Th., *Lév.*, XI.

On prend souvent pour acquise l'analogie entre individu et État chez Hobbes. L'est-elle vraiment ? Le parallélisme tient, nous l'avons vu, mais il tient seulement partiellement. À chaque argument nous avons pu opposer un contre-argument. Reste le premier argument que nous avons présenté : il y a bien absence d'un pouvoir supérieur commun dans les deux cas pour Hobbes. Voyons maintenant ce que dit Rousseau.

1.2. La ligne de pensée « idéaliste » : Rousseau

1.2.1. De l'état de nature à l'état civil : le saut qualitatif

« Le passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève à tel point que, si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme¹⁰². »

Ce texte du *Contrat Social* marque l'opposition entre état de nature et état civil, pris chacun comme un bloc homogène. Or, dans le second *Discours* l'état de nature n'est pas un tel bloc homogène. Nous reviendrons sur ce problème qui a donné lieu à des débats entre commentateurs. La rupture entre les deux états s'opère à « l'instant » où le contrat ou pacte social apparaît. L'homme subit alors une véritable transformation au sens où il abandonne sa première condition, naturelle, pour entrer dans une autre condition, qui est artificielle. Cette quasi-conversion¹⁰³ de l'homme naturel à l'homme civil représente un saut qualitatif qui est, pour reprendre les termes de l'auteur, « très remarquable » (aux

¹⁰¹ Voir *Ibid.*, XIII.

¹⁰² ROUSSEAU, Jean-Jacques, *C. S.*, I, 8, *O. C.*, III, p. 364.

¹⁰³ Georges BURDEAU, dans son article « Le Citoyen selon Rousseau », emploie ce terme, en faisant le parallèle avec la conversion religieuse, dans l'exacte mesure où, comme il l'écrit, « le citoyen naît d'une opération qui a pour objet de faire sortir de soi l'individu pour l'intégrer au grand tout social » : il y a un

deux sens du terme). D'un côté, il y avait « l'instinct » (au sens large, c'est-à-dire au sens où l'instinct s'oppose à la raison), « l'impulsion physique », « l'appétit », « les penchants » ; de l'autre côté, il y a « la justice », « la voix du devoir », « le droit », « d'autres principes », « sa raison » – et l'exercice et le développement de ses facultés, l'extension de ses idées, l'ennoblissement de ses sentiments, l'élévation de l'âme tout entière. Avec le contrat social, c'est donc la condition de possibilité de l'essor des ressources de l'homme qui est donnée. Tout se passe, selon ce texte, comme si antérieurement au pacte il n'y avait eu presque aucune progression de la part de l'homme et comme si sa constitution était, pour ainsi dire, restée inchangée tout le temps qu'a duré l'état de nature. Ce que l'homme a pu déployer comme efforts et l'ingéniosité qu'il a pu mettre à combattre les obstacles venant de la nature extérieure – tout cela est minime au regard de ce qui se produit en l'homme à partir du moment où le pacte est conclu. La balance est établie en faveur de l'état civil : malgré « les abus de cette nouvelle condition », celle-ci demeure en soi admirable. Avant de poursuivre, faisons remarquer qu'entre le temps logique de l'hypothèse et une succession historique dont le récit se rapproche du mythe, il y a ici ambiguïté. Ce point soulève une question méthodologique qu'il nous faudra examiner.

L'homme civil, plus précisément : le citoyen, est tout entier dévoué à la cité, qui lui assure la protection de sa vie, de sa liberté et de ses biens. Il est vertueux, honnête, courageux. Rousseau prend pour exemples les Genevois, et les Spartiates, les Romains et les Athéniens de l'Antiquité. Dans l'*Émile*, il rapporte les deux anecdotes historiques suivantes :

« Le lacédémonien Pédarète se présente pour être admis au conseil des trois cents ; il est rejeté : il s'en retourne tout joyeux de ce qu'il s'est trouvé dans Sparte trois cents hommes valant mieux que lui. Je suppose cette démonstration sincère ; et il y a lieu de croire qu'elle l'était : voilà le citoyen.

Une femme de Sparte avait cinq fils à l'armée, et attendait des nouvelles de la bataille. Un ilote arrive ; elle lui demande en tremblant : « Vos cinq fils ont été tués. – Vil esclave, t'ai-

je demandé cela ? – Nous avons gagné la victoire ! » La mère court au temple, et rend grâce aux dieux. Voilà la citoyenne¹⁰⁴. »

Par ces exemples de conscience citoyenne exacerbée, Rousseau montre jusqu'à quel point l'amour de la patrie prime, aux yeux du citoyen véritable, sur tout le reste.

1.2.2. Le concept de volonté générale

Revenons au concept de contrat social. Il s'agit de l'acte fondateur de la société civile, c'est-à-dire de la communauté politique, acte qui en même temps rend légitime ce qu'il institue. Le contrat social est une convention passée entre les individus, convention sur laquelle repose la communauté politique. Quel en est le contenu ? Rousseau donne deux formulations du contrat : l'une figure dans le second *Discours*, l'autre, dans *Du Contrat Social*. Mais avons-nous affaire dans les deux cas au même contrat ? C'est une question dont nous traiterons plus loin. La seconde formulation du contrat est la suivante :

« Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout¹⁰⁵. »

Rousseau fait appel à un concept : celui de volonté générale. La volonté générale est la volonté de l'assemblée des citoyens, c'est-à-dire de tous les citoyens en tant qu'ils forment un corps ; elle est donc au service de l'intérêt général. Cette volonté générale doit être soigneusement distinguée de la « volonté de tous¹⁰⁶ » qui, elle, renvoie à « l'intérêt privé », souvent contraire à l'intérêt commun. Cependant, chaque citoyen, en principe, porte en lui la volonté générale – de sorte que même quand elle est étouffée par l'intérêt particulier elle n'en demeure pas moins présente et a toujours la possibilité de réapparaître. La volonté générale recouvre la volonté de tous (car sinon comment, en obéissant à la volonté générale, les citoyens pourraient-ils obéir du même coup à « leur

¹⁰⁴ ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation* (mai 1762), Paris, éd. Classiques Garnier, 1964, p. 9-10.

¹⁰⁵ C. S., I, 6, O. C., III, p. 361.

¹⁰⁶ C. S., II, 3, O. C., III, p. 371.

propre volonté¹⁰⁷ », ainsi que l'affirme Rousseau ?), mais l'inverse n'est pas vrai. « La souveraineté n'étant que l'exercice de la volonté générale » est « inaliénable¹⁰⁸ », « indivisible¹⁰⁹ », incommunicable, « indestructible¹¹⁰ », et elle « est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique¹¹¹ ». Cependant, sa manifestation requiert des conditions, notamment lors des suffrages. Il faut que la question qui lui est posée soit pertinente, à la fois dans son objet (qui doit être, par définition, général) et dans sa forme, et qu'elle y réponde ; en outre, il faut que le peuple soit « suffisamment informé¹¹² » et surtout qu'il n'y ait ni « brigues » ni « associations partielles aux dépens de la grande¹¹³ » – l'idéal pour Rousseau étant qu'il n'y ait aucune association ou corporation dans l'État lui-même, car les petites associations, quand elles en viennent à prendre de l'importance, se rendent indépendantes de l'État et par là même lui nuisent, dans la mesure où elles font prévaloir l'intérêt particulier sur l'intérêt général. Précisons que la volonté générale n'agit que par des lois.

Cette volonté générale n'est pas pour autant absolue – mais elle est toujours relative, c'est-à-dire qu'il y a autant de volontés générales que d'États (voire : que de groupes dans l'État), et non pas une volonté générale qui serait la même pour tous. La volonté générale est toujours celle d'un certain peuple, elle n'est pas une essence détachée de toute réalité concrète.

Ainsi, la volonté générale devient une référence pour chaque individu, à partir du moment où la communauté politique, dont elle est le fondement, est instituée.

1.2.3. Définition du statut de citoyen

En quoi le statut de citoyen consiste-t-il ? Il consiste à être un membre actif de la cité, à avoir part à des droits ainsi qu'à des devoirs, à remplir certaines charges. Le

¹⁰⁷ Voir C.S., II, 4, § 8, O. C., III, p. 375. Cf. aussi C. S., II, 3.

¹⁰⁸ C. S., II, 1.

¹⁰⁹ *Ibid.*, chap. 2.

¹¹⁰ C. S., IV, 1.

¹¹¹ *Ibid.*, chap. 3

¹¹² C. S., II, 3, O. C., III, p. 371.

citoyen n'est pas l'homme civil, le « bourgeois ». Il est, comme ce dernier, un être dénaturé, au sens où il est le contraire de l'homme naturel, puisqu'il est « l'homme de l'homme » (comme le désigne parfois Rousseau¹¹⁴) – à cette différence près qu'il est pour le mieux dénaturé. C'est un produit de l'art fini et parfaitement achevé, tandis que l'homme civil (le « bourgeois », comme l'appelle l'auteur) oscille sans cesse dans son attitude entre les penchants qui lui viennent de la nature et les exigences de la vie en société. Tout dépend étroitement de la qualité des institutions politiques. Si les hommes dans l'Antiquité ont pu être élevés « au plus haut degré de grandeur et de vertu où puisse atteindre la sagesse humaine¹¹⁵ », c'est grâce à de « sublimes institutions¹¹⁶ ». En revanche, les « institutions ineptes¹¹⁷ » de l'époque moderne sont incapables de fournir un tel résultat : c'est celles-ci que Rousseau dénonce dans ses *Discours*, et tout particulièrement dans le premier. Elles dégradent l'homme plutôt qu'elles ne l'élèvent. La vertu n'a plus cours de nos jours, déplore Rousseau ; on lui consacre des traités au lieu de la pratiquer.

« [...] les Romains s'étaient contentés de pratiquer la vertu ; tout fut perdu quand ils commencèrent à l'étudier¹¹⁸ ».

1.2.4. Le premier *Discours* et la question des sciences associée à celle des mœurs : perfectibilité et liberté dans le second *Discours*

Dans le premier *Discours*, qui date de 1750, Rousseau répondait à la question posée par l'Académie de Dijon qui demandait « si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les mœurs ». Sa réponse est négative. Et il analyse des exemples de l'histoire. Il fustige la rupture entre le paraître et l'être, le fait que dans la société

¹¹³ *Ibid.*, même page.

¹¹⁴ Voir par ex. *Émile*, *op. cit.*, p. 304.

¹¹⁵ *Parallèle entre Spartes et Rome*, *O. C.*, III, p. 538.

¹¹⁶ *Ibid.*, même page.

¹¹⁷ *O. C.*, III, p. 956 (*Considérations sur le gouvernement de Pologne*, deuxième partie : « Esprit des anciennes institutions ») – cité par R. DERATHÉ dans l'introduction à cette édition, p. XCVI.

¹¹⁸ *O. C.*, III, p. 14 (*Discours sur les sciences et les arts*, première partie).

contemporaine les hommes s'appliquent à paraître ce qu'ils ne sont pas en réalité et que, dès lors, les relations sont faussées. La transparence (sincérité, authenticité) qui accompagnait la simplicité et la modération dans les manières de vivre n'existe plus ; la vanité, l'orgueil et tout un cortège de vices les ont remplacées. Avec ce primat du paraître sur l'être, et même cette occultation de l'être par le paraître, ce sont l'hypocrisie, le mensonge, la fourberie qui dominent, sous couvert de politesse. À nos « vaines sciences » s'opposent « l'heureuse ignorance où la sagesse éternelle nous avait placés » et la vertu. Les sciences sont comparées à une « arme dangereuse¹¹⁹ » ; elles engendrent les vices et découlent elles-mêmes de vices. Les lettres et les arts ont pour source l'oisiveté et la vanité, et entraînent la dissolution des mœurs qui à son tour entraîne la corruption du goût. Il se produit donc une réaction en chaîne. Tous les domaines de la vie se trouvent contaminés par un cortège de vices. Selon Rousseau, la culture des sciences est nuisible aux qualités guerrières (elle « amollit » les hommes), et plus encore aux qualités morales. L'incompatibilité est posée comme totale.

Ainsi, l'auteur du *Discours sur les sciences et les arts* s'inscrit-il en faux par rapport au mouvement global du siècle des Lumières qui prône l'idée d'un progrès général. Le progrès formidable de la science est perçu, à cette époque, comme étant suivi d'un progrès moral¹²⁰. Pour Rousseau, s'il y a un progrès par l'acquisition de connaissances et les découvertes toujours nouvelles, celui-ci n'est pas accompagné d'un progrès dans le domaine des mœurs – c'est même le contraire qui se passe. Cependant, avec l'idée de perfectibilité¹²¹ qui apparaît dans le second *Discours*, l'auteur rejoint l'esprit de son temps. L'homme est indéfiniment perfectible : c'est une qualité spécifique et irréductible de son espèce, qui le distingue des animaux plus encore que cette autre qualité qu'est la liberté. En effet, l'animal est déterminé à agir comme il agit par son instinct, tandis que l'homme, ne possédant pas d'instinct propre mais doué d'une certaine intelligence, peut, à l'état de nature, faire siens les instincts des autres animaux en les imitant ; de plus, il a la faculté de suivre ses penchants ou de leur résister – ce en quoi

¹¹⁹ O. C., III, p. 15.

¹²⁰ L'optimisme historique du siècle des Lumières est le mieux exprimé par CONDORCET, dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, paru en 1795.

¹²¹ Néologisme inventé par Rousseau, calqué sur le mot « sociabilité » (cf. V. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie... op. cit.*, p. 292).

réside la liberté au stade primitif. Cependant, la liberté, n'est-ce que cela ? Consiste-t-elle seulement en un pouvoir d'agir à sa guise en l'absence de toute contrainte ? Comme l'écrit Georges Burdeau, « la liberté n'est pas une faculté contingente et relative de l'être individuel, c'est une prérogative absolue de l'homme socialisé¹²² ». Ce commentateur va jusqu'à dire : « Il n'y a de liberté pour l'homme que dans un État libre¹²³ » (on reconnaît ici la thèse de Kant et de Hegel), c'est-à-dire aussi que la liberté ne se trouve nullement exprimée dans le concept d'état de nature. Il nous semble qu'il conviendrait de modérer ce dernier propos, ou en tout cas de voir comment on peut le soutenir, car à première vue la liberté est une caractéristique de la vie de l'homme à l'état de nature d'abord – du moins la liberté prise dans sa modalité la plus élémentaire.

Certes, le fait d'appartenir à un État et de participer par là même à la souveraineté assure au citoyen une vie relativement paisible et l'exercice d'une liberté. Dans *Du Contrat Social*, Rousseau donne même cette précision qui donne lieu à un paradoxe, que « quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre ; car telle est la condition qui donnant chaque Citoyen à la Patrie le garantit de toute dépendance personnelle [...]»¹²⁴. Adhérer à la volonté générale, être tout entier à la patrie, c'est-à-dire aussi avoir part active à la souveraineté, équivaut donc à être libre. L'individu membre de la communauté politique ne peut pas ne pas être investi de cette liberté-là ; le choix de la vie en marge de la société ne lui est pas permis. Notons ici qu'un danger est stigmatisé par l'auteur : la « dépendance personnelle ». C'est l'un des dangers les plus redoutables¹²⁵, à la fois pour l'individu et pour l'État, car il implique des relations inégalitaires entre les hommes, profite à peu, nuit à beaucoup, et rend l'État fragile. Pour s'en prémunir ou le combattre, Rousseau préconise d'être « dans une excessive dépendance de la cité¹²⁶ » et que tous se soumettent à l'autorité de la loi. Ainsi, on échappe à la dépendance des hommes, on est libre.

¹²² BURDEAU, Georges, « Le citoyen selon Rousseau », in *Études sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau*, p. 224.

¹²³ *Ibid.*, même page.

¹²⁴ *C. S.*, I, 7, *O. C.*, III, p. 364 (NB : les majuscules sont dans le texte de Rousseau ; nous ne les reproduisons pas systématiquement).

¹²⁵ « [D]ans les relations d'homme à homme, le pis qui puisse arriver à l'un [est] de se voir à la discrétion de l'autre [...] » (second *Discours*, *op. cit.*, *O. C.*, III, p. 181).

« Il y a deux sortes de dépendances : celle des choses, qui est de la nature : celle des hommes, qui est de la société. La dépendance des choses, n'ayant aucune moralité, ne nuit point à la liberté et n'engendre point de vices : la dépendance des hommes étant désordonnée les engendre tous, et c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement. S'il y a quelque moyen de remédier à ce mal dans la société, c'est de substituer la loi de l'homme, et d'armer les volontés générales d'une force réelle, supérieure à l'action de toute volonté particulière. Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses ; on réunirait alors dans la République tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil ; on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices, la moralité qui l'élève à la vertu¹²⁷. »

Dans ce passage de l'*Émile*, Rousseau situe la liberté du côté de la nature, et la moralité (ainsi que la vertu) du côté de la société. Remarquons que Rousseau parle de « volontés générales » au pluriel, puis des « lois des nations » : c'est donc bien – pour étayer ce que nous avons dit plus haut à propos de la volonté générale – qu'il y a au moins autant de volontés générales que de nations ou d'États. Que la moralité surgisse avec la société, c'est un point établi dans la philosophie de Rousseau : la moralité requiert des relations constantes entre les hommes, ce qui n'est pas le cas dans le tout premier état de nature. En revanche, sur la question de la liberté il y a quelque ambiguïté – du moins si nous nous en tenons aux textes sur lesquels nous nous sommes appuyé jusqu'à présent. En effet, on pourrait dire que la liberté ici est entendue comme autonomie¹²⁸ – à ceci près qu'il s'agit « (d)'une liberté sans règle¹²⁹ ». On peut donc parler d'autonomie, mais au sens (dérivé) de l'indépendance par rapport à autrui, opposée à la relation de dépendance qui est celle de la servitude. Cet état d'interdépendance que Rousseau constate dans la société entre le maître et l'esclave est contraire à la nature humaine, car, comme il l'affirme par ailleurs, « renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa

¹²⁶ C. S., II, 12, O. C., III, p. 394.

¹²⁷ *Émile, op. cit.*, livre II, p. 70.

¹²⁸ Rousseau n'emploie pas ce terme, mais l'idée qu'il formule se retrouve développée dans la philosophie de Kant sous ce concept. L'autonomie signifie étymologiquement le fait de « se donner à soi-même sa propre loi ».

¹²⁹ *Ms. G.*, I, 2, O. C., III, p. 283.

moralité¹³⁰ ». L'être humain doit être, par essence, libre, sinon il est au-dessous de sa condition. Et pourtant, le contrat social lui-même n'a-t-il pas précisément pour clause « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à la communauté¹³¹ »? Que se passe-t-il alors ?

Le contrat social n'est pas, pour Rousseau, une simple négociation entre les individus, négociation par laquelle seraient fixés ce qu'il convient d'abandonner, ce qui peut être conservé et ce qu'il faut redéfinir en matière d'habitudes, de mœurs, de biens etc. pour la bonne marche de la vie en société. Le contrat social est un contrat par lequel chacun, se dépouillant absolument de tout ce qu'il a en propre, se donne tout entier à la communauté, à qui il revient ensuite de redistribuer les biens, de déterminer les droits et les devoirs du citoyen. Celui-ci ne peut être que reconnaissant envers l'État, car grâce à lui il a acquis un nouveau statut et la garantie que sa vie, sa liberté et ses biens seront protégés. Si bien que lorsqu'une guerre menace l'État, le citoyen, s'engageant dans l'armée pour défendre son pays, ne fait rien de moins que ce qu'il faisait plus souvent encore dans l'état de nature pour se défendre des agressions extérieures : la différence, c'est qu'à l'état de nature il agissait à titre individuel et par contrainte vitale, tandis qu'à l'état civil il agit volontairement et pour la cause de la communauté tout entière à laquelle il appartient – ce qui est aussi une contrainte vitale, mais elle se trouve sublimée par le fait politique.

Revenons sur la question de la liberté. La liberté se prend en plusieurs sens. Rousseau en distingue trois : la liberté naturelle, la liberté civile et la liberté morale¹³² – les deux dernières étant aussi parfois regroupées sous le nom de liberté conventionnelle, pour insister sur l'opposition (qui est une opposition de nature) avec la première¹³³. La liberté naturelle, « qui n'a pour bornes que les forces de l'individu¹³⁴ », est primaire : elle consiste en un « droit illimité¹³⁵ » sur toutes choses. La liberté civile, en revanche, « est limitée par la volonté générale¹³⁶ ». Elle est, par contre, supérieure à la première en ceci

¹³⁰ C. S., I, 4, O. C., III, p. 356.

¹³¹ C. S., I, 6 : « Du pacte social », *Ibid.*, p. 360.

¹³² C. S., I, 8, *Ibid.*, p. 365.

¹³³ Cf. p. ex. C. S., I, 6, *Ibid.*, p. 360.

¹³⁴ C. S., I, 8, *Ibid.*, p. 365.

¹³⁵ *Ibid.*, même page.

¹³⁶ *Ibid.*, même page.

qu'elle est réfléchie. Mais c'est « la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui ; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté¹³⁷ ». Par la liberté naturelle, l'homme agit dans le prolongement de son *conatus* ; il ne délibère pas. Avec la liberté morale, au contraire, qui s'ajoute à la liberté civile comme un couronnement¹³⁸ – car celle-ci est équivalente à l'indépendance naturelle –, l'homme (citoyen) agit par choix et devient responsable. De sorte que Rousseau peut affirmer, au livre V de l'*Émile* :

« [...] on est plus libre dans le pacte social que dans l'état de nature¹³⁹ ».

Et dans la huitième des *Lettres écrites de la montagne*, rappelle R. Derathé, l'auteur précise qu'il ne faut pas « confondre l'indépendance et la liberté¹⁴⁰ ». La vraie liberté est donc bien du côté de l'état civil : c'est dans cet état que l'homme peut accomplir pleinement sa liberté. La liberté instinctive (spontanée) et innée fait place à une liberté raisonnée, soutenue par la loi. Nous pourrions dire de cette seconde liberté qu'elle est la transposition de la première sur un autre plan, ou sa transfiguration, au sens où l'homme la retrouve comme ennoblie consécutivement à la dépossession totale de tous ses biens, y compris la liberté naturelle.

Quant à la perfectibilité, cette faculté qui prend effet en l'homme avec la naissance de la société et qui constitue la condition de possibilité préalable et formelle de l'apparition de toutes les autres facultés, son apport est double et ambigu. Elle concerne l'humanité d'une part, et l'homme pris individuellement d'autre part. En outre, elle est susceptible autant d'un bon usage que d'un mauvais usage. Or, selon Rousseau, c'est un mauvais usage qui a prévalu jusqu'à présent. Qu'est-ce à dire ? Si la perfectibilité est le principe qui en l'homme a permis le développement de facultés remarquables telles que

¹³⁷ *Ibid.*, même page.

¹³⁸ Notons toutefois que le lien entre ces deux derniers genres de liberté n'est pas nettement déterminé par l'auteur, qui reste allusif sur ce sujet (et le contenu même de la liberté morale n'est pas exposé). Il termine en effet le chapitre par cette phrase : « Mais je n'en ai que trop dit sur cet article, et le sens philosophique du mot *liberté* n'est pas ici de mon sujet » (*Ibid.*, même page).

¹³⁹ *Émile*, V, *op. cit.*, p. 589.

¹⁴⁰ *O. C.*, III, p. 841.

la raison, la conscience, la mémoire ou encore l'imagination, elle est aussi ce qui a rendu possibles les abus, comme par exemple les effets négatifs des passions.

« Il serait triste pour nous d'être forcés de convenir que cette faculté distinctive et presque illimitée est la source de tous les malheurs de l'homme ; et que c'est elle qui le tire à force de temps de cette condition originaire dans laquelle il coulerait des jours tranquilles et innocents, que c'est elle qui, faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tyran de lui-même et de la nature¹⁴¹. »

Ainsi, l'homme est la cause de ses propres malheurs – ou plutôt : c'est la société que Rousseau désigne comme étant responsable des malheurs de l'homme. Ernst Cassirer, dans *Le problème Jean-Jacques Rousseau*¹⁴², explique que, par là, l'auteur du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* apportait une solution inédite au problème de la théodicée : on constate la présence du mal dans le monde ; or, cela n'est imputable ni à Dieu, ni à la nature humaine. À qui alors la faute incombe-t-elle ? À la société, répond Rousseau. C'est en effet avec la formation de la société que l'amour de soi ou instinct naturel de conservation s'est transformé en amour-propre, lequel suscite en l'homme des désirs nouveaux et des passions qui le font dépendre de l'opinion des autres et l'aliènent.

À propos de l'opposition entre amour de soi et amour-propre, le texte le plus topique est celui-ci¹⁴³ :

« L'amour de soi, qui ne regarde qu'à nous, est content quand nos vrais désirs sont satisfaits ; mais l'amour-propre, qui se compare, n'est jamais content et ne saurait l'être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige que les autres nous préfèrent ; ce qui est impossible. Voilà comment les passions douces et affectueuses naissent de l'amour de soi, et comment les passions haineuses et irascibles naissent de l'amour-propre. Ainsi, ce qui rend l'homme essentiellement bon est d'avoir peu de besoins, et de peu se comparer aux autres ; ce qui le rend essentiellement méchant est d'avoir beaucoup de besoins, et de tenir beaucoup à l'opinion¹⁴⁴. »

¹⁴¹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, O. C., III, p. 142.

¹⁴² CASSIRER, Ernst, *Le problème Jean-Jacques Rousseau (Das Problem Jean-Jacques Rousseau, 1932)*, trad. par Marc B. DE LAUNAY, préface de Jean STAROBINSKI, Paris, Hachette, 1987, coll. « Textes du XX^e S. », p. 56 ; on retrouve la même idée dans son article : « L'unité dans l'œuvre de Rousseau », dans *Pensée de Rousseau*, Paris, éd. du Seuil, oct. 1984, coll. « Points », p. 51.

¹⁴³ Voir également la note XV (ou o) du second *Discours* (O. C., III, p. 219).

¹⁴⁴ *Émile*, IV, *op. cit.*, p. 249.

L'opposition entre amour de soi et amour-propre peut être rapprochée de l'opposition entre autonomie et hétéronomie, au sens de l'opposition entre indépendance et dépendance vis-à-vis de l'extériorité (en l'occurrence : autrui ou l'opinion). Cependant, l'amour de soi constitue plutôt la base naturelle de ce qui sera l'autonomie.

Dans l'amour de soi, il y a identité du sujet et de l'objet. Ce sentiment est donc vécu sur le mode de la pure immédiateté et il se manifeste simplement par les actions primordiales visant à assurer la survie de l'individu. C'est en fait le souci de soi minimum, indispensable à la vie. L'individu est autosuffisant : il assure lui-même les tâches nécessaires à son maintien en vie.

Dans l'amour-propre, le sujet et l'objet sont également identiques ; cependant, un lien est entretenu avec l'extérieur (autrui), de telle sorte que l'amour-propre est placé sous le signe de la médiateté et de la dépendance : il exige le regard des autres et est auto-contradictoire, dans la mesure où les autres se trouvent dans la même position de demande de préférence. La tension n'est pas loin : le conflit, « les passions haineuses et irascibles » s'ensuivent bientôt. Il y a donc pour Rousseau, avec la création de l'État, un changement radical touchant l'intériorité même de l'individu : le rapport à soi de chacun s'en est trouvé bouleversé.

1.2.5. Le contrat social

Revenons au concept de contrat social. Nous avons indiqué plus haut en quoi il consistait : il s'agit par ce concept de rendre compte de l'établissement de la société civile, étant donnée au départ une simple multiplicité d'individus plus ou moins liés entre eux, plus ou moins isolés. C'est par la nécessité qu'ils ont été conduits à s'unir et à convenir ensemble, de manière unanime¹⁴⁵, de ce qui sera le fondement de la vie en

¹⁴⁵ « La loi de la pluralité des suffrages est elle-même un établissement de convention, et suppose au moins une fois l'unanimité. » (C. S., I, 5, O. C., III, p. 359). Par cette thèse, Rousseau récusait en même temps la position contraire (celle de Locke), selon laquelle le principe de majorité serait naturellement admis de tous et n'aurait pas eu besoin d'être établi. Pour Rousseau, ce principe ne va pas de soi, il doit être fondé – et il n'a pu l'être qu'en vertu d'une adoption unanime, qui a dû avoir lieu « au moins une fois ».

communauté. Ainsi les hommes inaugurerent-ils « une nouvelle manière d'être » qui leur fut salutaire.

Le problème politique est à considérer selon deux points de vue bien distincts mais néanmoins corrélatifs l'un de l'autre¹⁴⁶. Nous pouvons en effet poser la question de l'origine des sociétés (question de fait, *quid facti*), et le problème est d'ordre psychologique. Mais nous pouvons aussi poser le problème du fondement de l'autorité (question de droit, *quid juris*) : le problème est alors d'ordre juridique. Rousseau a mené son investigation dans les deux directions (une question sera de savoir si ces deux directions sont complètement séparées, c'est-à-dire à envisager comme étant totalement à part l'une de l'autre, ou bien si la deuxième ne prendrait pas le relais de la première). Le premier type d'interrogation correspond à celui du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* ; le second, à celui du *Contrat Social*. La question de droit, par définition, est indifférente à la question de fait¹⁴⁷. Les deux problématiques sont hétérogènes. Sont-elles pour autant exclusives l'une de l'autre ?

Le problème politique est peut-être, en définitive, celui de la transformation d'un état de fait : les premières sociétés – qui devaient être de simples agrégations plutôt que de véritables associations¹⁴⁸ –, en un ordre juridique. Cela évoque une donnée qui devrait être historiquement ou anthropologiquement attestée. Toutefois, nous nous apercevons que dans *Du Contrat Social*, quand il s'agit de la description du passage d'une première manière d'être, naturelle et solitaire, à une autre, sociale¹⁴⁹, il n'est quasiment pas fait mention d'un quelconque ordre social primaire qui serait antérieur à celui institué par le contrat – si ce n'est au chapitre 2 du livre I, où Rousseau écrit : « La plus ancienne de

¹⁴⁶ Voir DERATHÉ, R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique... op. cit.*, chapitre IV : « La théorie du Contrat et le fondement de l'autorité », I : « Le problème de l'origine des sociétés civiles et celui du fondement de l'autorité », p. 174.

¹⁴⁷ ROUSSEAU le précise bien par exemple dans la première version du *Contrat Social* : « Il y a mille manières de rassembler les hommes, il n'y en a qu'une de les unir. C'est pour cela que je ne donne dans cet ouvrage qu'une méthode pour la formation des sociétés politiques, quoique dans la multitude d'agrégations qui existent actuellement sous ce nom, il n'y en ait peut-être pas deux qui aient été formées de la même manière, et pas une qui l'ait été selon celle que j'établis. Mais je cherche le droit et la raison et ne dispute pas des faits. » (*Ms. G.*, I, 5, *O. C.*, III, p. 297 ; nous soulignons).

¹⁴⁸ Cf. la distinction posée dans *Du Contrat Social*, I, 5.

¹⁴⁹ *C. S.*, I, 7.

toutes les sociétés et la seule naturelle est celle de la famille¹⁵⁰. » Ainsi, le pacte ne fait fond sur aucun état préalable qu'il n'y aurait plus qu'à mettre en forme et à organiser selon des lois explicitement déterminées et publiquement reconnues. Il intervient bien plutôt comme une innovation radicale, comme étant la première manifestation de l'art humain, et il constitue une rupture brutale d'avec l'état de nature – celui-ci étant considéré comme un tout uniforme et homogène de part en part. Qu'est-ce à dire ?

C'est la question du rapport entre le pacte social tel qu'il est présenté par Rousseau dans son second *Discours* et le contrat social tel qu'il est présenté dans l'ouvrage dont il est le titre, qui est posée. S'agit-il de deux contrats différents ? Et dans ce cas, y en a-t-il un qui peut être dit « bon », et l'autre, « mauvais » ? Ou bien ne peut-il pas s'agir de deux versions d'un même contrat ?

Des principales lectures qui ont été faites du contrat social, nous retiendrons celles de Louis Althusser, de Victor Goldschmidt, de Robert Derathé et de Jean-Marie Beyssade. La dernière lecture, en particulier, est en dialogue avec les deux premières, et elle propose une autre manière d'envisager la question du rapport entre le contrat du second *Discours* et celui du *Contrat Social*. Mais avant d'en venir au commentaire de Beyssade, nous présenterons les lectures antérieures.

L'interprétation d'Althusser : le contrat comme paradoxe

Louis Althusser s'appuie surtout sur le chapitre 6 du premier livre du *Contrat Social*, et il le met directement en rapport avec le second *Discours*, car Rousseau évoque, semble-t-il, dès les premières phrases de l'alinéa qui commence ce texte extrait du *Contrat Social*, la situation qu'il avait décrite dans son *Discours* comme étant le dernier terme de l'état de nature, à savoir l'état de guerre. Il y aurait donc un renvoi sous-entendu, de la part de l'auteur, du second ouvrage (dans l'ordre chronologique d'écriture et de parution) au premier, une articulation de l'un avec l'autre – au moins dans le passage dont il est ici question. Le *Discours sur l'origine de l'inégalité* – outre le fait

¹⁵⁰ O. C., III, p. 352.

qu'il a, certes, un contenu et un développement qui lui sont propres – servirait aussi, en quelque sorte, d'introduction au *Contrat Social*.

Le propos d'Althusser est de montrer comment fonctionne ce qu'il appelle « l'objet théorique "contrat social" » dans l'économie du système philosophique de Jean-Jacques Rousseau. Il considère en effet le contrat social comme étant au centre de la théorie de Rousseau, et par conséquent comme devant susciter un examen privilégié. Ce sera même le lieu à partir duquel Althusser pourra démontrer méthodiquement (au sens d'exposer analytiquement) la manière dont procède sans le dire vraiment l'auteur. Car celui-ci rencontre, dans l'élaboration de sa pensée politique, des difficultés liées au statut du contrat social et à sa mise en place – difficultés qui le gênent¹⁵¹ et dans lesquelles il ne souhaite pas rentrer. Il cherche donc à les éluder, mais elles affleurent tout de même à quelques endroits au niveau de son expression. C'est ce que le commentateur relève notamment sous la dénomination de « "jeux" de mots », c'est-à-dire d'interventions de deux termes – en l'occurrence : « le peuple » et « l'individu », qui sont les deux parties prenantes du contrat, mais dont en réalité une seule existe au moment du contrat, car c'est la même que la première qui est représentée en tant que deuxième partie prenante, mais sous une autre forme¹⁵². Il faut mettre ce dernier point en rapport avec le changement de manière d'être : l'homme, d'être naturel, devient un être social, intégré à un État, jouissant pleinement des prérogatives attachées à son nouveau statut. Althusser assigne pour but à son examen la mise en évidence de la place et de la fonction de l'objet théorique « contrat social » dans la pensée de Rousseau, il se donne pour objectif de répondre aux questions suivantes : quel(s) problème(s)¹⁵³ permet de résoudre le contrat social ? Quels en sont les effets théoriques ? Et comment cette solution apportée par le contrat social fonctionne-t-elle ? Qu'est-ce qui en fait la solution d'un problème ? Ne

¹⁵¹ ALTHUSSER parle de « refoulement » (p. 20 de l'article : « Sur le "Contrat Social" », in *Cahiers pour l'analyse*, numéro 8) – ce qui nous renvoie au champ psychanalytique, dont la notion est probablement tirée. Althusser traque en quelque sorte le non-dit, l'implicite ou l'impensé chez Rousseau, et ceci dans une démarche visant à expliciter la part du mode de fonctionnement de sa pensée resté non thématique par l'auteur lui-même, de manière à accéder à une compréhension approfondie de la doctrine de Rousseau.

¹⁵² Autre exemple de « jeux de mots » : l'intérêt particulier est attribué soit à chaque individu, soit à un groupe social. Il y a donc, là encore, commune dénomination, « jeu » de mots.

¹⁵³ Nous mettons le pluriel entre parenthèses pour indiquer que si le contrat social ne semble être initialement la solution que d'un seul problème, en réalité, si nous prenons en compte, avec Althusser, tout ce que comporte, implique et nécessite comme conditions ledit contrat, nous devons dire que le problème théorique est le point de congruence d'une chaîne de problèmes.

soulève-t-elle pas, elle aussi, des problèmes ? Et dans ce cas, les prend-elle ou non en charge ; et si oui, comment ? Ces trois dernières questions sont induites au fil de l'analyse à laquelle procède Althusser. Qu'est-ce à dire ?

Le contrat constitue, à première vue, un concept bien déterminé, au sens où nous pouvons identifier la tradition juridique et philosophique à laquelle il appartient (ou de laquelle il provient), et par là même prendre connaissance de ce dont il y va dans ce concept. Cette tradition est celle de l'école du droit naturel, dont le grand nom est Pufendorf – et aux côtés duquel figurent ceux de Barbeyrac (son traducteur) et de Burlamaqui (un disciple). Mais un même terme conceptuel peut recevoir des acceptions différentes selon les auteurs. C'est le cas pour le contrat chez Rousseau, par rapport à la lignée de pensée dans laquelle il semble se situer. Or cela amène Althusser à une certaine perplexité à un moment de son analyse, puisque Rousseau, empruntant ce concept à une tradition, l'insère dans sa problématique et en fait un usage spécifique, détourné de son sens originaire – tout en faisant comme si ce n'était pas le cas. La thèse d'Althusser est alors la suivante :

« Si nous prenons pour référence le contrat en son concept juridique, et si nous considérons que Rousseau le tient pour le concept du contenu qu'il nous donne, nous pouvons dire : le contrat de Rousseau ne correspond pas à son concept. De fait, son contrat social n'est pas un contrat, mais l'acte de constitution de la Seconde Partie Prenante pour un contrat possible, qui n'est plus alors le contrat originaire¹⁵⁴. »

Althusser écrivait aussi, cinq pages plus haut :

« Sous le concept juridique de contrat, nous avons affaire à un contrat exceptionnel, de structure paradoxale¹⁵⁵. »

C'est un point sur lequel il insiste constamment. Le caractère paradoxal du contrat social est étroitement lié à sa clause centrale : « l'aliénation totale de chaque associé avec tous

¹⁵⁴ « Sur le "Contrat Social" », art. cit., p. 20 (majuscules dans le texte). Althusser affirme à la page suivante que le contrat de Rousseau « n'est pas un contrat ». Cependant, il modère par la suite son affirmation (p. 26, il écrit : « Pourtant le Contrat Social fonctionne aussi comme un contrat juridique entre deux Parties Prenantes : donnant-donnant. L'individu donne tout, mais reçoit en échange. Le paradoxe de l'aliénation totale qui nous apparaissait comme ce non échange, condition de possibilité de tout échange, produit cependant un échange. C'est ici que nous inscrivons : *Décalage II* »).

¹⁵⁵ Ibid., p. 15.

ses droits à toute la communauté¹⁵⁶ » – mais pas seulement. En effet, si le concept d'aliénation totale est contradictoire et *a priori* impensable, parce qu'il contredit la nature de l'homme dont une des composantes essentielles est la liberté – l'aliénation totale impliquant nécessairement un abandon de cette liberté, pourtant fondamentale –, le contrat social est *a fortiori* impossible : il serait même insensé. En effet, comment une telle aliénation a-t-elle pu se produire, et qui plus est volontairement de la part des hommes ? Quel profit en ont-ils tiré ? Cette aliénation totale a néanmoins une signification chez Rousseau ; quelle est-elle ? Nous le verrons par un détour.

Althusser introduit dans les termes de son analyse – et il s'en justifie par la suite¹⁵⁷ – ce même terme d'aliénation plus tôt que ne le fait Rousseau lui-même. Rousseau parle d'aliénation lors de la conclusion du pacte social entre tous les contractants, mais il n'en parle pas avant, c'est-à-dire à propos de l'état de nature. C'est pourtant ce qu'Althusser prend le droit de faire. Pour lui, il est pertinent d'employer ce terme au sujet de l'état de nature dans sa phase ultime, dans la mesure où celui-ci est un état de guerre généralisée entre les hommes, et cet état de guerre généralisée est assimilable à un état d'aliénation universelle. Car nous avons bien, dans la peinture qu'en fait Rousseau dans son second *Discours*, l'idée d'une aliénation universelle, puisque les hommes, à ce moment de leur histoire hypothétique, ont entre eux des rapports de force et d'esclavage¹⁵⁸ auxquels le contrat, précisément, vient mettre fin. Mais alors, met-il fin à l'aliénation totale de l'état de guerre par l'aliénation totale de l'état civil ? C'est même en cela qu'il constitue la seule solution adéquate, nous dit Althusser. D'où l'avantage d'employer le terme d'aliénation au sujet et de l'état de nature dans le dernier terme de son évolution et de la clause principale du contrat social. Au problème d'une aliénation totale découlant implacablement de l'activité même des hommes et risquant de causer l'extinction du genre humain répond une autre aliénation, concertée celle-ci. La différence entre les deux types d'aliénation réside dans le caractère forcé et inconscient de la première et dans le caractère conscient et volontaire de la seconde. Ainsi Althusser

¹⁵⁶ C. S., I, 6, O. C., III, p. 360.

¹⁵⁷ Son choix méthodologique n'est bien sûr pas gratuit : il est gouverné par l'examen du contenu du texte de Rousseau lui-même ; mais c'est, reconnaît-il, une « anticipation théorique » (« Sur le "Contrat Social" », art. cit., p. 10).

met-il en lumière la signification de l'aliénation totale dans le contrat de Rousseau, en montrant en quoi elle constitue le seul recours possible aux hommes pour échapper aux effets néfastes de l'état de nature devenu un invivable état de guerre universelle. En effet, la solution ne pouvait pas être tirée d'ailleurs que d'eux-mêmes, c'est-à-dire de leurs propres ressources (les forces, tant physiques que morales ou intellectuelles, dont ils disposent, ainsi que leur liberté), car les obstacles avec lesquels ils se trouvaient aux prises étaient « purement intérieurs aux rapports humains existants », écrit Althusser¹⁵⁹. Il souligne en outre l'équivalence entre : forces + liberté, « instruments de la conservation » de l'homme, et intérêt particulier.

Le problème politique était donc, comme l'écrit Althusser, de « faire d'une aliénation totale forcée une aliénation totale libre¹⁶⁰ », et le contrat social était la solution appropriée. Or, remarque-t-il, l'idée d'une aliénation totale qui soit libre comporte en soi une contradiction, donc elle semble impensable. En effet, qu'est-ce que s'aliéner ? C'est le fait, dit-il en se référant à Grotius, soit de « se donner », soit de « se vendre ». Dans le premier cas, il s'agit d'un acte absolument gratuit, au sens où il est sans contre-don ; dans le second cas, l'acte se double d'un échange. Mais on ne peut renoncer à sa liberté sans renoncer par là même à sa qualité d'homme¹⁶¹. Donc l'aliénation totale, qui plus est, libre, c'est-à-dire la dépossession de sa liberté au même titre que tout le reste, est « incompatible avec la nature de l'homme ». Comment, néanmoins, est-il possible de la concevoir ? « La solution a elle-même besoin d'une solution¹⁶². »

Cette solution de la solution se trouve dans le fait qu'il y a un décalage entre les deux parties prenantes du contrat. Au lieu que, comme dans un contrat juridique classique, il y ait au préalable deux parties prenantes entre lesquelles le contrat est passé, et qui chacune apporte quelque chose à l'autre ou s'engage à quelque chose envers l'autre, il n'y a en fait, comme nous avons déjà eu l'occasion de le signaler, dans le contrat de Rousseau, qu'une seule partie prenante au début – la deuxième étant un produit du contrat. C'est là où se situe le paradoxe inhérent au contrat social ainsi que sa

¹⁵⁸ Selon Althusser, on peut déjà parler de « l'homme de l'homme » à ce moment, dans la mesure où les hommes sont le produit de leur propre activité.

¹⁵⁹ « Sur le "Contrat Social" », art. cit., p. 9.

¹⁶⁰ Ibid., p. 17.

¹⁶¹ C. S., I, 4, O. C., III, p. 356.

spécificité : la seconde partie prenante n'est pas, contrairement à ce à quoi on aurait pu s'attendre, antérieure et extérieure elle aussi au contrat, mais elle en est la fin, l'objet. C'est là où se situe aussi le décalage : ce sont les mêmes individus qui figurent dans les deux parties prenantes, en tant qu'individus dans la première, et en tant que membres d'un tout (la communauté politique) dans la seconde. Telle est la clé de la compréhension de cette aliénation totale libre dont il est question dans le contrat : ce sont les hommes qui se donnent à eux-mêmes.

Ce décalage dont nous avons parlé n'est en vérité que le premier d'une chaîne, selon Althusser, parce que la seconde solution, masquée comme telle par Rousseau, souffre elle aussi d'une déficience : elle ne se suffit pas à elle seule, mais requiert, pour son efficience, une condition (le second décalage). Quel est ce second décalage ? Il se place entre l'aliénation totale et l'échange, qui est avantageux. L'aliénation totale, à égalité pour tous les individus, est la condition du contrat, mais le résultat se traduit par un échange avantageux pour tous les contractants (et d'autant plus avantageux pour ceux qui risquaient de perdre le plus à l'état de nature¹⁶³). La possession se transforme en propriété : cela signifie que ce dont les hommes jouissaient sans que cela ne nécessite aucun titre particulier, ils en retrouvent la jouissance après le contrat, et cela leur est acquis. La contestation, sur ce point, n'a plus lieu d'être. L'intérêt particulier se révèle être le moteur du contrat, il agit en secret – l'intérêt général n'étant ainsi « que l'intérêt individuel forcé à la généralité de l'égalité, limité par elle, mais en même temps limitant dans ses effets l'aliénation totale qui fonde cette égalité générale », écrit Althusser¹⁶⁴. Mais le rapport entre intérêt individuel et intérêt général pose le problème de la loi, et suscite un troisième décalage : le décalage entre volonté particulière et volonté générale. Ce troisième décalage sera suivi, selon le même mécanisme, d'un quatrième et dernier décalage, qui prendra la forme d'une alternative nommée : « fuite en avant dans l'idéologie ou régression dans l'économie ».

¹⁶² « Sur le "Contrat Social" », p. 17.

¹⁶³ ROUSSEAU écrit : « Il n'est pas possible que les hommes n'aient fait enfin des réflexions sur une situation aussi misérable, et sur les calamités dont ils étaient accablés. Les riches surtout durent bientôt sentir combien leur était désavantageuse une guerre perpétuelle dont ils faisaient seuls tous les frais, et dans laquelle le risque de la vie était commun, et celui des biens, particulier. » (*O. C.*, III, p. 176).

Ainsi, avec « l'objet théorique "contrat social" », nous nous trouvons en présence d'une chaîne de décalages théoriques qui sont nécessaires au bon fonctionnement de la solution, chaque décalage reposant sur le précédent. Ces décalages ne sont néanmoins pas présentés comme tels par l'auteur du *Contrat Social* : il cherche en effet à les éluder et à les repousser. À quoi le mouvement de la pensée de Rousseau ainsi reconstitué par Althusser aboutit-il ?

Nous l'avons évoqué avec le décalage IV : le philosophe se trouve finalement confronté à une alternative. Cette alternative ne concerne plus tant le domaine théorique proprement dit que le domaine pratique. La solution des difficultés existantes dans l'espace théorique du contrat social est donc renvoyée dans le champ de la pratique. Dès lors, il y a prise en compte de la réalité¹⁶⁵. Que l'on se souvienne par exemple de l'exigence de suppression formulée par Rousseau vis-à-vis de toutes les « sociétés partielles » existantes au sein de l'État¹⁶⁶ – ces multiples et diverses factions empêchant la volonté générale de s'exprimer. Cet impératif suppose la reconnaissance de l'existence de ces « sociétés partielles », c'est-à-dire que Rousseau prend acte du fait qu'il existe des « sociétés partielles », et il s'en désole, au sens où suivant sa théorie – idéalement – il serait préférable que ces multiples petites sociétés au sein de la grande (l'État) n'existent pas.

Mais l'alternative entre la « fuite en avant dans l'idéologie » (dont l'objectif est de réduire, autant que faire se peut, les effets consécutifs à l'action des sociétés partielles sur la grande, en promouvant une religion civile qui exercerait une influence déterminante sur les opinions, dans le cadre de l'éducation) et « la régression dans la réalité (économique) » (fuite en arrière qui consiste à forger un programme concret de réforme de l'économie visant à combler l'écart qui sépare les riches des « gueux¹⁶⁷ », afin de favoriser un retour à un libre commerce indépendant) – cette alternative conduit en fait à

¹⁶⁴ « Sur le "Contrat Social" », p. 29.

¹⁶⁵ C'était déjà le cas avec le décalage III, qui était un décalage de la théorie par rapport au réel, avec l'introduction de l'intérêt particulier, en tant que celui-ci existe aussi bien chez les individus que dans chaque groupe social distinct de l'État. En effet, l'intérêt lié à un groupe social, s'il est, certes, commun à tous ses membres, et par là porteur d'une certaine généralité, n'en demeure pas moins un intérêt particulier au regard de l'État et de l'intérêt général proprement dit.

¹⁶⁶ « Il importe donc pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État [...] » (C. S., II, 3, O. C., III, p. 372).

¹⁶⁷ ALTHUSSER renvoie le lecteur à la première note de ROUSSEAU, dans C. S., II, 11 (O. C., III, p. 392).

une aporie, puisqu'elle décrit un cercle : de la première solution pratique nous sommes renvoyé à la seconde et inversement, ainsi de suite. Le décalage n'est plus entre la théorie et la pratique, mais entre les deux branches pratiques de l'alternative, qui sont également impossibles. Faut-il dire alors, avec Althusser lui-même, que « nous sommes au rouet¹⁶⁸ » ? En un sens, oui. Sa conclusion, cependant, ne nous semble pas si pessimiste ; elle est, au contraire, une ouverture à une dimension de l'œuvre de Rousseau autre que celle, purement théorique, étudiée dans son article. Il termine en effet sur ces mots :

« S'il n'est plus de Décalage possible – puisqu'il ne servirait plus à rien dans l'ordre théorique, qui n'a fait que vivre de ces Décalages, en chassant devant lui ses problèmes en leur solution jusqu'à la rencontre du problème réel, insoluble, il reste pourtant un recours, mais d'une autre nature : un *transfert*, cette fois, le transfert de l'impossible solution théorique dans l'autre de la théorie, la littérature. Le " triomphe fictif ", admirable, d'une écriture sans précédent : *La Nouvelle Héloïse*, *l'Émile*, les *Confessions*. Qu'elle soit sans précédent n'est peut-être pas sans rapport avec " l'échec ", admirable, d'une théorie sans précédent : le Contrat Social¹⁶⁹. »

La lecture de Victor Goldschmidt : validité et positivité du contrat

Passons maintenant à la lecture que fait Victor Goldschmidt du contrat. Elle a pour point commun principal avec celle d'Althusser de situer le moment du contrat après une première socialisation, qui se serait déroulée durant la période finale de l'état de nature. C'est-à-dire que l'homme, lors du contrat, a atteint un niveau de développement tel, du fait de sa première socialisation, qu'il est en possession de toutes les facultés qui le font être véritablement homme et qui le démarquent de sa toute première condition, animale. L'entendement, par exemple, se révèle être moins un critère de distinction entre l'homme et l'animal qu'entre l'homme civilisé et l'homme naturel¹⁷⁰. L'homme du dernier état de nature, celui qui conclut avec ses pairs le pacte social, n'est en réalité plus tout à fait un homme naturel, mais déjà un homme bénéficiant des effets d'une certaine civilisation qui s'est mise progressivement en marche. En même temps, cette civilisation a comme horizon pour Rousseau, nous le savons, une déchéance et une dégradation, et

¹⁶⁸ « Sur le "Contrat Social" », p. 42.

¹⁶⁹ Ibid., même page.

cela, même par-delà l'état civil, qui s'en distingue par le pacte social – celui-ci creusant tout l'abîme qu'il y a entre une socialisation forcée, amenée par le cours des choses, et une socialisation réfléchie, fondée sur une base solide. La question, à ce sujet, sera de savoir si cette dégradation est irréversible ou s'il n'y a pas, dans l'esprit de Rousseau, quelque espoir d'imprimer au développement de l'état civil un autre tour que celui qu'il a pris jusqu'alors (l'auteur du *Discours* parle des « lumières funestes de l'homme civil¹⁷¹ » et du « despotisme¹⁷² » contemporain).

Les rapports humains, en effet, subiront assez tôt un infléchissement négatif, puisque si état de guerre il y a dans l'état de nature, ce n'est pas au commencement mais bien à la fin, selon l'auteur du *Discours sur l'origine de l'inégalité* ; car l'état de guerre est consécutif à un rapprochement des hommes, qui était inévitable au vu de l'accroissement de la population d'une part, et de la disparition des refuges naturels tels que les forêts d'autre part – celles-ci voyant leur étendue diminuer au profit de la culture des terres. En outre, passée cette période de l'état de guerre généralisé, et passée la période de paix qui a suivi l'établissement de la société civile avec le contrat, de nouveaux troubles apparaissent et prennent de l'importance, au point que la nature du gouvernement s'en trouve modifiée. Ces troubles qui touchent à la constitution de l'État proviennent de ce que le gouvernement démocratique initialement institué tend à verser insensiblement dans le despotisme. Cette évolution se produit en passant par l'aristocratie et la monarchie. Un enseignement peut être tiré de cette expérience : les citoyens se doivent d'être vigilants vis-à-vis de la situation politique, afin de réagir si le chef du gouvernement se détourne de la ligne de conduite qu'il doit adopter à leur égard¹⁷³.

Dans le chapitre du *Contrat Social* intitulé « De l'abus du gouvernement et de sa pente à dégénérer¹⁷⁴ », Rousseau décrit les différentes formes possibles d'éloignement par rapport à un gouvernement équilibré, modéré et juste, qui correspond donc aux

¹⁷⁰ Cf. GOLDSCHMIDT, V., *Anthropologie et politique... op. cit.*, p. 293-294.

¹⁷¹ ROUSSEAU, J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité... op. cit.*, O. C., III, p. 170.

¹⁷² *Ibid.*, p. 190-191.

¹⁷³ Sur la question de la légitimité de la désobéissance civile, Rousseau se prononce clairement en sa faveur, par une argumentation serrée et solide, dès les premières lignes du *Contrat Social* : « Si je ne considérais que la force, et l'effet qui en dérive, je dirais ; tant qu'un Peuple est contraint d'obéir et qu'il obéit, il fait bien ; sitôt qu'il peut secouer le joug et qu'il le secoue, il fait encore mieux ; car, recouvrant sa liberté par le même droit qui la lui a ravie, ou il est fondé à la reprendre, ou on ne l'était point à la lui ôter. » (C. S., I, 1, O. C., III, p. 351).

attentes légitimes de la part des citoyens fixées par le contrat. Il le fait de façon plus systématique et synthétique dans ce texte que dans celui du *Discours*, où il intégrait la présentation de ce phénomène de dégénérescence dans le fil de l'Histoire. Cependant, une même succession d'états dégénérés est repérable, qui pèse comme une menace.

Ainsi, l'histoire de l'humanité telle que Rousseau la reconstitue hypothétiquement dans son second *Discours* est-elle scandée selon quatre grandes périodes¹⁷⁵ : il y a d'abord un « état primitif » (celui de l'origine) ; puis lui succède un « état sauvage » ; celui-ci fait place ensuite à la civilisation ; et enfin vient l'état civil (tel que le détermine le contrat ou pacte social). La thèse de Rousseau, écrit Goldschmidt, est que « le genre humain s'est civilisé avant de s'être *politisé*, autrement dit, que la civilisation est antérieure à l'état civil, et que c'est elle qui a perdu l'humanité [...] Avec la civilisation, s'accroît ce que Kant appellera "l'insociable sociabilité des hommes"¹⁷⁶, [...] »¹⁷⁷. Beyssade contestera – à tort ou à raison – cette interprétation ; mais laissons la discussion de côté pour le moment, et reprenons la question de la signification du pacte chez Rousseau telle que l'entend Victor Goldschmidt.

Dans le second *Discours*, Rousseau montre qu'à l'origine de la société civile il a dû y avoir un pacte d'association, tel que le montre par exemple l'apologue du riche s'adressant aux autres individus. Mais ce pacte d'association ou d'union est-il équivalent au contrat social ? Ne fait-il qu'un avec lui ? Ou, pour formuler plus nettement la question : y a-t-il un ou deux contrats chez Rousseau ? Peut-on reconnaître un pacte d'association et un pacte de soumission, c'est-à-dire un double contrat, dans la théorie politique de Rousseau ? À s'en tenir au seul *Discours sur l'origine de l'inégalité*, il semblerait que Rousseau se conforme, dans les grandes lignes, à la théorie du double contrat telle qu'elle a été développée par ses prédécesseurs. Mais il nous faudra peut-être distinguer plusieurs étapes dans la pensée de l'auteur sur ce sujet. En effet, si concernant le *Discours* nous pouvons isoler un pacte d'association d'une part, et un pacte de gouvernement d'autre part, qui prendrait la suite de celui-là en lui conférant des

¹⁷⁴ C.S., III, 10.

¹⁷⁵ Nous reproduisons ici un schéma dégagé par V. Goldschmidt.

¹⁷⁶ KANT, E., *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, quatrième proposition (*Œuvres Complètes*, Gallimard, Pléiade, t. II, p. 192).

¹⁷⁷ GOLDSCHMIDT, V., *Anthropologie et politique... op. cit.*, p. 463.

déterminations, il reste que concernant cet autre écrit plus théorique qu'est *Du Contrat Social*, il serait étrange d'affirmer qu'il contient deux contrats quand le titre même annonce un singulier. Peut-être alors cela signifie-t-il de la part de l'auteur, après une acceptation un peu hâtive de la théorie du double contrat, un rejet de celle-ci. Quelle est la position de Goldschmidt ?

Pour Victor Goldschmidt, le pacte d'association du *Discours*, pacte qui naît sous l'initiative du personnage du riche, n'est pas encore le contrat social véritable. Cependant, écrit-il, « l'origine des sociétés politiques n'est ni factice ni artificieuse [...] : c'est un fait historiquement nécessaire et juridiquement valide¹⁷⁸ ». Telle est la signification du pacte d'association. Quant au rôle de ce pacte dans le *Discours*, Goldschmidt l'explique ainsi :

« Conclu par l'art, sous l'empire de la nécessité, le pacte d'association pose une simple condition pour que l'art puisse s'exercer plus avant, mais il n'en détermine pas l'exercice et laisse subsister, chez les artisans, "le défaut de philosophie et d'expérience"¹⁷⁹ ; ce sont les conséquences de ce défaut que relatera la suite du *Discours*, et que tentera d'épargner au genre humain la philosophie du *Contrat Social*¹⁸⁰. »

Le pacte d'association représente donc une tentative de changement radical de manière d'être chez les hommes – tentative sans précédent, car elle initie le geste de l'art, c'est-à-dire pose le commencement d'une œuvre ; mais celle-ci demandera des améliorations. En effet, si en son principe ce pacte est salubre, c'est-à-dire salvateur, en ceci que sans son intervention les hommes seraient restés en conflit meurtrier les uns avec les autres, et que ce conflit devait aboutir, selon la logique qui le soutenait, à la perte pure et simple du genre humain, ce pacte, néanmoins, ne laissera pas de subir des modifications qui en changeront le sens, ou qui plutôt en feront apparaître le sens. Cette deuxième formule, en effet, est semble-t-il plus exacte si l'on tient compte de ce que l'invention ingénieuse qui a fait naître ce pacte provenait unilatéralement du riche qui, s'adressant à un auditoire quelque peu naïf et crédule, avait su trouver les mots justes d'un point de vue rhétorique pour habiller son idée de manière séduisante, c'est-à-dire pour cacher son jeu sous

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 580.

¹⁷⁹ *Second Discours*, *op. cit.*, O. C., III, p. 180.

¹⁸⁰ *Anthropologie et politique... op. cit.*, p. 584.

l'aspect apparent d'une déclaration de principes et d'aspirations nobles. Rousseau écrit en effet, au sujet de l'intervention oratoire du riche :

« Il en fallut beaucoup moins que l'équivalent de ce Discours, pour entraîner des hommes grossiers, faciles à séduire, qui d'ailleurs avaient trop d'affaires à démêler entre eux pour pouvoir se passer d'arbitres, et trop d'avarices et d'ambition, pour pouvoir longtemps se passer de maîtres. Tous coururent au-devant de leurs fers croyant assurer leur liberté ; car avec assez de raison pour sentir les avantages d'un établissement politique, ils n'avaient pas assez d'expérience pour en prévoir les dangers ; les plus capables de pressentir les abus étaient précisément ceux qui comptaient d'en profiter, et les sages mêmes virent qu'il fallait se résoudre à sacrifier une partie de leur liberté à la conservation de l'autre [...] ¹⁸¹. »

Commentons succinctement ce passage. Trois points au moins sont à relever.

Le premier point est le suivant : il y a d'un côté le personnage du riche rusé, et, de l'autre, un public de gens simples, naïfs et pressés d'en finir avec un conflit qui est lourd. Les gens constituant ce public ne sont pas seulement qualifiés de grossiers ou de simples : ils sont également dits chargés « d'avarices et d'ambition » ; ils sont donc déjà corrompus par l'état de civilisation, et cela a pour conséquence un aveuglement lié au fait qu'ils sont obnubilés par leur propre personne – ou plus exactement : par l'image que les autres leur renvoient d'eux-mêmes ¹⁸². Le riche se révèle donc être un opportuniste et un habile manipulateur, qui comprend parfaitement la situation, et par là même le parti qu'il peut tirer d'un changement calculé de celle-ci. Toutes les conditions sont réunies pour qu'un « marché de dupes », comme l'appellent certains commentateurs ¹⁸³, puisse avoir lieu.

¹⁸¹ O. C., III, p. 177-178.

¹⁸² Ce dernier trait est, remarquons-le au passage, fondamentalement symptomatique de ce qui s'appelle l'aliénation (être étranger à soi-même), celle-ci se caractérisant d'abord par une non-coïncidence de soi à soi, par un dédoublement qui fait que la valeur de l'être irréductiblement singulier et personnel est réduite, par une méprise sur celle-ci, à une expression dans un apparaître qui fait perdre de vue l'être authentique. L'identité personnelle est tenue pour donnée hors de soi, ce qui est un détournement vis-à-vis de l'identité proprement personnelle au profit d'une identité purement sociale, une totale négligence et même un oubli de la première au profit de la seconde – le substitut (inconsistant, puisque suggéré par le phénomène du conformisme) n'étant nullement un reflet de l'original, mais une vaine image suggérée par le protocole. Cette problématique du jeu de l'apparence est particulièrement présente dans le premier *Discours*, mais elle ne cesse de hanter l'auteur dans ses œuvres ultérieures (sur cette question, cf. Jean STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle* suivi de sept essais sur Rousseau, 1957 pour la première éd., coll. « Tel », Gallimard, 1976, 457 p.).

¹⁸³ On trouve cette expression par exemple chez Jean Starobinski, dans son texte d'introduction au *Discours sur l'origine de l'inégalité* (O. C., III, introduction, p. LXV) – texte publié également parmi les essais qui suivent *La transparence et l'obstacle* (*op. cit.*, p. 350).

En second lieu, il faut remarquer que les hommes à ce moment ont « assez de raison » (et certains plus que d'autres, comme nous avons pu nous en rendre compte ci-dessus) pour voir que l'institution d'un état civil leur est prescrite ; en revanche, ils sont frappés d'un défaut d'acuité lié à un manque d'expérience (la politique étant alors chose toute nouvelle), qui leur interdit d'apprécier correctement les abus et les dangers que peut comporter ce nouvel état dans lequel ils s'engagent. Toujours est-il que nous conviendrons, d'après ce texte de Rousseau, que les hommes ne sont plus les mêmes qu'à l'état de nature : ils ont développé en eux un certain nombre de facultés qui étaient restées inemployées dans le premier état. Ceci dit, raison et expérience n'en sont qu'au début de leur croissance, et, en vertu de la perfectibilité inhérente à l'homme, elles ne demandent qu'à se déployer.

Enfin, notons que seuls le riche, doué d'une certaine clairvoyance suscitée et animée par un intérêt égocentré ou égoïste, et les sages, par leur recul et leur détachement relativement aux affaires publiques (ils ne sont pas absorbés par les soucis matériels et illusoire de leurs contemporains, mais ils sont tout entiers dévoués à la méditation et à la réflexion) – seuls ces deux genres de personnes, donc, ont une compréhension réelle et pleine de la situation. Nous reviendrons sur la figure du sage chez Rousseau, par exemple avec Jean-Marie Beyssade, qui lui prête une attention particulière en lui accordant ou en lui reconnaissant un rôle – ce qui nous permettra d'entendre le rapport entre le pacte du *Discours* et celui du *Contrat social* autrement que nous avons pu l'entendre jusqu'ici.

Au lieu d'installer les hommes dans une situation d'harmonie générale, le contrat d'association offre plutôt un nouveau terrain sur lequel s'accentueront davantage les différences qui peuvent exister déjà entre chaque individu. Rousseau ne fait donc pas correspondre le moment dudit contrat avec un moment qui serait capital dans l'histoire de l'humanité au sens où il mettrait un terme au progrès de l'inégalité parmi les hommes et rétablirait, ainsi qu'il le promettait pourtant, l'équité et la concorde, mais il le place au cœur de ce mouvement d'avancée de l'inégalité, comme nous pouvons le lire dans ce passage :

« Si nous suivons le progrès de l'inégalité dans ses différentes révolutions, nous trouverons que l'établissement de la Loi et du Droit de propriété fut son premier terme ; l'institution de la Magistrature le second ; que le troisième et dernier fut le changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire ; en sorte que l'état de riche et de pauvre fut autorisé par la

première Époque, celui de puissant et de faible par la seconde, et par la troisième celui de Maître et d'esclave, qui est le dernier degré de l'inégalité, et le terme auquel aboutissent enfin tous les autres, jusqu'à ce que de nouvelles révolutions dissolvent tout à fait le Gouvernement, ou le rapprochent de l'institution légitime¹⁸⁴. »

Ainsi, le pacte d'association fut à la fois une bonne et une mauvaise chose : bonne en ce qu'elle introduisait un ordre réglé dans les rapports que les hommes ont les uns avec les autres et leur accordait un nouveau statut, et mauvaise en ce que les hommes n'ont pas su de prime abord en faire un usage correct, puisque leurs relations ont repris une pente négative. Autrement dit : si le pacte n'a pas d'emblée reçu une forme convenable, au sens où tel quel, originairement, il n'a pas permis d'éviter les abus intrinsèquement liés aux vices des hommes, il reste – heureusement – qu'il n'était pas condamné à conserver sa forme initiale. Un avenir est ouvert, en lequel il est permis d'espérer que le contrat réalisera sa vocation – vocation liée à l'intérêt général, et non à un intérêt particulier ou encore privé comme celui du riche – et sera réellement au principe d'une institution légitime du gouvernement. Selon Goldschmidt, c'est d'ailleurs ce que se propose Rousseau en rédigeant *Du Contrat Social* : ce livre doit servir à montrer aux hommes l'exemple de ce qu'il faut faire en politique, en présentant le vrai contrat social, qui doit remplacer le contrat imparfait qui a prévalu jusqu'alors et qui a permis l'expression de diverses formes de gouvernements qui sont autant d'avatars par rapport à un gouvernement légitime et stable.

Il y a donc, selon Victor Goldschmidt, une positivité du contrat (même celui passé à l'initiative du riche est parfaitement légitime), tandis que selon Althusser le contrat du *Contrat Social* aussi bien que celui du *Discours* étaient marqués d'une négativité fondamentale, puisqu'ils pouvaient être considérés l'un et l'autre comme des impostures. Cette opposition dans l'appréciation de la valeur du contrat pose problème : devons-nous nous aligner sur la première ou sur la seconde appréciation, sur l'appréciation positive ou sur l'appréciation négative du contrat ? N'y a-t-il pas possibilité d'envisager le problème autrement, en examinant les présupposés fondamentaux de ces deux lectures apparemment contradictoires ? Comment dépasser cette dualité dans les interprétations ? C'est ce que nous verrons plus loin, avec deux articles de Beyssade. Pour le moment,

¹⁸⁴ O. C., III, p. 187.

examinons ce que dit V. Goldschmidt dans son article intitulé : « Individu et communauté chez Rousseau ».

Ce qui est intéressant dans ce texte, c'est que l'auteur se penche sur deux points bien précis du problème de la relation entre individu et communauté : « l'opposition, dans les États modernes, entre l'homme et le citoyen » et « l'isolement de certains individus au sein de la communauté¹⁸⁵ ». Il attire en particulier notre attention sur le fait que le pacte social, s'il semble résoudre de manière satisfaisante et définitive le problème de l'état de nature, ne fait en réalité que le transporter sur un autre plan (celui des rapports entre les différents États) : il prend alors des proportions qu'il n'avait encore jamais eues¹⁸⁶. En effet, « une des découvertes de Rousseau, écrit Goldschmidt, est d'avoir compris que toute volonté générale est particulière par rapport à d'autres nations¹⁸⁷ ». La conséquence en est que l'état de nature ou état de guerre persiste – au moins potentiellement – de nation à nation. Mais ce n'est pas tout. « [L'état de nature] pénètre dans l'ordre social même et, par là, compromet l'œuvre même de l'art politique et corrompt l'exécution du pacte¹⁸⁸ », remarque V. Goldschmidt, prenant ensuite appui sur un texte de Rousseau. Comment cela se fait-il ? C'est que « les idées de l'indépendance absolue des princes¹⁸⁹ » ne coïncident pas avec ce en quoi consiste « la perfection de l'ordre social ». Et du fait de la tension qui pèse sur les rapports inter-étatiques, la sûreté extérieure prime sur la vie politique interne : l'ordre social est maintenu par la tyrannie pendant que la guerre est poursuivie en dehors des frontières de l'État. Le commentateur fait un rapprochement avec le chapitre du *Contrat Social* intitulé : « De l'abus du gouvernement et de sa pente à dégénérer¹⁹⁰ », en soulignant toutefois qu'il ne faudrait pas réduire ce phénomène à « l'absolutisme et à la forme monarchique de la constitution¹⁹¹ ».

¹⁸⁵ GOLDSCHMIDT, V., « Individu et communauté chez Rousseau », *Pensée de Rousseau, op. cit.*, p. 147.

¹⁸⁶ Goldschmidt cite ce texte, qui résume de manière percutante la situation : « [...] on a fait trop ou trop peu pour notre bonheur : chacun de nous étant dans l'état civil avec ses concitoyens et dans l'état de nature avec tout le reste du monde, nous n'avons prévenu les guerres particulières que pour en allumer de générales, qui sont mille fois plus terribles ; et en nous unissant à quelques hommes, nous devenons réellement les ennemis du genre humain » (ROUSSEAU, *Extrait du Projet de Paix Perpétuelle, O. C.*, III, p. 564).

¹⁸⁷ GOLDSCHMIDT, V., « Individu et communauté... », art. cit., p. 148.

¹⁸⁸ Ibid., p. 149.

¹⁸⁹ L'expression est de Rousseau.

¹⁹⁰ C. S., III, 10.

¹⁹¹ « Individu et communauté... », art. cit., p. 151.

La priorité de la « sûreté » sur la « police » vaut en effet pour tout gouvernement : c'est une obligation qui découle d'une contrainte objective, inévitable, qui ne peut être ignorée. Il importe au premier chef à tout État qu'il puisse résister face aux éventuels assaillants du dehors. Le souci d'améliorer l'organisation interne, de parfaire la « police », vient en second lieu seulement.

Ainsi, nous avons vu avec V. Goldschmidt que l'état de nature, pour Rousseau, loin de s'arrêter avec la conclusion du contrat social, se trouve reporté et étendu à d'autres limites. À l'intérieur de l'État cependant, la concorde entre les citoyens est établie. Mais compte tenu de la situation vis-à-vis de l'extérieur (les autres États représentant une menace potentielle), la « police » est subordonnée à la sûreté – par où l'état de nature, reporté à l'extérieur des frontières nationales, présente encore des effets en retour dans l'État lui-même. L'individu ne reste pas indemne face à ces contradictions : elles se répercutent en lui sous la forme d'un conflit entre sa condition d'homme et son statut de citoyen. Ce conflit ou cette contradiction ne pourrait trouver de solution qu'avec l'avènement d'une « Société de nations », dont l'Abbé de Saint Pierre le premier a formulé l'idée et que Rousseau examine¹⁹². À leur suite, on le sait, Kant reprendra cette solution et la présentera comme telle. D'après Victor Goldschmidt, cette solution et l'idéal qu'elle propose peuvent cependant être considérés, selon Rousseau, comme généreux, certes, mais non pas comme satisfaisants. Le réalisme politique de Rousseau, en effet¹⁹³, montrerait en quelque sorte l'inanité d'un tel projet – ne serait-ce que parce qu'il « suppose le problème résolu¹⁹⁴ ». Cette inanité pourra pourtant être vaincue. Comme on le sait aujourd'hui, l'idée d'une « Société des Nations » n'était pas vaine : elle a eu une réelle destinée dans notre époque récente après la première guerre mondiale et après la seconde avec la création de l'ONU, Organisation des Nations Unies, sur laquelle nous reviendrons tout à la fin de notre parcours, dans le chapitre conclusif. Le caractère idéal (au sens d'une utopie) ne lui était donc pas irrémédiablement attaché. Qu'est-ce à dire ?

¹⁹² Cf. les *Écrits sur l'Abbé de Saint Pierre*, concernant le projet de paix perpétuelle et la « polysynodie ».

¹⁹³ On trouve ce réalisme politique exprimé chez ROUSSEAU dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* notamment.

¹⁹⁴ GOLDSCHMIDT, V., « Individu et communauté... », art. cit., p. 151.

S'agissant de la religion – puisque le personnage du Législateur intervient dès lors qu'est "signé" le pacte social, en instituant les lois et les mœurs qui caractérisent un peuple, et que ce personnage agit par l'entremise de la religion, qui a un effet prépondérant et déterminant sur le peuple –, la question se pose de savoir quel genre de religion il convient d'adopter dans le cadre de l'État. Cette question n'est absolument pas indifférente ; elle est, au contraire, solidaire de la question de savoir quel est ce peuple qu'il s'agit pour le Législateur d'instituer ou de façonner. La religion comme la législation doivent être exclusives (dans la perspective de l'homogénéité du peuple composant une nation) ; or, écrit Rousseau, « [...] il n'y a plus et il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive [...] »¹⁹⁵. Il faut donc promouvoir « une religion civile ». Celle-ci, cependant, alors même qu'elle « semble concilier le nationalisme avec l'universalisme, l'homme avec le citoyen »¹⁹⁶, « apparaît plutôt comme un compromis »¹⁹⁷. En dernière instance, Rousseau, dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, lui préférera une religion nationale. Entre former un homme ou former un citoyen, dilemme à partir duquel Rousseau pose sa question anthropologique et politique¹⁹⁸, il opte donc, nous dit Goldschmidt, pour la seconde branche de l'alternative, vue la situation historique de l'époque.

Le second point présenté dans l'article, quant à lui, concerne le cas des individus qui à la fois se trouvent volontairement en marge de la société et entretiennent des relations avec elle : le rejet de l'ordre social de leur part n'est pas complet, il manifeste seulement chez eux une volonté de prise de distance par rapport au cadre de l'État, pour pouvoir mieux agir sur lui, et cela dans l'intérêt même de la communauté – voire de l'humanité tout entière. De quels individus s'agit-il ? Il s'agit de ceux que l'on appelle les « grands hommes », tels que dans l'Antiquité un Socrate, un Caton ou bien encore un Fabricius en donnent des exemples. Rousseau, dans son premier *Discours*, emprunte quelquefois leur nom pour s'adresser aux académiciens de Dijon, se plaçant dans une position similaire à celle dans laquelle ceux-ci étaient : hors de la société, et en même

¹⁹⁵ C. S., IV, 8 : « De la religion civile », O. C., III, p. 469.

¹⁹⁶ GOLDSCHMIDT, V., « Individu et communauté... », art. cit., p. 151.

¹⁹⁷ Ibid., p. 152.

¹⁹⁸ « Forcé de combattre la nature ou les institutions sociales, il faut opter entre faire un homme ou un citoyen : car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre » (ROUSSEAU, *Émile*, op. cit., livre I, p. 9).

temps en prise avec elle puisqu'il souhaiterait la modifier ou tout au moins l'instruire. Le grand homme, en tant qu'il s'oppose à la médiocrité et qu'il s'élève au-dessus de la foule, est soit un héros, soit un génie. Il voit plus loin que le commun des hommes, et dépasse les bornes fixées par la situation temporelle et géographique dans laquelle son existence est inscrite. Il œuvre ainsi pour l'État auquel il appartient (comme le firent Moïse, Lycurgue et Numa, ou comme le fait le personnage du Législateur dans *Du Contrat Social*), ou bien encore, par-delà les frontières étroites de l'État, pour l'humanité, de par son action ou de par son savoir, ainsi que le font ces « grandes âmes cosmopolites, qui franchissent les barrières imaginaires qui séparent les peuples¹⁹⁹ », ou bien encore Bacon, Descartes ou Newton, « ces précepteurs du genre humain²⁰⁰ ».

La différence entre l'individu d'exception et le peuple vient de ce que la perfectibilité se réalise de manière différente dans le peuple et dans l'individu. Dans le premier cas, on peut reconnaître une limite ou un terme ultime à la perfectibilité, lié au développement historique de tout État (il y a en effet une naissance, une vie et une mort des États, et un cycle dans leur consécution), tandis que dans le second cas, aucune limite n'est repérable ni même assignable : toute l'expression de la perfectibilité, en effet, ne s'épuise pas dans un individu – le grand homme, par exemple –, même si celui-ci à un moment donné semble la porter à son plus haut sommet, car un tel sommet n'existe pas, au sens où il sera toujours possible à un autre individu de repousser la limite atteinte, et ainsi de dépasser son prédécesseur. En somme, les hommes considérés collectivement – en tant qu'ils constituent l'humanité ou, de manière plus délimitée, en tant qu'ils forment un peuple – ont certes mis en œuvre la perfectibilité, mais ils en ont mal usé²⁰¹ ; en revanche, l'homme considéré du point de vue de l'individu peut faire un bon usage de la perfectibilité qui est intrinsèquement constitutive de son essence, et par là même en profiter personnellement et aussi en faire profiter les autres (c'est-à-dire, soit ses concitoyens, soit l'humanité dans son ensemble en tant qu'un patrimoine culturel est légué et transmis de génération en génération).

¹⁹⁹ *Discours sur l'origine de l'inégalité...*, O. C., III, p. 178.

²⁰⁰ *Discours sur les sciences et les arts*, O. C., III, p. 29.

²⁰¹ Cf. la description de l'évolution historique de l'humanité que Rousseau donne dans ses *Discours*.

V. Goldschmidt fait remarquer qu'il n'est pas impossible qu'il y ait un lien (de type causal) entre ces deux formes de manifestation de la perfectibilité, au sens où le point d'arrêt de l'une déclencherait l'avènement de l'autre ou conditionnerait la possibilité de son jaillissement, car, comme l'écrit Rousseau dans sa *Lettre à Christophe de Beaumont* : « [...] le développement des lumières et des vices se fai[t] toujours en même raison, non dans les individus, mais dans les peuples [...] »²⁰². Cette distinction, en effet, laisse ouverte pour l'individu la possibilité de ne pas se laisser entraîner dans cette logique qui accompagne le développement des lumières et qui lie celui-ci avec un accroissement des vices. Plus exactement : ce n'est pas la science en soi, semble-t-il pour Rousseau, qui est condamnable comme favorisant la corruption des mœurs, mais l'usage qui en est fait, car quand elle sort du cercle de l'élite à laquelle il semble qu'elle soit réservée, elle se dégrade et devient un vecteur de corruption²⁰³. Mais les hommes qui composent cette élite restreinte, d'où tirent-ils leur génie ? « L'on peut se demander, écrit Goldschmidt, si le génie ne pousse pas sur le terrain d'une Cité corrompue, voire même, bien que Rousseau ne le dise pas explicitement, si la dépravation d'un peuple n'aurait pas comme finalité subsidiaire de produire des génies²⁰⁴. » Cette dernière hypothèse, cependant, nous semble gratuite (comment, en effet, pourrait-on la vérifier ?).

L'interprétation de Derathé : l'évolution de la pensée politique de Rousseau

Venons-en à l'interprétation de Robert Derathé. Goldschmidt la rejoint dans ses grandes lignes. Les recherches menées par ces deux auteurs ne sont pas tout à fait du même type²⁰⁵, néanmoins nous pourrions, sur certains points, les comparer dans leurs résultats. Il s'agit pour Derathé de procéder à une mise en lumière des sources de l'inspiration de la pensée de Rousseau et des débats auxquels celui-ci a pris part, afin de pouvoir apprécier le plus justement possible sa contribution. Voyons plus

²⁰² *Lettre à Monsieur de Beaumont*, O. C., III, p. 967.

²⁰³ Cf. sur ce point le premier *Discours*.

²⁰⁴ GOLDSCHMIDT, V., « Individu et communauté... », art. cit., p. 157-158.

²⁰⁵ Le travail de Goldschmidt est un travail d'analyse structurale des textes ; celui de Derathé est plus historique et plus informatif sur les relations entre les doctrines.

particulièrement ce sur quoi Derathé insiste concernant la philosophie de Rousseau elle-même.

Le commentateur rappelle l'effet double et ambigu induit, selon Rousseau, par la socialisation sur les hommes : ce processus qui a fait passer l'homme d'un premier état (solitaire) à un autre état (social) lui fut en effet à la fois bénéfique et néfaste. L'homme a subi une véritable transformation, non pas tant au niveau physique qu'au niveau de sa complexion. Il a épousé une nouvelle manière de vivre et changé de caractère. Cette modification, pour une large part autant radicale qu'irréversible, s'est effectuée au plus profond de l'être de l'homme, révélant en lui des capacités insoupçonnées jusqu'alors et manifestant par là même pleinement son essence – tout en en altérant une certaine part. Ainsi, la nature même de l'homme fut, avec le passage de l'état de nature à l'état civil, en un sens totalement réalisée, et en un autre sens fondamentalement altérée (puisque la bonté originelle de l'homme selon Rousseau se trouve oblitérée – bonté originelle ou plutôt : bonté du « pervers polymorphe », pour reprendre son expression à Freud à propos de l'enfant, car cette bonté n'a en fait aucun sens à ce niveau). Cela pose la question de savoir si la seconde nature de l'homme découverte avec le contrat social ne serait pas plutôt sa première et véritable nature, étant entendu que l'état primitif de l'homme ou sa condition initiale n'est que stipulé par Rousseau. Le philosophe soutient en effet ces deux thèses : d'une part, que « l'homme est naturellement bon » et que c'est « la société [qui] déprave et pervertit les hommes²⁰⁶ » ; et d'autre part, que « si l'homme vivait isolé, il aurait peu d'avantages sur les autres animaux²⁰⁷ » et que « c'est dans la fréquentation mutuelle que se développent les plus sublimes facultés et que se montre l'excellence de sa nature²⁰⁸ ». Comment l'articulation entre ces deux thèses est-elle pensée par Rousseau ? Qu'en ressort-il ? Ne faut-il pas mettre l'accent sur l'une de ces deux thèses en particulier – et laquelle des deux serait alors justiciable d'une telle promotion ? Si nous nous reportons à cette autre affirmation du philosophe selon laquelle « plus [les hommes] se rassemblent, plus ils se corrompent²⁰⁹ », la question se pose de savoir ce

²⁰⁶ *Émile, op. cit.*, IV, p. 281. Les deux propositions résument le thème initial et le principe directeur de toute l'œuvre.

²⁰⁷ *Fragments politiques*, II [De l'état de nature], 8, *O. C.*, III, p. 477.

²⁰⁸ *Ibid.*, même page.

²⁰⁹ *Émile, op. cit.*, I, p. 37.

qu'il en est alors de cette élévation suscitée également par le rassemblement des hommes. Cette difficulté renvoie en fait au problème de l'usage de la liberté et de la perfectibilité qui est inscrite en l'homme. Cependant, la présence de ces deux thèses chez Rousseau, qui sont dans un rapport de tension l'une avec l'autre, nous indique qu'il n'y a pas une opposition entre la nature humaine et la vie en société, mais que, comme l'affirme le Vicaire Savoyard, « l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir²¹⁰ » – ce qui signifie que si l'homme n'est pas naturellement apte à la vie sociale, il peut le devenir. Ainsi, l'opposition entre la nature et la société n'est ni absolue ni définitive : peut-être n'est-elle qu'accidentelle.

En somme, R. Derathé entend montrer²¹¹ que s'il y a bien chez Rousseau un jugement négatif sur la société et une dépréciation de celle-ci, dans la mesure où elle est inséparable des vices et que c'est avec la société que l'homme devient méchant (comme cela apparaît dans les *Discours*), il ne faudrait toutefois pas en conclure que Rousseau prône un retour à la vie solitaire et inculte des sauvages de l'état de nature tel qu'il en a peint le tableau (celui-ci n'était en effet pas présenté comme correspondant à une situation qui aurait réellement existé, mais comme conçu hypothétiquement), et qu'il proscrit le commerce entre les hommes parce qu'il serait fondamentalement aliénant et dépravant. En effet, la critique de la société et de la culture des arts et des sciences, en tant qu'elles changent la donne de la nature humaine en la pervertissant, concerne la première partie de l'œuvre de Rousseau, mais n'est pas représentative de l'ensemble de sa philosophie. Le versant critique fait place ensuite (avec *Du Contrat Social* et *l'Émile* notamment) à un versant positif, constructif : Rousseau constate d'abord que la corruption s'installe dans le cœur de l'homme avec la société, mais il n'en restera pas à ce constat ; celui-ci n'est que le préliminaire à une réflexion visant cette fois à établir un programme de réforme, si l'on veut²¹², ou en tout cas à élaborer des vues sur ce que pourrait être l'homme si l'on remplaçait l'ordre social actuel par un ordre social meilleur, plus adéquat à la nature humaine. En outre, la critique de Rousseau n'était pas tant dirigée contre la sociabilité elle-même, c'est-à-dire considérée en soi, mais plutôt –

²¹⁰ *Émile*, O. C., IV, p. 600.

²¹¹ Cf. l'introduction de R. Derathé au *Contrat Social*, dans O. C., III.

²¹² Voir l'interprétation d'Ernst CASSIRER, par exemple, dans *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, op. cit.

comme il le précise par ailleurs²¹³ – contre l'ordre social de son époque, les institutions civiles de son temps. Car Rousseau, dans *l'Essai sur l'origine des langues*, évoque même, au principe de la sociabilité, une volonté (naturelle ou providentielle, divine) :

« Celui qui voulut que l'homme fût sociable toucha du doigt l'axe du globe et l'inclina sur l'axe de l'univers²¹⁴. »

L'auteur suggère donc ici que la sociabilité ne serait pas simplement le résultat d'un concours de circonstances, c'est-à-dire un fait ou un événement purement contingent, mais qu'une volonté d'ordre transcendant a pu présider à cet événement (à moins qu'il s'agisse là simplement du « symbole cosmologique de l'inégalité des saisons », comme le pense Starobinski²¹⁵). Toujours est-il qu'entre l'état de nature et l'état civil il y a un seuil de démarcation tel que l'homme n'est véritablement homme que dans le second état. En effet, si Rousseau décrit le premier état en projetant des catégories ou des qualificatifs qui ne prennent sens en réalité que dans le second état, et qui donc ne s'appliquent pas adéquatement au premier, c'est pour les situer l'un par rapport à l'autre et insister sur l'abîme qui les sépare ; mais ne tombe-t-il pas alors dans une illusion rétrospective ? Quoi qu'il en soit, il s'avère que la vie sociale est déjà en voie de réhabilitation, et que si Rousseau a pu paraître pessimiste concernant le sort de l'homme dès lors que celui-ci a quitté sa première condition pour en adopter une autre, radicalement nouvelle, le philosophe genevois ne croit pourtant pas que ce sort soit définitivement scellé et que l'homme soit à jamais perdu (pour reprendre une terminologie religieuse), au sens où dans sa constitution actuelle, fort éloignée de celle qu'il avait à l'origine, il n'y aurait plus aucune trace de sa constitution naturelle. Reportons-nous, par exemple, à la préface du second *Discours*, dans laquelle Rousseau reprend la comparaison platonicienne de l'âme humaine avec la statue de Glaucus²¹⁶. L'image proposée est ambiguë, et laisse à penser

²¹³ « Oh Monsieur, écrit-il à Malesherbes dans sa seconde lettre, si j'avais jamais pu écrire le quart de ce que j'avais vu et senti sous cet arbre, avec quelle clarté j'aurais fait voir toutes les contradictions du système social, avec quelle force j'aurais exposé tous les abus de nos institutions, avec quelle simplicité j'aurais démontré que l'homme est bon naturellement et que c'est par ces institutions seules que les hommes deviennent méchants » (*O. C.*, III, p. 1135-1136).

²¹⁴ *Essai sur l'origine des langues*, chapitre IX, *O. C.*, V, p. 401.

²¹⁵ STAROBINSKI, J., *Jean-Jacques Rousseau : la transparence... op. cit.*, p. 357.

²¹⁶ Cf. PLATON, *République*, X, 611 d.

que l'âme humaine est peut-être non pas déformée mais simplement occultée. Le texte, en effet, dit :

« Semblable à la statue de Glaucus, que le temps, la mer et les orages avaient tellement défigurée qu'elle ressemblait moins à un dieu qu'une bête féroce, l'âme humaine, altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes, par l'acquisition d'une multitude de connaissances et d'erreurs, par les changements arrivés à la constitution des corps, et par le choc continuel des passions, a pour ainsi dire changé d'apparence au point d'être presque méconnaissable [...] ²¹⁷. »

Quelque chose d'énigmatique est préservé, dans les termes employés par Rousseau : si l'âme humaine, telle la statue de Glaucus, se trouve « défigurée » du fait de l'influence de la vie en société avec tout ce que celle-ci comporte (les vicissitudes du processus de la connaissance, les effets ravageurs des passions etc.), tout comme la statue du dieu, ayant subi l'action du temps (aux deux sens du mot), présente, à terme, un autre aspect que celui qui lui avait été donné au départ, de quelle manière l'âme humaine est-elle défigurée ? S'agit-il d'une atteinte en profondeur, comme l'érosion pour la statue ? Ou bien s'agit-il du phénomène inverse, c'est-à-dire d'un phénomène de recouvrement par des éléments extérieurs (des concrétions de sel, de sable et d'algues, si l'on reprend l'image de la statue exposée à la mer) ? Ce phénomène produit néanmoins non pas le même résultat que dans le premier cas (puisqu'alors la statue était touchée dans sa composition et dégradée, tandis que là, revêtant accidentellement une autre apparence, elle est préservée entièrement) mais le même effet, puisqu'elle en est rendue également « méconnaissable ». Jean Starobinski, dans son livre ²¹⁸, soulève cette question, et il fait remarquer que le « pour ainsi dire » et le « presque », présents à la fin de la phrase, introduisent une note optimiste : l'identité naturelle de l'homme constitue peut-être un noyau indestructible, même s'il n'est pas immédiatement manifeste parce que voilé.

Mentionnons ce principe qui doit servir de fil directeur et qui est énoncé par Rousseau dans l'*Émile* : « Il faut étudier la société par les hommes, et les hommes par la société : ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale n'entendront

²¹⁷ *Discours sur l'origine... op. cit., O. C., III, p. 122.*

²¹⁸ *Jean-Jacques Rousseau : la transparence... op. cit., p. 27-28.*

jamais rien à aucune des deux²¹⁹. » Qu'est-ce que cela indique concernant la conception que le philosophe genevois se fait de l'homme ? Cela montre qu'il y a un lien de constitution réciproque entre l'homme et la société, et qu'il convient de ne pas sous-estimer l'importance de cette interaction, mais de la majorer. Ce sont les hommes qui font ensemble la société (ils sont les parties qui, en tant qu'elles sont non pas simplement agrégées mais associées, forment le tout), et la société fait aussi les hommes. Dans l'*Économie politique*, Rousseau écrit :

« Il est certain que les peuples sont à la longue ce que le Gouvernement les fait être : guerriers, citoyens, hommes quand il le veut ; populace et canaille, quand il lui plaît [...]»²²⁰. »

Les hommes en tant qu'ils forment un peuple sont donc très fortement tributaires, pour leur réalisation, de la nature du gouvernement. Par conséquent, les institutions politiques peuvent être objectivement évaluées en fonction des hommes qu'elles ont formés. Si l'homme moderne est, selon Rousseau, si dépravé, c'est à la médiocrité des institutions politiques qu'il faut en imputer la cause.

« [...] je fais voir surtout une chose très consolante et très utile en montrant que tous ces vices n'appartiennent pas tant à l'homme qu'à l'homme mal gouverné²²¹ ».

Il ne s'agit donc pas pour le philosophe d'incriminer la nature humaine, pas plus que la sociabilité en soi, mais bien plutôt de condamner les institutions civiles de son temps, les seules responsables des vices des hommes. Toutefois, Rousseau n'entend pas en rester à cette observation. Ayant découvert les causes du mal, il pourra par la suite, sinon tenter d'agir sur elles, du moins encourager ses contemporains à le faire en leur prescrivant la voie à suivre. En cela, son propos est, comme il le dit, à la fois très consolant – puisqu'il montre que les vices des hommes ne sont pas dus à leur propre nature ni à quelque maléfice insurmontable – et très utile, dans la mesure où il permet d'envisager un changement. En somme, Rousseau est conduit à se poser la question du meilleur gouvernement possible. Il l'explique dans les *Confessions* :

²¹⁹ *Émile*, IV, éd. Classiques Garnier, p. 279.

²²⁰ *O. C.*, III, p. 251.

²²¹ *Narcisse* (Préface), *O. C.*, II, p. 969.

« J'avais vu que tout tenait radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu'on s'y prît, aucun peuple ne serait jamais que ce que la nature de son Gouvernement le ferait être ; ainsi cette grande question du meilleur Gouvernement possible me paraissait se réduire à celle-ci. Quelle est la nature de Gouvernement propre à former un peuple le plus vertueux, le plus éclairé, le plus sage, le meilleur enfin à prendre ce mot dans son plus grand sens²²². »

Le début de ce texte, comme le remarque Derathé, fait manifestement écho à celui de l'*Économie politique*. Rousseau prend acte de ce que tout se rattache à la politique, et il concevra le projet d'écrire des *Institutions politiques*. Mais le législateur, avant de songer à l'application des lois, doit se poser la question de leur applicabilité. Or, quel sera le champ d'applicabilité des principes qui seront au fondement du gouvernement le meilleur possible ? Tous les peuples sont-ils également aptes à recevoir ces principes déterminés par le législateur ? La réponse à cette deuxième question sera négative. Les peuples concernés par cette réforme sont ceux qui ne sont pas encore tombés dans l'état de corruption où sont les grands États ; en d'autres termes, il s'agit des peuples libres et des petits États, tels que la Corse, la République de Genève ou bien encore la Pologne.

Que penser de cette partition, de ce jugement ? Il doit être contextualisé, c'est-à-dire rapporté à l'époque où écrit Rousseau mais aussi replacé dans le cadre théorique où il apparaît.

La question du système représentatif

La souveraineté du peuple dont Rousseau est le défenseur requiert, pour être effective (par opposition à une souveraineté et à une liberté illusoires), de s'exercer de manière directe – et ceci n'est possible que dans le cadre d'un État aux dimensions restreintes. La démocratie directe implique, pour son fonctionnement, une assemblée générale permanente. Dès lors qu'un peuple se donne des représentants, il se défait de sa souveraineté, il perd son caractère de peuple libre²²³. La position de l'auteur du *Contrat*

²²² *Les Confessions*, seconde partie, livre IX, O. C., I, p. 404-405.

²²³ « La souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point : elle est la même, ou elle est autre ; il n'y a point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils

Social au sujet du système représentatif est une position radicale. Quelles en sont les raisons ? Cette question mérite un examen approfondi.

Nous pouvons nous demander pourquoi Rousseau rejette si radicalement l'idée de donner des représentants au peuple. Plusieurs ordres de raisons se conjuguent : des raisons historiques d'abord, qu'il convient de relever pour situer les propos dans leur contexte. Il serait en effet injuste de critiquer Rousseau en se référant au système parlementaire actuel. Au dix-huitième siècle, ce système, explique Robert Derathé, « n'existait pour ainsi dire pas en Europe²²⁴ » – ou s'il existait, il n'était pas mis en place dans le même esprit que de nos jours, car « les partisans du gouvernement représentatif n'étaient pas moins hostiles à la démocratie qu'à l'absolutisme²²⁵ ». D'autre part, Rousseau parle plus souvent de l'histoire ancienne que de l'époque contemporaine. N'était cette prédilection pour l'Antiquité, « il est probable, écrit Derathé, qu'il aurait porté sur le gouvernement représentatif un jugement plus équitable et plus modéré²²⁶ ». Est-ce que la théorie politique qu'il a bâtie est vouée à ne trouver qu'un champ d'application restreint, au sens où, mis à part les cas concrets d'exception sur lesquels il se penche, les grands États ne pourraient se doter de nouvelles constitutions politiques inspirées des principes du *Contrat Social* ?

Prenons l'exemple de la Pologne. Rousseau propose des mesures de réforme, il met donc ses principes politiques au service de cet État, même si celui-ci ne répond pas à la définition de l'État propre à la législation. Avec la Pologne en effet, nous n'avons pas affaire à un petit État au sens où Rousseau l'entend²²⁷ (un État dont la taille est telle que tous les citoyens peuvent se rassembler sur la place publique pour délibérer sur les questions relatives au gouvernement de manière purement démocratique, sans intermédiaire). À son sujet il écrit : « La Pologne est un grand État environné d'États encore plus considérables, qui par leur despotisme et leur discipline militaire, ont une grande force offensive ». Ce sont la situation historique et le contexte dans lesquels se

ne sont que ses commissaires ; ils ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi. » (C. S., III, 15, O. C., III, p. 429).

²²⁴ R. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science... op. cit.*, p. 270.

²²⁵ *Ibid.*, p. 273.

²²⁶ *Ibid.*, p. 275.

trouve la Pologne qui rendent une réforme de sa constitution possible. Le peuple polonais, en effet, a su rester libre – et cela seul suffit à justifier la confiance que lui accorde Rousseau. Cependant, quelle portée pouvons-nous donner à la réforme conçue par Rousseau ? Remarquons que le philosophe genevois conseille au peuple polonais d'adopter ce que l'on peut appeler, avec Goldschmidt, un « nationalisme défensif²²⁸ » – nationalisme dicté par les nécessités de la situation politique de l'époque. Nous pouvons toutefois lire le réalisme politique dont Rousseau fait preuve dans cet écrit d'une autre manière, en nous appuyant sur les considérations développées par l'auteur relativement au gouvernement représentatif et en les comparant avec celles qui figurent dans *Du Contrat social*, ainsi que Derathé nous y invite. Que résulte-t-il d'une telle analyse ?

Rousseau a affirmé à plusieurs reprises qu'il ne s'adressait qu'aux petits États, les grands États étant selon lui définitivement perdus. Par rapport à ces derniers, les petits États sont plus forts²²⁹ et ils accueillent plus facilement la liberté²³⁰. Pour préserver sa liberté, un peuple doit s'abstenir de recourir, dans son gouvernement, à des représentants, il doit s'occuper lui-même des affaires de l'État, soutenait Rousseau dans *Du Contrat Social*²³¹, car sinon sa souveraineté s'aliène. Mais cette thèse apparaît comme étant trop stricte, et Rousseau lui fait subir un infléchissement lorsqu'il en vient à penser les conditions concrètes d'application de son système. Qu'est-ce à dire ?

Il y a deux manières de concevoir les représentants du peuple : l'une consiste à voir en eux des experts, des personnes compétentes pour délibérer, qui s'affranchissent de l'opinion et des valeurs de leurs commettants pour se prononcer en toute objectivité sur les questions dont ils s'occupent ; l'autre, à voir en ces représentants des porte-paroles autorisés, au sens où ils s'expriment au nom de tous et véhiculent dans leur jugement les valeurs communes. Rousseau se rattache à la seconde conception, et le caractère radical de sa position, du moins dans *Du Contrat Social*, tient au fait qu'il refuse purement et simplement que le peuple se donne des représentants, car par là, selon lui, le peuple aliène sa volonté (sauf s'il conserve son pouvoir législatif). Robert Derathé fait

²²⁷ J.-J. ROUSSEAU, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, III, O. C., III, p. 959.

²²⁸ V. GOLDSCHMIDT, « Individu et communauté », art. cit., p. 153.

²²⁹ « Plus le lien social s'étend, plus il se relâche, et en général un petit État est proportionnellement plus fort qu'un grand » (C. S., II, 9, O. C., III, p. 386).

²³⁰ « [...] plus l'État s'agrandit, plus la liberté diminue » (C. S., III, 1, O. C., III, p. 397).

remarquer, à juste titre, que Rousseau recourt exactement au même type d'argument sur cette question que sur celle de l'absolutisme. Ce point apparaît nettement quand on met en regard les deux passages suivants – le premier visant la monarchie absolue – : « Si donc le peuple promet simplement d'obéir, il se dissout par cet acte, il perd sa qualité de peuple ; à l'instant qu'il y a un maître, il n'y a plus de souverain, et dès lors le corps politique est détruit²³² » ; « [...] à l'instant que le peuple se donne des représentants, il n'est plus libre ; il n'est plus²³³ ». Pour Rousseau, le peuple seul est donc habilité à exercer la puissance législative, faute de quoi il abandonne sa souveraineté. Dans un cas comme dans l'autre (se donner un roi ou se donner des représentants), l'effet est le même. Malgré tout, un peuple, de nos jours, ne peut pas ne pas se donner de représentants, et Rousseau en est bien conscient.

Pour la Corse déjà, il n'avait pas pu maintenir tels quels, sur ce point, ses principes, mais avait dû les adapter à la réalité à laquelle il s'intéressait. Il élabore en premier lieu « un système rustique », qui vise à tirer parti de toutes les ressources dont dispose l'île et d'elles seules. Il module ensuite sa théorie en fonction des données relatives à la Corse et opte pour un système de gouvernement mixte²³⁴, qui conjugue la démocratie avec l'aristocratie.

Quant à la Pologne, Rousseau est amené à admettre pour elle le système représentatif tel qu'il fonctionnait déjà avec les Diètes. « Un des plus grands inconvénients des grands États, celui de tous qui y rend la liberté le plus difficile à conserver, est que la puissance législative ne peut s'y montrer elle-même, et ne peut agir

²³¹ Cf. C.S, III, 15.

²³² C. S., II, 1, O. C., III, p. 369.

²³³ C. S., III, 15, *Ibid.*, p. 431.

²³⁴ « Le système rustique tient comme j'ai dit à l'état démocratique. Ainsi la forme que nous avons à choisir est donnée. Il est vrai qu'il y a dans son application quelques modifications à faire à cause de la grandeur de l'île ; car un gouvernement purement démocratique convient à une petite ville plutôt qu'à une nation. On ne saurait assembler tout le peuple d'un pays comme celui d'une cité et quand l'autorité suprême est confiée à des députés le gouvernement change et devient aristocratique. Celui qui convient à la Corse est un gouvernement mixte où le peuple ne s'assemble que par parties et où les dépositaires de son pouvoir sont souvent changés. » (*Projet de constitution pour la Corse*, O. C., III, p. 907). À propos de la démocratie, Rousseau écrivait : « À prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais [...] S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes. » (C. S., III, 4, O. C., III, p. 404 ; 406).

que par députation²³⁵. » L'auteur admet donc la nécessité des représentants dans les grands États, même si ce système comporte, selon lui, des risques. En Pologne, cependant, les Diètes ont remarquablement bien fonctionné – les conditions de ce succès étant la fréquence de leurs assemblées, avec un renouvellement des membres et des mandats impératifs. « Pour moi, écrit Rousseau, je suis convaincu que si les confédérations ont sauvé la patrie, ce sont les Diétines qui l'ont conservée, et que c'est là le vrai Palladium de la liberté²³⁶. »

Ainsi le philosophe Genevois adopte-t-il dans ses écrits moins théoriques une « attitude plus conciliante et surtout plus réaliste²³⁷ ». L'exemple des mesures concernant le système représentatif montre, selon Derathé, que Rousseau prend du recul par rapport au modèle que sont pour lui les Républiques de l'Antiquité et qu'il « s'efforce d'assouplir ses principes pour les adapter aux nécessités politiques de la vie des grands États modernes²³⁸ » – de sorte que le champ d'application de la doctrine politique de Rousseau concerne les petits États mais peut aussi être étendu aux grands États modernes. Cela signifie que l'attention portée aux petites nations de la part de Rousseau n'est pas exclusive, et que le nationalisme qu'il prône (avant la lettre) n'a pas à être majoré, même s'il apparaît extrêmement marqué. Ce point appelle une explication.

Goldschmidt écrivait avec raison que « le projet de constitution pour la Pologne est élaboré [...], non pas pour un État clos sur lui-même et susceptible d'une constitution idéale, mais pour un État plongé dans une insécurité perpétuelle, où le maintiennent ses puissants voisins. *Chacune des mesures que propose Rousseau tient compte de ce fait [...].* La fonction qui devrait être assumée par le droit des gens (peut-être à venir, mais qui pour l'instant n'existe pas) sera donc confié aux seules institutions internes [...]»²³⁹. Si Rousseau recommande aux Polonais d'adopter une attitude nationaliste, c'est parce que les circonstances historiques en font le choix le meilleur à suivre. Il s'agit, en

²³⁵ ROUSSEAU, J.-J., *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, O. C., III, p. 978.

²³⁶ *Ibid.*, p. 979.

²³⁷ DERATHÉ, R., *Jean-Jacques Rousseau et la science... op. cit.*, p. 280.

²³⁸ O. C., III, p. 1489 (note 1, p. 431, C. S., III, 15).

²³⁹ GOLDSCHMIDT, V., « Individu... », art. cit., p. 152-153 (nous soulignons).

d'autres termes, d'une solution provisoire, en attendant l'institution d'un droit international.

Cependant, une autre thèse au sujet de la signification du « nationalisme » de Rousseau a pu être soutenue. Anne M. Cohler, en effet, reconnaît le caractère circonstanciel des *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, mais ajoute ce commentaire :

« *Yet despite this practical beginning, which appeals to the Polish desire to preserve themselves in a difficult international situation, Rousseau ends the section on education with an appeal for a new patriotism that can only be sustained by a radically new government*²⁴⁰. »

Pour Anne M. Cohler, il y a donc lieu de majorer la signification et la portée du patriotisme recommandé aux Polonais par Rousseau. Mais est-ce le dernier mot du philosophe genevois ?

Les peuples ne sont pas également aptes à recevoir les principes d'un législateur idéal, mais ce jugement est contextuel : il suit chez Rousseau la conviction selon laquelle il n'y a de démocratie possible que pour les États de petite taille – une démocratie directe, non représentative. Pour autant, ce jugement ne signifie pas qu'en ce qui concerne les autres peuples (ceux au sujet desquels Rousseau pense que ce serait peine perdue que de leur proposer une réforme de leurs institutions politiques), aucune solution alternative n'existe ; s'il est impossible de les soustraire globalement au despotisme, il reste un espoir de sauver non pas les peuples mais les individus, en leur réservant une éducation personnelle appropriée leur permettant de devenir des hommes libres et pleinement accomplis : ce sera le projet de l'*Émile*.

Y a-t-il chez Rousseau un ou deux contrats ? R. Derathé pense à ce sujet qu'on peut repérer une évolution dans la pensée politique du Genevois. Trois étapes peuvent en effet être distinguées dans la chronologie des œuvres politiques de l'auteur. Le *Discours sur les sciences et les arts* marque une première étape ; la seconde étape regroupe le

²⁴⁰ COHLER, Anne M., *Rousseau and Nationalism*, New York, Basic Books, Inc., 1970, p. 34 (l'auteur souligne).

Discours sur l'origine de l'inégalité, le *Discours sur l'Économie politique* ainsi que le fragment sur *l'État de guerre* ; la dernière étape enfin est occupée par le *Manuscrit de Genève*. Dans le premier *Discours* tout d'abord, Rousseau montre que c'est « l'ordre social » et non le cœur humain qui est responsable des vices, renversant par là même la perspective ordinairement admise ; il ne remet pas encore en cause l'idée de sociabilité naturelle : l'influence des besoins et la bienveillance naturelle sont les motifs convoqués pour rendre compte de la formation de la société. Avec les trois écrits suivants, le philosophe rejette « le principe de la sociabilité » et s'oppose directement, par sa conception de l'état de nature, aux théories de ses prédécesseurs. Derathé écrit qu'« en ce qui concerne la théorie même du pacte social, Rousseau se rend parfaitement compte de l'insuffisance de la conception classique du pacte de soumission ou du “contrat de gouvernement”, mais dans le *Discours sur l'inégalité* il se contente de reproduire “l'opinion commune²⁴¹”, tout en signalant qu'elle ne le satisfait nullement²⁴² ». Ce n'est que dans le *Manuscrit de Genève* que le philosophe se livrera à une critique du pacte de soumission et formulera la conception définitive du pacte social.

Ainsi, s'il y a bien, dans le second *Discours*, un pacte d'association d'une part et un pacte de soumission d'autre part, Rousseau ne reconnaît finalement, à partir de la première version du *Contrat Social*, qu'un unique pacte, et il rejette résolument la théorie du double contrat.

Une nouvelle approche du contrat par J.-M. Beyssade

Jean-Marie Beyssade, à travers deux articles, renouvelle l'approche de la notion de contrat social chez Rousseau. Il s'applique à replacer le contrat dans son cadre global, c'est-à-dire qu'il tient compte, pour son étude, des différents niveaux auxquels il intervient. Sa lecture est telle qu'elle permet de dépasser l'opposition que nous avons relevée entre les interprétations d'Althusser et de Goldschmidt – tout en étant largement

²⁴¹ « Sans entrer aujourd'hui dans les recherches qui sont encore à faire sur la nature du pacte fondamental de tout gouvernement, je me borne, en suivant l'opinion commune, à considérer ici l'établissement du corps politique comme un vrai contrat entre le peuple et les chefs [...] » (second *Discours*, *op. cit.*, O. C., III, p. 184).

en accord avec ces deux auteurs contre la thèse de deux contrats opposés. Enfin, Beyssade attribue un rôle majeur au christianisme dans la conception de l'histoire selon Rousseau, affirmant que cette religion à vocation universelle, ayant pris le dessus progressivement sur toutes les religions nationales et civiles, et ayant du même coup sonné le glas de l'époque du patriotisme triomphant, annonce en quelque sorte une ère nouvelle de l'humanité dans laquelle se réalisera la société générale du genre humain. Cela ne s'est cependant vérifié ni au XIX^e ni au XX^e siècle en Europe.

Dans l'article intitulé : « Du Contrat Social en général », Beyssade se pose la question de savoir « quels types de problèmes résout, dans la doctrine de Rousseau, ce qu'il nomme indifféremment pacte, contrat, et parfois traité social²⁴³ ». La méthode d'investigation consistera à emprunter une voie oblique : au lieu d'interroger directement le pacte à partir des États existants, le commentateur interroge celui-ci relativement aux « communautés qui restent à instituer²⁴⁴ ». Celles-ci sont au nombre de deux : il s'agit d'une part, à l'époque où Rousseau écrit, de la « République européenne²⁴⁵ », et d'autre part, de « la société générale du genre humain²⁴⁶ ». En quoi cela présente-t-il un avantage de s'intéresser à ces deux cas particuliers de communautés pour lesquelles aucun pacte encore ne confère de réalité effective, plutôt que de s'intéresser d'emblée aux corps politiques constitués ? La pertinence de cette méthode se trouve nettement établie après que l'auteur a énuméré, en ce qui concerne les États existants, les grandes difficultés qui sont suscitées par la comparaison entre le pacte dont le riche a l'initiative (dans le second *Discours*) et le pacte qui détermine le principe du droit politique (*Du Contrat Social*, I, 6). Quelles sont ces difficultés ?

Il y a tout d'abord celle-ci : « Faut-il opposer un mauvais contrat, mystificateur ou usurpé, qui aggrave l'inégalité sous le masque de la loi, et un bon contrat, seul légitime, qui instaure une égalité conventionnelle ou de droit²⁴⁷ ? » Cette dichotomie qui a prévalu pendant longtemps chez les commentateurs est-elle fondée ? Althusser et Goldschmidt

²⁴² DERATHÉ, R., *Jean-Jacques Rousseau et la science... op. cit.*, p. 57.

²⁴³ BEYSSADE, J.-M., « Du Contrat Social en général », *Revue philosophique* n° 3 / 1978, p. 273.

²⁴⁴ *Ibid.*, même page.

²⁴⁵ ROUSSEAU, J.-J., *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, O. C., III, p. 592.

²⁴⁶ *Ms. G.*, II., O. C., III, p. 281.

l'ont tous deux rejetée, en mettant en lumière une ressemblance entre les deux pactes quant à leur structure et leurs effets ; mais les conclusions de leurs analyses respectives sont diamétralement opposées. Pour Althusser en effet, le contrat est frappé d'une négativité fondamentale, tandis que pour Goldschmidt, le contrat comporte une positivité : il est parfaitement valide. Ces deux positions demandent à être discutées.

La deuxième difficulté soulevée par Beyssade est la suivante : « Peut-on dissocier totalement l'histoire, réelle ou hypothétique, et l'essence des corps politiques, leur principe justificatif ou fondement²⁴⁸ ? » À première vue, oui : il y a même comme une frontière qui sépare précisément le second *Discours* et *Du Contrat Social*, puisque le premier écrit ressortit bien du registre d'une histoire (car si celle-ci ne prétend pas correspondre à l'histoire telle qu'elle s'est effectivement déroulée, il n'en demeure pas moins qu'elle est une histoire) et que le second écrit, en revanche, ressortit uniquement du droit et de la raison (l'auteur s'enquiert non pas de la manière dont les choses sont arrivées pour que l'homme soit devenu ce qu'il est, en passant du premier état de nature à l'état civil, mais de ce qui rend ce passage légitime).

Cependant, cette dissociation, si elle est maintenue comme telle, fait surgir deux difficultés dans l'œuvre politique ultérieure de Rousseau, que Beyssade formule ainsi : « quelle est l'action historique du modèle rationnel ? », ou, pour expliciter davantage la question, « comment peut-il remplir à la fois, au regard des États existants dont on laisse de côté le mode de formation (réel ou hypothétique), la triple fonction conservatrice, réformatrice et révolutionnaire²⁴⁹ ? » Le modèle rationnel, en effet, a une fonction conservatrice (« Ainsi, loin de détruire tous les gouvernements, je les ai tous établis²⁵⁰ », affirme Rousseau dans la sixième des *Lettres écrites de la montagne*), mais il peut également être investi d'une fonction réformatrice (comme le montre l'exemple de la Pologne), et il est aussi ce par quoi une révolution advient, lorsqu'il n'est plus respecté²⁵¹. Quant à la seconde difficulté, c'est la question de savoir si « l'origine historique est

²⁴⁷ *Rev. phil.* n° 3 / 1978, p. 273.

²⁴⁸ *Ibid.*, même page.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 274.

²⁵⁰ *O. C.*, III, p. 811.

²⁵¹ « De sorte qu'à l'instant que le Gouvernement usurpe la souveraineté, le pacte social est rompu, et tous les simples citoyens, rentrés de droit dans leur liberté naturelle, sont forcés mais non pas obligés d'obéir. » (*C. S.*, III, 10, *O. C.*, III, p. 422-423).

parfaitement indifférente à la rationalité du modèle idéal²⁵² ». Pour Rousseau, qui exclut la possibilité qu'un État véritable puisse être fondé sur le prétendu droit de conquête par exemple, tel n'est pas le cas.

Enfin, Beyssade pose cette question : « La communauté politique épuise-t-elle l'idée rousseauiste du contrat social, et constitue-t-elle pour l'homme la plus haute réalisation de son humanité ou simplement une étape à dépasser²⁵³ ? » Le contrat social concerne d'autres groupes que la communauté politique proprement dite, et il laisse présager l'institution d'un autre contrat, plus inclusif, répondra Beyssade.

Qu'en est-il des États de l'Europe ? Leurs relations sont comparables à celles qu'entretenaient entre eux les individus de la dernière période de l'état de nature telles que les décrit le second *Discours* : elles ont fini par engendrer un état de guerre qui, s'il n'est pas effectif, est au moins latent et menace d'éclater. Cet état de guerre survient en effet dès lors qu'« à l'indépendance maintenue s'ajoute le développement des besoins sociaux²⁵⁴ ». Il apparaît nécessaire de créer une confédération qui instaure un état de paix durable entre les nations de l'Europe. Mais entre la conception rationnelle d'un tel projet et sa réalisation historique, l'écart est grand. Le projet réfléchi par Saint Pierre, « en sa structure et ses effets, est analogue à celui que développe [...] *Du Contrat Social*, et que résumait déjà le discours spéculaire du riche à ses voisins²⁵⁵ », puisqu'il y va également de la fondation d'un état de paix durable entre les membres de l'association – état durable parce que garanti par la mise en place, d'une part d'« un tribunal judiciaire qui puisse établir les lois et les règlements qui doivent obliger tous les membres²⁵⁶ », et d'autre part, d'« une force coactive et coercitive pour contraindre chaque État de se soumettre aux délibérations communes²⁵⁷ ». Les États se trouveraient ainsi mieux assurés de la conservation de leurs biens et de la défense de leurs intérêts. Cependant, si la sagesse d'un tel projet est incontestable, cela n'implique pas que son exécution aille de soi. Que faut-il pour que cela ait lieu ? Il faut, écrit Beyssade, « le même jeu de liberté et de

²⁵² *Rev. phil.*, art. cit., p. 274.

²⁵³ *Ibid.*, même page.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 276.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 277.

²⁵⁶ *Projet de paix perpétuelle, O. C.*, III, p. 574.

nécessité qui, dans le *Second Discours*, se jouait entre le riche et ses voisins sous le regard des sages²⁵⁸ ». Or, un tel cas de figure s'est déjà présenté dans l'histoire avec Henri IV. Mais le projet a avorté, et Rousseau ne croit pas qu'une occasion similaire s'offrira à nouveau, qui permettrait la mise en œuvre de ce projet²⁵⁹. Quoi qu'il en soit, le plan demeure admirable et l'on notera, avec Beyssade, que ce que la raison prescrit ne s'effectue pas sans le concours d'une force intéressée.

Passons au deuxième point, celui qui concerne la société générale. Le *Manuscrit de Genève*, dans son deuxième chapitre, pose, d'après Beyssade, cette question : « Entre les individus qui constituent le genre humain, existe-t-il aujourd'hui le même état de guerre qu'entre les peuples de l'Europe²⁶⁰ ? » Il convient de se reporter à l'article « Économie politique », rédigé par le philosophe pour le tome V de l'*Encyclopédie*, et au texte sur la religion de l'homme (*Du Contrat Social*, IV, 8). À partir de ces textes, trois thèses, selon Beyssade, sont à distinguer.

La première thèse énonce qu'« entre les hommes indépendants et devenus sociables, il n'y a point de société *naturelle* et générale, et il est légitime de parler avec Hobbes d'un état de guerre²⁶¹ ». Ceci est une conséquence de la vérité de l'objection de « l'homme indépendant », qui figure dans l'article « Droit naturel » de Diderot, et qui est reprise et poussée plus loin encore par Rousseau. Selon Beyssade, en effet, le philosophe genevois ne réfute pas cet article – au contraire, il l'approfondit méthodologiquement.

« Il est faux, écrit Rousseau, que dans l'état d'indépendance, la raison nous porte à concourir au bien commun par la vue de notre propre intérêt ; loin que l'intérêt particulier s'allie au bien général, ils s'excluent l'un l'autre dans l'ordre naturel des choses, et les lois sociales sont un joug que chacun veut bien imposer aux autres, mais non pas s'en charger lui-même²⁶². »

L'homme, dans cette situation, n'écoute que son amour-propre, et il ne voit pas pourquoi il s'en remettrait à des lois sociales, quand rien ne garantit que les autres en

²⁵⁷ *Ibid.*, même page.

²⁵⁸ *Rev. phil.*, art. cit., p. 278.

²⁵⁹ « Le même coup qui trancha les jours de ce bon Roi replongea l'Europe dans d'éternelles guerres qu'elle ne doit plus espérer de voir finir. [...] Sans doute la paix perpétuelle est à présent un projet bien absurde [...] ». » (*Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, O. C., III, p. 599-600).

²⁶⁰ *Rev. phil.*, art. cit., p. 279.

²⁶¹ *Ibid.*, même page. Cf. O. C., III, p. 288 (*Ms. G.*, II).

²⁶² O. C., III, p. 284.

feront autant ; le lien entre son intérêt particulier et la volonté générale n'est pas d'emblée évident. Quelques pages plus loin dans le texte, Rousseau imagine un dialogue entre le philosophe et l'homme indépendant, à la place duquel il se met :

« C'est, me dira-t-il, à la volonté générale que l'individu doit s'adresser pour savoir jusqu'où il doit être Homme, Citoyen, Sujet, Père, enfant, et quand il lui convient de vivre et de mourir. "Je vois bien là, je l'avoue, la règle que je puis consulter ; mais je ne vois pas encore", dira notre homme indépendant, "la raison qui doit m'assujettir à cette règle. Il ne s'agit pas de m'apprendre ce que c'est que justice ; il s'agit de me montrer quel intérêt j'ai d'être juste"²⁶³. »

On peut rapprocher ce texte de cette phrase du chapitre sur le législateur :

« Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État, il faudrait que l'effet pût devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles²⁶⁴. »

C'est quasiment la même aporie qui est formulée ici, et que seule une pétition de principe pourrait donner l'apparence de résoudre. Il est problématique aussi bien pour l'homme indépendant qu'en général pour un peuple non encore institué comme tel mais déjà existant de concevoir en quoi un changement d'état, avec l'acceptation de lois et de règles civiles, pourrait lui être profitable, puisque cela requerrait qu'il prenne un point de vue qu'il ne peut pas encore avoir, étant précisément celui qui lui sera donné par ce nouvel état. C'est pourquoi Rousseau affirme aussi que « celui qui se croit capable de former un Peuple, doit se sentir en état, pour ainsi dire, de changer la nature humaine²⁶⁵ ». Qu'est-ce à dire ? C'est sans doute plutôt la constitution de l'homme qu'il s'agit pour le Législateur de modifier, au sens où notamment l'amour de soi doit être dévié vers le tout que constitue la communauté, et être ainsi transformé en volonté générale.

Mais revenons à l'article de Beyssade. Une seconde thèse est présentée en ces termes : « état de guerre implique déjà liaison des parties qui constituent le tout, union réelle et non idée purement collective, si bien qu'on hésitera à écarter comme chimérique,

²⁶³ *Ibid.*, p. 286.

²⁶⁴ C. S., II, 7, O. C., III, p. 383.

²⁶⁵ C. S., II, 2, O. C., III, p. 313.

à confiner dans les livres des philosophes, la *supposition* que le genre humain est une personne ou un être moral²⁶⁶ ».

La troisième thèse, enfin, est la suivante : « la confédération réelle, le traité social qui instaure véritablement la société générale du genre humain, n'est pas l'œuvre de la nature, et cet événement, œuvre d'art et de raison, met en jeu la religion, et, plus précisément, le christianisme comme institution sociale universelle²⁶⁷ ». Ainsi Beyssade comprend-il le rôle que Rousseau accorde au christianisme dans l'histoire comme définissant les fondements de la société générale du genre humain. Un pacte, de structure semblable à ceux qui sont passés en politique, unit tous les hommes en tant qu'« enfants du même Dieu²⁶⁸ », sa seule différence par rapport aux autres pactes résidant dans le fait que le souverain n'est pas identifiable comme un donné, mais qu'il est un postulat de la raison pratique.

La conclusion de l'article de Beyssade indique les points majeurs de la théorie générale du contrat social chez Rousseau, l'idée principale étant que « association », « confédération », « contrat », « pacte », « traité » peuvent être pris comme synonymes, dans l'exacte mesure où il s'agit à chaque fois d'un acte de convention qui détermine une association, celle-ci n'étant absolument pas réductible à une agrégation. « Autant il y a de véritables sociétés, dont chacune est un être moral avec sa volonté (générale pour les membres de l'association), autant il y a de pactes ou de contrats sociaux²⁶⁹. » Beyssade résume ce qu'il a établi en quatre points.

Tout d'abord, « la communauté politique n'épuise pas l'idée rousseauiste du contrat social, et la pluralité des communautés emboîtées auxquelles elle s'applique peut se lire de deux façons » : « dans les termes intemporels du droit », ou « en termes d'évolution historique²⁷⁰ ». Il y a en effet plusieurs sortes de sociétés. Une première distinction peut être opérée entre la société générale (du genre humain) et les sociétés particulières (les États particuliers). Entre ces deux types de société, il y a place pour la

²⁶⁶ *Rev. phil.*, art. cit., p. 280 (Cf. aussi *Ms. G.*, I, 2, *O. C.*, III, p. 283).

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 281 (Cf. aussi les *Lettres écrites de la montagne*, *O. C.*, III, p. 707 : « En ôtant des Institutions nationales la Religion Chrétienne, je l'établis la meilleure pour le genre humain »).

²⁶⁸ *C. S.*, IV, 8, *O. C.*, III, p. 465.

²⁶⁹ *Rev. phil.*, art. cit., p. 284.

République européenne et les liges ou confédérations en général. Et au sein même de l'État (ou de la cité) considéré comme la grande société à laquelle correspond un intérêt général, il existe des corporations qui sont autant de sociétés particulières ou partielles, mais qui ont néanmoins chacune leur intérêt général et leur volonté générale. Cette pluralité de communautés, en termes de droit, doit être ordonnée selon une hiérarchie qui est inverse de celle de l'ordre naturel des affections. En termes d'évolution historique, ce qui apparaît, c'est que « l'humanité ne rétrograde jamais²⁷¹ et le passage est irréversible des sociétés plus étroites aux sociétés plus générales²⁷² ». L'humanité tendrait donc téléologiquement à constituer une société générale.

Le deuxième point souligné par Beyssade concernant la théorie générale du contrat est que « toute association a pour envers un état de guerre, réel ou virtuel, auquel elle met fin²⁷³ », car toujours on observe que l'amour de soi, qui devient amour du tout ou volonté générale en prenant pour objet la communauté entière, se transforme en amour-propre lorsqu'il se concentre et se compare, et les intérêts particuliers et commun s'opposent.

Le troisième point consiste à faire remarquer que « dans le moment historique et logique de l'institution, trois positions se retrouvent toujours, conjointes mais distinctes²⁷⁴ ». Ces trois positions sont : celle du protagoniste, qui prévoit, en plus de l'intérêt commun, un avantage personnel exclusif ; celle des voisins cosignataires, faciles à séduire ; et celle du sage, qui définit un point de vue extérieur et qui comprend que l'abus est inévitable mais que, pour autant, cela ne discrédite pas l'institution.

Le quatrième point enfin explique qu'« il n'y a, en chaque domaine, qu'un seul pacte, présenté tel qu'il est historiquement mis en œuvre ou tel qu'il est rationnellement apprécié. Il ne faut donc pas opposer un contrat mystificateur et un autre contrat, seul légitime : cette dissociation et ce dédoublement reposent sur une confusion des positions, sur l'espoir absurde que les yeux des rois, ou les yeux des peuples, puissent voir les

²⁷⁰ *Ibid.*, même page.

²⁷¹ « Mais la nature humaine ne rétrograde pas et jamais on ne remonte vers les temps d'innocence et d'égalité quand une fois on s'en est éloigné ; c'est encore un des principes sur lesquels il a le plus insisté. » (ROUSSEAU, J.-J., *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues, O. C.*, I, p. 935).

²⁷² *Rev. phil.*, art. cit., p. 284.

²⁷³ *Ibid.*, même page.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 285.

objets à travers les lunettes des sages²⁷⁵ ». Nous revenons là en quelque sorte à ce qui impose de recourir à la théorie du choix rationnel.

Dans le second article de Beyssade (« État de guerre et pacte social selon J.-J. Rousseau »), le contrat est envisagé à partir de la problématique déterminée par cette constatation : « le pacte social rend à la fois impossible et possible l'état de guerre²⁷⁶ ». Si l'on considère en effet le pacte du point de vue de son résultat et de ses conséquences, il met bien un terme à l'état de guerre entre les individus qui deviennent membres d'un même État, mais l'état de guerre n'est pas éradiqué pour autant, puisqu'il réapparaît entre les nations. Beyssade se propose donc d'« éclairer conjointement deux difficultés, dont l'une concerne le rapport du pacte social à l'état de guerre entre les individus, et l'autre le rapport du pacte social à la guerre entre États et l'amour de l'humanité²⁷⁷ ».

La première difficulté revient à interroger le lien entre le *Discours sur l'origine de l'inégalité* et *Du Contrat Social*. Beyssade entreprend de discuter les interprétations d'Althusser et de Goldschmidt, qui ont tous deux mis en évidence une ressemblance entre les deux pactes, évacuant ainsi la lecture qui consistait à y voir deux pactes opposés. Si les lectures de ces deux commentateurs divergent en ceci que l'un perçoit une égale imposture dans les deux pactes et que l'autre reconnaît au contraire une valeur positive même au pacte du second *Discours*, ils s'accordent cependant « pour situer les deux pactes au même moment d'un itinéraire historique, au terme d'une première socialisation, face à la même situation de détresse, avec la même ambition de mettre fin par art et réflexion au même état de guerre, phase ultime de l'état de nature²⁷⁸ ». Beyssade conteste la validité de cette thèse commune aux deux interprètes. Il proposera alors une autre manière d'envisager la relation entre les deux textes.

La deuxième difficulté porte sur le cosmopolitisme, et elle découle du fait que la volonté qui est générale pour un corps politique particulier est particulière vis-à-vis de la société générale du genre humain. Il faut rappeler ici le principe de Diderot dans l'article « Droit naturel », qui posait que la volonté générale vaut pour toute l'espèce, et que par

²⁷⁵ *Ibid.*, même page.

²⁷⁶ BEYSSADE, J.-M., « État de guerre et pacte social selon J.-J. Rousseau », *Kant-Studien*, 1979, p. 162.

²⁷⁷ *Ibid.*, même page.

²⁷⁸ *Ibid.*, même page.

rapport à elle, toutes les autres volontés sont dites particulières. « Le travail de Rousseau à partir de ce principe établi, écrit Beyssade, a consisté à dégager la multiplicité des corps collectifs qui s'emboîtent les uns dans les autres, et par suite la hiérarchie des volontés, la plus générale étant toujours aussi la plus juste, mais la moins générale étant la plus active selon l'ordre naturel²⁷⁹. » Dès lors, il y a conflit entre patriotisme et humanisme. Pour Goldschmidt, cela se soldait par une victoire du patriotisme sur l'humanisme, puisque seule la première attitude se révèle consistante – la seconde présupposant une société générale ainsi qu'une volonté générale (universelle), lesquelles ne peuvent correspondre à aucune réalité car ces expressions allient des termes incompatibles entre eux. Beyssade, à l'inverse de Goldschmidt, veut montrer que « l'amour de l'ordre, s'exprimant par la voix de la conscience, cet instinct divin, et posant la loi naturelle sous la forme du sentiment de pitié ou de la loi de raison, est précisément cette volonté générale propre à la société du genre humain ou mieux à la grande cité du monde²⁸⁰ ». Mais cela ne suppose-t-il pas que tous soient sages ?

Revenons sur la première difficulté, qui conduit à examiner la cohérence entre les deux textes dans lesquels Rousseau donne une formule du contrat social. « Peut-on situer le pacte social, tel que le présente le chapitre VI du livre I, au même moment de l'histoire humaine où le *Second Discours* plaçait "l'origine de la société et des lois"²⁸¹ ? » Nous avons vu qu'Althusser et Goldschmidt soutenaient, chacun de son côté, cette thèse. Il semble en effet que les individus qui concluent entre eux le pacte soient dans les mêmes dispositions et les mêmes circonstances dans un cas comme dans l'autre. Mais Beyssade refuse cette interprétation, car elle omet la différence radicale de registre qui sépare les deux écrits. « Le *Contrat Social* dit le droit, il ne dit pas le fait²⁸² », souligne-t-il ; et il ajoute, quelques lignes plus loin : « Il ne dit pas le fait et ne veut pas le dire²⁸³. » Le commentateur concède cependant que le vocable de « fait » n'est pas univoque. Rousseau n'écrit-il pas, dès le début de son *Discours* : « Commençons donc par écarter tous les

²⁷⁹ Ibid., p. 163.

²⁸⁰ Ibid., même page.

²⁸¹ BEYSSADE, J.-M., « État de guerre... », art. cit., p. 163 (*O. C.*, III, p. 178 pour la citation de Rousseau).

²⁸² Ibid., p. 164.

²⁸³ Ibid., même page.

faits, car ils ne touchent point à la question²⁸⁴. » Quoi qu'il en soit, la dimension temporelle n'est pas évacuée. Le texte, en effet, retrace le cheminement que l'homme a dû accomplir depuis son premier état supposé pour arriver jusqu'à son état actuel ; il « définit la chronologie idéale d'une histoire hypothétique²⁸⁵ », histoire marquée par un certain nombre de révolutions. La question de départ peut être reformulée ainsi : « Peut-on assigner rigoureusement, à l'acte d'association du *Contrat Social*, une place déterminée dans cette chronologie²⁸⁶ ? »

D'après le chapitre 8 du livre I²⁸⁷ dont nous avons rapporté plus haut le premier alinéa, il est certain que le pacte ne peut absolument pas être compris comme intervenant après une première socialisation, puisqu'il introduit une coupure entre un état de nature qui est présenté comme étant resté homogène et un nouvel état, civil, avec lequel apparaît et se développe tout ce qui fait l'humanité de l'homme. Le contrat a donc lieu en un « instant²⁸⁸ » décisif, à partir duquel sont apportés les éléments qui permettront à l'homme de progresser – soit dans le sens d'un accomplissement, soit dans le sens d'une dégradation : les deux possibles sont ouverts, et mentionnés comme tels par Rousseau. Mais en même temps, dans d'autres textes du *Contrat Social* (en particulier le chapitre 2 du livre I), l'auteur décrit des situations typiques d'un état déjà sociable : l'homme a une conscience familiale et vit selon une organisation domestique, et cela dès avant le pacte – ce qui veut dire que l'homme était sorti d'un premier état de nature, avait acquis des sentiments et développé des dispositions sociables préalablement au moment du pacte. Rousseau parle même de « biens » qui, de possessions provisoires, deviendront, avec le pacte, propriétés²⁸⁹. La conclusion qui s'ensuit est qu'il est aussi bien impossible de situer le pacte après une première socialisation qu'avant une première socialisation. Ainsi Beyssade peut-il affirmer :

²⁸⁴ *O. C.*, III, p. 132.

²⁸⁵ « État de guerre... », art. cit., p. 165.

²⁸⁶ *Ibid.*, même page.

²⁸⁷ *O. C.*, III, p. 364-365.

²⁸⁸ « À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif [...] » (*C. S.*, I, 6, *O. C.*, III, p. 361) ; voir aussi le chap. 8 du même livre : « [...] il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais [...] » (*Ibid.*, p. 364). Nous soulignons.

²⁸⁹ *C. S.*, I, 9, *O. C.*, III, p. 365.

« Dans l'histoire, réelle ou hypothétique, de l'humanité, [le pacte] arrive toujours ou trop tôt ou trop tard, et même, à la fois trop tôt et trop tard. Puisqu'il est décidément impossible de lui trouver une place fixe et déterminée dans ce développement, la conclusion s'impose : il se situe ailleurs, à l'extérieur du temps²⁹⁰. »

« Le pacte social définit avant tout une essence, l'essence du politique, et, puisque tout ce qui est proprement humain tient radicalement à la politique [*O. C.*, t. I, p. 404], l'essence de l'homme moral²⁹¹ », écrit Beyssade. C'est, nous dit Rousseau, « l'acte par lequel un peuple est un peuple²⁹² » – et Beyssade reproche (avec raison) à Althusser d'avoir modifié la citation en substituant « devient » à « est », car, comme tel, le contrat n'est pas réductible à un événement. On ne peut pas dire non plus exactement du pacte qu'il est éternellement présent : il est plutôt incessamment réitéré, ou continuellement affirmé.

La question que prend ensuite en charge Beyssade est la suivante : « Ce pacte social présuppose-t-il, comme un antécédent nécessaire, que le conflit entre les volontés particulières ordonnées à des intérêts particuliers se soit exacerbé dans le plus horrible état de guerre²⁹³ ? » Une phrase de Rousseau servira de point de départ pour développer une réponse – phrase sur laquelle Althusser avait insisté également – : « [...] si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible²⁹⁴ ». Beyssade commente ainsi la proposition : « L'affirmation d'essence porte ici sur la corrélation, *dans* l'acte constitutif de l'état civil, entre l'opposition (des intérêts particuliers) et l'accord (qui définit un intérêt commun) : les variations de ce rapport à travers la durée sont à déterminer par une analyse historique²⁹⁵. » Or le commentateur remarque que le philosophe genevois ne fait que supposer (en condensant l'hypothèse), au chapitre 6 du livre I, un état résultant de conflits qui ont atteint leur paroxysme et qui rendent le pacte nécessaire. En revanche, au chapitre 1 du livre IV, l'auteur s'étend davantage sur la dégénérescence des institutions politiques. Cette dégénérescence se produit en trois phases. La première de ces phases est

²⁹⁰ « État de guerre... », art. cit., p. 166.

²⁹¹ Ibid., même page.

²⁹² *C. S.*, I, 5, *O. C.*, III, p. 359.

²⁹³ « État de guerre... », art. cit., p. 167.

²⁹⁴ *C. S.*, II, 1, *O. C.*, III, p. 368.

celle de la « jeunesse de l'État²⁹⁶ », durant laquelle la volonté générale (qui est la somme de ce qui reste des volontés particulières, une fois que l'on a soustrait ce qui tient à la particularité de leurs intérêts) est quasiment superposable avec la volonté de tous (somme des volontés particulières prises intégralement telles quelles). En effet, même s'il existe quelques menues différences entre ces deux types de volonté, ces différences s'annulent entre elles (« les plus et les moins » « s'entre-détruisent²⁹⁷ »). Quand l'État commence à faiblir²⁹⁸, une deuxième étape vers la déchéance finale des institutions politiques s'amorce : des intérêts particuliers sont fermement revendiqués, et « l'intérêt commun s'altère²⁹⁹ ». Désormais, la volonté particulière s'affirme comme volonté d'être préférée, amour-propre intéressé. Enfin, « quand l'État [est] près de sa ruine [...], [...] que le lien social est rompu dans tous les cœurs [...] ; alors la volonté générale devient muette³⁰⁰ » ; seuls comptent les intérêts particuliers, qui s'opposent les uns aux autres et s'affrontent. La guerre de tous contre tous survient bientôt : c'est « l'état de l'*aliénation* humaine », nous dit Beyssade, reprenant l'expression qu'Althusser affectionne, mais en la remplaçant selon lui au moment pertinent où il convient de l'employer. La conclusion est la suivante :

« Le conflit entre les intérêts particuliers ne peut donc pas être rejeté avant le pacte social, comme son préalable nécessaire : il se développe à partir de lui, comme si l'instant heureux du "contrat primitif"³⁰¹, loin d'ouvrir une alternative entre la dégradation (par le *mauvais* contrat des riches et des pauvres) et l'ennoblissement (par le *bon* contrat entre citoyens égaux), instaurait la nécessaire solidarité des contraires, dégradation et humanisation progressant d'un même mouvement³⁰². »

« Au terme de la dégradation politique, on retrouve bien "un nouvel état de nature [...] fruit d'un excès de corruption"³⁰³, semblable à "l'état de l'*aliénation* humaine" que L. Althusser voyait à l'origine du pacte social. Mais, loin que le *bon* contrat puisse succéder à cet état, Rousseau tient la décadence politique pour aussi irréversible que la sortie du premier état

²⁹⁵ « État de guerre... », art. cit., p. 167.

²⁹⁶ Ibid., même page.

²⁹⁷ C. S., II, 3, O. C., III, p. 371.

²⁹⁸ Cf. C. S., IV, 1, O. C., III, p. 438.

²⁹⁹ Ibid., même page.

³⁰⁰ Ibid., même page.

³⁰¹ C. S., IV, 2, O. C., III, p. 440.

³⁰² « État de guerre... », art. cit., p. 168.

³⁰³ *Discours sur l'origine de l'inégalité... op. cit.*, O. C., III, p. 191.

de nature. L'humanité ne rétrograde jamais et, après la corruption du despotisme, l'avenir que garde l'humanité n'est plus proprement politique³⁰⁴. »

Qu'est-ce à dire ? En termes d'essence et de droit, il y a deux possibilités selon lesquelles chacun est reconduit à l'état de nature : l'une résulte de « l'usurpation du despotisme³⁰⁵ », l'autre vient de « la décision légitime du peuple entier³⁰⁶ ». À ce moment-là, un nouveau contrat social (le bon) peut, pourquoi pas, être conclu. « Mais tout change dès que l'on considère, historiquement, les altérations du cœur humain », rappelle Beyssade³⁰⁷. On s'aperçoit alors que c'est seulement pendant la jeunesse de l'État, quand le peuple est encore « barbare³⁰⁸ », que le législateur peut avoir une action efficace, car quand l'État vieillit le peuple n'est plus aussi docile, et il n'y a guère qu'un miracle qui pourrait lui redonner sa liberté politique. Mais ledit miracle ne peut se produire qu'une fois, à l'occasion de guerres civiles, et il n'est pas à souhaiter que cette situation advienne quand l'état civil est complètement développé, car, le cas échéant, aucune meilleure institution ne peut plus être mise en place : il est donc préférable de conserver ce qui subsiste du lien social. En fait, on assiste alors à une perte de la légitimité politique et à la promotion d'une nouvelle valeur, qui la dépasse. Cela est patent dans l'*Émile*, lorsque le précepteur constate qu'il n'y a plus de lois ni de patries. Néanmoins, il reste des simulacres de lois, et ceux-là suffisent au sage ou à l'homme, qui n'est plus le citoyen.

« Ainsi, écrit Beyssade, le développement des forces morales et intellectuelles et le conflit exaspéré des intérêts particuliers, bref "l'état de l'*aliénation* humaine" succède au pacte plus qu'il ne le précède. Il ne reconduit jamais directement à la liberté naturelle, d'avant le pacte, il conduit à la liberté morale, par-delà l'obéissance à des lois qui n'en sont plus que le simulacre. On pourrait dire, à la rigueur, qu'il sert de condition antécédente au quasi-pacte éthico-religieux, par lequel l'homme fait de la volonté divine sa volonté constante³⁰⁹. »

Mais ce « à la rigueur » par lequel Beyssade avance son hypothèse dénote une audace interprétative dont il mesure en même temps la limite. On peut relever une triple précaution oratoire : un conditionnel précède l'incise et le pacte évoqué est appelé

³⁰⁴ « État de guerre... », art. cit., p. 168.

³⁰⁵ Ibid., p. 169 (cf. *C. S.*, III, 10, *O. C.*, III, p. 423).

³⁰⁶ Ibid., même page (cf. *C. S.*, III, 18, *O. C.*, III, p. 436).

³⁰⁷ Ibid., même page.

³⁰⁸ *C. S.*, II, 8, *O. C.*, III, p. 385.

« quasi-pacte » (il y a en effet un retour à la transcendance). L'hypothèse demande un acte de foi. Nous sortons donc du cadre argumentatif et c'est pourquoi, quels que soient par ailleurs les mérites de l'interprétation, sa dernière partie ne nous convainc pas.

Pour terminer, le commentateur examine le statut de l'hypothèse théorique du chapitre 6 du livre I du *Contrat Social*. Il s'agit bien de l'esquisse d'une histoire hypothétique. Le contrat intervient comme l'acte qui permet aux hommes de sortir d'un mortel déséquilibre entre des obstacles devenus importants et leurs forces. Cependant, ces obstacles et ces forces en présence ne sont pas totalement explicités par l'auteur. Parmi les forces figurent certes des « biens », mais, pour autant, cela signifie-t-il qu'ils soient nécessaires au regard du pacte énoncé ici ? La réponse de Beyssade est la suivante :

« L'hypothèse des premiers alinéas, qui pose comme nécessaire et nécessairement mortelle l'opposition des intérêts particuliers, permet d'établir "la nécessité des institutions politiques"³¹⁰ en faisant apparaître le pacte comme nécessaire (c'est-à-dire indispensable et inéluctable). Mais elle n'en constitue pas un *antécédent nécessaire*³¹¹. »

Développons ce point.

Il y a au moins trois grandes différences, selon Beyssade, entre le contrat du second *Discours* et celui du *Contrat Social*. Tout d'abord, le pacte proposé par le riche est consciemment réfléchi, calculé, tandis que le contrat social, au chapitre 6, « n'apparaît nullement comme le résultat d'une ratiocination des contractants eux-mêmes³¹² » : c'est Rousseau qui formule dans ses propres termes, et non dans des termes qu'il attribuerait aux contractants, le pacte. La seconde différence est la suivante : le pacte du *Discours* éteint une guerre effective, alors que « le contrat social ne cesse de conjurer, même en dehors du conflit ponctuel supposé aux premiers alinéas du chapitre VI, un état de guerre virtuel³¹³ ». La troisième différence, enfin, est liée à la deuxième : c'est que « la supposition initiale du chapitre VI est plus radicale que l'horrible état de guerre dans l'exacte mesure où la clause unique du *Contrat Social* est plus déterminée que le sacrifice

³⁰⁹ « État de guerre... », art. cit., p. 170.

³¹⁰ *Ms. G.*, I, 2, *O. C.*, III, p. 281.

³¹¹ « État de guerre... », art. cit., p. 172.

³¹² *Ibid.*, même page.

³¹³ *Ibid.*, même page.

partiel consenti dans le *Second Discours*³¹⁴ ». Beyssade donne alors raison à Goldschmidt, qui affirme que le contrat est toujours légitime, car du point de vue même de l'essence, « dans le fait les lois sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n'ont rien³¹⁵ ». De tout ceci, Beyssade conclut :

« l'hypothèse du conflit mortel et le pacte social, au chapitre VI, ne sont pas des variantes, faussement innocentes parce qu'elles dissimuleraient leurs implications socio-économiques, pour une imposture historique. Au contraire l'horrible état de guerre et le contrat suggéré par les riches doivent être compris, rétrospectivement, comme version historiquement la plus plausible pour la formation d'un corps politique conforme à la légitimité, pour la formation du corps politique. Car il n'en existe qu'un seul type, et non pas deux opposés, le bon et le mauvais³¹⁶ ».

*

Au cours de cette section, nous nous sommes intéressé au statut du citoyen chez Rousseau. À ce sujet, il convenait de distinguer entre le citoyen véritable, qui participe pleinement à la vie de sa cité, et le « bourgeois », qui n'en est qu'une pâle contrefaçon, car il n'a du citoyen que le nom, or il n'y a de toutes façons plus de cités au moment où écrit Rousseau, et les vertus proprement civiles sont oubliées ou ne sont plus mises en pratique – ce que le philosophe regrette amèrement. Nous avons ensuite porté notre attention sur le concept même de contrat social. Si l'on se penche sur ce qu'en ont dit les commentateurs, on trouve que des appréciations divergentes, voire opposées, ont pu être émises. Nous avons donc confronté diverses lectures du contrat, celles qui nous semblaient être les principales.

Il ressort de cette confrontation qu'il n'y a qu'un contrat chez Rousseau, et que c'est le même contrat qui est présenté sous une version différente dans les deux textes où il est formulé : la première version est historique, et la seconde est rationnelle. Il ne faut pas voir dans le contrat un acte historiquement daté et posé une fois pour toutes dans le temps, mais l'acte fondateur de l'ordre civil et de l'État, acte extra-historique et extra-temporel, et qui nécessite, pour faire perdurer tout ce qu'il a instauré, une reprise par

³¹⁴ Ibid., p. 174.

³¹⁵ C. S., I, 9 (note), O. C., III, p. 367.

³¹⁶ « État de guerre... », art. cit., p. 174.

chacun de cet acte à son propre compte (tout individu membre de la communauté passe contrat avec celle-ci) et un affirmation continuelle de cet acte.

Ajoutons que, comme le montre Beyssade, le contrat déborde le domaine proprement politique : il existe à plusieurs échelles au sens où le même type d'acte vaut pour toutes sortes d'association, et ce sont les déterminations internes qui varient selon le groupe considéré puisque chaque groupe se définit par une volonté générale (propre à ce groupe, mais générale pour ce groupe), même si c'est la volonté générale du corps politique institué qui doit prédominer.

Nous ne sommes pas convaincu, en revanche, de l'interprétation selon laquelle pour Rousseau le christianisme constituerait l'horizon de l'humanité, au sens où le mouvement que cette religion à vocation universelle a enclenché depuis sa naissance serait tel qu'il gagnerait peu à peu toute l'humanité au point que le contrat social serait amené à devenir (tout en conservant la même structure fondamentale) un « quasi-pacte éthico-religieux³¹⁷ ». Il y a bien une histoire du contractualisme (ou une histoire des théories contractualistes) qui amène à une prise en considération des relations internationales, mais la solution au problème posé par l'état de nature tel qu'on le retrouve, décuplé, entre les nations n'est pas à chercher dans un appel à la transcendance : elle ne peut au contraire être que politique. C'est ce que le contractualisme contemporain au XX^e siècle, plus spécialement celui de John Rawls, mettra à juste titre de l'avant. Car se posera toujours la question de la vraie religion, et le conflit des orthodoxies est inévitable : le dialogue est rarement possible (sauf peut-être dans une perspective œcuménique). Il faut s'en remettre au politique au sens que Rawls donnera à ce terme en 1985, en le distinguant de toute conception métaphysique ou morale, de toute vision du monde substantielle qui demande l'adhésion à des croyances que tout le monde ne partagera pas. À la différence de Rousseau pour lequel il importait de distinguer entre association et agrégation seulement, Rawls distinguera en effet le politique des autres formes d'association humaines où se posent d'autres problèmes. Un consensus peut être établi sur différents terrains. Celui qui est pertinent pour nous ici est le politique.

³¹⁷ Ibid., p. 170.

Rousseau se présente donc à nous comme un auteur qui perçoit les difficultés de la perspective cosmopolitique mais il souligne également les difficultés d'une perspective de repli des petites communautés sur elles-mêmes ou associées les unes aux autres en confédérations. Nous ne sommes toutefois pas en présence d'une impasse : le contrat social donne une idée d'une harmonie universelle, et s'il ne peut la réaliser il met en place l'histoire qui se peut réguler par lui.

1.3. Conclusion

Nous pouvons considérer qu'il y a deux lignes de pensée dans la tradition contractualiste à l'égard du champ des relations internationales dont la prise en compte fut renouvelée suite à l'évolution du contexte³¹⁸. La première s'appelle le réalisme, la seconde, l'idéalisme – partage proposé par Hans Morgenthau et repris par les tenants de chacun de ces courants qui se sont fortifiés en deux Écoles opposées³¹⁹. Mais n'accordons pas à cette classification plus d'importance qu'elle n'en a au-dehors du cadre polémique auquel elle se prête.

Le réalisme repose sur les postulats doctrinaux et méthodologiques suivants (pour reprendre la présentation, orientée mais claire, donnée par K.-G. Giesen) : « validation de généralisations à partir de l'expérience historique, quelques concepts clés relativement flous (*power*, intérêt rationnel, sécurité internationale etc.) qui étaient censés représenter l'essence de la politique internationale, approche étatico-centriste privilégiant les conflits entre acteurs internationaux au détriment de leurs intérêts communs, rationalisation du comportement des acteurs et description empirique au détriment de la démarche volontariste des "idéalistes"³²⁰ ». L'idéalisme en prend le contre-pied. Mais comme le note avec justesse le même auteur, toujours en prenant parti :

³¹⁸ Voir *Philosophie des relations internationales*, introduction : « La sagesse des relations internationales ou la quête du Graal », par Frédéric RAMEL, Presses de Sciences Po., coll. « Références inédites », Paris, 2002, p. 9-36.

³¹⁹ Pour une remise en question de ce partage, voir CANTO-SPERBER, Monique, *Le Bien, la guerre et la terreur. Pour une morale internationale*, Paris, Plon, 2005, p. 138-145 : « Le faux débat entre réalisme et idéalisme ».

³²⁰ GIESEN, K.-G., *L'éthique des relations internationales*, *op. cit.*, p. 27 (déjà cité).

« [...] l'idéalisme fut bien plus théorisé par les réalistes que par les idéalistes eux-mêmes, et cela n'était évidemment pas un hasard : pour parvenir à une certaine unité il est toujours utile de désigner un ennemi commun et de faire passer un mot d'ordre théorique qui s'oppose diamétralement à l'idéologie incriminée³²¹ ».

Francis Cheneval, dans sa recherche, ne s'attarde pas sur cette dichotomie. Il met en évidence ce qu'il appelle « l'ambiguïté méthodique de l'argument hobbesien » – la suppression de l'état de nature au niveau national conduit à une exacerbation de ce même état reporté au niveau international – et dresse un état des lieux intéressant de la réception de sa pensée en théorie des relations internationales. L'hypothèse est celle d'une continuité entre Hobbes, Locke, Rousseau et Kant. Elle est exprimée en ces mots au milieu de l'ouvrage :

« Locke insiste sur l'origine et le caractère individualiste de l'argument contractualiste. Cette condition de base ne peut pas être abandonnée en faveur d'une raison d'État. [...] [C]hez Hobbes la transition d'un calcul de sécurité individualiste à un calcul collectiviste empêche la mise en évidence des implications cosmopolitiques. Puisque Locke relie l'idée de contrat social à son origine individualiste, il ouvre la perspective d'une interprétation cosmopolitique de l'argument. Enfin, tout en ouvrant la dimension individualiste et cosmopolitique, Locke ne va pas jusqu'au bout de son argument. Cela se fera [...] par Christian Wolff [...], par Rousseau et Kant³²². »

L'enjeu est résumé quelques pages plus loin (il s'agit de ce qu'on appelle le dilemme de sécurité) :

« Sans la conception d'une manière de surmonter l'état de nature international, l'argument contractualiste reste incomplet et contradictoire. Incomplet parce que les causes de l'état de guerre ne sont pas supprimées, contradictoire parce que l'insécurité que l'on prétend abolir est en fait accentuée par la formation de l'état souverain³²³. »

Cette remarque est d'une très grande portée. L'auteur arrête son examen aux doctrines classiques (avec quelques incursions dans le champ du contractualisme contemporain, pour comparaison), suivant le projet qu'il s'était fixé : « Mémoires de cosmopolitisme », annonce le sous-titre.

³²¹ *Ibid.*, p. 34.

³²² CHENEVAL, Francis, *La cité des peuples*, op. cit., p. 121.

³²³ *Ibid.*, p. 127.

La même thématique anime notre travail et nous verrons quant à nous que la question du cosmopolitisme ou, pour en préciser les termes, celle du devenir du contractualisme sur le plan international, se pose avec plus de force encore aujourd'hui du fait de la globalisation des problèmes : les effets du changement climatique, ceux de la dégradation de la couche d'ozone et ceux du réchauffement planétaire, pour nommer les plus importants, dépassent les frontières et concernent tous les habitants de la planète³²⁴.

Il y a des ressources nouvelles dans les théories contractualistes développées au XX^e siècle. La suite de notre travail se propose de les dégager pour, en dernier lieu (dans un chapitre conclusif), indiquer comment les articuler dans des propositions normatives dessinant un cadre théorique adapté.

³²⁴ Cf. la problématique de la gestion des « biens publics globaux », *global public goods*. On désigne par là des biens qui ne peuvent être distribués par le marché, autrement dit des biens pour lesquels on ne peut rivaliser dans la consommation. Dans leur forme pure, ce sont des biens dits « indivisibles » (par exemple l'atmosphère). Ils sont également non-exclusifs (l'environnement, la santé publique). La question soulevée est une question environnementale. L'approche en question est une approche purement stratégique : on fait simplement appel à la rationalité instrumentale c'est-à-dire au calcul pour traiter de problèmes que l'on se représente comme des problèmes de pure coordination ou de coopération au niveau global. Il est moins question de justice distributive que de rapports de forces.

Partie 2 - Les principes de justice et leur application

2.1. Rawls et Gauthier : des déterminations différentes des principes de justice

La problématique contractualiste, qui est celle de la pensée du moment fondateur de l'ordre civil (c'est-à-dire de l'institution de la société) à partir des individus – et des individus seuls, en écartant toute transcendance –, a connu, après une période de déclin ou d'ombrage, un nouvel essor avec la parution en 1971 de l'ouvrage de John Rawls, *A Theory of justice*. C'est même non seulement la pensée contractualiste en général, mais plus largement encore la réflexion en philosophie politique qui s'en est trouvée revitalisée, et chaque penseur, aujourd'hui encore, doit prendre position pour ou contre Rawls – les débats contemporains trouvant tous, sinon leur source, du moins leur formulation à partir de son livre, ainsi que l'avait bien repéré Nozick³²⁵.

Rawls a voulu porter à un plus haut degré d'abstraction, nous dit-il, la philosophie du contrat social – non pas que les contractualistes antérieurs n'avaient déjà eu l'idée d'une théorie très générale : leur propos, en effet, visait à déterminer l'essence du politique (ce par quoi un peuple est un peuple, disait Rousseau³²⁶, ou encore, et pour Kant cette fois : le contrat originaire comme principe directeur de la vie en commun, qui n'est d'aucune manière un fait empirique) ; mais Rawls veut penser le contrat originel comme préalable à toute forme d'institution, autrement dit comme condition de possibilité de la vie civile. Le contrat peut être dit originel car il est ce sur quoi s'accordent les membres d'une société, et il sert à déterminer les « principes de justice ». Cet accord originel est

³²⁵ Cf. NOZICK, R., *Anarchy, State, and Utopia*, New York Basic Book, 1974.

³²⁶ « Avant donc que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple. Car cet acte étant nécessairement antérieur à l'autre est le vrai fondement de la société. » (ROUSSEAU, *C. S.*, I, 5, *O. C.*, III, p. 359).

même le principe régulateur de tous les autres, au sens exact où il doit servir de règle pour tous les accords ultérieurs.

David Gauthier se distingue particulièrement des autres critiques de *Théorie de la justice* en ce qu'il propose une conception alternative forte, radicalement opposée à celle de Rawls, tout en demeurant dans la lignée contractualiste. Son ouvrage, intitulé *Morals by Agreement*, publié en 1986, est tout aussi monumental que celui de Rawls.

Cette partie de notre travail a pour visée de faire ressortir les caractéristiques et la structure du contrat chez Rawls et Gauthier ainsi que sa fonction, en opérant une confrontation entre ces deux auteurs au sujet du concept de contrat social, par l'analyse de leurs arguments et la comparaison de leurs méthodes de raisonnement respectives. Le point d'appui de notre comparaison sera le cadre, supposé commun à ces deux auteurs, de la théorie des jeux et de la théorie du choix rationnel.

Notre cheminement sera le suivant : nous commencerons par présenter, cursivement, la démarche de Rawls puis celle de Gauthier jusqu'à la détermination des « principes de justice », afin d'en retenir certains moments essentiels, en nous en tenant, pour Rawls, au texte *Théorie de la justice* (nous ferons seulement quelques incursions dans d'autres textes, de manière à mettre la pensée de l'auteur en perspective par rapport aux prolongements qu'il a ensuite donné à son ouvrage fondamental). La méthode respective de ces deux auteurs et la détermination de leur place dans le champ de la réflexion en philosophie politique contemporaine retiendra particulièrement notre attention, car il s'agira pour nous également de préciser leurs apports sur les débats contractualistes modernes.

Nous ferons état aussi, au cours de notre approche, d'un problème sur lequel les deux auteurs sont nettement en désaccord touchant la manière de le résoudre et la réponse à lui apporter. Ce problème est celui de la répartition des « biens sociaux primaires », dont les contractants ont à tenir compte, sinon aussi primordialement, du moins tout autant, que de la question des droits et des devoirs fondamentaux. Le débat concernant cette question de justice sociale engage en effet les clauses mêmes du contrat, au sens où de la manière dont on conçoit sa solution dépend la manière dont on déterminera le contrat. Afin de traiter plus avant de cette question, nous nous attarderons quelque peu

sur l'analyse d'un exemple fictif, celui qui met en scène des Robinson dans leurs îles. L'exemple, métaphorique, imaginé initialement par Nozick, est repris par Gauthier au chapitre VII de son ouvrage. Cet exemple soulève, entre autres, la question de savoir quelle portée conférer au contrat. Il apparaîtra en effet, ultimement, que le contrat, à cet égard, admet deux interprétations, l'une (celle de Rawls), large, l'autre (celle de Gauthier), étroite. Mais si l'interprétation du contrat est trop large, si la portée qui lui est accordée est très étendue, sera-t-il encore possible d'appliquer les principes de justice ? C'est une question sur laquelle nous reviendrons, après avoir consacré le second temps de notre réflexion à une confrontation des conceptions de Rawls et de Gauthier à propos du contrat social.

L'examen approfondi du dispositif contractualiste de chacun des deux auteurs nous permettra, en dernier lieu, de mesurer leur apport possible à un contractualisme international, spécifiquement sur la question environnementale.

2.1.1. Les projets respectifs de Rawls (*Théorie de la justice*) et Gauthier (*Morale et Contrat*)

i) La démarche de Rawls

Deux lignes directrices

L'idée générale du projet de Rawls est d'élaborer un concept de justice qui soit comme un universel formel susceptible d'être présent dans toutes les conceptions de la justice. Deux approches, pour ce faire, sont conjointes.

L'une, fictive et *a priori*, tient compte des « circonstances de la justice » telles que Hume les avait dégagées (les deux principales sont les suivantes : une relative pénurie ou rareté des biens d'une part, et la poursuite par chacun de son intérêt d'autre part – ce qui renvoie à deux sortes de circonstances, l'une objective, l'autre subjective). Cette première

approche formule l'hypothèse d'une « position originelle » (l'équivalent, à quelques différences près que nous exposerons plus bas, de ce que les prédécesseurs de Rawls concevaient sous le nom d'« état de nature »). L'hypothèse servira moins de point de départ que de critère constant de référence.

L'autre approche, complémentaire, est quant à elle empirique ou inductive. Elle fait appel en effet à « nos jugements bien pesés », *our considered judgements*. Cette expression peut aussi bien être rendue en français par « jugements bien considérés » ou encore « jugements mûrement réfléchis ». Rawls emploie également l'expression *our considered convictions*, mais elle revient moins souvent sous sa plume. La traductrice, quant à elle, substitue indifféremment l'une à l'autre expression – ce qu'elle s'autorise en raison de leur équivalence. Comme le fait incidemment remarquer Paul Ricoeur dans son article intitulé « Le cercle de la démonstration », « nos convictions bien pesées » est une « excellente traduction française de *our considered convictions*³²⁷ », qui apparaît au quatrième paragraphe du livre de Rawls. Ricoeur parle, quelques lignes plus loin, d'un « humus », d'un « sol » pour la théorie. Il y a bien, en effet, l'idée d'un enracinement dans une certaine culture, une communauté de valeurs partagées qui s'exprime et transparait à l'occasion de nos jugements moraux, notamment sous le mode négatif, concernant la perception d'une injustice flagrante, notre indignation et notre révolte devant elle, par exemple. Ce qui sous-tend ce type de jugements sur lesquels il y a consensus, c'est non seulement la compréhension que nous pouvons avoir de l'idée de justice mais d'abord, l'intuition que nous en avons.

La théorie de Rawls n'est pas à comprendre, étant donné son ancrage dans la culture politique moderne, comme mettant au jour le concept de justice mais comme en présentant une conception générale – sous-entendu : parmi d'autres (possibles). Ce point, au demeurant, est bel et bien présent dans le titre originel de l'ouvrage : *A Theory of Justice*, qui comporte l'article indéfini. La théorie de la justice élaborée par Rawls se spécifie en ces termes : une théorie de la justice comme équité (« *Justice as fairness* »). Si l'auteur avait voulu présenter sa théorie comme proprement universelle – abstraction faite de tout arrière-fond historique donné et au sens où il n'y aurait qu'une seule théorie de la

³²⁷ RICOEUR, Paul, « Le cercle de la démonstration », *Individu et Justice sociale. Autour de John Rawls*, Paris, Seuil, avril 1988, p. 129-144 ; p. 136 pour la citation.

justice valable, conforme au concept : la sienne –, il n'aurait fort vraisemblablement pas placé d'article devant le substantif, la langue anglaise lui laissant cette possibilité. Cette nuance n'est pas faible ; elle est pourtant négligée par la traduction française du titre où l'article indéfini n'est certes pas remplacé par un article défini mais est supprimé – ce qui revient finalement au même –, comme si (c'est en tout cas l'effet que cela donne) la théorie élaborée par Rawls devait s'imposer comme la plus adéquate, éliminant ou disqualifiant toutes les autres en tant qu'elles seraient plus approximatives, par exemple.

C'est un point souvent occulté dans la littérature qu'il convient, à notre sens, sinon de rétablir, du moins de garder en mémoire, de façon à ne pas prêter à Rawls plus que ce qui entre dans ses intentions. Rawls, en effet, ne perd jamais de vue l'intérêt que peuvent comporter les solutions alternatives à la théorie qu'il propose³²⁸, même si son but est avant tout polémique, notamment à l'endroit de l'utilitarisme³²⁹. La présentation qu'il donne de ses adversaires est de ce fait parfois tendancieuse, au sens où il ne les campe pas sous leur meilleur jour, comme nous pouvons le lire dans le passage suivant :

« Au contraire [de l'utilitarisme], dans la théorie de la justice comme équité, les personnes acceptent par avance un principe de liberté égale pour tous et elles le font dans l'ignorance de leurs fins plus particulières. Elles acceptent plus implicitement, pour cela, de conformer

³²⁸ RAWLS va même jusqu'à reconnaître, au début de sa recherche, l'éventualité suivante : « Il est parfaitement possible, étant donné tout ce que l'on sait jusqu'ici, que soit adoptée une forme du principe d'utilité et que, finalement, la théorie du contrat conduise à une justification plus profonde et plus complète de l'utilitarisme. » (*Théorie de la justice*, Paris, Seuil, coll. « Points. Essais », 1987 et 1997 pour la trad. française, chapitre I, section 6, p. 55. Le livre est divisé en trois grandes parties comprenant chacune trois sections. Les parties s'intitulent respectivement : « Théorie », « Institutions » et « Fins ». Nous indiquerons le plus souvent, pour chaque citation, le chapitre et la section).

³²⁹ L'une des premières phrases du livre est bien : « Mon objectif principal est d'élaborer une théorie de la justice qui soit comme une solution de rechange à ces doctrines qui ont dominé depuis longtemps notre tradition philosophique » (*Théorie...*, I, p. 29), « *My guiding aim is to work out a theory of justice that is a viable alternative to these doctrines which have long dominated our philosophical tradition.* » (*A theory of Justice*, Oxford University Press, 1971 ; revised edition, 1999, p. 3). Cette proposition apparaît comme un *leitmotiv*. Nous la retrouvons, formulée presque à l'identique, quelques pages plus loin : « Mon but est d'élaborer une théorie de la justice qui représente une solution de rechange à la pensée utilitariste en général et donc à toutes les versions différentes qui peuvent en exister. » (« *My aim is to work out a theory of justice that represents an alternative to utilitarian thought generally and so to all of these different versions of it.* » (*Théorie...*, I, 5, p. 49 de la trad. fr. ; p. 21 de l'éd. anglaise). La théorie de Rawls pourrait même être considérée comme une machine de guerre contre l'utilitarisme, qui lui sert finalement de repoussoir. Rawls n'entre pas, en effet, dans la complexité de la doctrine utilitariste : il en relève seulement les thèses majeures, et les auteurs qu'il cite comme appartenant à cette tradition sont principalement Bentham et Sidgwick. Selon Bertrand Guillaume, « la question de l'exactitude de la caractérisation rawlsienne des doctrines de Bentham et de Sidgwick apparaît relativement secondaire, car l'intérêt de la référence à l'utilitarisme téléologique est qu'elle permet, en contrepoint, de définir ce que serait une philosophie démocratique de la justice sociale » (GUILLARME, B., *Rawls et l'égalité démocratique*, Paris, PUF, coll. « Questions », mai 1999, p. 103).

l'idée qu'elles se font de leur propre bien aux principes de la justice ou, du moins, de ne pas mettre en avant des revendications en violation directe de ces principes. Un individu qui trouve du plaisir à voir les autres en position de moindre liberté comprendra qu'il n'a aucun droit, quel qu'il soit, à ce plaisir. Le plaisir qu'il prend aux privations des autres est mauvais en lui-même : c'est une satisfaction qui exige la violation d'un principe auquel il donnerait son accord, placé dans la position originelle. Les principes du juste, et donc de la justice, déterminent dans quelles limites des satisfactions ont de la valeur, dans quelles limites des conceptions du bien personnel sont raisonnables. En établissant leurs projets et leurs aspirations, les hommes doivent prendre ces limites en considération³³⁰. »

L'exemple de posture utilitariste allégué ici par Rawls, celui d'un individu qui éprouve du plaisir à voir d'autres individus dans des positions de moindre liberté, est, nous le voyons, caricatural ; il sert à faire valoir sa théorie de la justice comme équité. Il présente en effet un individu le plus hédoniste qui soit comme paradigme de la théorie téléologique de l'utilitarisme. Comment, dès lors, donner crédit à un type de position dont les motivations paraissent ainsi moralement plus que contestables ? L'exemple donné par Rawls encourage fortement à accepter la conception de la priorité du juste sur le bien.

Brève comparaison avec deux auteurs : Hart et Kelsen

Revenons à l'objet du livre proprement dit. Un juriste contemporain de Rawls, Hart, semble bien être engagé dans un projet formellement similaire au sien, au sens où il vise à construire le concept de Droit³³¹ ; Rawls, pour sa part, se donne pour tâche d'établir celui de Justice. Si la démarche n'est pas exactement semblable (Rawls, contrairement à Hart, ne s'appuie pas sur une philosophie du langage moral ou politique – tout au plus reconnaît-il, avec sa référence aux « convictions bien pesées » et finalement leur codification, une analogie avec la théorie grammaticale, de sorte que la théorie morale, à la limite, pourrait être reconstruite à partir d'un seul exemple, judicieusement choisi³³²), la comparaison tient en ceci qu'il y va dans les deux cas d'une approche qui entend saisir son objet au niveau du concept, ou plutôt le construire de sorte

³³⁰ *Théorie...*, I, 6, p. 55-56.

³³¹ Cf. HART, H. L. A., *Le concept de Droit (The Concept of Law, 1961)*, trad. de l'anglais par Michael VAN DE KERCHOVE, publication des Facultés universitaires St Louis, Bruxelles, 1976, 314 p.

³³² RAWLS, *Théorie...*, I, 9, p. 72.

qu'il soit adéquat au concept. Le concept de justice, pour Rawls, se définit par l'absence d'arbitraire dans l'attribution des droits et des devoirs de base et par un équilibre entre des revendications concurrentes³³³. Mais, pouvons-nous demander, comment définir à leur tour cette absence d'arbitraire et cet équilibre adéquat ? Chaque conception de la justice, en effet, aura sa propre définition³³⁴. Celle que Rawls expose apparaît selon lui comme l'expression la plus conforme pour nous au concept – nous, c'est-à-dire les citoyens des démocraties occidentales modernes.

Une dernière comparaison, avec H. Kelsen, pourra être éclairante (Kelsen peut être considéré comme l'homologue germanique de Hart pour les Anglo-américains). Celui-ci, juriste, entreprend en effet d'élaborer une « théorie pure du droit », de même que Rawls, pourrait-on dire, construit une théorie *pure* de la justice³³⁵. Cependant, Kelsen entend fonder une véritable science du droit, une science normative, c'est-à-dire : « qui décrit des normes et les relations sociales qui en résultent³³⁶ », et qui s'appuie sur le droit positif, c'est-à-dire institué³³⁷ – là où Rawls, pour sa part, dans une visée qui est *a priori* celle de l'universalité, se dégage autant que possible de tout élément empirique. Les deux auteurs, le juriste et le philosophe, se rejoignent bien néanmoins en ceci que la problématique dans laquelle ils s'inscrivent tous deux est de type kantien. La notion de pureté permet d'établir cette comparaison.

Rawls, dans un article de 1980 intitulé : « Le constructivisme kantien dans la théorie morale³³⁸ », explicite et même resserre les liens de sa théorie avec celle de Kant ;

³³³ *Ibid.*, I, 1, p. 31 ; cf. aussi *Ibid.*, I, 3, p. 36.

³³⁴ Voir *Libéralisme politique*, Paris, PUF, coll. « Philosophie morale », 1995, trad. par C. AUDARD, leçon I, 2-3, p. 39, n. 1, où Rawls développe la distinction entre concept et conception, et signale qu'il la doit à Herbert Hart. Au sens où ces termes sont précisés, la théorie de la justice élaborée par Rawls se confirme comme étant une conception de la justice : elle prend appui sur le concept de la justice et le développe en élaborant des principes et critères qui permettront de décider de l'arbitraire des distinctions et de la correction de l'équilibre – et ces principes et critères sont bien particuliers (non pas universels), puisque pensés pour être appliqués à la structure de base de la société conçue comme démocratie constitutionnelle moderne.

³³⁵ Cf. CLAIR, André, *Sens de l'existence. Recherche en philosophie contemporaine*, Paris, éd. Armand Collin, 2002, coll. « L'inspiration philosophique », p. 184.

³³⁶ KELSEN, Hans, *Théorie pure du droit (Reine Rechtslehre)*, 1953), 2^e éd. : Dalloz, 1962 ; adapté et trad. de l'allemand par Henri THÉVENEZ, éd. de la Baconnière, Neuchâtel, Cahiers de Philosophie, coll. « Être et penser », 1988, p. 34.

³³⁷ *Ibid.*, chap. I, section 1 : « Qu'est-ce qu'une théorie pure du droit ? », p. 25.

³³⁸ RAWLS, *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993 pour la trad. fr., p. 73-152 : « Le constructivisme... » (« Kantian Constructivism in Moral Theory », publié originellement dans *The Journal of Philosophy*, vol. 77, n° 9, 1980, p. 515-572).

Kelsen, de son côté, fait remarquer aussi que la définition qu'il propose dans sa section consacrée à « la méthode de la science du droit » est « en harmonie complète avec la théorie de Kant, pour qui la connaissance crée son objet, car il s'agit là, précise-t-il, d'une création épistémologique et non d'une création par le travail de l'homme, au sens où l'on dit que le législateur crée une loi³³⁹ ».

Mais c'est avec Hart que Rawls engage un dialogue important. L'article de Rawls « Les libertés de base et leur priorité », repris dans *Libéralisme politique*, en réponse à celui de Hart, « Rawls On Liberty and Its Priority », en témoigne. Rawls y revient dans *La justice comme équité*. Il écrit : « Aucun des amendements à la justice comme équité que je propose dans cette reformulation n'est plus important que ceux que l'article de Hart a rendu nécessaires³⁴⁰ ». Un examen plus approfondi mériterait donc d'être mené, mais ce que nous avons dit de Hart et Kelsen devrait suffire – l'idée de ce chapitre ayant été simplement d'apporter un éclairage ponctuel sur la nature du projet de Rawls.

À propos de « l'équilibre réfléchi » (reflexive equilibrium)

En somme – et pour revenir aux approches mobilisées par l'auteur de *Théorie de la Justice* (ou : *Une théorie de la Justice*, faudrait-il plus exactement dire³⁴¹) dont nous parlions plus haut –, la seconde approche renvoie aux conceptions intuitives supposées être largement partagées. Un accord entre les deux approches, grâce à un processus d'ajustement mutuel, permettrait d'aboutir à un « équilibre réfléchi³⁴² ». Cet équilibre

³³⁹ KELSEN, H., *Théorie pure...*, II, 4, p. 53.

³⁴⁰ RAWLS, J., *La justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice (Justice as Fairness, A Restatement)*, Montréal, éd. Boréal, 2004, trad. de B. GUILLARME, section 13, note 2, p. 69.

³⁴¹ Nous pouvons, citant le titre en français, conserver celui qui a été donné. L'erreur ou l'inexactitude serait de commettre un amalgame et de retraduire le titre du français à l'anglais en parlant de « la *Theory of Justice* », comme le fait par exemple C. PERELMAN – et ce n'est pas indifférent, puisqu'il affirme que Rawls « prétend, en conclusion, que sa théorie est valable pour tout être rationnel, et pourrait être intégrée dans un sens commun intemporel » (« Les conceptions concrète et abstraite de la raison et de la justice. À propos de la théorie de la justice de John Rawls », *Fondements d'une théorie de la justice. Essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls*, sous la dir. de Jean LADRIÈRE et de Ph. VAN PARIJS, Louvain-la-Neuve, éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1984, p. 195-211 ; p. 202 pour la cit.). B. Guillaume, quant à lui, n'opère pas cette confusion, qui cite toujours en anglais et *in extenso* le titre.

³⁴² RAWLS emprunte cette expression d'« équilibre réfléchi » à Nelson Goodman (cf. *Théorie...*, I, 4, n. 7, où le lecteur est renvoyé au livre de GOODMAN intitulé *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge, Mass.,

toutefois est, comme tel, toujours susceptible d'être remis en question : il n'est pas définitivement stable, c'est-à-dire qu'une réorganisation demeure envisageable. Ceci constitue un point faible de la méthode d'établissement de la doctrine : nous pouvons en effet considérer comme rédhibitoire le fait que l'accord entre les deux approches n'aille pas de soi, car cela jette le soupçon à la fois sur la validité de nos principes et sur celle de nos convictions. Mais la souplesse, si elle peut être taxée de facilité au sens où en jouant sur deux tableaux, celui de l'explicitation et celui de la fondation, l'auteur de la théorie peut passer de l'un à l'autre et revenir au premier de sorte qu'il aura, à la limite, toujours raison, – cette souplesse peut aussi être considérée positivement puisqu'elle permet une largesse dans l'application : elle est constamment adaptative. Cette manière de répondre à l'objection n'est certes pas satisfaisante : elle est moins une réponse qu'une tentative de contre-balancement (un avantage pour un défaut). Le point concerne le rapport de la règle à son application. Explicitons davantage quelle est la thèse de Rawls à ce sujet, en la comparant à l'approche que Kant peut en avoir.

Règle et application de la règle : comparaison avec Kant

Alors que chez Kant la règle, par son formalisme même, énonce les conditions de son application (la question de savoir ce qu'il convient de faire est immédiatement résolue sitôt qu'elle est posée, puisque c'est une instance pure – la raison – qui donne la loi morale, celle-ci étant indépendante des situations particulières concrètes ; le principe, en un mot, est absolu ; « [...] la *raison pure, pratique en soi*, est ici immédiatement législatrice³⁴³ »), pour Rawls en revanche, lorsque j'applique une règle ou un principe, je

Harvard University Press, 1955). L'expression *reflective equilibrium* pourrait également être traduite par « équilibre réflexif », ce qui introduirait une nuance ou un accent différent, peut-être déjà présent dans le texte original (Daniel WEINSTOCK par exemple, dans « Philosophie politique et juridique », in P. ENGEL (dir.), *Précis de philosophie analytique*, Paris, Presses universitaires de France, 2000, p. 241-267, emploie plutôt cette traduction – sans pour autant faire un sort particulier à l'aspect réflexif en question, car ce n'est pas le propos ; cf. p. 244 et suiv.). Quoi qu'il en soit, l'idée est que l'application de principes ne peut pas être mécanique, mais suppose toujours une compréhension de ce que l'application des principes fait aux principes, au sens où il y a un effet de retour dont il faut tenir compte. Ainsi, suivre une règle est ce qui donne son sens à une pratique. Il y a donc une dynamique, en l'occurrence dans la philosophie morale et politique, ce qui ne revient pas, précisons-le, à instaurer un relativisme.

³⁴³ KANT, *Critique de la raison pratique*, O. C., II, p. 644.

me pose la question de savoir si je l'applique réellement, de sorte que l'application de la règle peut m'apprendre quelque chose sur la règle. Ainsi la raison est-elle à comprendre comme la rationalité pratique qui consiste à tirer les conclusions de principes, sans pour autant que l'opération qui consiste à passer des premiers aux seconds ait quoi que ce soit de mécanique.

Notons au passage une parenté de Rawls, ici tout au moins, avec Aristote, qui expose les syllogismes pratiques sous-tendant les actions et montre en quoi ceux-ci peuvent par exemple être reconnus comme justes par l'agent sans pour autant qu'il les suive nécessairement.

La conséquence de tout ceci est le pluralisme, « l'équilibre réfléchi » (ou réflexif) dépendant des situations réelles auxquelles nous sommes confrontés. La modification des principes initiaux peut aussi bien être relativement peu importante que radicale. Dans la « position initiale » en effet, les protagonistes ne peuvent pas faire état de toutes les situations qu'ils rencontreront (une recension exhaustive est impossible) ; le réajustement ne pouvant être complet, il se poursuit avec la philosophie politique. Celle-ci devra donc tenir compte d'arguments qui permettront de contester ou de réévaluer les principes. Sommes-nous alors conduit à une forme de relativisme extrême ? Ce serait mal interpréter la position de Rawls que de tirer cette conclusion : nous ne sommes en effet aucunement obligés de modifier nos principes, même s'ils ne s'appliquent pas correctement. Ce que dit simplement Rawls, c'est que la théorie morale ne peut pas consister à mettre en évidence des principes dont l'application ne serait pas réfléchie : les principes et les situations sont en quelque sorte sur le même plan, et il y a un aller-retour entre les deux. « Quand nous décrivons notre sens de la justice, nous devons tenir compte des irrégularités et des distorsions probables auxquelles sont soumis, sans aucun doute, nos jugements bien pesés, et ce, *en dépit du fait qu'ils sont formulés dans des circonstances favorables*³⁴⁴. » Notre sens de la justice³⁴⁵ n'est pas infaillible, et le fait que

³⁴⁴ RAWLS, *Théorie... op. cit.*, I, 9, p. 73 (nous soulignons).

³⁴⁵ Le « sens de la justice », pour Rawls, est initialement (c'est-à-dire tel qu'il entre en jeu dans les jugements bien pesés) le sens de la nécessité d'un accord sur des principes initiaux. « Notre situation sociale est alors juste quand le système de règles générales qui la définit a été produit par une telle série d'accords hypothétiques » [les accords qui suivent l'entente initiale concernant la constitution et la

nous en ayons un ne résout pas le problème de l'ajustement entre les principes et les jugements effectifs ; c'est pourquoi le recours au processus par lequel nous faisons fonctionner ensemble le travail formel (qui consiste, en somme, en un débat anhistorique sur des principes), et nos intuitions bien fondées (qui renvoient, elles, à une détermination historique et culturelle), est indispensable, afin d'aboutir à un « équilibre réfléchi », fût-il seulement provisoire.

La « position originelle » (the original position) : une reprise épurée de « l'état de nature »

Revenons maintenant au projet de Rawls. L'auteur de *Théorie de la justice* entreprend de porter « à un plus haut degré d'abstraction³⁴⁶ » la théorie du contrat social. Dans cette optique, tout ce qui a trait à l'empirie est évacué, au sens exact où aucun caractère concret ne sera retenu dans la présentation de la situation hypothétique qui sert de point de départ pour la théorie de la justice comme équité (par ailleurs, l'empirie n'est pas évacuée puisque les contractants ont accès à des connaissances sociologiques et économiques générales). L'état de nature est rebaptisé la « position originelle ». Celle-ci est en quelque sorte une reprise épurée du premier ; aucune ambiguïté n'est possible concernant son statut théorique, dans la mesure où l'histoire n'intervient pas ici. Il ne s'agit plus, en effet, de le rapporter à un état idyllique ou d'en dresser une vision romantique, ni d'envisager un rapprochement avec quelque expérience historique que ce soit (comme ce fut le cas pour Hobbes avec les guerres civiles de son époque, qui confirmaient par l'expérience un état de nature tiré de la raison³⁴⁷). Il s'agit purement et

procédure législative propre à promulguer des lois] (*Théorie...*, I, 3, p. 39). La justice prend donc la forme d'un consensus sur la méthode du choix des institutions : elle ne représente pas une valeur indépendante du choix ; elle est immanente à ce choix.

³⁴⁶ RAWLS, J., *Ibid.*, p. 37.

³⁴⁷ Voir HOBBS, Th., *Le Citoyen*, préface (éd. GF, p. 75-76). L'auteur rapporte que son livre devait constituer la troisième partie d'un ouvrage plus grand – les deux premières étant consacrées, l'une, au corps et à ses propriétés, l'autre, à l'homme, ses facultés et ses affections. Et il explique quelles circonstances l'ont amené à faire paraître cette dernière partie en premier : « On se mit à disputer en Angleterre avec beaucoup de chaleur, du droit de l'empire, et du devoir des sujets. Ce qui arrivant quelques années auparavant que les guerres civiles s'y allumassent, fut un présage des malheurs qui menaçaient, et qui ont

simplement d'une fiction opératoire, d'une expérience de pensée dans laquelle tout un chacun, nous dit Rawls, peut, à n'importe quel moment, se placer en imagination pour reproduire pour son propre compte le raisonnement qui découle des prémisses posées³⁴⁸ – ce qui montre, signalons-le au passage, à quel point le contractualisme est un individualisme. Précisons cette dernière remarque.

Une « délibération » sous « voile d'ignorance » (veil of ignorance)

Les individus constituent le point de départ de la théorie, ils sont ce sur quoi celle-ci s'appuie exclusivement pour fonder le politique. La perspective peut être dite « constructiviste³⁴⁹ ». Mais si chacun peut, dans son intériorité, reproduire la démarche qui mène aux deux « principes de justice », cela signifie-t-il qu'il n'est finalement pas requis qu'un dialogue – même fictif – avec les autres s'instaure, que l'on puisse en faire l'économie ? Il ne semble en effet pas y avoir de délibération au sens où un débat entre des intersubjectivités différentes aurait (virtuellement) lieu. Si chacun est exactement pourvu des mêmes connaissances et des mêmes ignorances (c'est ce qui définit le « voile d'ignorance »), nous pouvons légitimement nous demander comment il serait encore possible de parler de débat, d'argumentation rationnelle mettant aux prises des interlocuteurs soutenant chacun son propre point de vue original. Tout au plus pouvons-

accueilli ma patrie. [...] j'ai bien vu que cette partie, s'appuyant sur ses propres principes assez connus par l'expérience, n'avait pas besoin des deux autres ».

³⁴⁸ « Nous pouvons nous mettre dans la position originelle, pour ainsi dire, à n'importe quel moment, simplement en suivant une certaine procédure, à savoir en présentant des arguments en faveur des principes de la justice qui soient en accord avec ces restrictions » (*Théorie...*, I, 4, p. 45 ; voir aussi *Ibid.*, III, 24, p. 170). La notion de procédure est importante : elle caractérise la démarche de Rawls et le critère de validité principal de la théorie. Ainsi, la définition de l'équité, pour ne prendre qu'un exemple (mais un exemple caractéristique) fait-elle, chez Rawls, appel à l'idée de procédure et à ses caractéristiques mêmes, en tant qu'elles sont acceptées par tous les acteurs concernés. C'est-à-dire que l'équité n'est pas ce qu'elle était pour Aristote : une perfection des rapports humains qui s'exprime dans la justice, justice qui tient compte de chaque cas dans toute sa particularité et sa matérialité, avec les déterminations contextuelles qui lui appartiennent – sans toutefois perdre de vue la loi et les intentions du législateur. L'équité, pour Rawls, est purement formelle : elle ne désigne pas, pour le dire autrement, une proportion dans la distribution des honneurs et des richesses déterminée par la vertu de chacun, mais elle tient dans l'interchangeabilité des positions, dans leur symétrie (et la référence, encore une fois, est procédurale ; c'est celle de la « position originelle »). L'équité est donc équité au sens où chacun connaît les règles du jeu et les accepte. C'est bien une équité procédurale.

³⁴⁹ Rawls expose en quoi elle consiste dans son article de 1980, « Kantian Constructivism in Moral Theory », cité plus haut.

nous, dans ces conditions, concevoir un dialogue de chacun avec lui-même mené dans l'intériorité, c'est-à-dire que le débat, même s'il avait lieu (sur quelque mode que ce soit), serait foncièrement similaire à celui que je pourrais avoir avec moi-même – mes vis-à-vis potentiels ne pouvant apporter rien de nouveau à la discussion³⁵⁰. En même temps, Rawls intègre au fil de son raisonnement, comme nous l'avons déjà noté, des données qui relèvent de l'opinion au sens non pas de la *doxa* mais de l'*endoxon* – pour reprendre des termes grecs, Rawls citant lui-même Aristote dans son ouvrage –, c'est-à-dire des jugements communément admis et reconnus. Ainsi, nous pouvons dire qu'il rejoint le Stagirite au moins sur ce point, puisque, comme lui, il accorde un certain crédit à ce type de jugement, il le tient pour fiable. Rawls ne part donc pas strictement des seuls individus, il suppose la présence d'une culture déterminée, en arrière-fond, avec des normes et valeurs communes.

Contractualisme et individualisme : qu'en est-il chez Rawls ?

Cependant, la question des rapports entre contractualisme et individualisme concernant la pensée de Rawls peut être reprise et l'investigation menée plus loin. En effet, si le contractualisme est, au sens que nous avons relevé, un individualisme, celui de Rawls est à nuancer encore (comme nous l'avons déjà fait au paragraphe précédent), puisqu'il n'exclut pas la possibilité de reconnaître un droit des peuples ; l'individualisme de l'auteur de *Théorie de la Justice* serait donc à reconsidérer à partir des œuvres postérieures à son premier ouvrage, dans la mesure où il en vient à défendre, dans le cadre de l'élargissement de sa théorie, la thèse selon laquelle non seulement les individus

³⁵⁰ Michael SANDEL, par exemple, relève ce trait énigmatique de la « position originelle » dans *Le libéralisme et les limites de la justice*, Paris, éd. du Seuil, coll. « La couleur des idées », 1999 (*Liberalism and the limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 1998) ; voir en particulier chap. III, p. 193. Au terme de son analyse de la démarche rawlsienne à ce point du raisonnement, il conclut : « Le secret de la position originelle – et la clé de sa puissance de justification – ne réside pas dans ce que les partenaires y font, mais plutôt dans ce qu'ils y appréhendent. Ce qui compte, ce n'est pas ce qu'ils choisissent mais ce qu'ils découvrent. En fin de compte, ce qui a lieu dans la position originelle n'est pas un contrat, mais le fait qu'un être subjectif parvient à la conscience de soi. » (*Ibid.*, p. 198). Sans aller jusqu'à une telle lecture, nous pouvons néanmoins retenir de ce propos de Sandel l'aspect réflexif de la démarche de Rawls, qu'il relève et souligne à juste titre, nous semble-t-il, alors qu'il en est souvent fait l'impasse chez les commentateurs.

mais aussi les peuples eux-mêmes sont des sources de revendications morales légitimes. En outre, il y aurait une distinction à faire entre un individualisme qui pourrait être qualifié de méthodologique mais en un sens faible (et non pas au sens où les sociologues l'entendent), et un individualisme moral³⁵¹.

L'individualisme moral peut être défini par trois traits³⁵² : il s'agit d'une doctrine compréhensive qui affirme que l'individu est métaphysiquement autonome à l'égard de tout projet, de toute finalité, valeur ou tradition (autrement dit les individus, dans leur identité personnelle, sont antérieurs à leurs fins). Cette doctrine affirme également que l'individu est la source ultime des revendications morales valides (les seuls droits sont donc, dans ce cadre-là, individuels). Elle affirme enfin que l'autonomie individuelle représente la valeur morale par excellence. Selon les penseurs libéraux, l'individualisme moral est une doctrine constitutive de leur courant de pensée.

Pour Rawls en revanche, qui définit sa conception comme politique, et non pas métaphysique (comme il le dit clairement dans le titre même d'un de ses articles), le libéralisme qui est le sien n'est pas fondé sur une conception compréhensive de la personne, mais bien politique – et par là il déclare ne pas prendre position, mais affirme seulement que nous pouvons nous entendre sur une conception politique de la personne, selon laquelle nous avons institutionnellement une identité détachable de nos valeurs morales. Et si les problèmes de nos sociétés et leurs solutions sont bien, pour Rawls, de nature morale, c'est au sens où la morale est collective, c'est-à-dire qu'elle touche aux relations entre les êtres humains au sein de l'ensemble des institutions de la société. À la différence des questions de moralité particulière, les questions de justice peuvent faire l'objet d'un consensus. Elles constituent un sous-ensemble.

D'autre part, pour Rawls, dans la dernière période de son œuvre, comme nous l'avons noté, les peuples sont aussi des agents moraux, ce qui signifie qu'il y a un sens à

³⁵¹ Cf. GUILLARME, B., *Rawls et l'égalité... op. cit.*, p. 124, n. 1, qui attire l'attention du lecteur sur la distinction entre « individualisme éthique » et « individualisme méthodologique » : il n'y a pas, dit-il, de connexion nécessaire entre les deux. Le premier renvoie à une « position portant sur la nature du bien », c'est-à-dire à « une thèse ne portant pas sur le mode de production ou de consommation des biens, mais sur leur valeur » – et l'auteur de préciser : c'est une valeur *pour* les individus, au sens purement attributif ; le second type d'individualisme renvoie, quant à lui, à une « position portant sur la méthode correcte de l'explication scientifique ».

parler de droits collectifs (dans *Théorie de la Justice*, les deux « principes de justice » sont des droits individuels). Le deuxième élément de l'individualisme moral est donc rejeté, et le troisième l'est également, puisque l'autodétermination des peuples est une valeur importante pour Rawls. Il défend même un libéralisme de la tolérance, et non pas un libéralisme fondé sur l'autonomie individuelle. L'interprétation selon laquelle Rawls serait un philosophe individualiste pourrait donc être corrigée, à la lumière des derniers développements ou des dernières indications de sa propre théorie³⁵³. Nous prendrons en considération non seulement le premier mais le second volet de l'œuvre de Rawls pour tirer parti de sa richesse.

Le libéralisme politique de Rawls

Si, historiquement, le contractualisme est bien une doctrine individualiste (le contrat étant conclu entre individus, l'individu est fondamental), il n'en demeure pas moins que Rawls souscrit dans un dernier temps à un contractualisme entre les peuples, de sorte qu'il s'écarte de l'individualisme moral³⁵⁴. C'est sans doute pourquoi, entre autres raisons, il prête le flanc aux attaques de la part des deux camps, le camp libéral et le camp communautarien – tout en pouvant être, selon les aspects soulignés de sa pensée, sinon rattaché à l'un ou l'autre camp, du moins compris comme un auteur nuancé (car le cadre libéral de la pensée de Rawls demeure irrécusable ; en témoignent le titre de l'un de ses derniers ouvrages : *Libéralisme politique*, et l'affirmation d'une hiérarchie infrangible des deux « principes de justice » – le premier principe étant un principe d'égalité de liberté). C'est que le libéralisme de Rawls est un libéralisme non pas du tout au sens économique

³⁵² Nous reprenons ici la définition de M. SEYMOUR (voir « L'individualisme moral contre les droits collectifs des peuples », M. SEYMOUR (dir.), *États-nations, Multinationales et Organisations supranationales*, Montréal, Liber, 2002, p. 131-152).

³⁵³ Ce passage et le suivant sont inspirés de M. SEYMOUR, dont nous examinerons l'un des textes au chapitre sur Rawls et le droit des peuples.

³⁵⁴ Bertrand GUILLARME, par exemple, le fait brièvement remarquer, qui note dans son livre sur Rawls : « Ainsi dans ses écrits récents imagine-t-il une position originelle dans laquelle les personnes fictives ne représentent pas des individus, mais des peuples, ou des sociétés. La manière dont il formule la thèse philosophique caractéristique du contractualisme, dans laquelle l'accord est passé par des représentants, ne suppose donc pas l'individualisme. En revanche, la justification des principes de justice qui régissent la

du terme – c'est-à-dire la liberté d'entreprise (ce serait un capitalisme : possession privée des moyens de production), la politique du « laisser-faire » en matière économique, préconisant un désengagement de l'État, ou bien encore, selon une troisième acception du terme, un néo-libéralisme économique étant donné un contexte de crise de l'État-Providence (comme en 1928) et les bénéfices liés à ce qu'on appelle la mondialisation. Le libéralisme au sens particulier que Rawls donne à ce terme³⁵⁵ est un libéralisme politique, fondé sur la souscription aux droits et libertés individuels d'une part – droits et libertés qui recouvrent les libertés « négatives » (civiques) et les libertés « positives » (politiques)³⁵⁶ – et une politique économique de redistribution, d'autre part. Les deux « principes de justice » auxquels aboutira la démarche rawlsienne renvoient à ces deux piliers du libéralisme politique.

La pensée de Rawls est difficile à situer sur l'échiquier politique : par exemple, peut-elle être rigoureusement placée dans le cadre de l'opposition entre socialisme et capitalisme ? La position de Rawls pourrait être dite sociale-démocrate, à ceci près qu'elle ne comprend pas de programme de réforme, qu'elle ne se prononce pas sur la libre entreprise (on pourrait parler de capitalisme à visage humain), et que le modèle de l'État-Providence, qui est en général celui de la sociale démocratie, n'est pas celui de Rawls : il le rejette en effet et prône à la place une démocratie de propriétaires – solution alternative selon laquelle la propriété privée des moyens de production doit être collective, l'ensemble des citoyens détenant les actions des entreprises. Enfin, tandis que la pensée sociale-démocrate résiste à une économie de marché (économie qui fonctionne

structure de base d'une société composée d'individus (et non de peuples) inclut une hypothèse individualiste. » (*Rawls et l'égalité... op. cit.*, p. 123-124).

³⁵⁵ Remarquons ici, avec Denis Collin, que « parler du libéralisme en général, cela n'a donc guère de sens » – étant données les multiples définitions qu'a reçues ce terme d'une part, et étant donné le fait que « le rapport entre liberté politique et libéralisme économique varie selon toutes les configurations possibles », d'autre part (COLLIN, D., *Morale et justice sociale*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », oct. 2001, p. 191 et p. 189, pour les deux citations). Concernant le néolibéralisme en particulier, cet auteur note, à juste titre, que « les étiquettes ici peuvent être assez trompeuses ». Le néolibéralisme d'aujourd'hui, en effet, conjugue « la liberté économique – c'est-à-dire l'absence de contrainte pour les capitalistes – avec, si nécessaire, un pouvoir fort » (*Ibid.*, p. 192, pour les deux citations).

³⁵⁶ Cf. CONSTANT, Benjamin, « De la liberté des Anciens comparée à la liberté des Modernes » (discours prononcé à l'Athénée royal de Paris en 1819), in *De la liberté chez les modernes : écrits politiques*, textes choisis, présentés et annotés par Marcel GAUCHET, Paris, Le Livre de Poche, 1980, p. 502 : « Le but des anciens était le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie. C'était là ce qu'ils nommaient liberté. Le but des modernes est la sécurité dans les jouissances privées ; et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances. »

sur la loi de l'offre et de la demande et la libre entreprise, et qui tend alors au libre-échange), qu'elle recommande donc plutôt un protectionnisme, Rawls, lui, défend une économie de marché. L'assimilation de la pensée de Rawls à celle de la sociale-démocratie ne saurait donc être strictement opérée. Là n'est pas le propos de Rawls, comme il l'explique dans la préface à l'édition française de son ouvrage. C'est pourquoi nous pouvons bien dire que Rawls n'entend pas vraiment se situer dans un débat où jouent des oppositions tranchées, mais il se place comme en dehors de ce cadre, non pas de telle manière qu'il échappe à toute qualification (encore une fois, sa doctrine est bien libérale, elle n'est pas communautarienne), mais de telle manière que le modèle qu'il élabore et propose soit suffisamment « ouvert » pour susciter un consensus quelles que soient les opinions politiques particulières. De sorte que les solutions développées par Rawls peuvent s'appliquer aussi bien à l'un et à l'autre modèle, socialiste ou capitaliste. Le lieu d'intervention importe peu : les problèmes sont, pour Rawls, d'ordre moral (du moins en première approximation). Le consensus visé par Rawls requiert, pour être viable, d'être sincère (nous rencontrerons de nouveau cette notion lorsque nous aborderons le problème de conformité, connu sous le nom de *compliance dilemma*, qui a trait au respect de l'accord).

Les contractants (parties) dans la « position originelle »

Pour revenir à la théorie idéale³⁵⁷ et à la « position originelle » (le cadre de pensée de Rawls est en effet idéal, abstrait et simplifié dans un premier temps), quatre traits caractérisent les hommes dans l'hypothèse : la liberté, l'égalité, la rationalité et le désintérêt mutuel. La raison est ici à comprendre comme raison technique, instrumentale ou encore procédurale³⁵⁸ (l'autre facette de la raison sera la raison entendue comme

³⁵⁷ Voir p. ex. *Théorie...*, IV, 39, p. 282.

³⁵⁸ « [...] le concept de rationalité doit être interprété, dans la mesure du possible, au sens étroit, courant dans la théorie économique, c'est-à-dire comme la capacité d'employer les moyens les plus efficaces pour atteindre des fins données » (*Ibid.*, I, 3, p. 40). Que signifie ici l'incise : « dans la mesure du possible » ? Elle signifie que le concept de rationalité utilisé par Rawls ne sera pas toujours strictement celui qui a cours dans la théorie économique, comme il le dit explicitement dans la phrase suivante : « Je modifierai ce concept dans une certaine mesure, comme je l'explique plus loin (§ 25), mais il faut essayer d'éviter d'y introduire un élément éthique sujet à controverse » (*Ibid.*, même page). En quoi cette modification

raisonnable). Elle est calculatrice, élabore des plans afin de choisir les moyens les meilleurs pour atteindre les fins qu'elle se donne. Liée à l'intérêt, elle vise le bien – mais il s'agit d'un bien avant tout individuel, puisque les individus sont réputés être indifférents aux intérêts des autres, selon le quatrième trait de ce qui peut être nommé l'anthropologie de Rawls. D'où l'auteur en effet tire-t-il cette conception ? Elle provient d'un héritage culturel déterminé et correspond à la conception démocratique de ce qu'est une personne morale, comme Rawls l'a reconnu plus tard³⁵⁹.

Dans la « position originelle », les individus sont placés sous ce que Rawls appelle un « voile d'ignorance », c'est-à-dire que chacun fait abstraction totale de ses déterminations particulières³⁶⁰ et ignore tout des traits contingents qui font de lui un individu singulier au sortir de la position originelle. Tous partagent les mêmes connaissances générales de base, mais aussi et surtout les mêmes ignorances. Des individus construits ainsi par abstraction sont interchangeableables (il y a une stricte symétrie), puisqu'ils sont exempts de toute détermination – ou supposés s'en départir – et que les places sont neutres. L'égalité est à la fois objective et subjective, ce qui fait que l'équité est garantie ; chacun est identique à chacun. À partir de là, les individus sont censés entrer dans un état de droit (*rule of law*) qui établit une coopération sociale : le choix des principes peut s'effectuer en toute impartialité³⁶¹. Il y a une transitivité du caractère impartial de la procédure vers le résultat.

consistera-t-elle ? Elle consistera pour Rawls à postuler qu'un agent rationnel ne connaît pas l'envie. Cette élimination de l'envie implique qu'un être rationnel « ne considère pas qu'une perte n'est acceptable pour lui-même qu'à la condition que les autres perdent aussi » (*Théorie...*, III, 25, p. 175).

³⁵⁹ Cf. VAN PARIJS, Philippe, « La double originalité de Rawls », in *Fondements d'une théorie de la justice*, p. 9 à 13 : « la clarification de 1980 ». Ce même article se trouve également dans *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, éd. du Seuil, 1991, coll. « La couleur des idées », 311 p.

³⁶⁰ Cf. l'acception que Rousseau donnait également à ce terme.

³⁶¹ André DUHAMEL, par exemple, résume les choses de la manière suivante : « [...] la position originelle est construite de telle sorte que les parties décidant des principes soient des êtres autonomes égaux en liberté et rationalité. Leur cécité épistémique permet de poser leur réciprocité et symétrie nécessaires à l'obtention d'un accord unanime ; ils agissent alors comme un seul "sujet universel" dont le choix apparaîtra dès lors justifié » (« Justification et justice procédurale », in *Lekton. « Ce qui peut être dit », « Justice distributive », sous la dir. de Jocelyne COUTURE et d'André DUHAMEL, département de philosophie de l'université du Québec à Montréal, hiver 1991, vol. 1, n° 2, p. 51 ; p. 47 pour la cit.). La « cécité épistémique » concerne non pas les connaissances d'ordre général mais bien les croyances liées aux connaissances particulières auxquels les individus, recouverts par hypothèse d'un voile d'ignorance, n'ont pas accès. Quant à l'idée de sujet universel, elle est intéressante également, puisqu'elle traduit bien l'absence de diversité et donc de débat au sens habituel du terme – en un mot l'absence d'échange –, chaque individu étant renvoyé à lui-même.*

Voyons à présent succinctement selon quel raisonnement s'opère le choix des « principes de justice » dans la « position originelle ».

La détermination des « principes de justice »

Chaque individu pourra se vouloir inégal, mais aura-t-il vraiment intérêt à insister sur la différence ? Personne ne peut le savoir. Ainsi, selon le calcul du moindre risque et dans le but de s'assurer une certaine sécurité, il est préférable d'admettre l'égalité plutôt que la différence. Le risque, ici, n'est pas un risque vital comme il pouvait l'être chez Hobbes par exemple, puisque aucun caractère d'urgence ou de nécessité n'est présent dans l'hypothèse ; il est plutôt lié à l'incertitude totale dans laquelle se trouve ou plus exactement se place³⁶² le sujet concernant la position sociale qu'il occupe. S'il y a des différences – et il y en aura nécessairement –, du moins faut-il qu'elles profitent autant aux moins favorisés qu'aux plus favorisés, car les individus, du point de vue de la position originelle, sont tous également susceptibles d'occuper la position des moins bien lotis. Il faut dès lors assurer un minimum social qui soit le plus élevé possible : c'est ce qu'énonce la « règle du maximin³⁶³ », qui confirme le second principe (« principe de différence », *difference principle*), principe qui lui-même vient faire contrepoids au premier (l'égalité dans l'attribution des droits et des devoirs de base) et prévoit la compensation des inégalités. Si les individus sont amenés à opter pour ce principe, ce n'est pas parce qu'ils seraient généreux et bienveillants les uns envers les autres, mais parce qu'ils sont tous également soucieux d'éviter le malheur³⁶⁴. Chaque individu

³⁶² Comme le rappelle, à juste titre, René SÈVE dans son article intitulé « John Rawls et la philosophie politique », Rawls nous dit : « J'ai supposé que, une fois les principes de justice choisis, les partenaires retournent à leur place » (*Théorie...*, II, 4, 31, p. 232, cité dans *Individu... op. cit.*, p. 26).

³⁶³ « Maximin » est la contraction de « *maximum minimorum* », comme l'explique Jean ROY dans son article en rappelant les conditions de la délibération sous « voile d'ignorance » : « [...] chaque joueur joue les conditions de sa vie. Calculateurs, prudents, ils choisissent donc la stratégie qui minimise les risques c'est-à-dire celle qui leur garantit le plus grand des minimums, le *maximum minimorum*, ce que Rawls appelle le *maximin* » (« Liberté, égalité, fraternité "revisited" ». Une étude sur Rawls », in *Cahiers de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, 1982, n° 2, actes du colloque « Philosophie et démocratie », Caen, 26 et 27 mai 1982, p. 209-226 ; p. 215 pour la cit.).

³⁶⁴ Ce qui est suggéré, finalement, c'est que tout se passe comme si, d'après l'hypothèse, un démon assignait à chacun sa place dans la société, ou comme si chaque individu se voyait attribuer sa place au sein de la société par son pire ennemi. D'aucuns, commentant et critiquant cette situation fictive d'individus

choisira d'éviter pour tous, et finalement pour lui, la situation la plus défavorable. Il y a ainsi comme un processus d'anticipation dans le choix des principes de base : chacun choisit pour soi par l'intermédiaire d'un choix qui vaut pour tous³⁶⁵.

Le second principe consiste en somme à maximiser les avantages au niveau global – ce qui doit avoir pour effet la maximisation relative des avantages au niveau individuel. Ce principe, cependant, est contestable – et Gauthier n'est pas le seul à le critiquer. La question qui surgit alors porte sur la répartition des « biens sociaux primaires » : c'est l'un des objets du contentieux qui sépare Gauthier de Rawls. À cet égard, il convient de se demander ce que recouvre exactement la notion de biens sociaux primaires. Il semble que Rawls lui accorde une extension très grande. Restons-en là pour le moment en ce qui concerne la démarche de Rawls et la détermination des « principes de justice », et présentons maintenant le projet et les étapes du raisonnement de l'auteur de *Morale et Contrat* jusqu'à la détermination de la « position initiale de négociation » – les termes du contrat résultant de cette négociation. Nous verrons quelles difficultés sont liées à la mise en place d'une coopération, et comment celles-ci peuvent être résolues, selon Gauthier. L'enseignement pourra être tiré sur le plan international également, vers lequel nous dirigeons notre réflexion.

placés en « position originelle » sous « voile d'ignorance », dans les conditions telles que Rawls les formule, ont pu parler à ce sujet de raisonnement paranoïaque. Ce jugement nous paraît abusif (il n'y a pas ici l'idée de persécution). Ce que nous pouvons dire, en revanche, c'est qu'il y a un accent pessimiste dans la doctrine de Rawls, au sens où elle repose sur la hantise du mauvais sort à conjurer. Cf. *Théorie...*, III, 26, p. 185 : « [...] les deux principes sont ceux que choisirait une personne pour planifier une société dans laquelle son ennemi lui assignerait sa place. La règle du maximin nous dit de hiérarchiser les solutions possibles en fonction de leur plus mauvais résultat possible : nous devons choisir la solution dont le plus mauvais résultat est supérieur à chacun des plus mauvais résultats des autres ». Rawls, toutefois, ajoute aussitôt la remarque suivante : « Bien entendu, les personnes placées dans la position originelle ne supposent pas que leur place initiale dans la société a été décidée par un ennemi malveillant » (*Ibid.*, même page). C'est que cette présentation se voulait seulement heuristique, et non pas systématique comme le sera l'argumentation en faveur des deux « principes de justice » dans la deuxième partie du livre, qui traite de l'aspect institutionnel (cf. *Ibid.*, p. 184).

³⁶⁵ On pourra trouver ici une résonance de ROUSSEAU : « [...] la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres » (*C. S.*, I, 6).

ii) Le cheminement de l'auteur de *Morale et Contrat*

Gauthier face au défi sceptique

L'auteur de *Morale et contrat* se fixe pour objectif de dériver la moralité à partir de la seule rationalité instrumentale. Il relève le défi de ce qui pourrait s'appeler un scepticisme de motivation et répond à la question de savoir pourquoi respecter les obligations. Ce défi est différent de celui, sceptique également, qui porte sur le contenu de la morale, car les questions posées relèvent alors du débat qui met en présence réalisme moral d'une part (position qui accorde ou reconnaît un statut ontologique aux propriétés morales, au sens où celles-ci sont comprises comme apparaissant dans des représentations qui réfèrent à des réalités transcendantes) et non-cognitivism moral d'autre part, qui, lui, se place dans un cadre autre que réflexif (ce cadre qui considère des représentations comme reflets d'une réalité, dans les théories dites « correspondantistes »). Le débat que nous venons d'évoquer, pour le différencier de celui qui intéresse plus directement David Gauthier, a pris de l'ampleur et s'est imposé avec la conscience nouvelle du pluralisme, la prise en considération des variations entre les cultures qui mène, sinon au relativisme, du moins à un abandon de la croyance absolue et jusque là immuable en une universalité des normes et des valeurs. Il y a bien en effet, dans la morale, en tant qu'elle participe à l'édifice de toute société – de manière différente, toutefois, selon les sociétés données –, un trait universel (il ne s'agit pas pour nous de renier ou de récuser ce point, sauf à adopter une attitude extrême vis à vis de la question – possibilité que nous n'envisageons pas ici) et un trait conventionnel. Quelle part faut-il faire à l'un et à l'autre de ces deux pôles ? Entrent-ils au même titre dans la morale ?

Mise en perspective historique

La question, en fait, n'est pas récente, de savoir si la morale est de nature ou d'institution (souvenons-nous du débat entre *phúsis* et *nómos* chez les Grecs), mais elle a pris un nouveau sens, une importance et une tournure particulières à notre époque, avec la perte ou l'oubli du lien à la transcendance (au sens religieux du terme), thématifiée par Max Weber sous l'expression de « désenchantement du monde³⁶⁶ ». Les valeurs et normes morales et sociales, dès lors, n'apparaissent plus comme des données, avec un fondement assuré et intangible, consacré ou mythique, mais comme des effets d'une production incombant aux seuls individus – en partant de l'idée d'un monde sans ordre, chaotique, qu'il s'agit de rendre cohérent et minimalement viable, à défaut de pouvoir s'aligner sur des repères fixes, qui seraient pourvus, par nature, d'une tout autre portée³⁶⁷. Les doctrines qui se situent dans la lignée contractualiste, pour lesquelles tout repose sur les seuls individus et sur leurs propres forces, se font l'écho de ce constat. L'événement en question correspond directement à la déchéance et à la destitution du règne de la monarchie de droit divin. Le pouvoir, dès lors, s'il conserve l'empreinte d'un absolu, ne pourra en tout cas aucunement s'en prévaloir selon les mêmes modalités définitionnelles, statutaires, c'est-à-dire ici politiques et institutionnelles.

Nous pourrions cependant toujours mettre en évidence des précurseurs et remonter par exemple aux Sophistes Grecs, ainsi que le fait lui-même Gauthier lorsqu'il passe brièvement une revue de ceux qui peuvent en particulier être considérés comme ses prédécesseurs³⁶⁸ ; mais l'origine de ce mouvement plus général qu'est le contractualisme,

³⁶⁶ Cf. WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1985 (*Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus*, 1904-1905).

³⁶⁷ Voir p. ex. TAYLOR, Charles, « Le juste et le bien », in *John Rawls. Le politique*, R.M.M., 93^e année/n^o 1, janvier-mars 1988, p. 33-56 ; trad. par P. CONSTANTINEAU). Faisant une lecture historique de l'opposition entre « thèse libérale » et « thèse communautarienne », il écrit à propos de l'avènement de la raison instrumentale et du paradigme moderne qui l'accompagne, celui d'un « monde de faits neutres » : « Les changements sont assez bien connus : la Raison n'est pas définie de manière substantielle, dans les termes d'une vision de l'ordre cosmique, mais de manière formelle, par des procédures que la pensée doit suivre, et en particulier celles qui sont impliquées dans l'ajustement des moyens aux fins, c'est-à-dire comme Raison instrumentale [...]. » (p. 14).

³⁶⁸ Cf. GAUTHIER, D., *Morale et contrat. Recherche sur les fondements de la morale (Morals by Agreement*, 1986), Liège, Mardaga, coll. « Philosophie et langage », trad. par Serge CHAMPEAU, 2000, IX, chap. I, p. 42. La figure de Glaucon, notamment, interlocuteur de Socrate et contractualiste moral avant la lettre (PLATON, *République*, I), est évoquée.

en tant que courant de pensée défini comme tel et fondateur, peut bien être datée comme nous le faisons, suivant sa propre attestation – la reconnaissance de précurseurs toujours plus anciens étant susceptible, à la limite, d’être poursuivie indéfiniment, puisqu’une figure oubliée de l’histoire peut toujours être redécouverte et mise en rapport avec les autres, selon ce que Wittgenstein appelle une « ressemblance de famille » au sens étroit du terme, car avec l’éloignement dans la chaîne des degrés de parenté, les ressemblances s’atténuent pour devenir infimes, quasiment imperceptibles si elles ne sont plus rapportées au premier terme (il n’y a alors plus ressemblance du tout). Cependant, concernant la tradition dans laquelle se place spécifiquement Gauthier, l’évocation de tels « ancêtres » – pour poursuivre la métaphore – n’est pas inutile, elle est au contraire bienvenue, étant donné les rares moments de l’histoire où cette voix s’est sinon fait entendre, du moins élevée. En d’autres termes, Gauthier se place sous le patronage d’auteurs dont l’un des grands noms n’est autre que Hobbes, et, ce faisant, poursuit une ligne de pensée dans une tradition. C’est pourquoi elle mérite l’attention – ne serait-ce que pour prendre acte de la position qu’elle représente, position de nos jours fortement minoritaire, voire unique en son genre, et pour le moins respectable eu égard à ses illustres prédécesseurs.

Cependant, le cadre dans lequel s’inscrit la théorie de Gauthier n’est pas aussi resserré : il est pensable de l’élargir et, s’il en était besoin, de lui redonner toutes ses lettres de noblesse. Gauthier ne se tient pas, en effet, dans la seule filiation que nous avons mentionnée : son projet, de manière générale, est rien moins que classique puisqu’il était finalement aussi celui de Platon, même si c’est selon une tout autre approche. *Morale et Contrat*, comme *La République* de Platon – toutes proportions gardées cependant –, commence en effet par la question : « pourquoi l’éthique ? ». Même si l’ouvrage de Gauthier demeure en grande partie abstrait, le recours à de multiples exemples permet de résoudre des questions concrètes ou de proposer des outils pour leur analyse – ce qui n’est pas un apport négligeable. Le dilemme du prisonnier, par exemple, propose un cadre fructueux pour l’analyse des institutions sociales. Nous chercherons pour notre part à dégager ce que la théorie peut nous apprendre sur notre intérêt bien compris, celui des États et celui des individus, au niveau international.

Morale et contrat a une apparence technique, mais celle-ci ne doit pas nous rebuter ; elle est plus utilisée pour clarifier les positions de son auteur que pour développer les résultats importants. Il est curieux, à cet égard, que l'auteur recoure parfois à des fractions³⁶⁹ pour représenter un jeu avec des stratégies en compétition et assigner une valeur à chacune, ce qui l'amène à des calculs alourdis (l'échelle utilisée étant arbitraire, il n'y a en effet aucune raison de privilégier les fractions).

Nous pourrions dire, finalement, que Gauthier reprend la philosophie morale au point où Platon l'a laissée ; il essaie de donner une justification prudentielle aux obligations morales³⁷⁰.

La seconde forme de scepticisme

Pour revenir, après ce passage par l'histoire de la philosophie, à la clarification des deux formes de scepticisme qui nous intéressent, l'interrogation soulevée par la seconde se démarque de la première en ce qu'elle met entre parenthèses les questions de contenu pour se reporter exclusivement sur la motivation morale elle-même. Autrement dit, la question est moins, alors, de savoir quelle est la nature du bien, par exemple, ou quelles sont les valeurs que nous devons respecter, que de savoir, plus fondamentalement peut-être, pourquoi respecter les obligations – plus fondamentalement, disons-nous, parce que cela nous place en amont des questions morales, au niveau d'un choix qui pourrait être dit originel, premier de sa sorte et dont il resterait à déterminer le statut ou les conditions dans lesquelles il s'inscrit. Il s'agit finalement pour Gauthier de rendre compte du fait moral au sens de l'introduction ou plutôt du surgissement de la moralité en l'individu, sans présupposer quoi que ce soit d'autre au départ que la pure rationalité des

³⁶⁹ Voir *Morale...*, III, p. 104.

³⁷⁰ La justification est prudentielle au sens où elle se réfère à l'intérêt et au calcul. Parvenu presque au terme de son entreprise, l'auteur écrit : « En montrant que la concession relative minimax est un principe de la justice aussi bien que du choix rationnel, nous donnons à la morale le fondement solide dont l'exigence s'est fait sentir pour la première fois chez Platon, dans le passage où Socrate est mis au défi par Glaucon et Adimante. Mais (pour reprendre un paradoxe publicitaire) notre argument nous donne tout ce que nous avons jamais souhaité trouver dans une morale, et même moins. Il nous donne tout en nous fournissant un fondement rationnel qui ne traite pas à la légère notre conception de la rationalité. Il nous donne moins dans la mesure où ce fondement ne vaut que dans les limites de l'avantage mutuel. » (*Morale...*, IX, p. 327 ; voir aussi *Ibid*, XI, p. 420, pour une autre comparaison avec Platon et son projet dans *La République*).

agents avec la conscience de leurs intérêts propres – cette constitution et ces dispositions minimales, qui sont celles des agents individuels tels que se les représente le théoricien, conduisant seules lesdits agents simultanément à opter pour une coopération sociale et à souscrire, par là même, au contrat social sous-jacent à (ou contemporain de) l'émergence de ces nouveaux rapports, proprement sociaux.

Mais à trop instrumentaliser la morale, n'y a-t-il pas un risque de perdre complètement de vue ce qui semble bien être pourtant sa dimension spécifique, à savoir le détachement par rapport au point de vue particulier (égocentrique ou égocentré) qui est celui de chaque individu, et, consécutivement à ce détachement, l'adoption du point de vue d'autrui – si en effet, comme le dit Leibniz, « la place d'autrui est le vrai point de perspective en politique aussi bien qu'en morale³⁷¹ » ? Cette perspective n'est cependant pas occultée des considérations de Gauthier, puisque la théorie du choix rationnel à laquelle il se rallie distingue précisément deux types de contextes, l'un, proprement individuel, l'autre, de coopération ou, à tout le moins, d'interactions (ce qui suppose la prise en compte des intentions et des possibilités d'action des autres individus, afin d'être en mesure d'en dresser un spectre ou un tableau et d'évaluer les probabilités de chacune en fonction des attentes de l'individu calculateur – les autres individus étant supposés également rationnels – pour, au terme du raisonnement, élire le possible le plus avantageux dans l'ordre du probable, en toute connaissance de cause).

Une théorie entièrement formelle

Cependant, une théorie morale (puisque c'est ce dont il s'agit ici en même temps que de théorie du lien social compris comme contractuel), pour être complète, doit fournir une réponse aux deux questions formulées lors de l'éclaircissement que nous avons apporté concernant les deux formes de scepticisme. Gauthier se désintéresse, dans l'ensemble, des questions de contenu, pour focaliser son attention et sa réflexion sur le

³⁷¹ LEIBNIZ, G. W., *Textes inédits* d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre, publiés par Gaston GRUA (PUF, 1948), p. 701, rééd. aux PUF Épiméthée.

second genre d'interrogation³⁷², mais apporte bien une réponse à ces deux types de questions. La théorie de la rationalité pratique comme maximisation de l'utilité est une extension directe du modèle standard d'analyse de l'action auquel recourt la philosophie analytique, anglo-américaine. Ce modèle fait appel à deux éléments : des croyances concernant l'état du monde, et des désirs, qui sont tout simplement des évaluations de l'état du monde. Le contenu de ces désirs ou préférences n'est pas spécifié : nous avons bien affaire, en cela, à une conception entièrement formelle, et non substantielle. La structure des croyances, quant à elle, est telle qu'elle fournit le lien entre une action et ses conséquences.

Gauthier développe un projet qui vise, finalement, à vaincre le scepticisme moral, et, par voie de conséquence, à établir la morale comme étant ancrée de manière irrécusable dans la structure même de la rationalité – à dériver, en somme, le raisonnable du rationnel (ce que fustige Rawls qui, lui, entreprend de produire, plus modestement mais, pense-t-il, plus sûrement, une théorie permettant de penser la complémentarité des deux faces de la rationalité) et, par là, à proposer une doctrine solide du contrat social, formellement bâtie à l'aide des outils conceptuels et des ressources théoriques de la théorie des jeux et du choix rationnel, sans impliquer aucun présupposé exogène à ce qui entre à titre d'éléments nécessaires et suffisants dans la décision.

Théorie des jeux, théorie de la décision et théorie du choix rationnel

Faisons ici un point sur les rapports qu'entretiennent entre elles théorie des jeux, théorie de la décision et théorie du choix rationnel, en suivant la présentation que nous en donne Harsanyi. Celui-ci se propose de considérer la théorie de la décision, la théorie des jeux et l'éthique comme les branches d'une même théorie générale du comportement rationnel. Elles se différencient donc selon leur objet, ou plutôt selon l'angle sous lequel

³⁷² En cela, nous pourrions dire, pour qualifier la position de Gauthier et en reprenant les concepts de Bernard WILLIAMS, qu'elle relève de la morale et non de l'éthique (c'est d'ailleurs bien le terme de « morale » que Gauthier utilise, de préférence à celui d'« éthique »), au sens où la morale se distingue de l'éthique en ce qu'elle porte sur la question des normes et des comportements, et fait appel à des concepts « fins (*thin*) » alors que l'éthique porte sur la question des valeurs et recourt à des concepts dits « épais (*thick*) », selon la classification de B. Williams.

elles envisagent celui-ci. Une première distinction est à opérer, concernant le comportement rationnel, entre un cadre individuel et un cadre social. Le premier cadre lui-même peut se voir affecté de trois coefficients différents : un coefficient de certitude, un coefficient de risque, ou un coefficient d'incertitude. La conjonction de la situation de certitude et de la situation d'incertitude, ou la prise en compte des deux, est réalisée par la théorie de la décision. La théorie de l'utilité, quant à elle, s'occupe des trois cas possibles. S'agissant du cadre social, la division est la suivante : la théorie des jeux d'une part, qui a pour objet « l'interaction rationnelle entre deux individus ou plus, chacun poursuivant rationnellement ses propres objectifs contre un (ou plusieurs) autre(s) individu(s) qui poursui(ven)t lui-(eux) même(s) les siens (les leurs) », et l'éthique d'autre part, qui, elle, est « la théorie du comportement rationnel au service des intérêts communs de la société comprise comme un tout³⁷³ ». Gauthier discuterait sans doute cette dernière définition, mais, dans l'ensemble, la présentation d'Harsanyi est éclairante. Ces trois disciplines sont normatives et ont également en commun une méthode, qui définit son objet en première approche, selon son domaine, puis aboutit, par dérivation, à une définition opérationnelle de la rationalité – la première étape étant proprement conceptuelle, et la seconde, mathématique et formelle. Le raisonnement suit en effet, après un premier moment qui est celui d'une analyse philosophique visant à « découvrir une définition première appropriée », une forme mathématique, et recourt d'ailleurs à « des propriétés mathématiques telles que l'efficacité, la symétrie etc.³⁷⁴ », comme le relève Harsanyi (mais l'efficacité est plutôt une propriété économique).

Un objectif de justification et d'explication des règles morales

L'intérêt théorique des analyses de Gauthier est qu'elles nous fournissent (ou prétendent nous fournir) à la fois une justification et une explication de la fonction des règles morales dans nos sociétés, qui est d'organiser la coopération. Cela dit, dans l'esprit

³⁷³ HARSANYI, John C., « L'utilitarisme des préférences », in *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, vol. III, sous la direction d'Amartya SEN et de B. WILLIAMS, p. 44-45 (pour les deux citations).

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 46 (pour les deux citations).

de Gauthier la justification prime sur l'explication – c'est même elle seule qui compte dans son ouvrage, comme il le fait d'emblée remarquer :

« Nous développerons une théorie de la morale. Notre souci sera de construire un cadre capable de justifier notre comportement moral et nos principes, et non pas un cadre explicatif. Aussi développerons-nous une théorie normative. Une philosophie complète de la morale aurait aussi besoin d'élucider, et peut-être de justifier, l'idée d'une théorie normative. Nous ne le ferons pas ici. Mais nous illustrerons une telle idée en donnant une esquisse de la théorie du choix rationnel. »

L'auteur, toutefois, ajoute aussitôt :

« En vérité nous ferons davantage. Nous développerons une théorie de la morale comme une partie de la théorie du choix rationnel³⁷⁵. »

Or la théorie du choix rationnel a bien, quant à elle, un « potentiel explicatif et prédictif », comme le note Harsanyi dans sa présentation de « l'éthique comme branche de la théorie générale du comportement rationnel³⁷⁶ ». Gauthier le signale lui-même également à l'alinéa suivant de sa présentation :

« La théorie du choix doit d'abord stipuler une conception claire de la valeur et de la rationalité, sous une forme applicable aux situations comportant un choix. Elle analyse ensuite la structure de ces significations de façon à ce que, pour chaque type de structure distingué, la conception de la rationalité puisse être élaborée en un ensemble de conditions déterminées auxquelles doit satisfaire tout choix entre un ensemble d'actions possibles. Ces conditions prennent alors la forme de principes précis du comportement rationnel, qui rendent possibles à la fois la prescription et l'évaluation critique. Ces principes ont aussi un rôle dérivé, en ce qu'ils permettent d'expliquer les comportements réels des sujets, dans la mesure où ceux-ci agissent rationnellement³⁷⁷. »

Il y a donc bien une application directe de la théorie à la réalité et, accompagnant l'aspect justificatif, un aspect explicatif. Cependant, le lien peut être opéré seulement, comme prend soin de le noter Gauthier, dans la mesure où nous avons affaire à des comportements rationnels, c'est-à-dire qui entrent dans le cadre de la théorie – sous-entendu : ce n'est pas toujours le cas, et en effet un acteur tel que l'*homo œconomicus* par exemple, pour prendre ce domaine de l'action humaine, ne se présente jamais tel quel

³⁷⁵ GAUTHIER, *Morale... op. cit.*, I, p. 35.

³⁷⁶ Cf. HARSANYI, J. C., « L'utilitarisme des préférences », art. cit., p. 43-44.

³⁷⁷ GAUTHIER, *Morale...*, I, p. 35 (nous soulignons).

dans la réalité, pas plus qu'il n'est un pur agent rationnel, entièrement informé ; l'homme n'est pas entièrement pétri de rationalité, dans son comportement et ses décisions entrent d'autres facteurs (émotions, affections, impulsions, passions etc.), qui relèvent du domaine complexe de la psychologie.

La psychologie de l'agent pourrait être plus détaillée qu'elle ne l'est dans la théorie de l'action individualiste, mais ce qui importe c'est de révéler la structure essentielle de tout choix, celle que tout agent rationnel pourrait avoir. L'idée centrale de la théorie de la décision est en effet la suivante : la question est toujours de savoir quels sont les états du monde qui pourront être réalisés à travers mes choix ; le premier pas du raisonnement consiste dès lors à imaginer des « mondes possibles » qui représentent une partition individuelle du point de vue qui nous intéresse (en fonction des satisfactions, utilités, etc.). Une structure de préférences avec une mise en ordre de ces « mondes possibles » peut ainsi être établie. La délibération, ensuite, imposera à ces divers mondes un ordre de préférences. Quand il s'agira de délibérer au sujet de la teneur du contrat social et de la forme de société à laquelle il donne existence ou apporte son fondement, les « mondes possibles » seront ceux que représenteront différents types de société.

Mais revenons, pour le moment, au cadre de l'action individuelle. Ce à quoi nous voulions en venir, avec cette cursive présentation de la démarche de la théorie de la décision, c'est à l'idée suivante : la manière dont est effectuée la délibération est totalement indépendante de la théorie, c'est-à-dire que la théorie de la décision prend cet ordre de préférences relatif aux divers mondes possibles comme donné, ce n'est pas elle qui l'impose (il doit cependant être possible de réfléchir sur cet ordre de préférences). En d'autres termes, nous disposons de deux théories, l'une pour les désirs et préférences, l'autre, pour les croyances ; la théorie de la décision s'adresse aux deux, et elle reste neutre sur la question de la provenance de ces préférences. Ni nos actions ni nos croyances n'ont de valeur intrinsèque, dans un tel cadre : ce qu'examine la théorie des jeux, c'est seulement le lien entre les conséquences et l'action à mettre en place ; et telle est bien la démarche de la raison instrumentale.

La question du statut des valeurs

Poursuivons notre recherche en présentant le projet de Gauthier et sa mise en œuvre, ainsi que les matériaux théoriques sur lesquels il s'appuie. Quelle est, en particulier, sa position concernant la question des valeurs, de leur source et de leur statut ? Il est intéressant de s'arrêter ici sur cette question, en dépit du fait qu'elle se trouve placée, comme nous l'avons dit, au second rang de la réflexion de l'auteur de *Morale et Contrat*, car son étude nous permettra de mieux saisir les positions de l'auteur, à certains égards très radicales. Comme le reconnaît lui-même Gauthier au sujet de ses propres vues :

« Notre théorie de la morale prend place dans une tradition qui n'a jamais été très populaire. Le cas de Hobbes, le plus grand avocat de cette conception, l'illustre bien³⁷⁸. »

Dirons-nous de Gauthier que sa philosophie relève, plus que de l'individualisme et de l'égoïsme rationnel, du subjectivisme, purement et simplement ? Qu'en est-il de Gauthier et du subjectivisme ?

Remarquons tout d'abord que chez Gauthier l'individu rationnel, s'il est une subjectivité, ne l'est qu'au sens le plus faible du terme, sa teneur consistant en un équipement cognitif et rationnel lui permettant d'opter pour les choix les plus avantageux pour lui – mais pas toujours, l'individu n'étant pas seul –, et cela dans les différents types de circonstances qui peuvent se présenter. En un sens, les individus se ressemblent tous. Ils connaissent, pourrions-nous presque dire, le même fonctionnement. Ce qui les distingue aux yeux du théoricien, ce sont leurs préférences et utilités plurielles, différentes et variables. De quelle manière prendre en compte cette diversité des intérêts particuliers ? Comment est-elle déterminée, et peut-elle l'être positivement ? La théorie de l'action de Gauthier, par la définition même qu'elle reçoit, est individualiste. Pour autant, sa théorie n'est ni égoïste (du moins à proprement parler³⁷⁹) ni hédoniste. Qu'est-ce à dire ? Si la conception de Gauthier est égoïste, c'est au sens technique du terme,

³⁷⁸ *Ibid.*, I, p. 42.

c'est-à-dire d'un égoïsme rationnel (comme celui de Hobbes), qui relève de ce que Sidgwick a appelé une « méthode de l'éthique ». Développons ce point.

Sidgwick dégage trois méthodes de l'éthique – l'intuitionnisme rationnel, l'égoïsme rationnel et l'utilitarisme –, qui caractérisent exhaustivement selon lui tous les types de raisonnements pratiques possibles, au sens où il n'existe pas d'autre façon pour un agent de légitimer ses actions que de recourir (implicitement ou explicitement) à l'une de ces trois méthodes, les autres méthodes étant soit réductibles à l'une d'entre elles, soit irrationnelles³⁸⁰.

L'égoïsme s'apparente à l'amour de soi : en tant que méthode de l'éthique, il consiste pour l'agent à poser pour principe que son plus grand bonheur doit être la fin ultime de toutes ses actions. Le bonheur d'autrui n'est donc nullement pris en compte, à moins qu'il ne serve de moyen pour le bonheur de l'agent lui-même.

Voilà qui ne laisse pas de surprendre le sens commun : comment, s'étonnera-t-on, une telle attitude peut-elle être qualifiée d'éthique ? C'est qu'il ne s'agit pas ici d'un penchant psychologique, mais bien d'une méthode de l'éthique, c'est-à-dire d'une manière de justifier rationnellement une action³⁸¹ ; en tant que tel, l'égoïsme doit être considéré comme éthiquement approprié. La vertu de prudence, après tout, consiste-t-elle à autre chose qu'à œuvrer pour son propre bonheur ? Et à l'inverse, un homme qui se laisserait sombrer dans le malheur sans se ressaisir ne serait-il pas blâmé, désapprouvé par le sens commun ? Il y a donc bien, en conclut Sidgwick, un devoir d'être heureux.

Cependant, Sidgwick demeure-t-il véritablement fidèle au sens commun ? Ne va-t-il pas trop loin dans son analyse ? Le sens commun, en effet, ne prescrit-il pas

³⁷⁹ « Afin d'éviter un malentendu possible, il convient de remarquer que ni l'une ni l'autre de ces conceptions de la rationalité [Gauthier désigne ici sa conception et celle qu'il nomme universaliste de la rationalité] n'exigent que les raisons pratiques soient, à proprement parler, égoïstes. » (*Ibid.*, p. 39).

³⁸⁰ Voir SIDGWICK, Henry, *Methods of Ethics* (1874), 7^e éd. (juin 1981), Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, livre I, chapitre VI.

³⁸¹ « I therefore conclude that there is no necessary connexion between the psychological proposition that pleasure or absence of pain to myself is always the actual ultimate end of my action, and the ethical proposition that my own greatest happiness of pleasure is for me the right ultimate end » (SIDGWICK, H., *Ibid.*, chap. IV, § 1, p. 41 ; voir aussi *Ibid.*, II, 1, 1). Comme l'écrit Catherine AUDARD : « La question qui préoccupe Sidgwick et qui anticipe sur la philosophie morale du XX^e siècle est celle de la justification de l'obligation, pas celle de l'origine des sentiments moraux et il distingue vigoureusement l'éthique qui s'occupe de ce qui doit être de la psychologie qui s'occupe de ce qui est. Son ambition est celle d'une éthique véritablement philosophique dont les principes premiers seraient des "axiomes" répondant à des

également de se soucier du bonheur d'autrui ? À cela le philosophe répond que le sens commun confond alors deux méthodes, l'égoïsme et l'utilitarisme – ce dernier ayant pour finalité le bonheur universel. Sidgwick précise : pour que l'égoïsme soit considéré comme une méthode de l'éthique, deux conditions doivent être réunies : la première, qu'il soit reconnu comme éthiquement approprié par le sens commun, la seconde, qu'il permette au philosophe de construire un système de principes cohérent, qui conduise à une clarté. Force est alors de reconnaître que les exigences pratiques de la raison peuvent prendre la forme de l'égoïsme. L'égoïsme est bien une procédure rationnelle et légitime de choix. Dès lors, le condamner au nom d'un principe que lui ne reconnaît pas serait faire preuve de partialité.

Il n'est pas inutile de garder cette idée à l'esprit en lisant Gauthier, dont les propos peuvent parfois paraître surprenants s'ils sont détachés de l'ensemble théorique qui les soutient. En même temps, Gauthier ne recourt pas exactement ou expressément à une méthode de l'éthique, puisqu'il se situe en deçà de ce cadre. Telle est peut-être la limite de la comparaison que nous venons d'opérer.

Quant au subjectivisme, il est bien présent chez Gauthier, qui refuse en effet, du moins *a priori*, l'objectivisme. Disons qu'il accorde son suffrage au premier mais n'exclut pas de reconnaître, s'il y avait lieu de le faire, le second comme étant une doctrine fondée. C'est que, au fond, l'auteur de *Morale et Contrat* ne tient pas absolument au subjectivisme, au sens où celui-ci aurait une place centrale dans sa théorie et pour ses démonstrations. Le subjectivisme est un aspect, et non des moindres, certes, de sa théorie, mais il n'est pas, pour autant, essentiel : si l'on découvre qu'il existe des valeurs objectives, ce sera comme un "bonus" ; cela ne changera pas la portée de la théorie ni ses fondements. « La valeur objective, comme le phlogistique, est dans notre schéma explicatif un élément superflu, que le rasoir d'Occam doit éliminer³⁸². » Le statut des valeurs objectives est, selon Gauthier, insaisissable : ce sont, en somme, des étrangetés métaphysiques. Il précise : « Le plus étrange, en ce qui concerne la valeur

critères logiquement rigoureux » (*Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, vol. II, chap. IV, p. 160-161).

³⁸² GAUTHIER, *Morale... op. cit.*, II, p. 92.

objective, est le fait qu'elle n'a pas de rôle explicatif à jouer. C'est cela qui la disqualifie³⁸³. »

Le conflit entre intérêt et obligations : la stratégie de Gauthier

Le projet de Gauthier est de dégager une morale – la morale – par l'agrément (au sens de l'accord). Il s'agit non pas d'une tentative d'exhibition de fondements objectifs, transcendants, mais bien d'une construction (ou d'une reconstruction) autour du concept d'accord, c'est-à-dire de contrat. Les implications immédiates sont celles de l'absence de référence normative à une extériorité autre que celle provenant des acteurs eux-mêmes : les individus qui décident ou choisissent la morale, c'est-à-dire orientent leur comportement selon ses exigences.

Comment qualifier ces individus de telle manière que leur choix soit justifié et représentatif, ait une réelle portée ? Quel est cet accord ? Qu'est-ce qui est convenu de telle sorte que soient posés par là même les fondements de la morale ? Et comment la transposition de ce modèle en direction du politique s'effectue-t-elle (car il semble bien que le mouvement aille en ce sens, et non du politique au moral) ? L'accord suffit-il à bâtir la morale et à lui assurer un socle stable ? Fournit-il à lui seul tout ce dont la morale a besoin pour exister comme telle et s'imposer à tous ? La réponse de Gauthier à cette dernière question est positive.

Gauthier cherche à rendre compte, finalement, de la structure déontologique de la morale par la justification des obligations en fonction de nos intérêts (obligations et intérêts qui sont également constitutifs du lien social), et non pas par la résorption de la distinction – solution classique qui est celle de Platon par exemple, dont une mise en évidence peut être donnée par l'application à l'éducation³⁸⁴ : la morale, selon cette thèse, est l'intérêt bien compris, et l'enfant, en écoutant les conseils de ses parents (conseils qui peuvent être présentés comme des obligations), écoute des conseils qui vont dans son

³⁸³ *Ibid.*, p. 93.

³⁸⁴ Cette voie, Gauthier et les contractualistes la mettent, nous le savons, de côté dans l'élaboration de leurs théories.

intérêt à long terme (l'âge de la majorité est en effet nécessairement précédé de celui de la minorité, période de tutelle qui constitue le cadre de l'apprentissage). Mais la solution de Gauthier n'est pas non plus celle qui passe par la recherche d'une médiation, comme pourrait l'être la vertu chez Aristote ; elle est de concilier l'alignement de la moralité sur l'intérêt et la rationalité pratique, c'est-à-dire de placer la moralité dans le prolongement de l'intérêt tout en maintenant son caractère spécifique, irréductible à la satisfaction d'intérêts : une morale réduite à des questions d'intérêts, étant pathologique et hétéronome (au sens kantien des termes), perdrait de sa valeur, alors qu'il ne s'agit en aucun cas pour Gauthier de l'annuler³⁸⁵. Gauthier entend tenir les deux aspects, même si le second reste subordonné au premier. Il y a là un trait paradoxal de sa pensée. Nous pouvons en lire la justification dès les premières pages de l'ouvrage :

« La raison pratique est liée à l'intérêt ou, comme nous en viendrons à le dire, à l'utilité individuelle³⁸⁶, et les contraintes rationnelles sur la recherche de l'intérêt ont elles-mêmes un fondement dans l'intérêt qu'elles contraignent. Le devoir l'emporte sur l'avantage, mais l'acceptation du devoir est réellement avantageuse. Nous trouverons cet apparent paradoxe inscrit dans la structure même de l'interaction. [...] Notre enquête nous conduira jusqu'à la

³⁸⁵ « *Our subversive reinterpretation of Kant is not intended to leave out a place for morality. In providing that place, we shall focus on two characteristics of morality as Kant conceives it. First, we shall accept Kant's insistence on the relation between morality and rationality, so that the ground of moral obligation must be found in the pure concepts of practical reason. [...] And second, we agree with Kant that the happiness of the actor cannot be the direct basis of moral motivation.* » (GAUTHIER, D., « The Unity of Reason : A Subversive Reinterpretation of Kant », *Moral Dealing*, p. 110-126 ; p. 118 pour la citation. Pour une explication de ce en quoi consiste une « réinterprétation subversive », cf. *Ibid.*, p. 110).

³⁸⁶ Gauthier réserve le terme technique, précis, d'« utilité individuelle » à un usage ultérieur, pour les besoins de la présentation initiale de sa théorie – comme il l'indique également un peu plus loin, où il opère une brève comparaison avec les morales traditionnelles : « Supposons accordé qu'il existe une relation entre la raison et l'intérêt – ou l'avantage, ou le bénéfice, ou la préférence, ou la satisfaction, ou encore l'utilité individuelle, puisque la différence entre ces termes, importante dans d'autres contextes, ne concerne pas la discussion présente. » (*Morale...*, I, p. 39). La comparaison, ensuite, de sa théorie avec les morales traditionnelles vise à écarter quelques malentendus possibles, en montrant d'abord que les deux groupes en présence – « les adeptes de la conception de la rationalité comme *maximisation* » d'une part, et ceux de « ce que, écrit Gauthier, nous nommerons la conception *universaliste* de la rationalité » (mais peut-être est-ce par défaut d'une dénomination plus appropriée) – ces deux groupes, donc, au demeurant bien différents voire opposés, partagent néanmoins l'idée selon laquelle la morale comporte « une contrainte impartiale sur la recherche de l'intérêt individuel » (*Ibid.*, p. 40). La différence principale réside dans la nature des justifications avancées concernant la morale, et l'avantage de la théorie de Gauthier tient à sa simplicité, au sens d'une conformité avec le principe occamien d'économie. « La conception de la rationalité comme maximisation a le mérite, parmi toutes les autres conceptions, d'être l'hypothèse la moins forte. Toute considération fournissant à quelqu'un une raison de maximiser son intérêt fournit aussi une raison semblable d'agir dans la perspective de la conception universaliste. Mais la réciproque n'est pas vraie. » Pour cette raison, la théorie concernant la rationalité que soutient, avec d'autres (les économistes notamment), Gauthier, est-elle selon lui « la plus largement acceptée ».

base rationnelle d'une morale pensée non comme un ensemble de normes absolues mais comme une série de contraintes auxquelles chaque personne adhère rationnellement³⁸⁷. »

Ce trait paradoxal de la pensée de Gauthier, ici, vient de ce qu'il demeure entièrement kantien dans sa manière de poser le problème, tout en se revendiquant de Hume avec l'idée d'un ancrage ultime dans l'intérêt de l'individu. Si le premier chapitre du livre s'ouvre avec une citation de Hume (« Quelle théorie morale peut-elle jamais servir une fin utile, à moins de pouvoir montrer [...] que tous les devoirs qu'elle recommande sont aussi le véritable intérêt de l'individu³⁸⁸ ? »), le commentaire que Gauthier lui apporte est le suivant :

« David Hume, en posant cette question, me semble être dans l'erreur : une telle théorie pécherait plutôt par excès d'utilité. Si le devoir se réduisait à l'intérêt, la morale serait superflue. Pourquoi en appeler à ce qui est juste ou injuste, au bien ou au mal, à l'obligation ou au devoir, si à la place nous pouvons en appeler au désir ou à l'aversion, au bénéfique ou au coût, à l'intérêt ou à l'avantage ? En appeler à la morale ne se justifie que parce que ces dernières considérations, qui la réduisent à l'intérêt, ne parviennent pas à s'imposer comme des guides suffisants de l'action morale³⁸⁹. »

L'enjeu tel qu'il a été présenté par H. A. Prichard

L'enjeu, en arrière-fond, est finalement celui qui a été mis en évidence par Harold Arthur Prichard au début du siècle dernier³⁹⁰. Selon cet auteur, toute l'histoire de la philosophie morale dans son ensemble se serait trompée dans sa stratégie générale parce que les philosophes ont tenté de répondre au second genre de scepticisme en montrant qu'il est dans notre intérêt de respecter les obligations ; or, s'ils avaient réussi dans cette

³⁸⁷ *Ibid.*, I, p. 34.

³⁸⁸ HUME, David, *Enquête sur les principes de la morale*, section IX, deuxième partie, trad. P. BARANGER et P. SALTEL (Paris, Flammarion, 1991), p. 197 – cité par D. GAUTHIER in *Morale...*, I, p. 33.

³⁸⁹ *Morale...*, I, p. 33.

³⁹⁰ Cf. PRICHARD, H. A., *Moral Obligation and Duty and Interest. Essays and Lectures*, « Does Moral Philosophy Rest On A Mistake ? », p. 1-17, Oxford University Press, 1968 (1929 et 1949 pour les premières publications de ces deux ouvrages, réunis dans l'édition à laquelle nous nous sommes référés ; l'article fut publié dans *Mind*, vol. XXI, n° 81, jan. 1912). Nous devons ce rapprochement au Pr. Joseph Heath (University of Toronto).

entreprise, cela aurait été un désastre moral. En effet, si les obligations étaient réellement dans notre intérêt, cela aurait pour effet de priver ces obligations de leur valeur morale. Ainsi, il est heureux, estime Prichard, que la tentative de la philosophie morale de répondre au second genre de scepticisme – le plus important – ait échoué, car elle aurait eu pour effet de saper la morale. Mais pourquoi l'intérêt serait-il incompatible avec la morale ?

Les actes moraux, comme le pensait Kant, ont leur valeur non seulement parce qu'ils sont conformes à nos obligations morales, mais du fait qu'ils ne coïncident pas avec nos intérêts. Prichard souscrit à cette thèse. Pour lui, il est dès lors évident que justifier nos obligations en fonction de nos intérêts, apporter une justification prudentielle à la morale, est la dernière des choses à faire puisque cela entraînerait sa ruine.

Seulement, pourquoi, alors, dois-je respecter ces obligations, demandera le sceptique, si nous ne pouvons pas dire que c'est parce que c'est dans mon intérêt ? Kant, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*³⁹¹, renvoyait à une métaphysique de la liberté, avec la distinction de deux mondes, l'un, phénoménal, régi par les lois de la causalité naturelle, l'autre, nouménal, qui échappe à ces lois physiques. Mais cette réponse, s'inscrivant dans ce que Rawls appellera une doctrine « compréhensive³⁹² », c'est-à-dire exhaustive ou globale – ou, en d'autres termes encore, exprimant une certaine vision du monde (*Weltanschauung*, pour reprendre le terme allemand) –, ne peut par là même pas s'imposer sans susciter des disputes. Le tenant d'une autre doctrine pourra la refuser. Prichard, pour sa part, donne la réponse suivante à la question soulevée plus haut : nous avons, dit-il, des intuitions de nos obligations – et il en dresse une liste exhaustive. Selon cet auteur, le sceptique mentirait s'il prétendait ne pas partager ces intuitions.

Mais l'intuitionnisme de Prichard est-il satisfaisant ? On peut lui reprocher de ne pas être assez substantiel. Une autre réponse consisterait à considérer la morale comme un tabou. Dans cette conception, les règles sont alors respectées de manière aveugle :

³⁹¹ KANT, Immanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785 ; 1792), traduction avec introduction et notes par Victor DELBOS, Paris, éd. Delagrave, 1981, 210 p.

³⁹² Rawls, dans « L'idée d'un consensus par recoupement », illustre par quatre exemples ce qu'il appelle une « doctrine compréhensive », parmi lesquels figure en effet la thèse kantienne de l'autonomie. Une doctrine compréhensive exprime une certaine conception de la vie bonne : elle est un fait de culture.

elles renvoient à une transcendance, une culpabilité archaïque et inconsciente, fondatrice du petit homme Œdipe (c'est la thèse de Freud³⁹³). Cependant, ce n'est pas du tout l'optique de Gauthier, qui entend montrer que la force des obligations morales ne réside pas ailleurs que dans la rationalité elle-même, exactement : elle consiste en une contrainte rationnelle sur la satisfaction de nos intérêts, de nos désirs et utilités. Cette conception de la contrainte telle que Gauthier l'expose est gouvernée par une impartialité de jugement qui correspond au fond à ce que la morale traditionnelle exige de chacun.

Choix paramétrique et choix stratégique : la démarche de la raison instrumentale

La moralité est comprise par Gauthier comme une maximisation contrainte, elle est « une contrainte rationnelle sur la recherche de l'intérêt individuel³⁹⁴ ». Cette définition est génétiquement déduite, à partir de présupposés les plus minces possibles, c'est-à-dire à partir d'une base purement instrumentale.

La démarche est la suivante : considérons l'individu comme un agent parfaitement rationnel, cherchant à maximiser son utilité ou ses préférences. Supposons-le dénué de toute qualité morale (il n'est ni moral ni immoral, il est amoral ; il se trouve, dans un premier temps du moins, dans une position qui le met en deçà de la moralité). Seul son intérêt propre compte. Dans un état de nature, c'est-à-dire simplement un état asocial (autrement dit encore, un contexte naturel où, selon le cadre de la problématique contractualiste, l'individu n'entretient aucun lien avec ses semblables), en suivant sa rationalité instrumentale un agent idéal ne pourra que maximiser son utilité – l'utilité définissant la mesure des préférences, dans la théorie du choix rationnel ou, pour le dire différemment, la mesure des avantages ou bénéfiques. En effet, rien ne vient contrecarrer ses plans, tout se déroule selon une seule dimension. La rationalité à l'œuvre ainsi que le choix qui en résulte peuvent alors être dits « paramétriques » : tous les éléments sur

³⁹³ Voir p. ex. FREUD, Sigmund, *Totem et tabou : interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, Paris, Payot, 1999, 240 p. (*Totem und Tabu*, 1967, traduit de l'allemand par Serge JANKÉLÉVITCH).

³⁹⁴ GAUTHIER, D., *Morale...*, 1, p. 34.

lesquels l'agent fait fond pour organiser son action sont considérés comme invariables ; l'utilité espérée est donc toujours atteinte. Il en est de même dans le marché concurrentiel idéal, où il y a interaction en l'absence de coopération (le contexte peut donc être dit naturel) : une autorégulation s'opère, équilibre et optimalité se confondent, une harmonie entre les intérêts s'installe spontanément. Précisons qu'avec le marché, pour Gauthier, nous avons affaire à une zone neutre du point de vue moral. Toutefois, il s'agit du cas idéal du marché. En réalité, celui-ci n'est jamais parfait et connaît rapidement des limites, il ne correspond pas au modèle idéal.

Maintenant, si les circonstances sont celles d'une interaction en dehors du cas du marché, la rationalité et le choix que celle-ci opère ne pourront plus être « paramétriques », mais seront « stratégiques », puisque l'agent qui décide doit prendre en compte les attentes des autres individus – et il en a connaissance, en vertu de la théorie du choix rationnel, qui s'édifie à partir du modèle des agents idéaux, de même que les autres agents ont connaissance des siennes (l'information est parfaite, chaque individu peut se représenter le raisonnement des autres et y a même accès³⁹⁵). La gamme des actions possibles s'élargit donc et la structure du choix change. Cette structure d'interaction, Gauthier l'envisage en intégrant un facteur de risque ou d'incertitude. La « fonction ordinale d'utilité », qui donne l'ordre entre les états du monde possibles, est dès lors insuffisante : il faut, en outre, connaître l'intensité des écarts entre les conséquences, puisque dans un contexte d'incertitude, chaque action est liée non pas à une mais à plusieurs conséquences possibles, de sorte qu'on aura besoin d'une « fonction d'utilité cardinale ». Le théoricien peut recourir à des loteries pour déterminer l'intensité des préférences des individus en présence : la métrique posée (« la mesure d'intervalle

³⁹⁵ Comme GAUTHIER le fait remarquer, à propos de l'étude de la rationalité stratégique comparée à la rationalité paramétrique : « Les agents rationnels doivent déterminer leurs choix non dans des circonstances fixes, mais en fonction d'attentes réciproques relatives à ces choix. Les choix, comme les attentes, doivent reposer sur les croyances que les agents forment tant au sujet des actions de chacun que des résultats possibles de ces actions et des utilités de ceux-ci. *Dans le cas idéal – aussi improbable que soit cet idéal, il fournit un point de départ pour l'étude du choix rationnel – ces croyances relèvent d'un savoir partagé. Chacun sait que les autres savent ce que seront ces actions, résultats et utilités. Il s'ensuit que le raisonnement de chacun, par lequel il construit à partir de ces données ses propres attentes et actions, doit être accessible à tous. » (Morale..., III, p. 97-98 ; nous soulignons).*

des préférences ») définit ainsi la chance pour chacun de recevoir la meilleure utilité³⁹⁶. Le raisonnement est entièrement axiomatique et correspond à un calcul.

Le point important est le suivant : dans un contexte non social, l'issue est toujours optimisante, ce qui signifie que l'agent opère le meilleur choix et par conséquent se trouve toujours pleinement satisfait du résultat, tandis que dans un contexte d'interaction l'issue peut être sous-optimale et l'agent, alors, jetant un regard rétrospectif sur son choix d'action, peut éprouver des regrets, car le choix effectué, s'il était le meilleur *ex ante*, ne l'est pas *ex post* – plus exactement : le choix effectué était optimisant, mais l'ensemble de choix, lui, ne l'était pas. Explicitons quelque peu cela.

Le « dilemme du prisonnier » ou les difficultés liées à la mise en place d'une coopération

Agir de manière entièrement instrumentale dans les contextes sociaux conduit inéluctablement à des échecs généralisés de la coopération. Les conséquences d'un comportement réglé sur ce que prescrit directement la rationalité instrumentale (maximiser son intérêt) risquent en effet d'être sous-optimales, puisque les individus concernés auraient gagné davantage en entrant véritablement en coopération les uns avec les autres, en respectant leurs obligations, plutôt qu'en refusant de le faire. La défection soulève le problème de l'opportunisme, terme par lequel est qualifiée la ligne de conduite de celui qui cherche à tirer profit du bien produit par la coopération (le surplus coopératif) sans s'y engager lui-même. L'expression *free rider*, habituellement traduite par « ticket gratuit », comporte plus exactement l'idée d'exemption qui produit un retentissement sur les autres. Elle est aussi rendue en français par « resquilleur », « cavalier seul » ou encore « pique-assiette », et désigne en même temps celui qui adopte une position défensive au sens où il cultive un intérêt corrélatif du premier, celui de ne

³⁹⁶ GAUTHIER présente les choses de la manière suivante, en définissant les termes en jeu dans le raisonnement : « Une action est l'objet d'un choix. Un résultat [...] est le produit d'une action et d'un ensemble déterminé de circonstances. Dans le choix en situation de certitude, chaque action est en rapport avec un unique ensemble de circonstances, et donc avec un unique résultat. Dans le choix sous risque et incertitude, chaque action est en rapport avec une distribution de probabilités sur plusieurs ensembles de

pas se faire exploiter. Notons que la figure inverse de ce genre de personne est le *sucker* (« bonne poire », « dupe » ou « pigeon » : plusieurs traductions possibles), qui apporte des bénéfices pour le premier et dont la condition se trouve être pire que s'il n'avait pas coopéré. Cette attitude du profiteur, lorsqu'elle est choisie par tous, mène au « dilemme du prisonnier³⁹⁷ ».

Il y a dilemme parce que les individus, face à une situation dans laquelle par exemple il est proposé de mettre en place une action collective, qui suppose une coopération de tous les membres (ou d'au moins la plupart d'entre eux) en vue de réaliser un bien public³⁹⁸, ont le choix, dans l'absolu, entre s'associer à l'entreprise, ne pas s'y associer ou bien encore promettre de s'engager puis ne pas honorer sa promesse. Or, l'application d'un raisonnement instrumental par tous, selon lequel ne pas contribuer à la production tout en comptant sur la participation des autres permettrait une maximisation de l'utilité individuelle espérée tout en évitant un coût en temps et en énergie, mène à l'échec de la coopération et plus précisément à sa non mise en place. Personne, alors, ne perd quoi que ce soit – mais personne ne gagne quoi que ce soit non plus. La situation est la même qu'initialement³⁹⁹.

circonstances et peut donc être considéré comme une loterie dont les prix seraient les différents résultats possibles. » (*Morale...*, III, p. 99-100).

³⁹⁷ C'est un dénommé Tucker qui est à l'origine de l'histoire : il l'avait présentée verbalement dans les années 1950 et son exemple est devenu, une dizaine d'années plus tard, récurrent dans la littérature, avec de nombreuses variantes. Cf. Joseph HEATH, *La société efficiente. Pourquoi fait-il si bon vivre au Canada ?* (*The efficient society*, Viking/ Penguin, 2001), trad. de l'anglais aux Presses de l'Université de Montréal, 2002, par Jean Chapdelaine GAGNON, sources et lectures pour le chap. III, p. 412. Voir aussi GAUTHIER, *Morale...*, III, p. 117 à 119 ; RAWLS, *Théorie...*, V, 42, p. 310 et note 8, p. 370-371 ; PICAUVET, Emmanuel, *Choix rationnel et vie publique. Pensée formelle et raison pratique*, Paris, PUF, Essais, coll. « Fondements de la politique », nov. 1996, p. 124-125.

³⁹⁸ Pensons à la construction d'un pont, par exemple : il y va d'un problème de bien public, ou d'action collective, qui offre une version agrandie du dilemme (plus de deux personnes sont concernées).

³⁹⁹ A. SEN, dans son article : « Des idiots rationnels », donne, en un paragraphe, une certaine présentation de ce dilemme, succincte et éclairante : « Le jeu est souvent traité, en partie à juste titre, comme le cas classique de l'échec de la rationalité individualiste. Chacun des deux joueurs dispose de deux stratégies, qu'on peut appeler l'une égoïste et l'autre généreuse, pour simplifier. Chaque joueur améliore sa situation personnelle en jouant la stratégie égoïste quoi que fasse l'autre, mais les deux joueurs y gagnent s'ils choisissent tous les deux la stratégie généreuse. Sur le plan individuel, la stratégie optimale est l'action égoïste : on ne peut influer que sur ses propres actions et non sur celles de l'autre, et étant donné la stratégie de l'autre, quelle qu'elle soit, chaque joueur a intérêt de se montrer égoïste. Mais l'association des stratégies égoïstes, résultant du fait que chacun défend ses intérêts personnels, produit un résultat qui est pire pour les deux joueurs que s'ils choisissaient tous les deux la stratégie généreuse. On peut montrer que ce conflit existe même lorsque le jeu se répète de nombreuses fois. » (*Éthique et économie et autres essais* (*On Ethics and Economics*), Paris, PUF, 1993, trad. de Sophie MARNAT, p. 112).

Le dilemme du prisonnier met en évidence les deux issues suivantes : une défection des deux côtés n'est nullement avantageuse, puisque chacun y perd ; mais si l'une des deux parties abandonne, cela conduit à une exploitation de l'une par l'autre. La coopération dans le compromis – mais peut-il en être autrement⁴⁰⁰ ? – est toujours risquée. S'y engager, c'est en effet accepter de « jouer ». Sur ce point, Gauthier abonde dans le sens de Rawls : lorsqu'on s'engage dans une coopération, on ne sait pas précisément quel sera le résultat. La coopération n'est pas réductible à la simple interaction stratégique, dans laquelle chacun s'occupe seulement de ses intérêts ; la coopération relève d'un acte volontaire, elle est possible si (et seulement si) tout le monde s'engage, si tout le monde y participe et si tout le monde a le même droit à une portion du surplus.

Prenons un autre exemple, celui de la course à l'armement, qui met en présence deux États, adversaires potentiels. Dans ce cas, le dilemme du prisonnier s'applique encore bel et bien, et il engendre même des coûts si chaque partie en présence, chaque « joueur » (comme on les appelle dans la théorie des jeux), reste sur sa position initiale – celle qui lui est la plus directement favorable ou qui est dans son intérêt immédiat –, sans envisager de concession. Le sociologue Raymond Boudon, étudiant la notion de rationalité et voulant montrer que, prise au sens strictement instrumental, elle est trop exigeante et peut même, appliquée telle quelle, conduire à des comportements irrationnels, prend précisément cet exemple⁴⁰¹ :

« Dans un jeu coopératif entre deux joueurs, il existe toujours, par définition de la notion de coopération, une stratégie dominante qu'il est rationnel pour chacun des deux joueurs de jouer. Mais il existe aussi des situations où chacun a une stratégie dominante (c'est-à-dire où chacun des acteurs a un intérêt à choisir cette stratégie quel que soit le prix des autres), et où, en la choisissant les acteurs engendreraient un résultat peu favorable⁴⁰². La course aux armements illustre une situation de ce type. Il vaut mieux pour chacun des antagonistes

⁴⁰⁰ « Les réclamations, même lorsqu'elles sont conciliables avec le bénéfice mutuel, seront en général incompatibles les unes avec les autres ; chacun exigera le maximum qui soit compatible avec sa participation à une entreprise réciproquement avantageuse. Pour parvenir à un accord, les négociateurs doivent faire des concessions. Étant donné que personne ne souhaite rien concéder – toute concession signifiant l'acceptation d'un gain moindre – les négociateurs rationnels s'efforceront de minimiser leurs concessions. » (GAUTHIER, « La justice en tant que choix social », in *Éthique et rationalité*, Liège, Mardaga, coll. « Philosophie et langage », 1992, p. 84).

⁴⁰¹ C'est aussi l'exemple que prend GAUTHIER dans *Morale... op. cit.*, III, p. 119-120.

⁴⁰² « Dans le langage de la théorie des jeux, il s'agit des jeux de stratégie à équilibre sous-optimal. » (BOUDON, R., *La place du désordre*, Paris, PUF, coll. « Sociologies », mars 1984, p. 57, note de l'auteur).

s'armer que de ne pas s'armer tant qu'aucun des deux n'a pas la possibilité de s'assurer que l'autre a l'intention ferme de désarmer. Mais il en résulte des coûts exorbitants qui seraient évités par le désarmement réciproque⁴⁰³. »

La rationalité, dès lors, est-elle disqualifiée ? Ce n'est pas ce que vise à établir le propos de R. Boudon, dont la conclusion est plutôt la suivante :

« Dans un cas comme celui-là la notion de rationalité est mal définie : en se comportant de manière "rationnelle", les antagonistes contribuent l'un et l'autre à engendrer un résultat moins favorable que celui qu'ils pourraient obtenir, s'ils se comportaient de manière "irrationnelle". »

Et le sociologue de préciser, quelque lignes plus bas :

« La notion de rationalité n'est donc définie que dans certaines conditions. En d'autres termes, la possibilité de lui donner un sens précis est une fonction de la structure de la situation qu'on considère. »

Pour revenir à D. Gauthier, nous pouvons dire que, pour lui, une irrationalité épistémique (c'est-à-dire des croyances fausses et irrationnelles) ne signifie pas ou n'entraîne pas nécessairement une irrationalité pratique ; mais un agent se comporterait de manière irrationnelle si, étant données les croyances subjectives qui sont les siennes, il agissait de façon contraire à celles-ci. C'est pourquoi, notons-le au passage, la théorie de la décision utilise seulement les probabilités subjectives pour les calculs.

La solution au type de problème que nous venons d'exposer sera à chercher, pour Gauthier, dans une transformation de la rationalité elle-même. Celle-ci conservera son caractère instrumental mais elle lui imprimera une autre orientation, elle lui imposera une autre direction, contraignante mais finalement plus avantageuse. Nous verrons apparaître la moralité comme une figure, en quelque sorte, de la rationalité. L'importance du dilemme du prisonnier réside dans le fait que ce dilemme semble bien traduire un aspect central réel de nos interactions⁴⁰⁴, à telle enseigne que nous pouvons nous demander même quelle règle morale convaincante n'aurait pas pour fonction de le résoudre.

⁴⁰³ *Ibid.*, même page.

⁴⁰⁴ J. HEATH, qui analyse dans son ouvrage un grand nombre d'exemples concrets à la lumière du dilemme du prisonnier, soutient la thèse suivante : « Il est tentant de concevoir le dilemme du prisonnier comme une simple curiosité, un rébus philosophique anodin. Il faut résister à cette tentation. Le dilemme du prisonnier révèle dans les faits l'une des vérités les plus profondes sur la société humaine. La vie serait une

Le problème soulevé est un problème de conformité : conclure un accord est une chose, le respecter en est une autre. Qu'est-ce qui pourrait assurer que l'accord sera respecté ? Hobbes avait donné une réponse à l'objection prononcée par le personnage de l'insensé (le sceptique), qui portait précisément sur ce point, mais cette réponse n'est pas satisfaisante. La réponse consistait en effet à dire qu'un système de motivations externes permettrait de résoudre le problème. Or cela représente « une solution fort coûteuse », qui conduit donc à un « résultat [...] nécessairement sub-optimal⁴⁰⁵ ». Selon Gauthier, la clé du problème réside plutôt dans une contrainte interne résultant, comme nous l'avons dit, d'une transformation de la rationalité qui guide les individus. Cette dernière subit une modification, au sens où agir rationnellement équivaut désormais à agir moralement : l'intérêt individuel et l'avantage mutuel peuvent s'accorder par l'entremise d'une maximisation contrainte⁴⁰⁶ ; et le choix de l'agent n'est en aucune façon artificiellement orienté. Ce principe de la maximisation contrainte remplace alors celui de la maximisation de l'utilité individuelle, dans la mesure où le contexte n'est plus le même. En d'autres termes, il est dans l'intérêt de l'agent – intérêt entendu en un sens large – de se comporter moralement, même si cela implique des choix immédiatement contre préférentiels. La maximisation contrainte définit la morale, selon Gauthier.

catastrophe absolue si chacun ne faisait que ce qu'il est dans son meilleur intérêt de faire. Si la société n'imposait pas la moindre contrainte à la poursuite de l'intérêt personnel, nous aurions tous avantage à nous réfugier dans les bois.» (*La société efficiente, op. cit.*, p. 83).

⁴⁰⁵ GAUTHIER, *Morale...*, VI, p. 212.

⁴⁰⁶ C'est bien ainsi qu'il faut traduire *constrained maximization* et non pas par « maximisation morale », car cette dernière expression, adoptée dans l'édition française du texte, introduit une surenchère qui pourrait à son tour induire en erreur, quand bien même le lecteur en est averti. Ainsi vaut-il mieux rester ici proche des termes anglais : c'est la seule façon de rendre l'idée qu'elle exprime de la manière la plus juste possible, sans éluder quelques étapes de l'argumentation comme c'est le cas avec la traduction par « maximisation morale » – la maximisation contrainte étant bien une position de choix adoptée par un individu qui veut maximiser son utilité. J. COUTURE en a mieux tenu compte, qui traduit l'expression par « maximisation restreinte » (cf. « Est-il rationnel d'être juste ? », article de D. Gauthier reprenant en partie le chapitre VI de *Morale et Contrat*, in *Éthique et Rationalité, op. cit.* ; il s'agit d'un recueil de conférences prononcées au département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal (UQÀM) au printemps 1987. La traduction a été supervisée par l'auteur lui-même). Cependant, le traducteur S. CHAMPEAU, faisant état de ces difficultés (cf. *Morale...*, p. 21 et 27, n. 61), remarque à juste titre que l'adjectif « restreint » est également ambigu. C'est pourquoi « contraint » nous paraît plus approprié. Quant au concept opposé de *straightforward maximization*, il peut bien être traduit par « maximisation directe ».

Examen d'une difficulté traditionnelle du contractualisme : l'aporie de la dérivation

Interrogeons-nous quelque peu sur ce passage d'une forme de rationalité à une autre, superposable au passage de l'ordre atomique (pour autant qu'un ordre soit décelable dans l'état de nature) à l'ordre social. Il est significatif que l'idée d'une transformation soit ici présente. En effet, l'entreprise de la déduction génétique du politique à partir des seuls individus et de leurs ressources est considérable ; le passage dont celle-ci tente de rendre compte ne peut, semble-t-il, s'effectuer que par un « saut qualitatif » – du moins était-ce nettement le cas chez un penseur comme Rousseau par exemple, qui reconnaît et assume la difficulté⁴⁰⁷. Qu'en est-il pour Gauthier ?

Dans *Morale et Contrat*, nous retrouvons bien, implicitement, quelque chose qui relève de ce saut, au sens d'un brusque passage d'une structure d'interaction à une autre, dans la transformation que subit la raison instrumentale comme maximisation de l'utilité individuelle en maximisation contrainte (synonyme, chez Gauthier, de moralité – nous l'avons vu –, la moralité se trouvant par là même dérivée et fondée en raison à partir d'une base la plus mince qui soit). Mais voilà un point méthodologique critiquable : Gauthier fait appel à une seconde conception de la rationalité au cours de sa démarche, et cette seconde conception apparaît finalement comme étant une définition *ad hoc*⁴⁰⁸ ;

⁴⁰⁷ « À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté » (ROUSSEAU, *C. S.*, I, 6, *O. C.*, II, p. 361 ; l'auteur souligne). Et en I, 6, Rousseau écrit : « Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève à tel point, que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme » (*O. C.*, III, p. 364). Les deux textes décrivent le passage de l'état de nature à l'état civil comme un « instant » qui fait radicalement rupture avec ce qui lui précède, du point de vue de ce qui est observé dans la nature humaine (ou, pour être plus exact, de la constitution de l'homme). C'est avec ce concept d'instant que Rousseau rend compte du « saut qualitatif » qui fait passer du premier état au second, et l'assume théoriquement. Cf. André CLAIR, *Droit, Communauté et Humanité*, Paris, Cerf, 2000, coll. « Recherches morales. Positions », chap. I, p. 36 : « Cette recherche a pour caractéristique de penser la vie en société comme quelque chose de second et comme la réalité dont on doit rendre compte [...] La difficulté d'une telle dérivation est bien saisie par Rousseau qui, expliquant le passage de l'agrégation à l'association par une aliénation, en remarque le caractère de saut qualitatif et de paradoxe. » L'auteur fait alors référence en note aux deux textes que nous avons également repris (*C. S.*, I, 6 et *C. S.*, I, 9).

⁴⁰⁸ C'est ce que relève par exemple Jocelyne COUTURE dans la présentation qu'elle donne de l'article de Gauthier intitulé : « Est-il rationnel d'être juste ? » – sans cependant, pour sa part, accorder un poids

l'auteur se donnerait donc une facilité dans son raisonnement. Cela intervient dans le passage d'une interaction de type paramétrique à une interaction de type stratégique, dans laquelle les choix sont faits en tenant compte de ceux des autres acteurs. Un tel changement de définition est-il rigoureusement justifiable ? N'y a-t-il pas là en quelque sorte une ruse du philosophe, qui cherche à expliquer la sortie de l'état de nature en fonction de prémisses les plus minimales qui soient, mais qui introduit sans le dire vraiment un outil supplémentaire, ou plutôt reforge de manière subreptice son outil principal de sorte qu'il soit plus apte à guider le raisonnement qui doit suivre ?

Certes, Gauthier entend dériver et fonder la moralité, qui implique des relations réglées entre les individus, de manière purement rationnelle ; il n'en demeure pas moins que son concept de rationalité est modifié dès lors qu'il l'applique à un contexte social, et que cela peut, à juste titre nous semble-t-il, lui être reproché. En même temps, pouvait-il en être autrement ? Et est-ce le signe de ce que son projet, tel qu'il l'a strictement défini au début de sa recherche, échoue finalement (ou même : était condamné à échouer) ? Encore une fois, si nous le replaçons dans la perspective contractualiste, et si nous nous référons en particulier à Rousseau (bien que cet auteur ne soit pas de ceux dont se réclame Gauthier, il appartient à la même filiation individualiste de pensée – mais en un autre sens, certes, que Hobbes) – si nous remettons ainsi les choses en perspective, donc, et si par là même nous les relativisons, nous nous apercevons que ce coup de force théorique, aussi illégitime qu'il semble être au premier abord, était sans doute inévitable : il répond à une difficulté qui est une véritable aporie. Dès lors, comment rendre compte autrement de l'institution du social à partir des individus, si ce n'est par une « *metabasis eis allo genos* » (pour reprendre son expression à Aristote) ? Ce franchissement de frontière peut être justifié. La tradition contractualiste avait recours pour cela au concept

déterminant à l'objection. « Quelques critiques, écrit-elle, ont estimé qu'en subsumant les conditions pour que soient effectivement conclues des ententes, aux conditions pour qu'une entente soit respectée, Gauthier fait subrepticement intervenir une notion de rationalité différente de celle qu'il utilise pour décrire la négociation proprement dite et, en particulier, pour définir la mesure correspondant au contenu d'une entente négociée ; en dernière analyse, la moralité serait ainsi dérivée d'une notion *ad hoc* de rationalité. [...] Ces critiques identifient correctement les points névralgiques d'une démonstration complexe [...]. Mais à notre avis, aucune de ces critiques n'a jusqu'à maintenant réussi à établir d'une façon décisive, la non-validité de la démonstration de Gauthier [...] » (*Éthique et rationalité, op. cit.*, « Introduction : rationalité et consensus », p. 17).

d'« aliénation », en en faisant, de concept juridique, un concept politique⁴⁰⁹. Reprenons maintenant le fil de notre propos.

Vers une détermination de la « position initiale de négociation »

La question de justice sociale que nous avons mentionnée plus haut (celle qui concerne la répartition des biens) se pose quand les individus décident de coopérer et qu'il y a négociation. C'est parce que le marché idéal ne correspond pas à une situation réelle qu'il faut organiser artificiellement les choses. Dans le marché concurrentiel parfait, selon Gauthier, le problème de la répartition des biens n'en est pas un ; le système d'échanges est transparent à la distribution, toute répartition optimale des biens constitue un équilibre. Le marché idéal, dès lors, consiste en tout et pour tout en une opération qui mène chaque dotation initiale à l'optimalité et la rend efficace. Mais cette situation n'est pas celle qui se présente dans la réalité, du fait des « externalités » (*externalities*) qui surviennent inévitablement – les « externalités » désignant ici les effets positifs ou négatifs (les bénéfiques ou les coûts passés sur quelqu'un d'autre) induits par tel ou tel choix d'action⁴¹⁰. Aussi bien faut-il trouver un autre arrangement. La « main invisible⁴¹¹ » qui guide l'agent rationnel et l'amène, en remplissant une fin utile pour lui, à remplir une fin utile pour les autres individus également, ne suffit pas – l'idéal qu'elle

⁴⁰⁹ Cf. CLAIR, A., *Droit, Communauté... op. cit.*, p. 37.

⁴¹⁰ « Une externalité apparaît chaque fois qu'un acte de production, d'échange, ou de consommation affecte l'utilité d'une personne qui n'en est pas une partie prenante, ou ne l'est pas volontairement. » (GAUTHIER, D., *Morale...*, IV, p. 127). Le concept d'externalités vient de la problématique des biens publics globaux et désigne tout ce qui ne passe pas par le marché.

⁴¹¹ Cf. SMITH, Adam, *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations*, nouvelle trad. de Paulette TAIEB, Paris, PUF, 1995, livre IV, chap. 2, p. 512-513 (London, 1776 pour la première éd., titre originel : *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*) : « Comme chaque individu s'efforce dans la mesure du possible à la fois d'employer son capital à soutenir l'industrie domestique, et de diriger cette industrie de façon à ce que son produit puisse être de la plus grande valeur, chaque individu travaille donc forcément à rendre le revenu annuel de la société aussi grand que possible. Certes, il n'entre généralement pas dans son intention de faire avancer l'intérêt public, et il ne sait généralement pas non plus combien il le fait avancer. En préférant soutenir l'activité domestique que l'activité étrangère, il ne vise que sa propre sécurité ; et, en dirigeant cette industrie de façon que son produit puisse être de la plus grande valeur, il ne vise que son propre gain. Et il est en ce cas, comme en bien d'autres, conduit par une main invisible pour faire avancer une fin qui ne faisait point partie de son intention. Et ce n'est pas toujours le pire pour la société qu'elle n'en fit point partie. En poursuivant son propre intérêt il fait souvent avancer celui de la société plus efficacement que s'il y visait vraiment. »

représente pour Adam Smith se heurtant à des obstacles qui en contrarient fortement la réalisation. Une main visible doit prendre le relais. Il y va d'une décision de la part des agents rationnels en présence de coopérer, c'est-à-dire d'être justes.

Afin de parvenir à une coopération rationnelle où une stratégie commune soit mise en place⁴¹², il est nécessaire de passer par une détermination de la « position initiale de négociation ». La dotation initiale de chacun représentant la base de l'accord, pour que celui-ci soit juste il convient qu'elle aussi le soit, d'après Gauthier⁴¹³. Comment définir une telle dotation initiale ?

Le « principe de la concession relative minimax » entre ici en jeu. Il est celui auquel la rationalité conduit les agents. Ce principe dit, en substance, la chose suivante : la concession ne doit pas outrepasser ce qui est requis pour avoir la garantie d'accéder aux bénéfices de l'interaction. Les demandes des futurs coopérants doivent être compatibles entre elles ; le rôle de la concession est d'assurer cette compatibilité, en déterminant une concession qui ne soit pas plus basse que nécessaire et qui permette le plus grand bénéfice possible à chacun (ce qui fait que ce principe est équivalent à un « principe de bénéfice relatif maximin »), eu égard aux demandes des autres personnes, de façon à ce que chacun évite deux écueils : exclusion d'autres personnes ou être exclu par eux de la table de négociation. Ceci concerne ce que Gauthier appelle « la rationalité interne de la négociation⁴¹⁴ ».

La « rationalité externe de la négociation », quant à elle, a trait plus précisément à la détermination de la « position initiale de négociation⁴¹⁵ ». Sur ce plan-là, une

⁴¹² C'est ainsi que Gauthier définit la coopération au chapitre V, p. 165, de *Morale et contrat*.

⁴¹³ Autrement dit, si la position initiale est injuste, le résultat sera aussi injuste. Mais nous pourrions interroger ce présupposé de Gauthier : est-il certain, en effet, que ce soit le cas – qu'il n'y ait de résultat juste que si la position initiale est juste ? Un point initial qui serait un point d'injustice maximale, au sens d'un état de nature hobbesien, sans sécurité ni production sociale, ne pourrait-il pas être considéré en quelque façon comme une base égalitaire, en un sens primitif, minimal (une égalité de condition comme égalité de tous devant le risque permanent de mort violente) ? Dès lors, l'arrangement social produit pourra aussi bien être égalitaire et juste du fait que rien ne pourra favoriser une personne sur une autre.

⁴¹⁴ GAUTHIER, *Morale...*, V, p. 178.

⁴¹⁵ Faisons ici une remarque d'ordre terminologique et conceptuel, pour introduire une précision. « Négociation », utilisé par le traducteur pour rendre l'anglais *bargaining*, ne nous paraît pas être le terme approprié. En effet, parler de « négociation » conduit à moraliser un processus qui n'a pas lieu de l'être. Qui plus est, cela suggère des échanges verbaux. Or, l'interaction en question peut ne comporter aucun aspect verbal. L'interaction en jeu ici est simplement stratégique : les individus en présence n'entretiennent pas entre eux d'interaction coopérative (ils se situent en deçà de ce type d'interaction). Le terme de *bargainig* ne suggère que cela, rien de plus. « Marchandage » serait une meilleure traduction – c'est celle,

contrainte sur l'interaction naturelle doit intervenir, celle de « la stipulation de Locke ». Quelle est la teneur de cette stipulation ? Elle n'est pas exactement celle que l'on peut trouver chez Locke lui-même dans le *Second Traité du gouvernement civil*, car ce n'est pas lui qui l'a formulée en tant que telle, mais Nozick. Cette stipulation concerne l'appropriation initiale de la propriété. Gauthier retient de Nozick l'idée que la réserve de Locke (« dès lors que ce qui reste suffit aux autres, en qualité et en quantité⁴¹⁶ ») peut fonctionner comme une contrainte ; il en donne cependant une autre version – plus exactement, il en fournit deux reformulations.

La stipulation pose l'interdiction d'aggraver la situation des autres sauf si cela est nécessaire pour éviter une aggravation de la mienne et elle proscrit toute amélioration de ma situation au moyen d'une interaction qui aggraverait la situation de quelqu'un d'autre. En somme, deux conditions doivent être remplies pour satisfaire la stipulation : améliorer son sort et ne pas dégrader la situation d'un autre – la seconde condition n'impliquant nullement une obligation d'améliorer le sort des autres (il serait permis d'omettre de le faire, dans la mesure où le sort de l'autre n'a pas non plus par là été empiré). Rappelons que le point de comparaison est la situation dans laquelle les individus se trouveraient en l'absence d'interaction. La stipulation est à comprendre comme une exigence de non-exploitation, elle vise à éliminer à la fois les comportements du profiteur et du parasite. Cette contrainte modérée ouvre ainsi la voie à une coopération rationnelle, libre et équitable. Dans la situation initiale ne doit peser aucune coercition sur les partenaires.

du reste, qui est adoptée par Catherine Audard pour le texte de Rawls, *A Theory of Justice*, lorsque ce même terme apparaît ; sur ce point, elle est plus fidèle au texte, plus rigoureuse et exacte, que ne l'est en l'occurrence Serge Champeau pour celui de Gauthier. Cependant, il a le grand mérite d'avoir rendu accessible au public français dans sa langue l'ouvrage de Gauthier, non moins monumental que celui de Rawls. Poursuivons la réflexion sur le processus de marchandage lui-même (appelons-le ainsi comme il se doit, même si, par la suite, nous continuerons à employer les termes de la traduction française qui est à notre disposition). Comment l'interpréter ? Comment pouvons-nous nous représenter son déroulement ? Deux possibilités sont envisageables : ou bien ce marchandage reste purement hypothétique, ou bien il se traduit en termes institutionnels – et dans ce cas un parallèle avec le modèle théorique de Habermas, par exemple, serait possible. Rien, cependant, ne permet de trancher entre l'une ou l'autre de ces interprétations : cela dépend des prolongements que l'on veut donner à la théorie de Gauthier.

⁴¹⁶ La proposition de LOCKE qui définit le principe d'acquisition est la suivante : « Tout ce qu'il [chacun] a tiré de l'état de nature, par sa peine et son industrie, appartient à lui seul : car cette peine et cette industrie étant sa peine et son industrie propre et seule, personne ne saurait avoir droit sur ce qui a été acquis par cette peine et cette industrie, surtout, s'il reste aux autres assez de semblables et d'aussi bonnes choses communes » (*Traité du gouvernement civil*, II, 5, 27, p. 163, éd. GF).

Il est à remarquer – et ce point n'est pas mineur – que les droits font ici leur apparition. C'est la situation initiale elle-même qui confère des droits et par là même une identité (en un sens vague) aux individus. Ces droits apportent une structure à l'interaction naturelle. Ils sous-tendent l'accord, mais ne sont pas un produit de la coopération. Gauthier, à la différence de Locke, ne présuppose pas de fondement transcendant à ces droits ; au contraire, il entend montrer que ceux-ci ont un fondement rationnel : il les dérive à partir de la considération de ce qu'un individu peut faire et de ce que les autres ne peuvent pas faire. Quels sont ces droits ?

Les droits qui interviennent sont d'une part des droits exclusifs de chacun sur ses capacités individuelles – ce qui détermine corrélativement des devoirs, notamment celui de ne pas se servir des capacités des autres pour son propre usage (les libertés illimitées de l'état de nature hobbesien, l'état de nature brut, sont donc à présent disqualifiés) –, et d'autre part des droits non-exclusifs aux fruits de son travail⁴¹⁷. Ces seconds droits sont ceux qui apparaissent lorsque les notions de travail et d'usage entrent en jeu. Le caractère non-exclusif de ces droits signifie que tout individu peut légitimement utiliser les produits du travail d'un autre, à condition toutefois que ce dernier reçoive en retour une compensation de la part du premier – et une compensation adéquate, c'est-à-dire une compensation totale, celle qui fournit un dédommagement recouvrant exactement l'ampleur de la perte. De cette manière sont réparés les coûts transférés – et ils doivent l'être pour que les individus se considèrent les uns les autres comme partenaires potentiels d'une relation sociale. Ces différents droits qui découlent de l'adhésion à la stipulation introduisent en des étapes successives une rationalisation et une moralisation du premier état de nature. Une interaction sociale réglée peut ainsi être initiée dans des conditions d'équité et d'impartialité, et il est rationnel pour les individus de s'y engager pour autant que celle-ci soit mutuellement avantageuse.

*

⁴¹⁷ « Droits non exclusifs à » et « droits (exclusifs) sur » sont les traductions proposées pour les expressions *rights in* et *rights to* employées par D. Gauthier.

Maintenant que nous avons mis en place les principaux éléments et les grandes étapes des démarches respectives de Rawls et de Gauthier, prenons acte de la lecture que fait Gauthier de Rawls et des critiques qu'il lui adresse. Il s'agit pour nous d'opérer une confrontation entre les deux auteurs au sujet du concept de contrat social, de mettre en évidence les points de convergence et les points de divergence, afin pour le moment de dégager la structure, la fonction et la portée du contrat dans *Théorie de la justice* d'une part et *Morale et Contrat* d'autre part.

2.1.2. Confrontation de Rawls et Gauthier

i) Les points de convergence

Gauthier, nous l'avons dit, se place dans le même cadre d'analyse que celui de Rawls : il est d'accord avec celui-ci sur la conception de la société comme entreprise de coopération en vue de l'avantage mutuel et sur l'idée que les « principes de justice » doivent être issus de la théorie du choix rationnel (il va même plus loin que Rawls n'a été dans ce sens). Un autre point peut être relevé : le contexte d'application de la justice, pour ces deux auteurs, est « l'ensemble des conditions normales qui rendent possible et nécessaire la coopération humaine⁴¹⁸ ». Toutefois, aux deux circonstances principales de la justice déjà mentionnées (rareté des biens et égoïsme des hommes), Gauthier ajoute cette troisième circonstance qu'est la conscience de la présence d'externalités⁴¹⁹ – conscience qui conduit à la rivalité mais qui peut conduire aussi à la coopération.

À côté de ces quelques points de convergence, les points de divergence sont nombreux. La conception de Gauthier représente en effet une alternative à celle de Rawls.

⁴¹⁸ RAWLS cité par GAUTHIER dans *Morale... op. cit.*, V, p. 157 (*Théorie...*, II, 22, p. 159 de la traduction française).

⁴¹⁹ Cf. GAUTHIER, *Ibid.*, p. 160.

ii) Les points de divergence

Gauthier fait porter sa critique sur plusieurs points, notamment les conditions du choix et, corrélativement, la conception des individus tels qu'ils se trouvent être dans ces conditions, la question du mérite individuel et de la possession des talents, le lien avec la société à cet égard, et le principe que sont censés élire tous les individus dans la position originelle afin de régler la question du partage. Reprenons successivement ces différents points pour expliquer en quoi ils sont susceptibles d'être remis en cause.

Le « voile d'ignorance »

Pour ce qui est des conditions du choix des principes, Gauthier rejette l'idée du « voile d'ignorance ». Il estime que le choix, pour être impartial, n'a nullement besoin de s'opérer dans l'ignorance de l'identité des individus⁴²⁰. Rawls reproche aux utilitaristes de négliger la distinction et l'individualité des personnes⁴²¹, et son diagnostic est exact, puisque l'utilitarisme a en effet en vue un bien qui correspond à une promotion de l'avantage des personnes au niveau global, ce qui peut se traduire par le sacrifice de quelques-uns. Seulement, cette critique s'applique à Rawls lui-même, donc se retourne contre lui (du moins partiellement), au sens où, s'il a pris garde à la distinction des personnes, il a effacé la notion d'individualité en ne considérant pas les individus idéaux qui sont dans la position originelle comme doués de caractéristiques propres qui les rendent singuliers⁴²². Telle est l'une des critiques adressées par Gauthier (et par beaucoup d'autres) à Rawls⁴²³.

⁴²⁰ « [...] nous représenterons [le choix rationnel des « principes de justice »] comme une négociation, ou un accord, entre des personnes qui n'ont aucunement besoin d'ignorer leur identité » (*Ibid.*, I, p. 37).

⁴²¹ « Or, comme je l'ai déjà mentionné, dans un certain sens, l'utilitarisme échoue à prendre au sérieux la différence entre les personnes. » (RAWLS, *op. cit.*, p. 217).

⁴²² « L'impartialité exige l'acceptabilité de chaque position plutôt que l'acceptabilité alors qu'on est tenu dans l'ignorance de chaque position. Contrairement à la première position, la deuxième "ne prend pas au sérieux la distinction entre les personnes", pour retourner contre Rawls la critique qu'il adresse aux utilitaristes. Il n'y a aucune raison de supposer qu'un principe qui serait acceptable pour n'importe quelle personne hypothétiquement ignorante de toute donnée particulière serait acceptable pour chaque personne dans chaque situation possible susceptible d'être gouvernée par ce principe. Et il n'y a donc aucune raison

Le point, pourtant, paraissait essentiel à ce dernier pour évacuer tout parti pris possible lors de la délibération, parti pris qui serait lié à des traits contingents, quels qu'ils soient, que les agents pourraient chercher à mettre sur le devant de la scène⁴²⁴. L'arbitraire ne doit pas faire partie de la morale (au sens où ces termes ont été définis) ni des décisions concernant les principes fondamentaux et même fondateurs de l'organisation d'une société juste. Ce qu'a à dire Gauthier, à l'encontre du point de vue de Rawls, c'est que les individus en tant qu'agents se définissent par leurs capacités, leurs talents et les préférences qui leur sont liées⁴²⁵. Par conséquent, Rawls, ne prenant pas au sérieux l'individualité des agents, dénie en fait le statut d'agents aux individus dont il parle. Ceci nous amène à la question du mérite et des talents et à celle du lien de constitutivité des individus avec la société. De la réponse à ces questions dépend la détermination de ce qui fait partie des biens primaires sociaux : ceux-ci sont composés des droits, des libertés, des ressources offertes à l'individu par la société ; mais les biens dits naturels, tels que la santé et les capacités intellectuelles, ont-ils également à être comptés parmi les « biens premiers » (*primary goods*) dont la collectivité peut disposer ?

de supposer qu'un tel principe serait vraiment impartial. » (GAUTHIER, D., « La justice en tant que choix social », in *Éthique et Rationalité*, *op. cit.*, p. 85 ; voir aussi *Morale...*, VIII, p. 311).

⁴²³ GAUTHIER résume encore sa critique de la manière suivante, après la citation d'un passage de *Théorie de la justice* : « [...] *what is essential to my argument may be summarize from the passage quoted* : no one knows who he is. *And since no one knows who he is, or in what circumstances he will be, each man is everyone – or no man* » (« Justice and Natural Endowment : Toward a Critique of Rawls's Ideological Framework », *Moral Dealing. Contract, Ethics and Reason*, Cornell University Press, 1990, p. 150-170 ; p. 155 pour la cit.).

⁴²⁴ « Nous devons, d'une façon ou d'une autre, invalider les effets des contingences particulières qui opposent les hommes les uns aux autres et leur inspirent la tentation d'utiliser les circonstances sociales et naturelles à leur avantage personnel. » (RAWLS, *Théorie...*, III, 24, p. 168).

⁴²⁵ « Chaque être humain est un agent doté de certaines capacités physiques et intellectuelles. » (GAUTHIER, *Morale...*, VII, p. 274).

La question du mérite et des talents individuels

Rawls considère, semble-t-il⁴²⁶, que les talents et capacités des individus, à la limite, ne leur appartiennent pas, au sens où ils n'ont eu aucun mérite à les recevoir puisque la distribution s'est effectuée de manière aléatoire, c'est-à-dire qu'elle serait en quelque sorte le résultat d'une loterie naturelle, d'une conjonction de hasards, donc entièrement contingente, et qu'il serait envisageable de corriger cette répartition naturelle. Les individus réels, tels qu'ils sont au sein de la société, disposent de ressources différentes. C'est la société qui fait passer les individus de l'état de pures potentialités à celui qu'ils connaissent en tant qu'individus concrets dotés de facultés déterminées qui ont pu être développées grâce à l'insertion des individus dans un milieu social. Le rôle de l'éducation est ici déterminant.

Gauthier ne conteste pas l'idée selon laquelle la société façonne les individus de cette manière (en revanche, la façon dont Rawls se représente les choses à l'aide de la métaphore de la loterie est erronée : elle induit en erreur, selon Gauthier, car il n'existe pas une telle réserve de talents indépendamment des individus qui les détiennent⁴²⁷). Mais pour autant, les individus restent-ils entièrement redevables à la société ? Est-il justifiable que celle-ci s'accapare les possibilités des individus comme il semble que ce soit le cas si l'on soutient, avec Rawls, la thèse d'une absolue priorité aux plus démunis, de sorte que les avantages des uns ne peuvent leur être accordés que s'ils les mettent au service des autres ?

La thèse que Gauthier a d'abord soutenue, dans la première partie de son ouvrage, est que nos talents et capacités sont notre propriété, et que la société ne peut nous en défaire sans commettre par là même une injustice. Ainsi, chacun a-t-il un droit sur les produits de sa contribution à la coopération sociale. Toutefois, l'auteur de *Morale et Contrat* a ensuite concédé à Rawls que les talents de chacun sont non seulement naturels

⁴²⁶ Lorsqu'il décline la liste des « biens primaires », RAWLS dit à propos des biens naturels : « [...] bien que leur possession soit influencée par la structure de base, ils ne sont pas aussi directement sous son contrôle » (*Théorie...*, II, 11, p. 93). L'interprétation de Gauthier, elle, pousse la position de Rawls à sa limite, c'est-à-dire jusqu'à ce que Gauthier juge être ses conséquences ultimes, d'après la logique du raisonnement telle qu'il la reconstruit.

mais aussi sociaux, au sens où les institutions sociales ont partie liée avec le développement de ceux-ci. Cependant, cette concession n'invalide pas la position qu'il défend, à savoir que les individus ont des talents et qu'il n'y a pas de raisons qu'ils n'en profitent pas⁴²⁸. Gauthier rejoint Rawls en ce qu'il reconnaît que les individus qui n'ont pas eu la chance de développer leurs potentialités parce qu'ils ont vécu dans un contexte défavorisé pourront se plaindre⁴²⁹. D'où la question de la répartition des ressources disponibles pour l'accomplissement des talents.

La « règle du maximin »

Il nous reste un dernier point à examiner, en rapport avec le « principe de différence » que supporte la « règle du maximin ». Cette règle est éminemment contestable, car elle mène à des implications pratiques inacceptables, comme l'a mis en évidence Harsanyi⁴³⁰. Il y aurait en effet une absurdité à se comporter à la lettre selon la règle du « maximin » dans la vie quotidienne : les décisions prises en fonction de cette règle seraient en effet irrationnelles. Harsanyi évoque des exemples d'application. Traverser la rue, rouler sur un pont seraient des actions non recommandées du fait des risques d'accidents qui peuvent leur être associés, risques que l'on majore en vertu du principe en question, là où en réalité on leur assignerait des probabilités fort peu élevées. Dans la « position originelle », ce raisonnement conduit au « principe de différence », qui fait en sorte que les individus s'identifient aux plus défavorisés pour opérer leurs choix. Là encore, les conséquences morales sont inacceptables, elles ne s'accordent pas avec nos

⁴²⁷ « Nous pouvons définir [les atouts naturels] comme étant des capacités naturelles développées grâce à l'éducation et à l'entraînement, s'exerçant souvent en fonction de certains critères caractéristiques, intellectuels ou autres, qui permettent de les mesurer approximativement. » (RAWLS, *Ibid.*, VII, 66, p. 476-477).

⁴²⁸ « Le fait que les capacités de chaque individu ne s'actualisent que dans le cadre des relations sociales ne leur confère pas pour autant le caractère d'atouts plus collectifs qu'individuels, ne justifie aucunement qu'elles soient considérées comme faisant partie du capital qui serait la propriété du groupe à l'intérieur duquel les individus ont été formés. » (GAUTHIER, *Morale...*, VIII, p. 309).

⁴²⁹ C'est ce qui apparaît avec le traitement de la question de la rente (cf. *Morale...*, chap. IX). L'auteur lui-même se situe alors « à mi-chemin entre le pur individualisme de Robert Nozick et le collectivisme implicite de John Rawls » (*Ibid.*, IX, p. 328).

⁴³⁰ Cf. HARSANYI, J. C., « Can the maximin principle serve as a basis for morality? A critique of John Rawl's theory », *Essays on ethics, social behavior, and scientific explanation*, p. 37-63.

intuitions, nous dit Harsanyi : le raisonnement « minimax » ne serait pas partagé par toutes les personnes rationnelles.

Bilan

Dressons à présent un bilan au sujet du problème de la négociation. Qu'est-ce que les individus apportent à la table de négociation ? Ils ne peuvent, chez Rawls, rien apporter de substantiel, puisqu'ils sont placés sous un « voile d'ignorance ». Dès lors, la demande qu'ils formulent ne peut pas être élevée, car ils n'ont rien à offrir⁴³¹. Ils n'ont d'autre choix que de demander à ce que l'amélioration du sort de certains une fois le « voile d'ignorance » levé ne nuise pas à leur propre condition. Au contraire, dans la « situation initiale de négociation » telle que Gauthier la conçoit, les individus sont à même d'offrir tous les biens qu'ils possèdent à l'état de nature, puisqu'ils savent qui ils sont, ou plutôt ils connaissent leurs talents et capacités, leurs atouts naturels. Ainsi, leur demande devant la société pourra-t-elle être grande, et le « principe du maximin » sera-t-il adopté.

*

⁴³¹ RAWLS lui-même le reconnaît : « *Thus there follows the very important consequence that the parties have no basis for bargaining in the usual sense. No one knows his situation in society nor his natural assets, and therefore no one is in position to tailor principles for his advantage* » (*A Theory of Justice*, op. cit., I, 24, p. 120-121 ; p. 171 de l'éd. fr.). Ainsi la position originelle ne peut-elle donner lieu à proprement parler à un marchandage. C'est un point que Jacques BIDEZ, par exemple, remarque bien dans son commentaire sur Rawls. Il écrit en effet, à propos de la position originelle : « Chacun peut se mettre imaginativement dans cette position : faire "comme si" il ignorait sa propre situation et ses vues propres sur l'existence. Chacun peut reconstruire en esprit la scène intérieure, sur laquelle peut naître un point de vue universel, non du débat entre les individus, mais du seul fait que chacun fait abstraction de sa particularité. Nul n'a plus rien de déterminé à faire valoir. Chacun admet que c'est à chacun de définir son propre bien. Reste seulement à établir la répartition des moyens pour chacun de le faire, c'est-à-dire d'accéder aux "biens sociaux primaires". Ce cadre exclut tout marchandage du fait que nul ne connaît ses atouts propres. Il n'est pas même celui d'un échange, mais seulement d'un accord (TJ 173), *agreement*, sur des principes, qui doit assurer la conciliation des perspectives d'existence. » (*John Rawls et la théorie de la justice*, Paris, PUF, coll. « Actuel Marx. Confrontations », mai 1995, p. 47).

Nous avons donc vu comment la conception de Gauthier contraste fortement avec celle de Rawls, à tel point que le principe qu'il propose, qui découle du raisonnement instrumental en continuité réelle avec la théorie du choix rationnel, nous amène à une position tout aussi extrême que celle de Rawls. La thèse de Rawls sur la question de justice sociale que nous avons évoquée est en effet que pour être impartiale et équitable, la distribution doit s'opérer en suivant deux principes : l'un, d'égalité liberté, l'autre, de différence. Ce second principe permet de pondérer les inégalités en se focalisant sur les plus désavantagés dans la société. Énonçons les deux principes au complet, tels que les formule Rawls dans sa première présentation :

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

En second lieu : les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois, (a) l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de chacun et (b) qu'elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous⁴³². »

Les deux principes recevront leur ultime formulation dans la section 46⁴³³. Voici l'énoncé définitif du second principe :

« Les inégalités économiques et sociales doivent être telles qu'elles soient :

a) au plus grand bénéfice des plus désavantagés, dans la limite d'un juste principe d'épargne, et

b) attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, conformément au principe de la juste (fair) égalité des chances⁴³⁴. »

Notons que ce second principe est composé de deux parties, qui sont à hiérarchiser : la règle de priorité lexicale, comme entre les deux principes, s'applique ici aussi. Notons également que nous y retrouvons l'égalité. Dès lors, cette dernière semble bien fournir une structure commune aux deux principes – ce qui permet de qualifier la justice comme

⁴³² *Théorie...*, 1, 11, p. 91 (passage souligné dans le texte).

⁴³³ Nous nous en tenons ici à *Théorie de la justice*. Dans *Libéralisme politique*, les principes seront de nouveau présentés, avec une légère modification.

équité. Le second principe donne consistance à l'égalité, qui était présente uniquement de manière formelle dans le premier principe : l'égalité est égalité devant les positions sociales. Elle occupe ainsi une position médiane.

Le « principe de différence » postule qu'une amélioration ne peut avoir lieu chez une personne déjà bien lotie que si elle améliore en même temps quelque peu le sort d'une autre personne, désavantagée par rapport à la première. Ce principe, pour Gauthier, équivaut purement et simplement à autoriser une exploitation des personnes les plus favorisées par les personnes qui le sont moins et, de ce fait, n'est pas réellement impartial. Pour le remplacer, Gauthier propose de suivre un raisonnement non pas « maximin » mais « minimax ». Cependant, le principe de Gauthier est-il vraiment plus acceptable que celui de Rawls ? Reportons-nous à la situation imaginée par Nozick et reprise par Gauthier afin d'appuyer la discussion à ce sujet. Il nous semble en effet que, ce faisant, certains points pourront être rendus plus sensibles. Il y va de la question de la portée du contrat social, au sens où le même principe pourrait être appliqué de façon plus étroite ou plus large.

iii) L'exemple des Robinson

Les données initiales du problème

La situation fictive, métaphorique, est la suivante⁴³⁵. Soient seize îles abritant chacune un Robinson. Elles sont riches ou pauvres en ressources, et les Robinson diffèrent également quant à leurs caractères et leurs capacités : l'un est habile, fort et travailleur, l'autre est stupide, faible et paresseux, un autre encore est habile, fort mais paresseux etc. Tout le panel des possibles relatifs à ces variables externes et internes est réalisé, chaque Robinson incarnant l'une de ces possibilités. Supposons en outre les Robinson munis chacun d'une radio, de sorte qu'une communication peut s'établir entre

⁴³⁴ RAWLS, J., *Théorie...*, V, 46, p. 341 (passage souligné dans le texte).

⁴³⁵ Cf. GAUTHIER, D., *Morale...*, VII, p. 271.

eux. Enfin, laissons ouverte la possibilité aux Robinson les mieux lotis de construire de frêles radeaux et de mettre à profit les courants marins pour envoyer ces radeaux vers leurs voisins, en postulant toutefois dans un premier temps que ces radeaux pourront supporter uniquement le poids de quelques vivres. Il faut ajouter aussi cette dernière donnée : les courants circulent dans un sens seulement, autrement dit l'échange est rendu impossible, seuls des dons unilatéraux peuvent être effectués. Dans la perspective de Gauthier, la question est dès lors la suivante : cette situation initiale appelle-t-elle les Robinson à utiliser ces possibilités ? Un principe impartial commanderait-il au Robinson le plus favorisé par le sort à venir en aide aux autres ?

Analyse

Remarquons d'emblée que le cadre de cet exemple fictif est l'état de nature ; aucun contact direct et *a fortiori* aucune relation de type coopératif ne peut lier les personnages. Les Robinson ont une certaine dotation ou n'ont quasiment rien⁴³⁶, les situations sont graduellement inégales, et les possibilités dont dispose chaque individu sur son île sont soit restreintes soit étendues. Ces possibilités, les uns savent en tirer profit, les autres non (ils ne le peuvent pas ou ne le veulent pas). Chacun est habilité à jouir de ses possessions. Avec l'établissement de contacts par radio, chacun est informé de la situation des autres. Des revendications peuvent naître (à cause du constat des inégalités dans la répartition des atouts naturels), auxquelles les Robinson qui n'ont pas de raison de se plaindre parce qu'ils sont bien lotis peuvent ou non répondre ; mais le doivent-ils ? C'est la question qui se pose précisément ; il s'agit de se demander si un principe impartial exigerait des plus favorisés un soutien matériel aux moins favorisés.

Gauthier est catégorique : tel n'est pas le cas, et sa réponse découle de l'application de la stipulation. Développons ce point, en analysant l'exemple. Un acte généreux de la part des plus fortunés est envisageable puisque, note-t-il, les données du problème ne l'interdisent pas. Mais dans l'hypothèse où le Robinson habile, fort et

travailleur installé sur une île riche en ressources est indifférent au sort de ses semblables, serait-il, d'après un principe impartial, obligé de leur venir en aide ? Il n'est pas question ici de devoir moral au sens le plus courant du terme, mais de justice immanente. Les inégalités manifestes entre les Robinson sont dues au hasard de fortune, personne n'est responsable de la donne initiale (sauf, peut-être, dans le cas du Robinson paresseux, si l'on considère qu'il ne tient qu'à lui de ne plus l'être – à moins que ce ne soit son lot naturel, inéluctable) : les atouts de chacun ou l'absence d'atouts et le type d'île sur lequel chacun se trouve lui sont échus de façon fortuite. Ce que chaque Robinson possède n'est pas lié à son mérite, du moins initialement (il peut ensuite tirer parti de ce qui est à sa disposition en cherchant à produire des biens). Les individus, à partir de ces éléments ou facteurs qui constituent pour eux un ensemble de ressources disponibles, peuvent œuvrer chacun de son côté pour réaliser leur projet de vie, satisfaire les aspirations relatives à ce qu'ils peuvent espérer obtenir par leur travail.

Seulement, parmi les Robinson, il en est quelques-uns qui ont eu la malchance de se retrouver sur des îles pauvres en ressources et qui, de ce fait, subsistent tant bien que mal alors qu'ils ont pourtant des capacités personnelles (force ou habileté et tempérament travailleur) et qu'il leur manque uniquement l'opportunité de les exercer. Ceux-là peuvent à bon droit (intuitivement parlant⁴³⁶) réclamer de la part des Robinson favorisés une aide matérielle. Mais s'ils obtiennent effectivement cette aide, comment cela se traduit-il pour celui qui la fournit ? Cela se traduit par une aggravation de sa situation, au

⁴³⁶ « La dotation de base de chacun est constituée par ce qu'il peut utiliser lorsqu'il est présent et que personne ne peut utiliser en son absence. Cette dotation inclut donc les capacités physiques et intellectuelles de l'individu. » (*Morale...*, IV, p. 141).

⁴³⁷ Nous n'employons pas l'expression dans son sens strict ici, c'est-à-dire juridique. La justice du bon droit, en effet, dont l'un des plus fervents porte-parole est Nozick, s'oppose précisément à la justice des besoins (celle qui est défendue par Rawls) ; c'est à cette dernière que nous faisons plutôt référence, en prenant alors un point de vue extérieur par rapport au formalisme logique dont il y va dans la démonstration de D. Gauthier. La première conception fait appel à un principe d'égalité face aux droits, la seconde, à un principe d'égalité face aux besoins. Cf. MACINTYRE, Alasdair, *Après la vertu. Étude de théorie morale (After Virtue. A Study in Moral Theory)*, 1981, 1984), Paris, PUF, coll. « Léviathan », trad. par Laurent BURY, 1997, chap. 17, p. 241, où l'auteur compare Rawls et Nozick : « Rawls ne tient pas compte de la façon dont les gens qui sont dans le besoin sont arrivés à cette situation ; la justice n'est pour lui qu'une question de distribution présente pour laquelle le passé ne compte pas. Nozick ne tient compte que des preuves d'acquisition légitimes dans le passé ; le schéma présent de distribution ne compte pas pour la justice (même s'il compte pour la gentillesse et la générosité) ». Telle est également l'approche de Gauthier, qui reprend avec Nozick l'idée de la stipulation de Locke. MacIntyre souligne là un point important. La question est de savoir comment traiter les inégalités naturelles.

sens où le critère de référence pour cette évaluation est l'état du monde dans lequel le don n'a pas lieu.

Gauthier précise : « Nous pouvons considérer que les termes “améliorer” et “aggraver” ne sont pas problématiques : une situation est meilleure pour un individu si elle a pour lui une utilité espérée supérieure⁴³⁸. » Cependant, nous pouvons demander jusqu'à quel point cette aggravation toucherait le Robinson. Il se pourrait très bien que, se trouvant dans l'opulence, le fait de se démunir de quelques biens pour subvenir aux besoins de son voisin ne lui coûte pas grand chose, au sens où il ne devrait s'en trouver affecté que si cela provoque chez lui un changement de conditions de vie – mais tel n'est pas le cas ; sinon la situation serait simplement inversée et le problème de justice distributive se poserait de nouveau⁴³⁹. La stipulation, toutefois, autorise, rappelons-le, une amélioration de son sort si cela n'a pas pour effet une détérioration du sort d'un autre – et ici le sort des plus malheureux n'est certes pas aggravé par le fait que les Robinson les mieux lotis améliorent chacun sa propre situation sans se soucier de celle des autres (omettre d'améliorer la situation des autres, comme nous l'avons mentionné plus haut, est acceptable, pour Gauthier).

Gauthier soutient donc ceci :

« Tout principe autre que celui autorisant chaque Robinson à satisfaire son intérêt est contraire à l'équité et impartial, puisqu'en effet il exige qu'un individu se laisse exploiter par les profiteurs et les parasites⁴⁴⁰. »

Envoyer des vivres aux Robinson les moins pourvus donnerait lieu, en effet, à des transferts improductifs et le principe qui aurait dicté cet acte au Robinson le mieux

⁴³⁸ GAUTHIER, D., *Morale...*, VII, p. 256.

⁴³⁹ Mais avons-nous ici réellement affaire à un problème de justice distributive ? Puisque nous ne sommes pas en présence d'interactions avec production d'un surplus coopératif, en quoi certains individus seraient-ils fondés à émettre des revendications ? Aucun bien commun n'est en effet produit, sur lequel quelqu'un pourrait avoir le droit de recevoir une part calculée par exemple en fonction de la contribution apportée. Cependant, nous pouvons dire que l'exemple imaginé est lié à une problématique de justice distributive dans la mesure où il s'agirait ici des conditions qui précèdent l'engagement dans une négociation et l'entrée possible dans un contrat social – ce qui requiert une situation de départ répondant à certains critères, ceux qui ont été dégagés avec la stipulation. La question, dès lors, serait de savoir si les inégalités naturelles doivent être corrigées de façon à ce qu'un contrat puisse être, à terme, conclu dans des conditions justes et équitables, ou si ces inégalités peuvent être omises dans le contrat social. Mais dans l'exemple des Robinson, ce qui est directement en question est la répartition naturelle, et l'horizon d'un accord social ne semble pas être en vue.

⁴⁴⁰ GAUTHIER, D., *Morale...*, VII, p. 272.

pourvu serait un principe partial, puisqu'en faveur des intérêts du destinataire et en défaveur de l'autre, qui a peut-être travaillé pour obtenir ces biens et n'en bénéficie pas. L'action serait, en un mot, irrationnelle⁴⁴¹. Une forme d'exploitation se mettrait en place, le Robinson le mieux loti devant servir les intérêts des moins bien lotis qui, par conséquent, se comporteraient en profiteurs. Telle est la thèse de Gauthier au sujet de l'exemple examiné⁴⁴². Nous avons émis des réserves concernant non pas la consistance de cette affirmation par rapport au système, mais sa portée, c'est-à-dire ses implications. Voyons à présent ce qu'il en est de la deuxième étape de cette fiction.

Le second scénario

Les Robinson deviennent aptes à construire de plus larges et plus solides radeaux, ce qui leur rend possibles des déplacements d'une île à l'autre en suivant les courants qui les orientent toujours dans le même sens. Le problème, dès lors, se pose en d'autres termes que précédemment : il ne s'agit plus de se demander si les Robinson les mieux lotis ont l'obligation, selon un principe impartial, de fournir des vivres aux moins bien lotis, mais de se demander s'ils ont l'autorisation de venir s'appropriier les ressources d'une île déjà habitée et si oui, à quelle condition – le critère étant toujours l'impartialité du principe guidant l'action.

Sur certaines îles, les ressources disponibles sont telles que la production de biens pourrait être augmentée mais ne l'est pas, car certains Robinson sont faibles ou malhabiles ou tout simplement paresseux. Dès lors, si l'un de leurs homonymes, doté de plus d'atouts personnels qu'eux, débarquait sur l'île et s'appropriait ses ressources (ou tout au moins une partie de celles-ci) afin de les faire fructifier par son travail pour son propre usage, le premier occupant ne devrait pas se sentir lésé – à condition toutefois que

⁴⁴¹ « [...] il serait irrationnel pour un individu de choisir la disposition à procéder volontairement à des transferts improductifs en faveur des autres » (*Ibid.*, p. 249).

⁴⁴² Dès le premier chapitre de son livre, l'auteur, annonçant les grandes lignes de sa théorie, écrivait : « Notre théorie ne donne aucune place à la contrainte rationnelle, et donc à la morale, en dehors du contexte de bénéfice mutuel. Une explication contractualiste de la morale ne reconnaît pas des devoirs qui soient strictement redistributifs dans leurs effets, qui transfèrent mais n'augmentent pas les bénéfices, ou des

l'immigrant lui fournisse une compensation totale, c'est-à-dire une compensation telle que le Robinson qui la reçoit ne perde rien par rapport à ce qu'il possédait ; la stipulation serait alors respectée (le nouvel arrivant améliore sa situation sans dégrader celle de son voisin).

Dans d'autres cas, de véritables coopérations peuvent se mettre en place, à savoir quand deux Robinson ayant des talents naturels différents mais complémentaires s'associent pour produire ensemble des biens qu'ils n'auraient pas pu produire dans l'éventualité où ils seraient restés isolés. Cependant, nous dit Gauthier, ces coopérations n'ont aucun caractère nécessaire ; la perspective d'un contrat n'est pas celle qui prévaut ici. Cette histoire fictive, en effet, ne touche pas à la question de savoir quel est le meilleur principe de justice, elle concerne seulement la question de savoir si les « principes de justice » peuvent être appliqués à l'interaction.

Conclusion sur l'exemple des Robinson

Faisons maintenant le point sur l'exemple des Robinson. Gauthier soutient que le *statu quo*, dans le premier moment de la fiction, est ce qui est le plus conforme à ce que demanderait un principe impartial. Dans le second moment, en revanche, des changements peuvent survenir, mais ce n'est en aucun cas nécessaire – cela l'est seulement si le plus favorisé en retire quelque profit lié à l'exercice de ses talents et à la production engendrée à partir des ressources de l'île sur laquelle il débarque. Ce profit, toutefois, n'est juste que s'il n'a pas pour conséquence une aggravation de la situation du premier occupant de l'île. Ainsi n'y a-t-il, selon Gauthier, aucune obligation en vertu d'un principe impartial pour les Robinson les mieux dotés – et en particulier pour celui auquel il ne manque rien, celui qui a la dotation la plus complète – de venir en aide à ceux qui sont moins dotés qu'eux. Gauthier rejoint ici Nozick, pour qui la théorie de

devoirs qui ne supposent pas, chez les autres, des devoirs réciproques. De tels devoirs ne pourraient être fondés dans la raison ni prendre appui sur des considérations d'impartialité. » (*Ibid.*, I, p. 49).

l'habilitation est absolument valide⁴⁴³. Ceci fait qu'il devient très facile de valider toutes les inégalités.

Quelques réserves

La « thèse de la “propriété de soi”⁴⁴⁴ » est tout à fait défendable : nos talents nous appartiennent ; nous empêcher d'en profiter reviendrait à brimer nos prérogatives. Cependant, cet usage des atouts naturels doit-il rester entièrement privé ? Le fait de permettre à d'autres d'en profiter ne signifie pas être floué dans son droit, cela n'entraîne pas nécessairement une dépossession.

Dans les configurations possibles de l'exemple des Robinson, celle qui voit le Robinson dépourvu de ressources extérieures recevoir de la part du Robinson le plus avantagé des bienfaits nous apparaît comme étant à défendre, au sens où il est excessif de soutenir que le premier Robinson se prive par là de biens qui lui feront défaut par la suite (le radeau qu'il peut construire n'est pas de taille imposante) – sauf si ces dons sont réitérés de manière disproportionnée par rapport à ce qu'un principe égalitariste pourrait demander. Il n'est pas nécessaire qu'une telle aide, pour le dire en termes déontologiques, prenne la forme d'un acte surrogatoire⁴⁴⁵.

⁴⁴³ « *In the social noncooperation situation, it might be said, each individual deserves what he gets unaided by his own efforts ; or rather, no one else can make a claim of justice against this holding.* » (NOZICK, R., *Anarchy, State, and Utopia, op. cit.*, p. 185).

⁴⁴⁴ Nous reprenons ici la dénomination proposée par exemple par D. WEINSTOCK dans « Philosophie politique... », art. cit., p. 257 – dénomination que l'on trouve aussi chez G. A. COHEN (*self-ownership*).

⁴⁴⁵ Mentionnons ici que si Gauthier, au chapitre III, dit qu'il se sent « en accord avec Hume lorsqu'il affirme “qu'il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde entier à une égratignure de mon doigt” » (HUME, *Traité de la nature humaine*, II, III, III, cité par GAUTHIER in *Morale... op. cit.*, p. 59), il ne dit rien, en revanche, de la seconde partie de l'affirmation, à savoir qu'il n'est pas contraire à la raison que je choisisse de me ruiner complètement pour prévenir le moindre malaise d'un Indien ou d'une personne qui m'est totalement inconnue. La préférence altruiste est, certes, exclue, par principe, du raisonnement de Gauthier. Cependant, les deux propositions chez Hume sont solidaires : l'empiriste n'évoque en effet pas seulement la possibilité d'un égoïsme radical, il évoque aussi celle d'un altruisme extrême, dans la mesure où la raison serait également indifférente vis-à-vis de ces deux actes, puisque l'évaluation échappe à son domaine de compétence confiné au calcul. La raison est inapte à la discrimination pratique, pour Hume : elle n'a pas une fonction d'appréciation, elle a seulement une fonction cognitive. Disons que ce que Gauthier retient de Hume sur ce point est la conception de la raison comme étant éthiquement neutre, au sens où l'axiologie est étrangère à cette dernière.

Pour ce qui est du second moment de la fiction, le déplacement d'un Robinson possédant des atouts naturels mais pas de ressources sur son île vers une île fertile habitée par un Robinson qui utilise peu son territoire est acceptable. Mais là encore, nous ne pouvons pas ne pas formuler quelque réserve, au sens où l'une des implications de ce raisonnement est la justification du colonialisme⁴⁴⁶, comme nous pouvons la trouver aussi chez Locke. « Dans l'état de nature, sinon dans l'état social, l'usage efficace est une condition de la possession légitime », écrit Gauthier⁴⁴⁷. Tel est l'argument qui appuie la thèse que nous venons de mentionner – la distinction des différents types de droits intervenant ici. Il n'y a pas, alors, de coopération. Gauthier, en référence au principe impartial, privilégie cette possibilité par rapport à celle d'une interaction mutuellement avantageuse entre deux Robinson ayant des talents complémentaires. Mais nous pourrions demander pourquoi cette seconde éventualité est discréditée par rapport à la première, alors qu'elle n'est pas moins acceptable. C'est que la thèse, rappelons-le, est individualiste.

Conclusion générale sur la question de la justice distributive

Ainsi, sur la question de justice distributive soulevée par la prise en considération des « biens sociaux primaires », Rawls et Gauthier apportent chacun sa réponse, les deux réponses apparaissant comme étant opposées l'une à l'autre. La question était de savoir d'une part quels sont ces « biens sociaux primaires » (quelle est leur extension), d'autre part, comment les répartir de façon à satisfaire les demandes des contractants pris dans leur ensemble (quel principe doit guider le partage pour que celui-ci soit impartial et équitable).

Rawls identifie les « biens sociaux primaires », semble-t-il, comme étant les biens qui ne peuvent être produits en dehors de la coopération mais aussi les « biens primaires naturels » qui sont inégalement « distribués » (dans la réalité effective, personne ne possède exactement les mêmes atouts). C'est pourquoi une redistribution semble

⁴⁴⁶ Cf. l'exemple de Christophe Colomb, *Morale...*, IX, p. 353-355.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 354.

prescrite, car elle permettrait de corriger ces inégalités. Mais comment comprendre cette redistribution ? Est-elle même acceptable ?

Gauthier, pour sa part, rejette l'idée (utilitariste) selon laquelle le contrat social inclut les inégalités naturelles, au sens où cette compréhension impliquerait une obligation de don de la part des mieux pourvus envers les moins pourvus. Rien de tel, selon lui, n'est exigé ou exigible par un principe réellement impartial. Il faut, au contraire, respecter la propriété des talents individuels et prendre acte du fait que les individus se définissent comme acteurs par leurs capacités et atouts personnels.

Au lieu du principe de différence lexical auquel conduit un raisonnement « maximin », Gauthier prône un « principe de concession relative minimax », qui permet d'opérer la répartition de manière plus impartiale et plus juste. L'étude du cas des Robinson permettait d'aborder le problème en quelque sorte en amont, puisque la situation imaginée avait trait non pas tant à la distribution des biens primaires mais à la constitution de dotations sur des bases naturelles. L'exemple des Robinson pourra être compris comme une métaphore de la situation internationale et la question reprise en ces termes : une inégalité de richesses existe en effet entre les pays ; y a-t-il une obligation pour les pays riches de venir en aide aux pays pauvres ? Ou bien est-ce que le rapport entre les pays n'implique aucunement la justice distributive, mais seulement un principe de charité ? Laissons la question ouverte pour le moment (nous y reviendrons à la toute fin de notre parcours).

*

Après cette incursion dans la problématique de justice distributive, revenons au contrat social proprement dit. Jusqu'à présent, nous nous sommes penché surtout sur les questions de méthode chez Rawls et par Gauthier. Concentrons maintenant notre examen sur les résultats. Quelle structure reconnaît-on au contrat social ? Quelles sont ses caractéristiques, ses clauses ? Quelle est sa fonction ?

iv) Fonction, structure et clauses du contrat social

L'organisation des libertés et des inégalités

Pour ce qui est de la fonction du contrat, nous pouvons, afin de la mettre en évidence, partir du passage suivant de Rawls, avec lequel Gauthier serait tout à fait en accord.

« Posons, pour fixer les idées, qu'une société est une association, plus ou moins autosuffisante, de personnes qui, dans leurs relations réciproques, reconnaissent certaines règles de conduite comme obligatoires, et qui, pour la plupart, agissent en conformité avec elles. Supposons, de plus, que ces règles déterminent un système de coopération visant à favoriser le bien de ses membres. Bien qu'une société soit une tentative de coopération en vue de l'avantage mutuel, elle se caractérise donc à la fois par un conflit d'intérêts et par une identité d'intérêts. Il y a identité d'intérêts puisque la coopération sociale procure à tous une vie meilleure que celle que chacun aurait eue en cherchant à vivre seulement grâce à ses propres efforts. Il y a conflit d'intérêts puisque les hommes ne sont pas indifférents à la façon dont sont répartis les fruits de leur collaboration, car, dans la poursuite de leurs objectifs, ils préfèrent tous une part plus grande de ces avantages à une plus petite. On a donc besoin d'un ensemble de principes pour choisir entre les différentes organisations sociales qui déterminent cette répartition des avantages et pour conclure un accord sur une distribution correcte des parts. Ces principes sont ceux de la justice sociale : ils fournissent un moyen de fixer les droits et les devoirs dans les institutions de base de la société et ils définissent la répartition adéquate des bénéfices et des charges de la coopération sociale⁴⁴⁸. »

Le texte expose la tension qui existe entre les intérêts individuels, servis par les libertés individuelles, et l'intérêt commun, selon lequel il est préférable de vivre ensemble plutôt que de manière insulaire. Cela n'est pas sans évoquer le thème kantien de « l'insociable sociabilité des hommes⁴⁴⁹ », à ceci près que le caractère téléologique⁴⁵⁰ est absent de la pensée de Rawls. La vie en société permet, entre autres, de bénéficier de biens qu'une vie monadique n'aurait pu apporter seule, mais la répartition de ces biens reste indéterminée. C'est pourquoi notamment il faut des principes. Deux principes sont nécessaires car un arrangement productif possible se détermine en fonction de deux axes : un axe de

⁴⁴⁸ RAWLS, *Théorie...*, I, 1, p. 30.

⁴⁴⁹ KANT, Immanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, quatrième proposition (O. C., II, p. 192).

⁴⁵⁰ Le terme est ici à entendre au sens fort, qui comprend, chez Kant, la référence finale à un sage Créateur.

production et un axe de répartition. Un graphique représentant l'espace des possibilités peut ainsi être tracé. Chaque point de cet espace correspond à un arrangement productif possible, en fonction d'un budget maximum.

Le principe d'efficacité tel que défini par Pareto ne pose pas problème, dans la mesure où il s'agit d'un principe d'efficience qui dicte le choix d'une amélioration selon le critère suivant : on améliore le sort d'une personne si cela ne détériore pas celui d'une autre⁴⁵¹. Mais ce principe, s'il ne peut que susciter l'adhésion puisqu'il permet de favoriser telle personne sans défavoriser telle autre et mène à l'optimalité, n'en demeure pas moins indifférent à la question de la répartition⁴⁵². Il ne fournit en effet aucun élément qui serait susceptible d'orienter l'amélioration dans un sens plutôt que dans un autre⁴⁵³. Il est donc indispensable de recourir à un second principe pour lever l'indétermination.

Pour Rawls, nous l'avons vu, ce principe doit être ce qu'il nomme un « principe de différence » – lequel, toutefois, traite des questions d'efficience aussi. Un commentateur, R. Lambert, le fait remarquer : « la structure de base, en tant que moyen nécessaire, comporte une exigence dont il faut absolument tenir compte : son efficacité. Si l'association ne produit pas d'avantages, elle est inutile. Les principes de justice doivent donc être compatibles avec cette efficacité⁴⁵⁴ ». Et s'agissant de l'argumentation en faveur du principe de différence, il résume la problématique de la manière suivante :

⁴⁵¹ « [Le principe d'efficacité] est simplement le principe d'optimalité de Pareto [...]. [Il] pose qu'une configuration est efficace s'il est impossible de la modifier de telle sorte que l'on puisse améliorer la condition de certaines personnes (d'une au moins) sans, en même temps, aggraver celle d'autres personnes (d'une au moins) » (RAWLS, *Théorie...*, II, 12, p. 98).

⁴⁵² À son propos, Jean-Pierre DUPUY note à juste titre la chose suivante : « Il est un principe que tous admettent comme *self-evident*, s'imposant absolument à la raison. Les économistes l'appellent le principe de Pareto [...]. Qui pourrait s'opposer à ce principe puisqu'il n'y a, par hypothèse, personne pour s'en plaindre ? [...]. Le problème est que ce principe n'est que partiel, il reste muet au sujet des transformations conflictuelles. On peut dire en un sens que tous les théoriciens contemporains de la justice sociale, de la famille de Rawls à celle de Nozick, ont cherché à l'étendre et même, de principe suffisant, à en faire un principe nécessaire » (« L'individu libéral, cet inconnu : d'Adam Smith à Friedrich Hayek », *Individu et justice sociale... op. cit.*, p. 112).

⁴⁵³ « Je supposerai qu'il y a de nombreuses organisations efficaces de la structure de base. Chacune d'entre elles définit une répartition des avantages issus de la coopération sociale. Le problème est de choisir entre elles, de trouver une conception de la justice qui sélectionne l'une de ces répartitions efficaces comme étant en même temps juste. » (RAWLS, *Théorie...*, II, 12, p. 102). Et l'auteur poursuit, quelques lignes plus bas : « [...] le principe d'efficacité ne peut être utilisé tout seul comme conception de la justice. C'est pourquoi il faut lui ajouter certains compléments » (*Ibid.*, même page).

⁴⁵⁴ LAMBERT, Robert, *Lekton, op. cit.*, « Le projet de Rawls », p. 17-37 ; p. 27 pour la citation.

« [...] les inégalités entre les agents sont en elles-mêmes irréductibles ; il est toutefois possible de corriger leurs effets ; une répartition égale des avantages nuirait à l'efficacité ; maintenir une certaine inégalité dans la répartition des avantages, pourvu que le sort de chacun soit amélioré, s'avère une solution compatible avec l'efficacité et avec la notion même d'association de base. Le principe de différence assume ce dernier énoncé, aussi faut-il le substituer au principe d'efficacité. Combiné avec le principe de la juste égalité des chances, il détermine ce que Rawls appelle l'égalité démocratique⁴⁵⁵. »

Le commentateur a raison de mentionner l'idée d'« égalité démocratique », présentée par Rawls lui-même⁴⁵⁶. Cependant, concernant les principes et leur relation, le second s'impose-t-il au point qu'il y ait substitution ? Le principe de différence intervient plutôt, chez Rawls, comme un complément – qui plus est, avec l'idée d'un ordre de priorité sériel ou lexical⁴⁵⁷, de sorte qu'une hiérarchie est à respecter, telle que le second principe soit toujours subordonné au premier.

Mais il est vrai que Rawls élabore sa théorie de manière graduelle, en procédant à plusieurs esquisses (ainsi différentes formulations des « principes de justice » apparaissent-elles au cours de l'ouvrage), et le commentateur indique que sa description correspond à une étape du raisonnement de Rawls. Le second principe intervient en tant que complément – mais un complément indispensable, qui permet, en traçant un axe destiné à identifier l'agent le moins favorisé, de choisir un point dans un graphique représentant un espace de possibilités.

Ainsi Rawls écrit-il :

« [...] le principe de différence est compatible avec le principe d'efficacité. Car, lorsque le premier est pleinement satisfait, il est effectivement impossible d'améliorer la condition de quelqu'un sans rendre moins bonne celle de quelqu'un d'autre, à savoir celle des plus avantagés [...] »⁴⁵⁸.

Et de préciser, peu après :

⁴⁵⁵ Ibid., p. 30.

⁴⁵⁶ Voir RAWLS, *Théorie... op. cit.* II, 13.

⁴⁵⁷ RAWLS fait remarquer qu'il conviendrait, en toute rigueur, de qualifier cet ordre de « lexicographique », mais que le terme étant trop lourd, il préfère ne pas l'employer (*Théorie...*, I, 8, p. 68).

⁴⁵⁸ RAWLS, *Théorie...*, II, 13, p. 110-111.

« Les deux principes sont compatibles seulement au sens où un système parfaitement juste est également efficace⁴⁵⁹. »

La fonction du contrat est donc, avec les « principes de justice », d'organiser les inégalités. Cependant, cette question vient en second lieu. La première fonction du contrat est d'organiser les libertés civiles et politiques (« fixer les droits et les devoirs dans les institutions de base de la société »). Rawls dresse une liste – non exhaustive – de ces « libertés de base » (*basic liberties*) : il s'agit des libertés civiques (liberté d'expression, de pensée et de conscience), politiques (droit de vote et d'occupation d'un emploi public) et individuelles (protection de l'intégrité physique et morale de la personne)⁴⁶⁰.

Le point archimédien et l'impartialité

Un concept apparaît comme central dans la détermination des clauses du contrat et de sa structure : celui de « point archimédien ». Le « point archimédien » est une métaphore qui désigne, dans la théorie morale, le point qu'un individu doit occuper s'il veut être en position de gouverner le monde moral : c'est le point à partir duquel il est habilité à déterminer par ses jugements la « structure de base » de la société. La « structure de base » de la société constitue, quant à elle, l'objet de la théorie de la justice – objet défini par les institutions fondamentales de la société (« la constitution politique et les principales structures socio-économiques⁴⁶¹ »). Gauthier accepte l'idée selon laquelle le « point archimédien » représente un point de vue impartial sur les institutions. Tout individu membre de la société pourra se réapproprier le choix opéré à partir de ce point de vue par un agent idéal. Comment un tel agent peut-il tenir compte des intérêts de tous, de sorte que chacun puisse approuver comme juste et équitable son choix fondamental (ou ses choix fondamentaux) ? L'impartialité est requise. En quel sens, cependant, celle-ci est-elle à entendre ? Que suppose-t-elle ?

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 111.

⁴⁶⁰ Cf. *Théorie...*, II, 11, p. 92 ou *Libéralisme politique*, op. cit., leçon VIII, 1, p. 347.

⁴⁶¹ *Théorie...*, I, 2, p. 33.

Selon Rawls, pour adopter un point de vue impartial, l'agent doit être singularisé le moins possible, conformément à ce que demande la mise en « position originelle » sous « voile d'ignorance ». Une convergence serait ainsi atteinte entre les divers points de vue individuels. Mais cette impartialité de jugement et cette convergence exigent-elles nécessairement l'oblitération de la singularité des individus ? L'argument de Rawls va dans ce sens. Finalement, pour lui, qui dit impartialité dit neutralité, et par conséquent absence d'une prise de position qui résulterait de la considération de tel ou tel intérêt (y compris celui de tous), car cela risque d'introduire de l'arbitraire et, par conséquent, de contredire à l'impartialité. L'individu dont il est question avec le « point archimédien » ne saurait être qu'une pure potentialité, selon Rawls. Gauthier, pour sa part, soutient que l'impartialité n'implique pas de traiter les individus comme identiques, mais seulement d'éliminer la partialité. Qu'est-ce à dire ?

L'idéal de l'individu qui occupe le « point archimédien » n'est pas, chez Gauthier, celui d'un individu totalement dénué de singularité, au sens d'un sujet générique qui serait purement formel. Il est plutôt celui d'un individu qui ignore quelle identité concrète particulière est la sienne lorsqu'il n'occupe pas le « point archimédien », mais qui est toutefois conscient du fait de posséder une individualité, avec des intérêts à défendre, dont il ne connaît pas le contenu au moment du choix des principes⁴⁶² – et cela seul suffit pour assurer une décision dans des conditions d'impartialité. De sorte que le choix sera entièrement représentatif et reconnu comme tel.

Gauthier veut montrer qu'il y a une convergence entre les principes établis pour le comportement individuel et les principes qui interviennent pour l'organisation de la justice, celle-ci mettant en jeu les institutions. En sorte que l'idée d'impartialité mène

⁴⁶² « À quel idéal de l'individu ce point archimédien renvoie-t-il ? [...] Pour le dire brièvement, nous supposons que cet idéal est celui d'un agent individuel libéré non pas de son individualité mais du contenu particulier de celle-ci, un agent conscient d'être un individu possédant des capacités et des préférences particulières qui le distinguent des autres, mais ignorant quelles sont ces capacités et préférences. Un tel individu doit manifester un intérêt pour ses interactions avec les autres, qui le conduit à choisir parmi un ensemble de structures sociales possibles. Mais cet intérêt est nécessairement impartial, puisqu'il repose sur les caractéristiques formelles de l'action rationnelle individuelle, sans que jamais le contenu de l'individualité, l'ensemble des particularités individuelles, ne vienne déterminer et fausser le jugement. » (GAUTHIER, *Morale...*, VIII, p. 289-290).

chez Gauthier à la même conclusion que ses réflexions sur l'action rationnelle et la contrainte morale. Les étapes du raisonnement sont en effet les suivantes.

Au lieu d'imposer un « voile d'ignorance », on donne à tout le monde initialement la possibilité de poursuivre ses utilités et préférences sans faire intervenir les institutions : on choisit, en d'autres termes, la « liberté de base⁴⁶³ ». Mais cette zone de liberté s'arrête dès que l'on commence à imposer des coûts aux autres : à ce second stade s'ajoute la Pareto-optimalité. Du point de vue archimédien, il convient alors d'accepter la stipulation de Locke, qui fait place à un système de droits et de libertés individuels⁴⁶⁴. « Dès que la liberté est contrainte par la stipulation, que la violence et la ruse sont donc éliminées de l'interaction, le marché apparaît⁴⁶⁵ ». La violence et la ruse (on reconnaît là des termes de Hobbes) sont ce qui empêche la coopération. Quand elles cessent, l'espace du marché peut s'instaurer. Remarquons, au passage, que nous trouvons ici la justification finale du marché : celui-ci n'est pas dégagé de tout principe normatif, car s'il n'y a pas de morale (la morale, en effet, surgit consécutivement à l'échec du marché), il y a en revanche des droits. Son statut est donc différent de celui que Gauthier lui a précédemment conféré (au chapitre IV de l'ouvrage). Ce statut se trouvait déjà modifié au chapitre VII, où Gauthier justifiait les droits de propriété (et il évolue encore au chapitre IX, où il est davantage idéalisé, dans le sens normatif d'une mesure critique pour changer par exemple la répartition des salaires et des profits). Il n'était plus essentiel alors que les choix dans le marché soient paramétriques, mais celui-ci demeurerait une zone d'anarchie morale, si par « morale » nous entendons les principes gouvernant la coopération. L'optimalité, ensuite, est adoptée comme principe d'accord social⁴⁶⁶. On voudra enfin – et ici Gauthier accepte

⁴⁶³ « L'agent idéal raisonne sur la base des conditions qui sont communes à tous les individus. [...] Et afin de réduire au minimum les occasions dans lesquelles il doit interagir contre son gré, et augmenter les occasions d'interaction avantageuse, il choisit une liberté de base, celle d'interagir ou non avec les autres, de promouvoir ses propres intérêts selon la manière qui lui paraît la plus appropriée, aussi longtemps que les autres restent libres d'interagir ou non avec lui. » (*Ibid.*, p. 313-314).

⁴⁶⁴ « Dans l'hypothèse où l'avantage mutuel est possible, l'agent idéal doit choisir d'interdire l'exploitation d'un individu par un autre. Aucun individu ne doit pouvoir améliorer sa situation par une interaction qui aggrave celle des autres, par rapport à la situation qui aurait été la leur si cet individu n'avait pas pris part à l'interaction. L'agent idéal doit donc choisir la stipulation comme l'un des principes de l'interaction. » (*Ibid.*, p. 315).

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 318.

⁴⁶⁶ « L'agent idéal, qui par son choix de la liberté d'action contrainte par la stipulation a établi la structure de base servant de cadre à l'interaction sociale, doit ensuite considérer les principes qui régissent cette interaction. Il doit, en premier lieu, s'assurer qu'il peut, et que par conséquent tous peuvent, s'attendre à

un raisonnement de type rawlsien – que l'avantage minimal soit maximisé dans les accords⁴⁶⁷. L'auteur de *Morale et Contrat* n'explique pas ce point, qui découle selon lui du choix archimédien. Gauthier présente finalement trois grands principes pour gouverner les institutions, qui sont bien les mêmes que ceux qui régissent le comportement de l'agent rationnel : un principe d'efficacité, un principe d'égalité et un principe de liberté ; le « point archimédien » nous permet de penser une articulation.

Gauthier a élaboré sa propre position sur le « point archimédien » car il juge celle de Rawls insatisfaisante, qui soulève un problème pour la réalisation de la liberté individuelle. Ce problème est lié à la tension entre cette même liberté et les « principes de justice » ; il est donc double. Rawls ne parvient pas à régler la question du conflit entre liberté et efficacité (cette question renvoie au dilemme du prisonnier : accroître la liberté des individus n'entraîne pas nécessairement une optimalité dans leurs interactions) ni celle de l'égalitarisme, qui se pose du fait qu'il y a une tension entre liberté et répartition des biens. La situation concernant ce second problème, chez Rawls, est la suivante : la « loterie naturelle » ne peut être changée, seul le produit du travail peut l'être (on peut en effet le transférer). Dès que nous acceptons cela, il est difficile d'éviter la conclusion qui suit : des personnes auront des droits au produit du travail des autres. Gauthier, par contre, tient à ce que les individus reçoivent une part du surplus coopératif qui soit proportionnelle à leurs contributions respectives, en sorte que la liberté individuelle soit, selon lui, le moins possible flouée et qu'elle soit davantage prise en considération. Sa position concernant la nature du « point archimédien » est encore spécifiée, de manière négative, par l'examen et le rejet successif de trois points de vue sur ce que doit être l'agent idéal puis de deux autres, contemporains. Quels sont ces différents points de vue ? Il importe de les préciser afin de mieux cerner, par contrecoup, la position de Gauthier.

obtenir l'utilité la plus élevée compatible avec une utilité comparable pour tous les autres. L'objet du choix archimédien n'est donc pas seulement l'avantage mutuel, c'est l'optimalité. » (*Ibid.*, p. 317).

⁴⁶⁷ « L'exigence d'optimalité est satisfaite par le choix d'une stratégie commune d'interaction appropriée, qui s'incarne dans la structure sociale. Mais pour satisfaire l'exigence d'équité, il ne suffit pas de garantir que les structures sociales choisies excluent, pour chaque type d'interaction, la possibilité que certains obtiennent un avantage en imposant des coûts aux autres. [...] [L'agent idéal] doit non seulement veiller à ce qu'aucun individu ne puisse obtenir davantage aux dépens d'un autre, mais aussi à ce que la structure sociale choisie ne profite pas davantage à certains qu'à d'autres. L'agent idéal n'est pas, là non plus, animé

Examen et rejet par Gauthier de trois anciennes conceptions

La première conception évoquée est celle de l'observateur idéal, un individu qui serait complètement extérieur aux organisations sociales sur lesquelles il porte un jugement et entre lesquelles il serait de ce fait réputé pouvoir opérer un choix objectif et impartial, de telle sorte que tout individu pourrait faire sien ce choix. Une convergence pourrait ainsi être atteinte, les divers intérêts en conflit ayant été neutralisés au préalable ou se trouvant dépassés.

Toutefois, cette possibilité est récusée par Gauthier, qui la compare à la perspective du moi nouménal de Kant. Or ce moi transcendantal, universel, ne peut pas être – du moins tel quel – considéré comme le candidat *ad hoc*, parce qu'il n'aura pas de lien avec les individus de la société. L'objection que Gauthier présente à l'égard de celui-ci est en effet que rien ne garantit qu'il choisira des institutions qui satisferont des préférences au lieu de les frustrer, aucune raison ne l'en empêchant⁴⁶⁸. Si la fonction des institutions est bien de régler les intérêts, éliminer ceux-ci revient à perdre le lien avec elles. Un observateur idéal sera tout simplement indifférent aux intérêts des individus, et en cela il se trouve disqualifié.

Le problème à résoudre était celui de la partialité du jugement. Gauthier prend comme présupposition que les individus sont toujours enclins à avancer leurs propres intérêts de façon partielle : ils seront donc portés à adhérer aux institutions qui favorisent leurs intérêts. Or cela ne mène pas à l'accord. Le défi relevé par Gauthier, étant donné l'enjeu et la difficulté, est de créer des institutions que tout le monde serait en mesure d'accepter. La démarche kantienne représentée par l'observateur idéal pourrait être une façon de réussir dans cette voie, puisqu'elle consiste à considérer les différences qui sont à l'origine de la partialité chez les individus et à essayer d'éliminer ces différences – ce qui revient à supprimer les désirs et préférences. Nous avons vu en quoi pour Gauthier

par un souci altruiste ou le désir d'être impartial. Il cherche seulement à s'assurer que l'interaction sociale lui sera profitable non seulement en général mais aussi dans chaque structure particulière. » (*Ibid.*, p. 319-320).

⁴⁶⁸ « [L'observateur idéal] enregistre les valeurs, et les évaluations, de ceux qu'il observe. Mais cet enregistrement n'est pas en lui-même une évaluation. Le détachement de l'observateur lui ôte toute base à partir de laquelle il pourrait choisir. Si nous supposons qu'il choisira des principes d'interaction maximisant les utilités obtenues, nous projetons sur son choix un critère que l'observation en elle-même ne fournit pas.

cette solution n'était pas satisfaisante. Mais son propre point de vue sur la question consiste finalement en une variation sur l'observateur idéal – simplement, il n'accepte pas une formulation extrême de cette idée, qui veut dissocier l'observateur de tous les individus.

Reprenons les autres possibilités de concevoir l'agent idéal occupant le « point archimédien ». Deux anciennes théories sont encore recensées : l'une, qui prône « la figure idéale de la sympathie », l'autre, qui fait valoir le personnage du propriétaire idéal. Nous pouvons identifier la première comme étant celle d'Adam Smith (Gauthier mentionne Hume) et la seconde comme étant celle de Locke.

Le point de vue de l'observateur sympathique représente une antithèse par rapport à celui du moi nouménal : le personnage est « non pas totalement détaché mais totalement impliqué⁴⁶⁹ ». Il est certain qu'il prendra alors en considération les intérêts des individus, puisqu'il s'associe avec les intérêts ou sentiments des membres de la société. Pourquoi, cependant, Gauthier ne reprend-il pas à son compte pour sa théorie cette seconde perspective ? Nous ne pouvons pas introduire dans ce cadre le point de vue sympathique pour gérer les institutions, puisque cela irait à l'encontre de l'un des postulats fondamentaux de la théorie de Gauthier, selon lequel du point de vue de la justice les individus ne prennent pas intérêt aux intérêts des autres. Les individus sont considérés comme dépourvus de sympathie et se comportant de façon à réaliser la satisfaction de leurs propres intérêts. Adopter le point de vue sympathique entraînerait donc un décalage entre les jugements dans la vie quotidienne et les jugements dans les institutions. L'argument, toutefois, n'est acceptable que si nous acceptons déjà ce que Gauthier dit dans ce qui précède.

Quant au propriétaire idéal, sa perspective correspond à celle de Dieu. Épouser son point de vue et décider comment organiser les relations entre ses créatures : telle est l'idée de Locke. Le problème, ici, est que ce point de vue ne mène pas à l'idée que « la justice est la principale vertu des institutions sociales » (pour reprendre une partie de la

Cette dernière est neutre vis-à-vis de la satisfaction et de la frustration, de la maximisation et de la minimisation de l'utilité » (*Ibid.*, p. 293-294).

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 294.

déclaration liminaire de Rawls dans *Théorie de la Justice*) : il n'y a aucune raison de favoriser les relations égalitaires, par exemple, au-delà des relations hiérarchiques⁴⁷⁰.

Justice et vertu chez Rawls

Examinons, avant de poursuivre, ce que signifie cette corrélation posée par principe chez Rawls. « La justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes de pensée⁴⁷¹. » Ce parallèle, énoncé comme une évidence par Rawls, ne va cependant pas de soi : admettre l'une des propositions (*i.e.* la primauté de la vérité dans le domaine de la connaissance – encore que Rawls parle plus généralement des « systèmes de pensée », lesquels peuvent aussi bien être perçus comme n'ayant pas pour finalité de délivrer ce qui serait la vérité) n'engage pas à admettre l'autre.

Que la justice soit la première vertu des institutions sociales, cela peut signifier qu'elle en est l'effet bénéfique premier, le plus remarquable – le changement apporté par la justice avec la mise en place des institutions sociales se reflétant dans les interactions humaines, désormais réglées. Cela peut aussi vouloir dire – et tel est plutôt le cas, d'après l'analogie avec les systèmes de pensée – que la justice est la marque d'achèvement de ces institutions, le signe d'une excellence, d'une perfection, ou encore (mais c'est pour dire la même chose) d'une réalisation : les institutions sociales sont les mieux réussies lorsque la justice qui en "émane" est telle qu'elle correspond sinon au concept, du moins à la conception générale que nous pouvons avoir de la justice.

Les lignes qui suivent la déclaration de Rawls explicitent sa pensée en indiquant que la justice constitue un critère – le critère – d'acceptation ou de refus d'institutions et de lois, en un mot : leur pierre de touche.

⁴⁷⁰ « Le souci du propriétaire idéal est uniquement son droit de propriété, mais ce fait ne détermine aucune forme d'interaction entre ses créatures. Il est certes possible de doter ce propriétaire idéal, après coup, d'un sentiment de bienveillance, mais un tel sentiment ne fait pas partie de sa définition. » (*Ibid.*, p. 294-295).

⁴⁷¹ RAWLS, *Théorie...*, I, 1, p. 29.

« Si élégante et économique que soit une théorie, elle doit être rejetée ou révisée si elle n'est pas vraie ; de même, si efficaces et bien organisées que soient des institutions et des lois, elles doivent être réformées ou abolies si elles sont injustes⁴⁷². »

Mais Rawls ajoute, à la page suivante :

« Étant les vertus premières du comportement humain, la vérité et la justice ne souffrent aucun compromis⁴⁷³. »

Voilà une affirmation sans réserve encore, présentée sous la forme d'un constat et, en même temps, d'une prescription. Descriptif et normatif : les deux registres, qui renvoient aux deux parties de la phrases, semblent bien en effet être associés ici. La vérité ainsi que la justice sont des absolus, avec lesquels il devrait être impossible de transiger. C'est qu'ils sont porteurs de valeurs, ou les conditions de valeurs (la justice peut même être appelée, selon cette présentation ou dans cette conception, « la valeur des valeurs⁴⁷⁴ »), qui sont les plus précieuses et les plus fructueuses pour les hommes, puisqu'elles les concernent en propre, dans leurs actions. Rawls ne se veut, en fait, que le porte-parole, ici, du sens commun (celui de nos sociétés démocratiques modernes s'entend), et nuance, comme à son habitude, son propos :

« Ainsi semble s'exprimer notre conviction intuitive de la primauté de la justice. Sans doute est-elle formulée avec trop de force. En tout cas, mon propos est de chercher à savoir

⁴⁷² *Ibid.*, même page.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 30. On pourrait s'étonner de ce que Rawls parle de la vérité comme de l'une des premières vertus du comportement humain, car ce n'est pas le comportement en tant que tel qui est susceptible de recevoir cette qualification, mais des propositions, exprimées par exemple dans les œuvres de science. Reportons-nous au texte original. RAWLS écrit plutôt : « *Being first virtues of human activities, truth and justice are uncompromising* » (*A Theory of Justice*, *op. cit.*, I, p. 4). Il s'agit donc bien des activités humaines en général, et non du comportement humain en particulier – activités théoriques aussi bien que pratiques (la vérité et la justice recouvrant les deux domaines). C'est, du reste, la traduction adoptée par Jean-Fabien SPITZ : « Parce qu'elles sont les premières vertus des activités humaines, la vérité et la justice ne sont susceptibles d'aucun compromis. » (cit. de RAWLS par SANDEL dans *Le libéralisme... op. cit.*, p. 41).

⁴⁷⁴ « [...] la justice n'est pas seulement une valeur importante parmi d'autres [...] mais c'est le moyen par lequel les valeurs sont évaluées et estimées. En ce sens, elle est pour ainsi dire "la valeur des valeurs", et elle n'est pas sujette au même genre de compromis que les valeurs auxquelles elle sert de règles » (SANDEL, M., *Le libéralisme... op. cit.*, p. 42 ; l'auteur reprend la formule à Alexandre BICKEL, cf. note 1 de la page). Mais, dès lors, comme le fait remarquer André Clair, « la validité de la justice comme première vertu est soustraite à la discussion » : il n'y a qu'un pas vers la pétition de principe, que Rawls semble bien franchir (CLAIR, A., *Sens de l'existence*, *op. cit.*, p. 202).

si de telles affirmations ou d'autres semblables sont fondées et, dans ce cas, comment il est possible d'en rendre compte⁴⁷⁵. »

Le propos de Rawls sur lequel nous avons porté notre examen est à mettre en rapport avec l'affirmation (tardive dans le livre) selon laquelle « le moi est premier par rapport aux fins qu'il défend » (« [...] *the self is prior to the ends which are affirmed by it [...]*⁴⁷⁶ »), ce qui permet de réaffirmer la priorité du juste (*priority of right*) sur le bien, puisque les fins sont subordonnées aux principes que nous accepterions et dont Rawls nous dit que ce sont eux « qui manifestent en premier lieu notre nature⁴⁷⁷ ». Sandel n'a pas manqué de relever et de critiquer ce point, en stigmatisant le sujet ainsi défini comme « désincarné », désengagé – et à la limite impensable comme tel puisque inconsistant : « Comment, demande en effet Sandel, pouvons-nous savoir qu'il existe un sujet qui serait

⁴⁷⁵ *Théorie...*, I, 1 p. 29.

⁴⁷⁶ *Théorie...*, IX, 85, p. 601 (*A Theory of Justice*, p. 491).

⁴⁷⁷ *Ibid.*, même page. Notons que Rawls parle ici de « nature » humaine. Nous trouverions alors la confirmation d'une remarque que nous faisons plus haut, à propos d'une certaine conception de l'homme, implicite chez Rawls, en dépit de la présentation la plus neutre qu'il voulait donner des individus placés par hypothèse sous « voile d'ignorance » en « position originelle ». Cependant, il convient de prendre garde à la distinction entre les trois niveaux de raisonnement que l'auteur met en œuvre dans son livre : celui de l'hypothèse initiale d'une part, qui concerne des individus rationnels tels que définis par Rawls (leur statut est donc seulement théorique, ce sont des êtres fictifs – non pas réels) ; celui qui concerne les citoyens d'autre part (à ce niveau, c'est l'application des « principes de justice » à la « structure de base » de ce que Rawls appelle une « société bien ordonnée » – *well-ordered society* – qui est testée, cette dernière désignant le « modèle de ce qu'est la société démocratique quand les principes de justice y sont à l'œuvre et l'unifient », pour reprendre la définition donnée par C. Audard in *Justice et Démocratie*, *op. cit.*, glossaire, p. 365) ; celui, enfin, de tout un chacun.

Comme le fait remarquer Anthony Simon LADDEN : « *A constant, if rarely noticed, feature of Rawls's philosophical methodology is his careful attention to the position to and from which certain reasons are offered. [...] It is a central feature of the argument of A Theory of Justice that it moves among three positions : those of the parties in the original position, the citizens in a well-ordered society, and us here and now trying to come to reflective equilibrium* » (« The House that Jack Built : 30 Years of Reading Rawls », *Ethics*, 113 : 2, janvier 2003, troisième et dernière section). À cet égard, l'auteur demande : « *Why [does] so many people who see Rawls as arguing from a particular theory of human nature to political conclusion [c'est la critique adressée par nombre de Communistes qui est ici visée] take his characterization of the parties in the original position as setting out this theory of human nature, and ignore his much more detailed and lengthy remarks about moral psychology in part III of A Theory of Justice ?* » Et de faire remarquer le point suivant, à la défense de Rawls : « *Rawls regularly insists that the parties in the original position are not real people and that we should not take their characterization to count as anything like a theory of human nature. The remarks in part III, in contrast, claim to describe actual people* ».

Catherine AUDARD, dans l'édition de *Justice et démocratie*, relevait également ce point au sujet des individus placés en « position originelle » : les « partenaires » (*parties*) sont « les acteurs imaginaires de cette procédure artificielle qu'est la position originelle, qui sont chargés de choisir et de justifier les principes premiers de justice en représentant équitablement les intérêts de tous les membres de la société. Mais ce ne sont pas des représentants, au sens politique, des citoyens » (*Justice... op. cit.*, glossaire, p. 362).

identifiable antérieurement et à part des objets qu'il poursuit⁴⁷⁸ ? » Rawls, ce faisant, rejoint Kant ; sa thèse est typiquement déontologique (toute la moralité d'un homme étant, pour Kant, dans le sujet lui-même – un sujet autonome, transcendantal et nouménal). Mais Rawls ne retient pas la conception du sujet comme nouménal (au contraire se réclame-t-il ici plutôt de Hume et d'un certain empirisme) ; cependant, il affirme le pouvoir du sujet de choisir ses fins. Comme le relève André Clair : « Sur un ton empreint d'humour, Sandel, résume bien l'enjeu de Rawls en parlant d'une "déontologie à visage humien" [...]»⁴⁷⁹. »

S'agissant de la justice, de la vertu et de leur mise en relation, un point, chez Rawls (mais cela serait valable aussi pour d'autres philosophes contractualistes), demeure curieux : le fait même de faire appel à la notion de vertu, car la vertu est une notion ou un concept qui provient d'une tout autre tradition que celle dans laquelle se situe expressément l'auteur, et cette autre tradition remonte à Aristote. Nous avons eu l'occasion, plus haut, de le faire remarquer – et le philosophe de Harvard lui-même le reconnaît – : Aristote, même si son influence chez Rawls est minime, est parfois convoqué pour appuyer telle ou telle idée (sans que les arguments soient transformés en arguments d'autorité), en tout cas certains traits de sa pensée s'expriment chez Rawls au sens où le terme « délibération », par exemple, est, comme le fait remarquer au passage Paul Ricœur dans l'article déjà cité, un « terme que John Rawls a en commun avec Aristote⁴⁸⁰ ». Quelle incidence, dira-t-on, cela peut-il avoir ?

Un regard et une critique externes pourraient ici se montrer sévères, notamment à propos de l'introduction du concept de vertu – et sans doute n'auraient-ils pas tort, car il y a à tout le moins quelque paradoxe à mobiliser cette notion dans un cadre de réflexion par définition individualiste, alors que la vertu, appliquée à la notion de justice en particulier, est un concept éminemment social. Serait-il en effet possible de voir la vertu se développer hors du cadre des relations humaines ? Est-ce l'affaire d'un individu seul ?

⁴⁷⁸ SANDEL, M., *Le libéralisme... op. cit.*, p. 31.

⁴⁷⁹ CLAIR, A., *Sens de l'existence*, p. 204 ; *Le libéralisme... op. cit.*, p. 38 et suiv. (pour la référence à SANDEL).

Y aurait-il même un sens à l'envisager ? C'est pourtant ce que Rawls, finalement, présuppose – ainsi que nous pouvons le lire dans ce passage, à propos des « circonstances de la justice » (*circumstances of justice*) :

« En l'absence de telles circonstances [rareté des ressources et conflit d'intérêts – pour simplifier, rappelle un peu plus haut l'auteur], il n'y aurait pas d'occasion pour la vertu de justice tout comme, en l'absence de menaces physiques, il n'y aurait pas d'occasion pour le courage physique⁴⁸¹. »

Tout se passe dès lors comme si la vertu de justice était requise pour fonder la justice. C'est ce que n'a pas manqué de relever un MacIntyre par exemple dans *Après la vertu*, qui voit là (non pas dans cette phrase en particulier mais dans le geste théorique, incongru de la part d'un contractualiste, de réintroduction de la notion de vertu) une incohérence et le signe, finalement, de ce qu'une doctrine individualiste, en l'occurrence contractualiste, est vouée à céder beaucoup au communautarisme. MacIntyre écrit en effet, prenant pour fil directeur de son propos la notion de mérite mais citant plus loin la vertu également :

« Selon eux [il s'agit de Rawls et Nozick, que l'auteur range, en dépit des divergences qui les sépare, sous la même bannière – et cela pour les besoins de sa démonstration] tout se passe comme si nous avions fait naufrage dans une île déserte, chaque individu du groupe étant un inconnu pour les autres. Il faut élaborer des règles qui protégeront au mieux chacun de nous [...] Rawls et Nozick expriment avec force une vision partagée qui considère l'entrée dans la vie sociale (au moins idéalement) comme l'acte volontaire d'individus au moins potentiellement rationnels, dotés d'intérêts antérieurs, qui se demandent "Par quel type de contrat social est-il raisonnable que je me lie ?"⁴⁸² »

Plus loin, MacIntyre parle de « l'influence résiduelle de la tradition⁴⁸³ ». « Dans le pêle-mêle conceptuel de pensée et de pratique morales aujourd'hui, écrit-il, des fragments de la tradition (les concepts des vertus essentiellement) coexistent encore avec des concepts typiquement modernes et individualistes comme l'utilité ou les droits⁴⁸⁴. » En somme, ce que stigmatise MacIntyre, c'est l'atomisme moderne⁴⁸⁵, avec les insuffisances théoriques

⁴⁸⁰ *Individu et justice... op. cit.*, p. 132.

⁴⁸¹ *Théorie...*, I, 22, p. 161.

⁴⁸² MACINTYRE, A., *Après la vertu*, *op. cit.*, p. 243.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 244.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, même page.

⁴⁸⁵ Cf. p. ex TAYLOR, Charles, *La liberté des modernes*, essais choisis, présentés et trad. par Philippe de LARA, Paris, PUF, février 1997, chap. 7 : « L'atomisme », p. 223 (« *Atomism* », 1979) : « Atomisme est un terme utilisé de façon large pour caractériser les doctrines du contrat social qui fleurirent au XVIII^e siècle,

qu'il comporte ou induit, selon lui. Le fait d'utiliser la notion de vertu sans se référer à une insertion dans un milieu social, comme le fait Rawls dans la phrase que nous avons citée, mais en évoquant, en arrière-fond selon MacIntyre, l'idée d'une île déserte, est rédhibitoire, pour ne pas dire aberrant, selon lui.

En bref, la question est la suivante : quel sens la notion de vertu peut-elle bien recevoir à l'intérieur d'un cadre de pensée individualiste comme celui de Rawls – la vertu étant une disposition stable, acquise, qui renvoie donc à une éducation ? Rawls refuse que la notion de vertu ait un contenu préalable au choix des « principes de justice ». C'est d'ailleurs pourquoi son emploi de la notion de justice renvoie à l'idée de règle, comme chez Kant. La difficulté, le nœud gordien, en quelque sorte, revient alors à la question de savoir comment il est possible (à supposer que cela le soit) de dériver quelque chose de substantiel (un contenu) à partir de matériaux seulement formels. Laissons-là cette question, certes capitale, qui renvoie à un problème typiquement kantien, et reprenons l'examen de la détermination du « point archimédien » par Gauthier.

Retour au point archimédien

Gauthier ne retient aucune des trois anciennes théories présentées pour la détermination de la nature du « point archimédien ». Quand il passe aux deux principales théories contemporaines, celle d'Harsanyi et celle de Rawls, il approfondit son examen, ses arguments sont plus forts et plus précis. Que proposent ces deux auteurs et quels sont les arguments de Gauthier à l'égard de leurs approches respectives ?

ainsi que des doctrines postérieures qui, sans nécessairement faire usage de la notion de contrat social, en ont hérité l'idée que la société est constituée, en un sens, par les individus, en vue d'accomplir des fins qui sont d'abord individuelles. En ce sens, certaines formes d'utilitarisme sont héritières de la théorie du contrat social. Le terme s'applique également aux doctrines contemporaines qui reviennent à la théorie du contrat social, ou à celles qui veulent défendre, d'une façon ou d'une autre, la priorité de l'individu et de ses droits sur la société, ou à celles qui présentent une conception purement instrumentale de la société. »

L'argument d'Harsanyi

L'argument d'Harsanyi, fondé sur la position originelle, est une variation sur le point de vue de Rawls. Il s'agit d'une version de l'utilitarisme qui suggère que nous devions, en déterminant la structure des institutions sociales, les arranger pour qu'elles maximisent le taux moyen d'utilité des individus de cette société. À la différence de l'utilitarisme classique, Harsanyi ne procède pas en maximisant la somme d'utilités. Son raisonnement au sujet de la nature du « point archimédien » est le suivant.

Partons d'une prémisse visant à garantir l'impartialité dans la détermination de la « structure de base » de la société. Pour ce faire, supposons, comme Rawls, que l'acteur idéal choisit la société ou les institutions dans l'ignorance de la position qu'il y occupera – plus exactement : dans l'ignorance de son identité personnelle. Il est porté à maximiser son utilité ; mais étant donnée cette ignorance concernant sa personne, comment y parviendra-t-il ? L'ignorance en question produit une transformation de l'intérêt, transformation directement associée avec les intérêts de la justice, puisque l'individu est amené à opérer son choix de telle manière que le résultat soit équitable et égal. S'il ne sait pas quelle personne il sera, il est, par contre, selon une prémisse du raisonnement d'Harsanyi, pleinement informé de la situation de chacun des individus membres des structures sociales entre lesquelles il a à faire son choix. Dès lors, il est en mesure de calculer les utilités individuelles espérées ainsi que la probabilité qu'il a d'être tel ou tel individu (il connaît le nombre de personnes faisant partie de la société), puis de déterminer, à partir de ces éléments, quelle utilité moyenne espérée correspond à telle ou telle structure sociale. À partir de là et en appliquant le principe d'utilitarisme moyen, il opérera son choix : celui-ci se portera sur le type de société qui offre la plus grande utilité moyenne espérée.

Deux objections

Le problème, dans l'approche d'Harsanyi, est celui de la comparaison interpersonnelle des utilités. Il ne va en effet pas de soi que l'on puisse faire de tels

calculs, c'est-à-dire que la notion de moyenne des utilités personnelles ait un sens. Et quand bien même cette notion serait opératoire, le calcul ne correspondrait pas à celui de l'agent idéal occupant le « point archimédien ».

Pour Gauthier, « [...] Harsanyi est dans l'erreur en supposant que sa procédure de choix est une simple extension du choix rationnel sous incertitude⁴⁸⁶ ». L'objection est la suivante : Harsanyi pose que l'incertitude concerne non pas la position que l'individu placé dans les conditions du choix occupera dans la société, mais la personne qu'il sera. On considère alors, selon son raisonnement, non pas, comme chez Bentham, le niveau de plaisir, mais le niveau de satisfaction des préférences de cet individu. On s'imagine donc que l'on devient cette personne et que l'on reçoit le niveau d'utilité qu'elle reçoit, en termes de préférences des individus. Mais il n'est pas vrai que l'on peut devenir n'importe quelle personne, objecte Gauthier. Ce problème est rendu sensible par un exemple repris à John Stuart Mill. Présentons cet exemple, qui illustre bien le point de vue de l'auteur de *Morale et Contrat*.

La situation proposée donne à choisir entre être Socrate et insatisfait ou être fou et satisfait⁴⁸⁷. Les préférences de chacune de ces personnes ne sont pas jugées sur leur valeur respective, mais sur le degré de satisfaction qu'elles apportent, donc en fonction de l'utilité espérée. Or, l'utilité est plus grande du côté du fou, dont les préférences sont satisfaites, que du côté de Socrate, dont la situation ne permet pas de satisfaire sa sagesse. Est-ce à dire que le choix entre l'un et l'autre personnage est réglé ? La possibilité d'être Socrate et insatisfait ne peut-elle être préférée ? Si nous prenons pour critère du choix celui préconisé par Harsanyi, la réponse est négative ; Mill, en revanche, ne l'exclut pas. D'où vient cette différence ?

C'est que dans un cas (la perspective d'Harsanyi), on fait abstraction de l'individu que l'on est, on met de côté toutes préférences et utilités personnelles, et l'on compare seulement la grandeur des utilités. Dans l'autre cas (Mill), on intègre dans les paramètres du choix les préférences liées à l'individu que soi-même l'on pourrait être ainsi que leur degré de satisfaction : de ce point de vue, on peut – et cela n'est pas plus irrationnel que le premier choix, comme le fait remarquer Gauthier – préférer être Socrate et insatisfait

⁴⁸⁶ GAUTHIER, *Morale...*, VIII, p. 296.

⁴⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 298.

plutôt que fou et satisfait. Ce qui manque à l'agent idéal conçu comme étant impersonnel est un point de vue unifiant, à partir duquel une cohérence peut être introduite entre les divers choix possibles qu'il a à effectuer – ce que justement lui apporte le fait de savoir quelle personne il est.

Une seconde objection, se rattachant à la première, pourrait être élevée à l'encontre de l'argumentation d'Harsanyi – mais cette objection ou ce problème vaut aussi pour la théorie classique – : elle consiste à faire remarquer que les fonctions d'utilité ne sont pas comparables les unes avec les autres, les chiffres employés pour représenter le niveau d'utilité étant arbitraires. Il est impossible d'additionner la fonction d'utilité d'une personne avec celles d'autres personnes, c'est pourquoi Harsanyi opère une macro fonction d'utilité, en supposant que les individus ont une préférence de second ordre, c'est-à-dire une préférence pour la satisfaction des préférences : nous préférons satisfaire nos préférences – et tout le monde a exactement cette même préférence.

Conclusions

Si l'approche d'Harsanyi s'expose à des objections et n'est pas retenue par Gauthier pour la détermination de la nature du « point archimédien », son travail n'en demeure pas moins intéressant. Son originalité est de montrer qu'il y a une façon de comprendre l'utilitarisme comme une variation sur l'égalitarisme. Qu'est-ce à dire ?

L'utilitarisme a longtemps été perçu comme indifférent aux questions de répartition, et en cela comme très éloigné de l'égalitarisme, qui en a un souci extrême. Or, en commençant avec un cadre d'analyse utilitariste, on peut en fait tirer des conclusions égalitaristes, l'une des façons de justifier l'intuition qui est au cœur de l'utilitarisme étant de dire que le bonheur et la souffrance d'une personne comptent pour exactement la même chose que le bonheur et la souffrance d'une autre. Tel est l'un des résultats auquel est parvenu Harsanyi.

Une deuxième conclusion, qui intéresse plus directement notre propos, est que le contractualisme va de pair avec l'utilitarisme, qui partagent la présupposition de l'impartialité et la manière de la spécifier par l'ignorance de la position qu'on occupera.

Gauthier reconnaît la validité de ce résultat des recherches d'Harsanyi⁴⁸⁸. Toutefois, il ne partage pas la conception du « point archimédien » telle qu'elle peut être formulée à partir de la théorie d'Harsanyi.

« La conclusion principale que nous devons tirer est donc celle-ci : le choix depuis le point archimédien n'est pas une extension de la maximisation de l'utilité espérée. Parce qu'il ne découle pas d'un ensemble de préférences bien défini et unifié, il possède un caractère tout à fait particulier. Non seulement il n'implique la maximisation de l'utilité espérée d'aucun individu, mais il n'implique pas davantage celle d'une quelconque mesure définie sur des utilités individuelles. Nous pouvons nous demander alors ce qu'il implique. Comment pouvons-nous nous représenter le choix fait depuis le point archimédien de façon à ce que chaque individu, conscient de ses capacités et préférences, soit capable de s'identifier à ce choix, comme celui qu'il aurait fait s'il avait ignoré son identité ? C'est le problème que nous devons résoudre⁴⁸⁹. »

L'approche de Rawls et l'interprétation de Gauthier

Ainsi, la critique de la position d'Harsanyi permet-elle à Gauthier de reformuler sa question. Qu'en est-il maintenant de l'approche de Rawls ?

Nous avons exposé la lecture que Gauthier fait de Rawls dans ses grandes lignes. Que propose ce dernier concernant précisément la détermination du « point archimédien » ? L'interprétation que présente Gauthier se veut charitable, pour éviter un problème qui est celui non seulement d'Harsanyi mais aussi de la théorie de la justice en général : le problème des préférences adaptées. Ce problème vient de ce que si l'allocation des ressources est opérée en fonction de la maximisation de l'utilité, la distribution sera inégalitaire, au sens où ceux qui ont des préférences modestes recevront moins de ressources que ceux qui ont des préférences dispendieuses. Pour remédier à cette difficulté, un égalitarisme de ressources comme celui de Rawls prévoit de donner à

⁴⁸⁸ « La démonstration d'Harsanyi, à laquelle nous faisons référence en V.2.2, selon laquelle le bien-être social doit être une moyenne des utilités individuelles, montre qu'un choix impartial fondé sur la maximisation de l'utilité ne peut être qu'utilitariste. » (*Ibid.*, p. 301).

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 301-302.

chaque membre de la société les mêmes ressources, de façon à laisser à la responsabilité de chacun l'usage qu'il en fera. Ce n'est donc pas l'utilité, mais les « biens primaires » qui sont, dans cette optique, pris en considération⁴⁹⁰. Dès lors la difficulté est-elle éliminée.

Cependant, nous pouvons remarquer que Gauthier n'est pas tout à fait attentif, lorsqu'il discute le travail de Rawls, à cette distinction : il pense en effet que le principe de différence s'applique à l'utilité ; or ce n'est pas le cas, puisque pour Rawls les plus défavorisés sont non pas ceux qui ont le moins d'utilité, mais ceux qui ont le moins de biens primaires⁴⁹¹. Reportons-nous au passage où Gauthier reconstruit le principe de différence lexical de Rawls :

« Un individu, ignorant son identité, doit choisir les principes que la structure de base de la société mettra en application. Il reconnaît que ses caractéristiques personnelles, quelles que puissent être celles-ci, ne se développent qu'à l'intérieur des structures sociales, et que par conséquent il ne peut prétendre avoir un droit ni sur des bénéfices dont l'origine serait en dehors de l'interaction sociale, ni sur une quelconque part du produit social. Sa contribution à la production, dans la mesure où elle dépend de ces caractéristiques façonnées par la société, ne lui donne pas davantage un droit aux bénéfices qui résultent de l'interaction sociale. Il s'ensuit que, quelle que soit son identité, il ne peut prétendre avoir des droits sur les bénéfices de l'interaction sociale. Il peut donc s'attendre à ce que les autres soient disposés à interagir avec lui seulement à la condition que le bénéfice qu'il retirera de l'interaction ne les prive pas d'un bénéfice équivalent. De leur côté, ils peuvent avoir la même attente par rapport à lui. Mais puisqu'il cherche, quelle que soit son identité, à obtenir son bénéfice maximum, il sera conduit nécessairement à choisir, pour réguler l'interaction et former les structures sociales de base, le principe de l'utilité maximin. Il pourra, quelle que soit son identité, s'identifier à ce choix, dans la mesure où ce dernier représente la demande la plus élevée qu'il puisse présenter aux autres, dans une situation

⁴⁹⁰ Philippe VAN PARIJS relève bien ce point. « [L]e principe de maximisation du bien-être minimal correspond exactement à la manière dont un certain nombre d'économistes ont interprété, du moins initialement, le "principe de différence" de Rawls. Ainsi formulé, cependant, ce principe se heurte à un problème qui affecte inévitablement toute théorie donnant à l'égalité du bien-être une certaine importance. Il s'agit du problème dit des *goûts dispendieux* [...]. C'est notamment pour éviter ce type de conséquences que Rawls a formulé son principe de différence non en termes d'utilité ou de bien-être, mais en termes de ce qu'il appelle les "biens sociaux premiers", c'est-à-dire ces conditions indispensables et moyens généraux permettant à chacun de poursuivre la réalisation de sa conception de la vie bonne : la richesse et les revenus, les pouvoirs et les prérogatives, et les bases sociales du respect de soi » (*Qu'est-ce qu'une société juste ?*, op. cit., chap. VII : « L'économie du bien-être face au défi libertarien », section 7-3, p. 173-174).

⁴⁹¹ « Pour fixer les idées, prenons comme étant les plus désavantagés ceux qui sont les moins bien lotis dans les trois domaines où règne la contingence. Ainsi, ce groupe comprend des personnes qui, par leurs origines sociales et familiales, sont désavantagées par rapport aux autres, que leurs dons naturels (une fois réalisés) ont placées en moins bonne position et qui ont eu moins de chance dans la vie (je reste ici dans le cadre du normal [...], et je prends comme critères pertinents les biens sociaux premiers). » (RAWLS, *Théorie...*, II, 16, p. 128).

où l'ignorance de ses caractéristiques individuelles lui interdit d'adapter cette demande aux capacités et aux talents qui, en l'individualisant, ruinent l'impartialité⁴⁹². »

Ce passage signifie que l'individu, s'il connaît ses capacités et talents, est en mesure de formuler des demandes élevées devant la société ; sinon, tout ce qu'il peut demander est l'adoption du « principe d'utilité minimax » – le présupposé de Rawls étant que nos talents et capacités ne nous appartiennent pas. Gauthier accorde une grande place à ce présupposé chez Rawls, mais nous pouvons penser qu'il n'est pas essentiel dans son système, comme nous avons déjà eu l'occasion de le noter.

Le « problème de conformité » (the compliance dilemma)

Ainsi, nous avons vu que le contrat social, chez Gauthier aussi bien que chez Rawls, est ce qui pose les principes de l'interaction des individus dans la société : par cet accord fondamental est instituée une coopération entre les individus pensés comme agents purement rationnels. La question est alors de savoir comment comprendre l'idée de coopération. La coopération, selon Gauthier, permet de surmonter rationnellement les échecs du marché où chacun, cherchant à maximiser ses propres préférences, se heurte aux desseins des autres ; il convient alors d'envisager une stratégie commune, de passer un accord qui puisse donner satisfaction à tous – encore faut-il que chacun respecte les termes de l'accord et soit assuré de ce qu'il ne sera pas le seul à les respecter. L'engagement doit être durable, mais comment s'assurer qu'il le sera, c'est-à-dire que chacun s'y conformera toujours ? La question est celle de la promesse. Son statut hypothétique lorsqu'il s'agit du contrat social ne fait que dédoubler le problème. Cela constitue une objection sérieuse au contractualisme. Le problème de conformité représente une faiblesse traditionnelle du contractualisme.

⁴⁹² GAUTHIER, *Morale...*, VIII, p. 306-307.

Le traitement du problème chez Rawls

L'obéissance stricte présupposée

Dans *Théorie de la justice*, Rawls pose, parmi les règles du jeu qui définissent la justice comme équité, l'obéissance stricte aux principes – plus exactement, il la présuppose, dans le cadre idéal qui représente le premier moment d'élaboration de sa théorie. Pour ce faire, il formule un ensemble d'hypothèses concernant notamment la rationalité des partenaires, en sorte qu'il « élimine les conditions qui donnent naissance à des attitudes perturbatrices », pour assurer la stabilité interne nécessaire au système.

Ainsi les partenaires sont-ils supposés posséder un sens de la justice, « et ce fait, ajoute Rawls, est connu publiquement parmi eux ». « Cette condition doit garantir l'intégrité de l'accord conclu dans la position originelle. [...] Cela signifie [...] que les partenaires peuvent se faire mutuellement confiance pour comprendre les principes qui seront finalement adoptés, quels qu'ils soient, et pour agir conformément à eux. Une fois les principes reconnus, chacun peut se fier à l'autre pour s'y conformer. Quand ils parviennent à un accord, ils savent que ce n'est pas vain qu'ils s'engagent les uns envers les autres : étant capables d'un sens de la justice, cela les assure que les principes choisis seront respectés⁴⁹³. » Rawls précise : « L'hypothèse affirme seulement que les partenaires sont capables de justice en un sens purement formel [...]»⁴⁹⁴. »

Mais plus loin⁴⁹⁵, l'auteur parle d'un devoir naturel de justice. Nous examinerons la signification de cette expression et ses implications dans le chapitre suivant, qui porte sur le rapport entre raison et histoire dans les méthodes contractualistes : d'où vient ce devoir naturel et que signifie-il⁴⁹⁶ ? Voyons comment Gauthier résout quant à lui ce problème de la conformité.

⁴⁹³ RAWLS, *Théorie...*, III, 25, p. 176 (pour les trois citations).

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 177.

⁴⁹⁵ §19.

⁴⁹⁶ J. BIDET fait bien état de la difficulté et montre comment elle est traitée chez Rawls : « L'*obligation* est fondée sur le principe moral d'"équité" : il est moralement requis d'assumer les charges qui sont le corollaire des avantages que l'on a acceptés en s'engageant. [...] Ce n'est pas la "promesse", inhérente à cet engagement, qui fonde l'obligation. Car elle n'est en elle-même qu'une règle de coopération, une "règle du jeu" créant un système d'attentes réciproques [...]. Rawls est surtout soucieux de distinguer de ces obligations particulières le devoir du citoyen en général : *le devoir de justice ou devoir civique*, qui est celui d'obéir aux institutions justes et "d'aider à leur établissement" ("du moins si cela est possible pour nous à

Un enjeu majeur chez Gauthier

Gauthier, pour sa part, rejette toute idée de devoirs naturels. Pour rendre compte de l'adoption par des agents rationnels d'un type de raisonnement, moral du fait qu'il se conforme à certaines contraintes et conduit à la coopération ainsi qu'au respect de ses engagements, il introduit l'idée de « maximisation contrainte » par opposition à une « maximisation directe », cette dernière caractérisant l'attitude d'un agent s'en tenant, lui, à la rationalité instrumentale au sens paramétrique du terme et incapable, donc, d'accéder au raisonnement moral. Il y va d'une différence de « disposition » chez ces deux sortes d'agents. L'idée est de montrer qu'il est rationnel, pour un agent, d'accepter des contraintes déontiques – en d'autres termes : d'accepter de ne pas maximiser directement son utilité pour adopter un autre type de disposition, une autre manière d'opérer des choix, dictée, elle, par la perspective des avantages d'un accord avec les autres individus. La morale, pour Gauthier, émerge lorsque l'optimalité l'emporte sur la stratégie. La question de la conformité comporte un enjeu majeur, ainsi que Gauthier le résume dans cet alinéa :

« En nous faisant le défenseur de la conformité aux exigences de la justice, nous défendons la conformité aux accords passés, explicitement ou implicitement, sur le principe de la concession relative minimax. Bien sûr, nous défendons la conformité non seulement aux accords, mais aussi aux pratiques qu'on adoptera ou qu'on endossera sur la base de ce principe. Si notre défense échoue, alors nous devons conclure que le marchandage rationnel est vain et que la coopération, bien qu'elle repose sur une base rationnellement acceptée, n'est pas elle-même rationnellement requise, de sorte qu'elle ne nous permet pas de pallier les défaillances de l'interaction naturelle et de l'interaction de marché. Si notre défense échoue, nous devons certainement conclure qu'une moralité rationnelle est une chimère et que par conséquent aucune contrainte rationnelle et impartiale ne limite la poursuite de l'utilité individuelle⁴⁹⁷. »

un coût peu élevé», TJ 376). Ce devoir "naturel", c'est-à-dire non spécifiquement lié à un engagement contractuel déterminé, ne s'argumente pas adéquatement par la référence à l'avantage mutuel. Il se trouve énoncé de lui-même dans l'énoncé même des principes : "dans la position originelle [...] on se mettrait d'accord sur le devoir naturel de justice plutôt que sur un principe d'utilité" (TJ 379). Il s'argumente en définitive à partir de l'idée qu'il conditionne la confiance mutuelle entre les personnes et le sentiment que chacun peut avoir de sa propre valeur (TJ 379-381). Mais, précise Rawls, il n'en va pas autrement des autres "devoirs naturels", comme ceux de "respect mutuel" et d'"aide mutuelle". » (BIDET, J., *Rawls et la Théorie... op. cit.*, p. 97).

⁴⁹⁷ GAUTHIER, D., « Est-il rationnel d'être juste ? », *Éthique et rationalité, op. cit.*, p. 98. Cf. aussi *Morale... op. cit.*, VI, p. 206.

Ainsi Gauthier ne s'appuiera-t-il pas, contrairement à Rawls, sur une conception de la personne. Son raisonnement s'inscrit strictement dans le cadre de la théorie des jeux. Mais en recourant à la notion de « disposition », Gauthier ne tombe-t-il pas dans un raisonnement circulaire ?

Nous verrons que tel n'est pas le cas et tâcherons de comprendre la nature de cette disposition, si curieuse au premier abord⁴⁹⁸. Notons que, plus tard, Gauthier apportera un changement : il cessera en effet de parler en termes de disposition et préférera parler de planification.

Gauthier vise à convaincre un « maximisateur direct » (le personnage de l'insensé chez Hobbes en fournit un exemple) de la rationalité de la morale et de la coopération. Ce personnage de l'insensé ou du « maximisateur direct », qui raisonne de manière entièrement instrumentale, peut être qualifié de « sociopathe ». Gauthier écrit à ce sujet :

« Hobbes peut avoir pensé que les êtres humains sont ainsi faits, qu'ils sont des machines à maximiser directement. Mais s'il l'a pensé, il se trompait certainement. Au cœur de notre capacité rationnelle réside l'aptitude à s'engager dans une réflexion autocritique⁴⁹⁹. »

Cette idée de retour réflexif sur nos propres manières d'opérer des choix que Gauthier met en avant est intéressante car elle introduit, justement, une dimension réflexive. À propos de sa conception individualiste de la rationalité, toutefois, une objection peut lui être adressée : les états intentionnels peuvent-ils être caractérisés de manière individualiste ? Nous examinerons cette objection de méthode dans le prochain chapitre. Disons d'ores et déjà que ce n'est pas par accident que je suis capable de m'interroger sur mes dispositions, c'est du fait que j'ai cette disposition. La dimension sociale, culturelle

⁴⁹⁸ Le problème de savoir ce que veut dire « choisir sa disposition » apparaît surtout avec la question de la menace et de la rationalité de la mise à exécution des menaces. GAUTHIER traite particulièrement de cette question dans deux articles : « Assure and Threaten », *Ethics* 104, juillet 1994, p. 690-721, University of Chicago, et « Intention et délibération », *Les limites de la rationalité*, t. I : « Rationalité, éthique, cognition », éd. La Découverte, coll. « Recherches », Paris, 1997, Colloque de Cerisy, sous la dir. de Jean-Pierre DUPUY et Pierre LIVET, p. 59-75 ; texte trad. par J.-P. DUPUY.

⁴⁹⁹ GAUTHIER, « Est-il rationnel d'être juste ? », in *Éthique et rationalité*, op. cit., p. 116, ou *Morale...*, VI, p. 133.

et historique, entre ici nécessairement en ligne de compte. La capacité de raisonner pratiquement pourrait ainsi être expliquée.

v) Raison et histoire dans les méthodes contractualistes

Le contractualisme tel que repris par les contemporains (John Rawls et David Gauthier notamment) met à profit, nous l'avons vu, les outils conceptuels modernes qu'offre la théorie des jeux et du choix rationnel (on peut le dire de Gauthier, c'est moins le cas pour Rawls qui y accorde finalement une importance toute relative). Le contrat social prend alors le nom de « coopération sociale » (*social cooperation*). La société est définie comme une entreprise de coopération en vue de l'avantage mutuel (*a cooperative venture for mutual advantage*⁵⁰⁰).

Le contractualisme est pluriel, au sens où, nous l'avons vu dès l'aperçu historique, à l'intérieur même de cette tradition il existe plusieurs lignes de pensée, dont les thèses ainsi que les méthodes diffèrent. John Rawls, se réclamant de Rousseau et de Kant, adopte une perspective déontologique, dans laquelle les droits inaliénables de la personne sont placés au premier plan ; David Gauthier, se réclamant expressément de Hobbes, prône un égoïsme rationnel : c'est la notion d'intérêt individuel qui est alors centrale et qui guide le raisonnement. Sur le plan international, nous l'avons vu dès l'aperçu historique également, la différence de perspective est thématifiée de la façon suivante : idéalisme *versus* réalisme.

L'histoire est en principe exclue du raisonnement. Elle intervient toutefois à des degrés divers dans les méthodes contractualistes. Chez les prédécesseurs, cette dimension n'était certes pas écrasée : l'état de nature, notamment, qui est comme « le négatif de l'état civil⁵⁰¹ », était dépeint sous des traits réalistes à l'aide de l'imagination, des récits des voyageurs (chez Rousseau) ou bien encore – c'est le cas pour Hobbes – d'après l'image que renvoient les guerres civiles à l'époque (contexte dans lequel l'État tombe en déliquescence). Mais la perspective s'affirmait bel et bien comme une perspective de

⁵⁰⁰ Cf. p. ex. RAWLS, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, I, 1, p. 4.

⁵⁰¹ Nous reprenons son expression à Victor GOLDSCHMIDT, in *Anthropologie... op. cit.*

droit (*de jure*), et non une perspective de fait (*de facto*)⁵⁰². Les auteurs du XX^e siècle chercheront à s'affranchir de toute dimension empirique : on retrouve bien, chez eux, les éléments caractéristiques du cadre de réflexion contractualiste, mais à l'état d'épure⁵⁰³.

Nous nous interrogerons sur la part finalement accordée à l'histoire dans la méthode procédurale en acte chez Rawls, et dans la méthode déductive à partir de la raison strictement instrumentale chez Gauthier. Dans quelle mesure la dimension empirique introduite par la référence – même minimale – à l'histoire (ou à une certaine historicité) interfère-t-elle avec la dimension rationnelle du raisonnement contractualiste ? Nous nous poserons la question de savoir si le constat d'une telle interférence, même si elle demeure sous-jacente, est préjudiciable, et quelles conclusions méthodologiques il est possible d'en tirer, notamment (nous le verrons en toute fin de parcours, dans le chapitre de conclusion) sur le contractualisme comme fondement d'une politique internationale.

Démarche procédurale et expérience chez Rawls. Une analyse des « principes de justice »

Dans un premier temps, reprenons les principes de justice tels qu'ils apparaissent chez Rawls. La référence sera l'ouvrage de 1971.

Il est intéressant de remarquer tout d'abord, de manière générale, que Rawls fait entrer deux composantes dans son raisonnement : l'une, *a priori* (il s'agit de déduire les principes de justice à partir d'un procédé heuristique de mise en « position originelle sous voile d'ignorance ») ; l'autre, empirique (l'appel aux « jugements mûrement réfléchis ») – l'idéal visé étant celui d'un « équilibre réfléchi », à travers un ajustement mutuel. Il est intéressant de remarquer ce point car le fait de conduire un raisonnement selon deux

⁵⁰² Dans le cas de Rousseau, on trouve les deux perspectives : l'une, dans *Du Contrat Social* (1762), l'autre, dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1753, rédaction ; 1755, publication) – ce qui pose la question du lien entre les deux versions du contrat, comme nous avons pu le voir avec les lectures de L. Althusser, V. Goldschmidt et J.-M. Beyssade enfin, qui met les deux premiers en dialogue et apporte un nouvel éclairage.

⁵⁰³ « Mon but est de présenter une conception de la justice qui généralise et porte à un plus haut niveau d'abstraction la théorie déjà bien connue du contrat social telle qu'on la trouve, entre autres, chez Locke, Rousseau et Kant » (RAWLS, *Théorie... op. cit.*, I, 3, p. 37; nous soulignons).

voies complémentaires n'est pas indifférent : il nous paraît significatif au moins d'une chose, c'est qu'on ne peut s'en remettre à la seule démarche procédurale pour bâtir une théorie politique. Est-ce à dire que l'expérience n'est jamais totalement neutralisée, qu'on ne peut jamais totalement la mettre entre parenthèses ? Telle est notre hypothèse. Nous l'explorerons à partir d'une analyse des principes de justice (en particulier du second principe).

Mentionnons de nouveau l'intitulé des deux principes (nous avons présenté plus haut les étapes permettant d'y aboutir) :

« En premier lieu : chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres⁵⁰⁴. »

« En second lieu : Les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois, (a) elles apportent aux plus désavantagés (the worst off) les meilleures perspectives et (b) elles soient attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, conformément à la juste (fair) égalité des chances⁵⁰⁵. »

Entrons maintenant dans l'analyse des rapports entre les principes de justice.

Les contractants s'accordent sur un principe de liberté d'une part, et un « principe de différence (*difference principle*) » d'autre part, selon lequel on doit maximiser les avantages au niveau global – ce qui conduit, comme nous avons déjà eu l'occasion de le noter, à une maximisation relative des avantages au niveau individuel. Ce principe de différence est en réalité une partie du second principe – le deuxième volet étant l'égalité des chances. Il y a alors non pas deux mais plutôt trois principes : le principe de « l'égalité des droits et libertés de base (*equal basic rights and liberties*) », le principe de « l'égalité équitable des chances (*fair equality of opportunities*) » et le principe de différence, qui exprime une exigence ou plutôt un idéal de fraternité ayant quelque ressemblance avec la notion chrétienne de charité. Ce dernier principe se place donc non pas au niveau de la justice *stricto sensu* mais au niveau de la morale – voire, selon le rapprochement suggéré⁵⁰⁶, de la religion. Il n'y a pas de religion sans histoire(s).

⁵⁰⁴ RAWLS, *Théorie... op. cit.*, II, 11, p. 91 (passage souligné dans le texte).

⁵⁰⁵ *Ibid.*, II, 13, p. 115 (passage souligné dans le texte).

⁵⁰⁶ Cf. ROY, Jean, « Liberté, égalité... », art. cit.

Entre ces principes, et à l'intérieur même du second, s'applique la règle de priorité dite lexicale (ou « lexicographique⁵⁰⁷ »). Cette règle signifie que le premier principe est absolument prioritaire : l'ordre entre les deux principes est par conséquent infrangible⁵⁰⁸. Jean-Pierre Dupuy, explicitant ce rapport hiérarchique des principes, fait à juste titre remarquer la chose suivante :

« La subordination lexicographique du principe de différence, qui est un principe de justice économique, à deux principes de justice politique, l'égalité des libertés et l'égalité des chances, est un trait essentiel de la Théorie de la justice. Il peut se dire ainsi : une perte de liberté, si minime soit-elle, ou un accroissement de l'inégalité des chances, si faible soit-il, ne peuvent être compensés par aucun gain en efficacité économique, fût-il mis au service des plus défavorisés : on n'achète pas le bien-être au profit de la liberté⁵⁰⁹. »

Le principe de différence appelle un examen approfondi : quelles sont ses implications ?

C'est dans la notion de fraternité que réside sans doute l'innovation de Rawls⁵¹⁰ : la fraternité, en effet, peut être considérée comme l'élément distinctif de la théorie de la justice. Qu'est-ce à dire ? Le parcours de l'argumentation est tel qu'il tend vers le principe de différence, de sorte que nous pouvons bien dire que l'auteur cherche à faire accéder cette notion à un statut politique⁵¹¹. Le renversement dans l'argumentation n'est pas explicite, mais il est perceptible : alors que par le premier principe la liberté reçoit une priorité absolue, le cheminement de l'auteur dans l'interprétation du second principe⁵¹² nous fait comprendre que la finalité de la politique est la fraternité. Ce n'est

⁵⁰⁷ RAWLS, *Théorie... op. cit.*, I, 8, p. 68.

⁵⁰⁸ Ricœur rappelle et explicite bien la signification de cet ordre, qui écrit : « Rawls appelle cet ordre lexical ou lexicographique pour une raison simple : dans un dictionnaire, la première lettre est lexicalement première, en ce sens qu'aucune compensation au niveau des lettres ultérieures ne pourra effacer l'effet négatif qui résulterait de la substitution de toute autre lettre à cette première lettre ; cette impossible substitution donne à la première lettre un poids infini. Néanmoins, l'ordre suivant n'est pas dénué de poids, puisque les lettres ultérieures font la différence entre deux mots ayant même *commencement*. L'ordre lexical donne à tous les constituants un poids spécifique sans les rendre mutuellement substituables. » (RICŒUR, Paul, « À propos de *Théorie de la justice* de John Rawls : une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible ? », *Revue internationale des sciences sociales*, n° 126, nov. 1990, p. 615 ; art. repris dans *Le juste, op. cit.*, p. 71-97).

⁵⁰⁹ DUPUY, Jean-Pierre, « Les paradoxes de *Théorie de la justice*. Introduction à l'œuvre de John Rawls », *Esprit*, janvier 1988, n° 134, p. 81.

⁵¹⁰ Nous suivons là une idée d'André CLAIR.

⁵¹¹ « Beaucoup ont senti que la fraternité n'avait pas vraiment de place dans les affaires politiques. Mais si on l'interprète comme incluant les exigences du principe de différence, alors elle cesse d'être une idée irréalisable. » (RAWLS, *Théorie... op. cit.*, II, 17, p. 136).

⁵¹² Cf. la section 12 du livre et la conclusion, section 17.

sans doute pas la finalité ultime – il faut commencer par satisfaire l'exigence de sécurité⁵¹³ –, mais c'est une finalité qui apparaît en filigrane.

Il existe en effet plusieurs types de régimes de libertés. Rawls en relève quatre. Les sociétés libérales et démocratiques sont deux types de sociétés égalitaires. Mais il n'existe qu'un type de société juste au sens de l'équité, c'est celle qui applique le principe de différence. L'interprétation de l'égalité comme « carrières ouvertes aux talents » n'est pas conforme à la notion d'égalité. Cette première interprétation remplit la fonction de repoussoir. De même, la deuxième partie du second principe admet deux interprétations, dont l'une ne figure que pour mieux mettre en valeur le principe de différence. Ainsi, d'une certaine manière, le principe de différence tend à prendre le pas sur le principe d'égalité, la fraternité tend à prendre le pas sur la liberté et l'égalité qui, comme telles, sont irréductibles mais ne suffisent pas à réaliser la justice comme équité. Dans ce déplacement, c'est toute la théorie politique qui est repensée. Si l'on emprunte une notion directrice au modèle naturel de la famille, c'est en effet tout le processus contractualiste qui est remis en question. Ce point de flexion est moins une contradiction qu'une tension inhérente à la doctrine lorsqu'elle aborde les principes.

On notera que Rawls dresse un parallèle avec les trois principes de la devise républicaine française : le principe de différence correspond au principe de fraternité ; il correspond aussi à ce qu'Aristote appelait *φιλία* (« amitié civique » ou « solidarité sociale⁵¹⁴ »). Par où l'on voit que ce qui est présenté comme un accomplissement de la doctrine démocratique correspond, en vérité, à un profond remaniement, qui fait sortir la problématique de Rawls de celle du contrat social. Le dernier chapitre de la seconde partie de *Théorie de la justice* consacré aux principes de justice renforce cette impression, puisque Rawls y parle d'un « devoir naturel de justice » – ce qui ne laisse pas de surprendre. Dans un cadre contractualiste, en effet, pour lequel la société est non pas naturelle mais construite, quelle place peut bien avoir une notion telle que celle-là ? N'entre-t-elle pas en contradiction avec les prémisses ?

⁵¹³ Ainsi que le rappelle, à juste titre, Jean ROY : « La dimension métapolitique de la charité ou de la fraternité ne peut donner congé au respect des lois appuyées par la contrainte et la punition. » (« Liberté, égalité... art. cit. », p. 218).

⁵¹⁴ Le Stagirite n'est pas cité dans le passage en question (RAWLS, *Théorie... op. cit.*, II, 17, p. 136), mais les deux notions, quant à elles, apparaissent.

Les devoirs naturels, explique Rawls⁵¹⁵, sont soit positifs soit négatifs. Par exemple, « aider quelqu'un d'autre qui est dans le besoin ou en danger » pour autant que cela soit possible « sans risques ni dommages excessifs pour soi-même » relève d'un devoir naturel positif ; « ne pas nuire ni faire de tort à autrui⁵¹⁶ » relève d'un devoir naturel négatif. À la différence des obligations, ils s'adressent à des personnes en général et non à des individus définis par un rôle social (nous pourrions penser ici aux devoirs pour les parents à l'égard de leurs enfants). La difficulté dont nous faisons état à l'instant surgit avec plus de netteté encore lorsque Rawls affirme une priorité logique des principes institutionnels telle que les principes individuels en découlent (sans en être déduits), tout en énonçant que le devoir de justice représente une exigence qui contraint chacun à promouvoir des organisations justes⁵¹⁷. La démarche consiste-elle alors à passer de l'individuel au social, ou bien s'agit-il de passer du social à l'individuel ?

Rawls tente de résoudre la difficulté en montrant que ce n'est pas ainsi qu'il faut poser le problème. La justice, chez Rawls, apparaît comme résultant d'un accord fondamental (dans la position originelle) et comme manifestant un devoir naturel, donc comme non instituée. C'est la raison pour laquelle il écrit :

« Ainsi, bien que les principes de ces devoirs naturels découlent d'un fondement contractuel, ils ne présupposent aucun acte de consentement, explicite ou tacite, ni même aucun acte volontaire pour s'appliquer⁵¹⁸. »

Et il ajoute, quelques lignes plus loin :

« Il n'y a rien d'inconséquent, ni même de surprenant à ce que la théorie de la justice comme équité autorise des principes inconditionnels. Il suffit de montrer que les partenaires, dans la position originelle, se mettraient d'accord sur des principes de justice définissant les devoirs naturels comme valables de manière inconditionnelle⁵¹⁹. »

⁵¹⁵ RAWLS, *Théorie... op. cit.*, II, 19.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 144.

⁵¹⁷ « Ce devoir exige de protéger et de respecter les institutions justes qui existent et qui s'appliquent à tous. Il nous contraint aussi de promouvoir des organisations justes qui pourtant n'existent pas encore, du moins si c'est possible à un coût qui n'est pas trop élevé pour nous-mêmes » (*Ibid.*, même page).

⁵¹⁸ *Ibid.*, même page.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 145-146.

L'auteur s'aperçoit donc du caractère paradoxal de ce qu'il soutient⁵²⁰. Tout se passe comme si l'on avait institué quelque chose qui devient ensuite naturel sous forme d'un principe de justice. Nous entrevoyons quelle objection pourrait être ici adressée à Rawls : ne passe-t-il pas, alors, du contractualisme au naturalisme ? Ce soupçon peut toutefois être ruiné si l'on prend soin de noter que Rawls conserve une priorité logique au contrat. L'obligation contractuelle, donc, se naturalise au sens où, d'après Rawls, il y aurait des devoirs conditionnellement inconditionnels (si l'expression peut avoir un sens) – le principe d'équité établissant un engagement en faveur d'arrangements préalables. Dès lors, la position originelle apparaît logiquement préalable – mais sans doute n'a-t-elle pas à l'être chronologiquement. Les obligations engendrées par l'accord sur les principes assurent un lien, qui est ensuite dérivable du devoir naturel de justice. Tout se passe donc comme si le devoir naturel de justice était latent ou potentiel et qu'il se réalisait dans le cadre social.

Ainsi, dans la position originelle, lors de la conclusion du pacte, le seul fait de ce contrat manifeste quelque chose qui est peut-être plus fondamental que le contrat, à savoir le devoir d'acceptation du lien social. Rawls rejoindrait donc plutôt l'idée selon laquelle le fait d'être entré dans des liens sociaux crée une seconde nature chez les individus.

L'analyse révèle donc une dimension sous-jacente au raisonnement de Rawls, plus fondamentale que celle qu'il dit suivre, et qui tend à l'éloigner du contractualisme au sens strict⁵²¹ pour laisser place à une dimension naturaliste. Ce constat est-il préjudiciable, et quelle conclusion méthodologique pouvons-nous en retirer ?

⁵²⁰ Roger POUIVET (Université de Rennes I, aujourd'hui Pr. à l'Université de Nancy) a attiré notre attention sur ce point en effet problématique chez Rawls. Nous lui en sommes redevable pour le développement qui suit.

⁵²¹ D'autres objections remettant en cause le cadre contractualiste de Rawls lui ont été adressées. Voir p. ex. HAMPTON, J., « Contracts and Choices : Does Rawls Have a Social Contract Theory ? », *Journal of Philosophy*, vol. LXXVII, n° 6, juin 1980, p. 315-338 ; KOLM, Serge-Christophe, *Le contrat social libéral. Philosophie et pratique du libéralisme*, Paris, PUF, 1985, coll. « Philosophie politique aujourd'hui », p. 360 ; KYMLICKA, Will, *Les théories de la justice, une introduction*, 1999 pour la trad. fr., 1992 pour la première éd. en anglais, Paris, éd. La Découverte, voir en particulier p. 83.

L'œuvre de Rawls est parcourue de tensions et de paradoxes. Mais ceux-ci, comme nous l'avons vu notamment lors de l'examen des principes de justice, contribuent à sa richesse. C'est bien le rapport entre raison et histoire, mais encore entre l'abstraction du modèle théorique et la réalité effective du politique, qui est en jeu. L'expérience n'est jamais totalement neutralisée : on ne peut s'en remettre à la seule démarche procédurale pour bâtir une théorie politique. D'où la conjonction de deux points de vue chez Rawls, avec l'idée d'un ajustement mutuel entre les principes, qui sont *a priori*, et les jugements intuitifs, qui s'appuient, quant à eux, sur les données substantielles de l'expérience.

Qu'en est-il chez Gauthier ?

L'intervention du récit dans la démarche déductive de Gauthier : les ressources et limites de la rationalité instrumentale

L'ambition qui préside à son ouvrage est de dériver rationnellement la morale – et par suite, le politique – à partir des prémisses les plus faibles qui soient. Le titre original est à cet égard plus explicite que celui qui a été retenu pour l'édition en français : *Morals by Agreement*, « la morale par l'accord ». Dans cette optique, il n'est nullement question de faire appel aux jugements moraux, à l'intuition ou à l'expérience – bref : à l'histoire (entendue au sens large). Gauthier entend s'appuyer exclusivement sur la raison au sens instrumental du terme⁵²².

En principe, donc, sa théorie devrait remporter un suffrage universel : les prémisses étant fort peu substantielles (elles sont en effet purement opératoires), et la rationalité étant partagée par tous, accepter le point de départ devrait conduire, en toute rigueur et suivant une cohérence sans failles, à accepter la conclusion. Mais cette entreprise de fondation entièrement rationnelle atteint-elle son objectif ? Et n'est-ce pas à l'aune des implications que l'on juge aussi d'une théorie ?

⁵²² « Il nous faudra souligner la différence radicale entre notre approche, qui cherche à déterminer quelle conception des relations sociales est susceptible d'être acceptée *ex ante* par des individus soucieux de maximiser leurs intérêts et celle des moralistes qui insistent sur la cohérence de nos idéaux, défendent

Force est de constater que des résistances et des objections subsistent⁵²³ – ce qui n'enlève rien à la grandeur du projet. C'est ici que la dimension d'historicité refait apparition. Deux points retiendront notre attention : le premier point concerne la notion de disposition fondamentale ; le second point concerne la question de l'illusion rétrospective.

La notion de « disposition fondamentale »

S'agissant du premier point : la notion de disposition fondamentale, David Gauthier y recourt pour répondre au problème classique de la conformité. Ce problème est connu dans la littérature anglo-américaine sous le nom de *compliance dilemma*⁵²⁴ : comment s'assurer que l'accord auquel on parvient sera respecté de tous ? La difficulté, qui plus est, se renforce dès lors que l'on souligne le caractère hypothétique de la promesse passée. C'est là une faiblesse traditionnelle du contractualisme. La question est celle de l'engagement dans la durée.

L'interrogation peut se préciser en ces termes : quelle est la nature de cette disposition ? Nous ne pouvons la comprendre qu'en formulant des hypothèses de lecture.

l'idée d'un "équilibre réfléchi" et acceptent de donner un poids initial à nos jugements moraux bien considérés. » (GAUTHIER, *Morale... op. cit.*, p. 328).

⁵²³ Comme le fait remarquer à juste titre Robert SUDGEN, dans la dernière partie du texte ouvrant l'édition d'un recueil collectif autour de l'ouvrage de D. Gauthier – dernière partie intitulée « *Success or failure ?* » : « *Morals by Agreement can be read as a single piece of argument, leading to a breathtaking conclusion : that morality can be derived from rationality. Seen in this way, almost every part of the argument is necessary ; if Gauthier is wrong at almost any point, the conclusion cannot be sustained. [...] Since many of these components are novel, it is hardly surprising that most of the contributors to this volume – like most other commentators on Morals by Agreement – have been unconvinced by at least one component, and thus have been unable to accept the argument as a whole* » (*Rationality, Justice and the Social Contract. Themes from Morals by Agreement*, ed. par D. GAUTHIER et R. SUDGEN ; Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1993, « The contractarian enterprise », p. 22-23).

⁵²⁴ L'enjeu est majeur, ainsi que Gauthier le résume dans cet alinéa de l'article intitulé « Est-il rationnel d'être juste ? » : « En nous faisant le défenseur de la conformité aux exigences de la justice, nous défendons la conformité aux accords passés, explicitement ou implicitement, sur le principe de la concession relative minimax. Bien sûr, nous défendons la conformité non seulement aux accords, mais aussi aux pratiques qu'on adoptera ou qu'on endossera sur la base de ce principe. Si notre défense échoue, alors nous devons conclure que le marchandage rationnel est vain et que la coopération, bien qu'elle repose sur une base rationnellement acceptée, n'est pas elle-même rationnellement requise, de sorte qu'elle ne nous permet pas de pallier les défaillances de l'interaction naturelle et de l'interaction de marché. Si notre défense échoue, nous devons certainement conclure qu'une moralité rationnelle est une chimère et que par conséquent

a) Hypothèse de lecture

Les individus, nous dit Gauthier, « seront [...] amenés à faire le choix [...] d'une disposition à choisir⁵²⁵ ». Ce choix fondamental permettrait de rendre compte de manière cohérente de l'adoption par un agent idéal, c'est-à-dire idéalisé, parfaitement informé et rationnel (*l'homo œconomicus*), d'un type de raisonnement par lequel la rationalité en vient à se contraindre elle-même, c'est-à-dire qu'elle devient morale – la moralité n'étant autre que la maximisation contrainte. L'agent en vient donc à se conformer à certaines contraintes finalement avantageuses qui passent par la coopération et le respect des engagements passés. Il est en effet plus rationnel d'accepter des contraintes déontiques et donc de refuser à maximiser directement son utilité, mais ce choix (celui d'être moral) est rendu possible par une certaine disposition – disposition qui peut être dite fondamentale⁵²⁶. La question est alors de savoir d'où vient cette disposition à coopérer.

Il y a chez Kant cette notion de « disposition fondamentale⁵²⁷ » – et Gauthier, vraisemblablement, la reprend. Mais elle renvoie à l'idée d'un « choix nouménal » et finalement à une métaphysique concernant la nature de la volonté. Or l'auteur de *Morale et contrat* souhaite éviter toute argumentation de cet ordre. Il procède donc pour sa part en divisant le problème, afin de résoudre, sans tomber dans une circularité de l'ordre de la pétition de principe (c'était aussi le souci de Kant), la question de savoir comment justifier le raisonnement qui conduit un agent à choisir l'option morale parmi tout un éventail d'options possibles permettant de réaliser le même objectif donné.

Le choix est entre une « maximisation contrainte » (l'équivalent, chez Kant, de l'impératif catégorique) et une « maximisation directe », qui correspond à une manière

aucune contrainte rationnelle et impartiale ne limite la poursuite de l'utilité individuelle » (*Éthique et rationalité*, op. cit., p. 98. Cf. aussi *Morale...*, VI, p. 206).

⁵²⁵ GAUTHIER, D., *Morale... op. cit.*, VI, p. 233.

⁵²⁶ Certains agents se montrent cependant incapables d'y accéder : il s'agit des « maximisateurs directs ». On trouve chez Hobbes un parfait représentant de ces individus dans le personnage de l'insensé (Cf. HOBBS, Thomas, *Léviathan*, XV, 4). Voir aussi Jean HAMPTON (*Hobbes and the Social Contract Tradition*, op. cit.), qui nomme les deux classes d'individus aux dispositions opposées, les uns, « *shortsighted people* », les autres, « *farsighted people* ». La question du resquillage soulève, nous l'avons souligné, un problème majeur.

⁵²⁷ Voir KANT, Immanuel, *La religion dans les limites de la simple raison (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 1793)*, Paris, Vrin, 1983, trad. J. GIBELIN revue, introduite, annotée et indexée par M. NAAR, 228 p.

instrumentale de raisonner – à des impératifs hypothétiques, pour Kant. La disposition à choisir une disposition fondamentale renvoie à une question existentielle, celle de savoir quel genre d'individu je veux être. Nous pouvons identifier le contexte d'interrogation comme étant « paramétrique » ; dès lors, il n'y a aucun problème d'indétermination. Un contexte paramétrique est un contexte non social, dans lequel l'individu ne considère aucun autre paramètre que ceux liés à sa propre situation. Les éventuelles relations avec d'autres individus consisteront seulement en des interactions. En revanche, lorsque l'individu fait entrer dans sa délibération les intentions et actions possibles des autres, on dira que le raisonnement est « stratégique ». Le contexte est bien différent. Un autre genre de relations est possible : c'est la coopération. Gauthier résout donc l'aporie mentionnée tout à l'heure d'une manière économe : il y aurait circularité si le raisonnement était stratégique, or il est simplement paramétrique. Nous pouvons ainsi mieux cerner la nature de cette disposition fondamentale dont il est question.

Gauthier résume :

« Nous avons justifié le caractère rationnel de la maximisation morale en tant que disposition en montrant qu'elle serait choisie par un individu rationnel. Il importe de remarquer que cet argument n'est pas circulaire. La maximisation morale est une disposition au choix stratégique qui fait l'objet d'un choix paramétrique. Mais l'idée d'un choix entre les dispositions à choisir est un moyen heuristique permettant de formuler l'exigence sous-jacente selon laquelle une disposition rationnelle à choisir doit maximiser l'utilité⁵²⁸. »

b) Examen d'un présupposé

Reste qu'il y a un présupposé dans la conception individualiste que se fait Gauthier de la rationalité, présupposé qui donne prise à une objection. Ce présupposé est le suivant : tout individu possède une série de croyances rationnelles déjà empreintes d'une certaine normativité. Quelle en est l'origine ? Gauthier ne l'explique pas. Certaines croyances normatives peuvent être purement fonctionnelles, indépendamment de la biographie morale de l'agent, mais d'autres normes, non moins déterminantes, sont issues

⁵²⁸ GAUTHIER, *Morale... op. cit.*, VI, p. 233.

de cette dernière. Il n'est pas évident que l'on puisse caractériser de manière individualiste tous les états intentionnels. C'est ici que surgit la dimension sociale, culturelle et historique, jusqu'à présent occultée du raisonnement.

L'interaction sociale est gouvernée par des normes sociales ; la rationalité est gouvernée par des contraintes déontiques. Si je peux m'interroger sur mes dispositions, ainsi que le souligne Gauthier⁵²⁹, ce n'est pas par accident : c'est du fait que j'ai cette disposition. L'argument de Gauthier pourrait donc signifier que la disposition fondamentale d'un individu à coopérer est un produit de la socialisation⁵³⁰. Comment comprendre alors le processus de socialisation lui-même ? Développons quelque peu ce point.

La socialisation peut produire une disposition à respecter des règles (un auteur tel que Durkheim le met en évidence) : les punitions et les sanctions durant l'éducation des enfants, par exemple, engendrent des dispositions directement liées à telle ou telle action. Or, si une personne ainsi socialisée se trouve ensuite dans un contexte (une culture) différent, respectera-t-elle de nouvelles règles ? Ce point nous met en présence d'un problème cognitif.

Nous pouvons, dans les faits, opérer une telle substitution de règles. Cela montre que la disposition mise en place par la socialisation n'est pas directement liée à des actes, mais qu'il s'agit bien d'une disposition plus générale, qui peut être située entre celle dont parle Kant et celle dont parle Durkheim (pour autant que nous puissions lui attribuer ce point de vue). La socialisation produit des valeurs, c'est-à-dire des dispositions générales, associées à un ensemble de comportements qui renforcent ces valeurs. Des normes générales précisent quel comportement est conforme aux valeurs. Mais il n'existe pas de valeurs partagées. En outre, ce que la socialisation produit comme disposition morale, c'est une disposition entièrement générale dont la structure est totalement formelle

⁵²⁹ « Au cœur de notre capacité rationnelle réside l'aptitude à s'engager dans une réflexion autocritique » (GAUTHIER, « Est-il rationnel d'être juste ? », *Éthique et rationalité*, *op. cit.*, p. 116 ; *Morale...*, VI, p. 133).

⁵³⁰ Nous suivons ici une suggestion de Joseph HEATH, auteur de *La société efficiente* (déjà cité) et *Deontic Constraint* (à paraître).

(respecter les normes et les conventions)⁵³¹. Cependant, substituer les règles selon le contexte social dans lequel on se trouve se fait en suivant la disposition formelle.

Que la socialisation fournisse une disposition à respecter les normes, c'est une idée proche de celle qui est suggérée par Gauthier lui-même. Nous pouvons dire que dès que l'enfant atteint ce que l'on appelle « l'âge de raison », il peut remettre en question les normes sociales. L'argument de Gauthier est que la socialisation nous donne une disposition stable. Cet argument peut apparaître non convaincant, mais il permet de répondre à la question du choix initial structurant l'identité morale de l'agent : un tel choix, hypothétique, ne s'explique qu'à partir d'un arrière-fond donné par la socialisation ; il ne résulte pas du néant.

La conclusion de ce point est que les hypothèses de lecture, qu'il est nécessaire de formuler si nous voulons comprendre cette notion de disposition fondamentale mobilisée par Gauthier, nous font retrouver la dimension historique, que celui-ci s'efforce pourtant d'effacer au profit de la pure dimension rationnelle. Est-ce à dire que toute tentative de cette sorte est vouée à l'échec ? Quelle est la portée de ce surgissement de l'histoire dans les marges du raisonnement ?

Avec l'hypothèse de la socialisation comme hypothèse de lecture, le projet de Gauthier se trouve certes affaibli, mais l'intérêt de son argumentation n'en est pas amoindri⁵³².

⁵³¹ Le lecteur familier avec les théories dans le domaine de la psychologie pourra ici convoquer celle de Piaget en particulier, qui apporte un éclairage sur l'origine du sens moral chez l'enfant.

⁵³² Un parallèle avec un autre domaine de recherche, la linguistique, serait ici possible. Les linguistes et neuro-linguistes, notamment du côté de la grammaire générative (Noam Chomsky et suivants), mais pas seulement (on pourrait se reporter aussi aux médiationnistes et à la théorie de Jean Gagnepain), estiment en effet que les dispositions à élaborer des règles pour le langage et autres formes d'expression de la rationalité sont en place *a priori*, et n'attendent que les rencontres et expériences nécessaires de la vie pour s'exprimer et se renforcer. Du coup, invoquer l'histoire ne remet pas vraiment en question le cadre virtuel que la génétique suppose en place.

La question de l'illusion rétrospective

S'agissant du second point maintenant (la question de l'illusion rétrospective), nous pouvons relever qu'au chapitre VII de son livre, l'auteur présente un exemple fictif destiné à mettre en évidence comment les droits et ce qu'il appelle, à la suite de Nozick, la « stipulation de Locke⁵³³ » interviennent dans un contexte d'état de nature : une île et ses habitants. Gauthier nomme « Ève » la première à s'approprier un terrain. Cet acte est-il rationnellement justifié ? Telle est la question posée. Or nous pouvons relever, dans le raisonnement, un certain nombre de repères temporels, qui sont autant de jalons introduisant une dimension d'historicité : l'état de nature n'est pas monolithique, il suit une évolution – ce qui n'est pas sans rappeler un certain texte de Rousseau. Nous pouvons établir un parallèle avec le second *Discours* et la lecture qu'en donne J.-M. Beyssade⁵³⁴. Ce parallèle sera instructif.

« Ève, qui fut la première à s'approprier un bien à son usage exclusif, est la grande bienfaitrice de l'humanité, même si c'est une main invisible qui la conduit à promouvoir une fin qui ne fait pas partie de ses intentions⁵³⁵. »

Un rapprochement avec le personnage de "l'imposteur" chez Rousseau est ici possible, dans la mesure où dans les deux cas, en effet, quand bien même l'acte initial serait injuste, le résultat, quant à lui, est bel et bien légitime – et si un contrat est conclu, celui-ci est parfaitement valide, comme l'ont montré Victor Goldschmidt ainsi que Jean-Marie Beyssade à propos de Rousseau, en étudiant à la fois la structure et les effets du contrat dans les deux textes où celui-ci reçoit sa formulation. Développons cet exemple ainsi que le rapprochement suggéré, qui peut sembler lointain au premier abord.

La situation est celle d'une « communauté initiale et négative des terres⁵³⁶ ». Entre les individus, il y a interaction sans coopération : aucune convention, aucun contrat n'est

⁵³³ C'est un élément essentiel au dispositif contractualiste tel que Gauthier le réélabore. Cf. LOCKE, *Traité du gouvernement civil*, II, 5, 27 (cité plus haut).

⁵³⁴ BEYSSADE, J.-M., « J.-J. Rousseau : le pacte social et la voix du gueux. Du *Discours sur l'origine de l'inégalité* au *Contrat Social* : deux pactes opposés ou un seul ? », in *Cahiers de Fontenay*, n° 67/68, *L'État. Philosophie morale et politique*. Actes du colloque franco-brésilien de novembre 1990 à St Cloud, ENS Fontenay/St Cloud, sept. 1992, p. 31-47.

⁵³⁵ GAUTHIER, *Morale...*, VII, p. 270.

encore passé. Nous pourrions dire que le genre humain, à cette étape de son histoire telle que le philosophe en voit hypothétiquement le déroulement, est civilisé ; il n'est pas encore politisé⁵³⁷. Dans l'exemple de David Gauthier, les individus, peuvent être remplacés par des familles, c'est-à-dire des groupes « dont les membres manifestent de l'intérêt les uns pour les autres⁵³⁸ » – ceci afin, nous dit-il, de « rendre cette situation plus vraisemblable ». Le philosophe témoigne donc d'un souci narratif réaliste, au sens où l'exemple qu'il construit est destiné à introduire concrètement une démonstration. Nous en sommes à un troisième moment de l'état de nature⁵³⁹. Les premières étapes ont vu s'opérer une rationalisation et une moralisation progressives⁵⁴⁰. Tout comme chez Rousseau, plusieurs phases se succèdent.

Chez le philosophe genevois, celui qui, le premier, eut l'idée d'enclorre un terrain (c'est-à-dire de se l'approprier pour son usage exclusif et de le signifier ainsi aux autres), n'est pas, contrairement à Ève dans l'histoire de Gauthier, qualifié de « bienfaiteur de l'humanité ». C'est bien lui toutefois qui, par sa proposition, prépare l'avènement de la société civile⁵⁴¹. Le droit de propriété sera même qualifié de « sacré » par Rousseau, étant à l'origine de tous les autres : c'est dire son importance et son statut fondateur. La nouvelle situation proposée par le riche (c'est en effet ce personnage qui est l'instigateur – comme on le voit plus loin dans le récit⁵⁴²) est en premier lieu à son avantage, mais

⁵³⁶ L'expression est de Victor GOLDSCHMIDT à propos de Rousseau (*Anthropologie...*, *op. cit.*, p. 463).

⁵³⁷ Voir GOLDSCHMIDT, V., *Anthropologie... op. cit.*, p. 463, où la distinction est posée.

⁵³⁸ GAUTHIER, *Morale...*, VII, p. 268.

⁵³⁹ Nous trouvons en effet, sous la plume de Gauthier, des repères explicites de cette évolution : « La première étape de cette transformation de l'état de nature est maintenant achevée [...] » (*Morale...*, VII, p. 262) ; « [La] deuxième étape, qui conduit d'un droit sur son propre corps et sur les facultés de celui-ci à un droit non exclusif à ses biens, parachève la transformation du pur état de nature. Les étapes suivantes concernent le passage de l'interaction naturelle au marché et à la coopération. L'étape qui suit immédiatement opère l'internalisation des coûts nécessaires à l'émergence d'un marché » (*Ibid.*, p. 264) ; « La quatrième et dernière étape, qui définit la dotation complète de chacun, introduit l'idée de droits exclusifs sur la terre et les autres biens » (*Ibid.*, p. 267). Il y a donc bien une historicité – une historicité rationnelle, mais néanmoins une historicité : les étapes logiques prennent la consistance d'un récit.

⁵⁴⁰ « Nous pouvons dire que la stipulation moralise et rationalise l'état de nature, mais seulement dans la mesure où nous pensons celui-ci comme un passage à l'état social » (GAUTHIER, *Ibid.*, p. 244). La restriction n'est pas sans importance. Gauthier qui, rappelons-le, s'inscrit dans la lignée de Hobbes, explique en effet, quelques lignes plus bas : « Sans la perspective d'un accord et de l'état social, aucune morale ne pourrait exister, et la stipulation n'aurait aucune justification. » (*Ibid.*, p. 244-245).

⁵⁴¹ « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisait de dire *ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile » (ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité...*, *op. cit.*, seconde partie, p. 164).

⁵⁴² Cf. ROUSSEAU, *O. C.*, III, p. 176-179. Les deux textes peuvent être mis en parallèle.

également à celui des autres. Elle permet à tous de sortir d'un état devenu invivable, celui que Hobbes nomme pour sa part la « guerre de tous contre tous⁵⁴³ ». En d'autres termes, chacun, au bout du compte, gagne à entrer dans un nouvel état, même si certains (le riche au premier chef) y gagnent plus que d'autres. Des inégalités subsistent, qui sont inéliminables.

L'expression « bienfaiteur du genre humain » (un bienfaiteur ou une bienfaitrice qui s'ignore) ne tombe pas sous la plume de Rousseau, mais sous celle de Voltaire. Or celui-ci s'exclame contre un autre personnage que le propriétaire – un personnage souvent laissé dans l'ombre chez les commentateurs et oublié des lecteurs du fait de son statut irréal car il n'intervient que fictivement (il est en fait absent de la scène). Ce personnage, quel est-il ? Il s'agit d'un « locuteur fictif⁵⁴⁴ », locuteur qui s'oppose – se serait opposé ou aurait pu s'opposer, faudrait-il plutôt dire – au riche. Il est celui qui, s'il avait été présent, aurait voulu maintenir les choses en l'état, en s'adressant sous forme de harangue au public passif qui entoure le riche – et, joignant le geste à la parole pour donner l'exemple, il aurait arraché les pieux plantés par le riche ou comblé le fossé. C'est à la fois « un prophète », qui entrevoit les inégalités à venir et prévient ses pairs, et « un homme du passé », un « conservateur⁵⁴⁵ », qui aurait réagi promptement mais en vain, puisqu'« il y a grande apparence, écrit Rousseau, qu'alors les choses en étaient déjà venues au point de ne pouvoir plus durer comme elles étaient [...]»⁵⁴⁶ ».

Voltaire – qui est lui-même un propriétaire –, s'insurgea à la lecture du livre contre le personnage en question⁵⁴⁷. Cependant, le philosophe, réagissant avec passion, commet une erreur de lecture en opérant des amalgames. « On ne peut pas, fait remarquer J.-M. Beyssade, être un voleur avant la naissance de la propriété⁵⁴⁸. » Le droit de

⁵⁴³ « Ainsi le fondement que j'ai jeté demeurant ferme, je fais voir premièrement que la condition des hommes hors de la société civile (laquelle condition permettez-moi de nommer l'état de nature) n'est autre que celle d'une guerre de tous contre tous ; et que durant cette guerre il y a un droit général de tous sur toutes choses. » (HOBBS, Th., *Le Citoyen, op. cit.*, préface, éd. G.F., p. 73).

⁵⁴⁴ Cf. BEYSSADE, J.-M., « J.-J. Rousseau : le pacte social et la voix du gueux », in *Cahiers... op. cit.*

⁵⁴⁵ Les appellations sont de J.-M. Beyssade.

⁵⁴⁶ ROUSSEAU, second *Discours*, deuxième partie, *O. C.*, III, p. 164.

⁵⁴⁷ « Quoi celui qui a planté, semé et enclos n'a pas droit au fruit de ses peines ! Quoi cet homme injuste, ce voleur, aurait été le bienfaiteur du genre humain ! Voilà la philosophie d'un gueux qui voudrait que les riches fussent volés par les pauvres » (annotation marginale de VOLTAIRE, in ROUSSEAU, *O. C.*, III, p. 1339, sur p. 164).

⁵⁴⁸ BEYSSADE, J.-M., « J.-J. Rousseau : le pacte... », art. cit., p. 37.

propriété ainsi institué est parfaitement justifié, selon le récit de Rousseau. Il coïncide avec l'origine des sociétés politiques et instaure un nouvel état, bien plus profitable à tous que le précédent – en dépit des abus qu'il peut engendrer. C'est bien, pour reprendre les termes de Victor Goldschmidt, « un fait historiquement nécessaire et juridiquement valide⁵⁴⁹ ».

Revenons maintenant au récit de Gauthier. Celui-ci n'entend pas retracer, même hypothétiquement, l'histoire du genre humain – et pourtant, comme nous l'avons vu, il ne peut s'empêcher de conférer à son exemple une portée plus que théorique. C'est à partir de ce lieu précis que nous pouvons dire que l'illusion rétrospective n'est pas loin, au sens où la tentation d'un glissement subreptice d'un registre à un autre n'est jamais définitivement écartée. Dans les termes de Gauthier, ce qui se passe avec l'épisode de l'appropriation d'une partie des terres par Ève est la chose suivante : « Là où le marché échoue en raison de la présence d'externalités, les modes d'interaction relevant de la coopération permettent de parvenir à des résultats optimaux⁵⁵⁰. » Mais de même que chez Rousseau l'état de nature comportait plusieurs étapes (du moins dans le second *Discours*), de même, chez Gauthier, le raisonnement au sujet de cet état de nature, certes conçu de manière purement rationnelle, présente-t-il plusieurs étapes, historiquement scandées – la dernière forme de l'état de nature étant celle qui annonce l'institution de l'état civil. Cette historicité intervient de manière inattendue chez Gauthier. Si elle demeure rationnelle (l'historicité signifiant ici simplement une dimension évolutive), elle montre bien, selon nous, que l'on ne peut aisément faire fi de l'histoire.

*

Ainsi, nous avons pu voir surgir la dimension historique dans le raisonnement contractualiste, et cela en plusieurs occasions. Après analyses, nous pouvons dire que ce surgissement qui pouvait sembler inopportun ne perturbe pas tant le raisonnement qu'il ne le sert. C'est signe qu'il est impossible d'éliminer toute dimension historique même

⁵⁴⁹ GOLDSCHMIDT, V., *Anthropologie et politique... op. cit.*, p. 580.

⁵⁵⁰ GAUTHIER, D., *Morale... op. cit.*, VII, p. 270.

dans un raisonnement s'effectuant au niveau des principes. Les ressources de la rationalité instrumentale sont limitées. Pour se mesurer au réel, en effet, il faut faire intervenir, d'une manière ou d'une autre, une épaisseur historique.

Rawls procède en tenant compte des jugements bien pesés, qui sont l'expression de la conscience commune ou d'une morale sociale. On pourrait presque dire que tout se passe comme si *Théorie de la justice* contenait deux livres, l'un qui présente une démonstration *a priori*, l'autre qui présente une démonstration empirique. Mais ces deux livres se soutiennent mutuellement ; ils sont complémentaires.

Gauthier, quant à lui, endosse une certaine historicité puisqu'il fait intervenir, nous l'avons vu, un récit (avec un début et une fin, un déroulement, des personnages, un enjeu). Était-ce indispensable ? Le récit se présente comme purement heuristique. Il nous donne en tout cas l'impression de sortir de l'aridité d'un raisonnement purement instrumental – comme si celui-ci ne pouvait finalement se suffire à lui-même pour établir ce qu'il entend établir.

Dans tous les cas, nous assistons à une certaine relativisation de la problématique contractualiste proprement dite, avec des effets qui ne sont pas tant invalidants qu'enrichissants. Des niveaux de complexité peuvent ainsi être mis au jour – ceux-là mêmes que confère au raisonnement le renvoi, implicite ou assumé, à l'histoire.

vi) L'aspect institutionnel : présent chez Rawls, absent chez Gauthier

Relevons ici une différence de Gauthier avec Rawls : ce dernier s'intéresse dans la deuxième partie de son œuvre à l'aspect institutionnel ; c'est un point que Gauthier, en revanche, n'aborde pas. Pour quelle raison ? Est-ce à dire que la théorie de Gauthier est moins complète que celle de Rawls ?

Il y va plutôt d'une différence d'approche. Gauthier, sur ce point, se montre plus kantien que Rawls. La théorie de la justice, en effet, spécifie la structure des institutions chez Rawls, pas chez Gauthier. Mais avec Rawls on ne s'engage pas dans un processus de délibération pour décider de ce qu'on va faire dans un contexte spécifique ; avec Gauthier, on s'engage dans cette voie ; il y a donc un lien avec la raison pratique.

vii) Le rationnel et le raisonnable : les deux niveaux du choix chez Rawls et Gauthier

Reprenons une question que nous abordions plus haut. Comment, à partir d'une absence d'ordre, faire advenir un état de choses cohérent et stable, organiser une société qui soit juste ? L'entreprise – immense, prométhéenne, puisqu'elle se donne pour but de tout engendrer à partir des seuls individus et de leurs forces (parmi lesquelles compte notamment la raison) – est propre aux philosophies du contrat social.

La question est celle du choix des principes fondateurs. Ce choix, pour pouvoir être juste, doit s'effectuer dans des conditions impartiales. Une procédure est requise, qui soit elle-même impartiale. Gauthier et Rawls recourent tous deux à l'idée de point de vue archimédien qu'occuperait un agent idéal, défini de telle manière que celui-ci soit habilité à effectuer le choix des principes fondateurs d'une société juste. Le concept central est donc celui d'impartialité. Comment définira-t-on ce concept ?

Pour Gauthier, l'impartialité découle des caractéristiques formelles de l'action individuelle. Deux niveaux du choix sont à distinguer : l'un, abstrait – le choix, ici, est compris comme « un choix parmi un ensemble de principes d'interaction » –, l'autre, concret – et le choix est alors « un choix parmi un ensemble de structures sociales dans lesquelles s'incarnent ces principes⁵⁵¹ ». Ces deux niveaux sont présents chez Rawls, qui correspondent, le premier, au rationnel, le second, au raisonnable⁵⁵². Le rationnel, en effet, est le domaine de la raison pratique pure, tandis que le raisonnable est celui de la raison pratique empirique. Comme le fait remarquer Rawls, nous trouvons déjà cette division chez Kant, à ceci près qu'ici le cadre est celui d'une conception politique de la justice et que les termes sont pris dans une acception plus étroite. Chez Kant, exactement, la différence est entre le juste et le bien : la visée, selon que l'on se situe d'un point de vue rationnel ou d'un point de vue raisonnable, n'est donc pas la même. Développons un peu ce point, à l'aide de trois autres propos de Rawls.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 290.

⁵⁵² RAWLS, *Justice et Démocratie.*, *op. cit.* Ces termes pourraient chacun porter une majuscule. Nous n'avons pas jugé nécessaire d'en mettre.

« Le raisonnable, écrit Rawls, présuppose et conditionne le rationnel⁵⁵³. » Par ailleurs, il précise encore : « Conçues comme des idées complémentaires, ni le raisonnable ni le rationnel ne peuvent exister l'un sans l'autre. Des agents purement raisonnables n'auraient pas de fins qui leur seraient propres et qu'ils voudraient réaliser grâce à une coopération équitable ; des agents purement rationnels seraient dépourvus d'un sens de la justice et incapables de reconnaître la validité indépendante que possèdent les revendications des autres⁵⁵⁴. » Enfin, « la distinction entre le raisonnable et le rationnel, écrit l'auteur de *Libéralisme politique*, remonte, je crois, à Kant ; elle est exprimée dans sa distinction entre les impératifs catégoriques et hypothétiques dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et dans ses autres écrits. Le premier représente la raison pratique pure, le second la raison pratique empirique. Dans le cadre d'une conception politique de la justice, je donne au raisonnable un sens plus restreint et je l'associe, en premier lieu, à la disposition à reconnaître les difficultés du jugement et à en accepter les conséquences [...] : la disposition à être raisonnable n'est ni dérivée du rationnel ni opposée à lui⁵⁵⁵ ».

*

Ainsi, Rawls et Gauthier élaborent-ils chacun une théorie du contrat social, mais en s'inscrivant dans des perspectives différentes, puisque l'un se réclame largement de Kant, et l'autre s'appuie plutôt sur des prémisses hobbesiennes – ce qui n'est pas indifférent : cela détermine en partie la manière dont est construit le concept de contrat social. Nous avons vu aussi que les oppositions n'étaient pas strictement figées.

Rawls, en effet, fait intervenir la notion de personne morale. Les individus en « position originelle » sont d'emblée qualifiés de rationnels, mais aussi de raisonnables, libres et égaux. Les impératifs doivent être catégoriques et non hypothétiques. L'idée de réciprocité, et non pas seulement celle d'avantage mutuel, intervient. Enfin, autrui, chez

⁵⁵³ *Ibid.*, chap. II : « Le constructivisme kantien dans la théorie morale », V, p. 93 (éd. du Seuil).

⁵⁵⁴ RAWLS, *Libéralisme... op. cit.*, leçon II, p. 80.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, n. 1, p. 76-77.

Rawls, est une fin en soi. Comme Kant également, Rawls est « constructiviste » (Gauthier l'est aussi, puisque, par définition, le contractualisme est un constructivisme) : les principes moraux de justice ne sont pas découverts comme des vérités morales objectives ; ils sont tirés de notre propre fonds, nous les élaborons à partir de nous-mêmes. L'idée du « voile d'ignorance », chez Rawls, conçue pour en quelque sorte extirper les individus de leurs déterminations empiriques et leur permettre d'accéder à un niveau universel et impartial, n'est pas étrangère à la faculté kantienne d'autonomie et à l'idée de liberté. Les principes auxquels nous aboutissons dans la théorie rawlsienne sont, dans une certaine mesure, indépendants du hasard et de la contingence – ce en quoi Rawls, là encore, se réclame de Kant. Les principes, enfin, ont un statut universel – statut qui sera nuancé par la suite dans l'œuvre de Rawls⁵⁵⁶.

Rawls, cependant, se démarque de Kant sur un certain nombre de points. La personne morale n'est qu'une représentation de soi, elle ne constitue pas un sujet transcendantal. Quant aux principes, ils sont confortés par l'*a posteriori* chez Rawls, tandis que chez Kant ils sont *a priori*. Chez Rawls, il y a prise en compte du pluralisme ; chez Kant, nous avons affaire à un universalisme. Rawls, à la différence de Kant encore, est plutôt conséquentialiste. En outre, Kant employait une méthode déductive ; Rawls recourt à une méthode inductive. Enfin, Rawls rejette les dualismes kantien.

Gauthier, quant à lui, est non pas kantien mais hobbesien (dans une large mesure). Il conçoit cependant un état de nature plus proche à certains égards de celui qu'imaginait Locke que de celui que se figurait Hobbes. C'est que Hobbes n'est pas le seul auteur dont se réclame Gauthier. Comme nous l'avons vu, il est même parfois plus proche de Kant, par exemple, que ne l'est Rawls lui-même sur certains points. Toutes ces influences déterminent en partie la manière dont chacun des deux auteurs conçoit le contrat social, il est donc important de les mentionner.

*

⁵⁵⁶ Sur les rapports de Rawls à Kant, cf. RAWLS, « Le constructivisme kantien dans la philosophie morale » (*Justice et démocratie, op. cit.*, p. 73-152), ainsi que l'article d'Otfried HÖFFE : « Dans quelle mesure la théorie de John Rawls est-elle kantienne ? » (*Individu et justice sociale... op. cit.*, p. 54-72).

À cette étape de notre parcours, dressons une conclusion – fût-elle provisoire.

Après avoir présenté les projets respectifs de Rawls dans *Théorie de la justice* et Gauthier dans *Morale et contrat*, nous les avons mis en confrontation au sujet de la question du contrat social. Cette question – cette problématique – caractérise une tradition de pensée qui se donne pour tâche d'expliquer et de justifier le politique à partir des seuls individus, de fonder en raison l'ordre social et conjointement la moralité elle-même, puisque des rapports réglés entre les individus sont ainsi établis.

La difficulté réside dans la dérivation d'un ordre à partir d'un autre, ou plutôt dans le passage d'une absence d'ordre fixe à la présence d'un ordre qui transcende les individus et structure leurs relations. Cet ordre est celui que définit précisément le contrat social. Celui-ci résulte d'un accord hypothétique mais fondateur ; il est le produit d'une entente entre des individus supposés rationnels, de telle sorte que tout membre de la société y adhérerait explicitement s'il reprenait par lui-même le raisonnement qui y mène.

Le projet d'un Rousseau, par exemple, n'était pas autre : il s'agissait pour le philosophe genevois de fonder en droit l'état social – la thèse étant que c'est sur un contrat que repose toute légitimité, comme l'indique clairement le titre d'un chapitre du *Contrat Social* : « Qu'il faut toujours remonter à une première convention⁵⁵⁷. » Le premier moment de la méthode consistait à mettre tous les faits (le passé, l'histoire, la culture etc.) entre parenthèses, afin de réfléchir en termes de pure fiction rationnelle, avec des concepts opératoires – notamment celui d'« état de nature » – repris de la tradition contractualiste avant lui, mais redéfinis autrement. Chez Rousseau, toutefois, le rapport à l'histoire pouvait demeurer ambigu. En outre, il n'était pas évident que l'état de nature, posé comme originel, conserve son statut d'hypothèse heuristique. Pour autant, Rousseau pouvait affirmer, après avoir donné la formulation des clauses du contrat : « [ces clauses] sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues [...]»⁵⁵⁸.

Rawls et Gauthier reprennent à nouveaux frais la problématique contractualiste. Le contrat social prend plutôt chez eux le nom de « coopération sociale » – et cela est significatif, nous l'avons vu, d'un changement d'orientation, au sens où si l'approche

⁵⁵⁷ ROUSSEAU, *C. S.*, I, 6.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, *O. C.*, III, p. 360.

demeure la même que chez leurs prédécesseurs, la conception de ce qui fait le lien social, elle, est quelque peu différente. Rawls et Gauthier – chacun à sa manière, puisque le premier se présente comme kantien, tandis que le second se réclame de l'héritage hobbesien – élaborent une théorie sur des prémisses individualistes.

Le point de départ de notre comparaison était, rappelons-le, l'influence commune à ces deux auteurs du paradigme de la science économique et de la théorie des jeux, au sens où ils partagent le même cadre conceptuel d'analyse et une même conception de la rationalité, instrumentale et maximisante.

Mais ce qui se présentait à nous comme un acquis était en fait un présupposé, que nous pouvons maintenant relativiser. Concernant Rawls, en effet, s'il affirme dans *Théorie de la justice* qu'il conçoit sa doctrine comme une partie de l'ensemble plus vaste que représente la théorie du choix rationnel⁵⁵⁹, il est permis néanmoins de se demander s'il se conforme à ce qu'il dit sur ce point. Dans ses écrits ultérieurs, en effet (à partir de 1980 et de son article intitulé « Le constructivisme kantien »), il abandonne ou en tout cas nuance fortement cette prétention ou cette ambition à laquelle Gauthier, quant à lui, demeure fidèle. Ce dernier le fait remarquer dès le premier chapitre de son livre⁵⁶⁰, et Rawls tient manifestement compte de ce grief par la suite.

Le changement – qui concerne non pas la théorie ou la doctrine, c'est-à-dire son fond, mais la méthode seule – est indiqué comme tel dans *Libéralisme politique*⁵⁶¹. C'est peut-être là le lieu de divergence fondamentale entre les deux auteurs. Il nous semble en effet, au terme de ce chapitre, que celui-ci conditionne tous les autres. Si donc nous avons pu établir des points de convergence entre Rawls et Gauthier concernant le concept de contrat social, les points de divergence aussi se sont accentués, de sorte que nous avons

⁵⁵⁹ « La théorie de la justice est une partie, peut-être même la plus importante, de la théorie du choix rationnel » (RAWLS, J., *Théorie... op. cit.*, I, 3, p. 43).

⁵⁶⁰ Cf. GAUTHIER, D., *Morale... op. cit.*, I, p. 36-37.

⁵⁶¹ « Je voudrais signaler ici ce que j'ai dit dans TJ [NB : l'auteur désigne son livre par les initiales du titre], p. 43, à savoir que la théorie de la justice comme équité est une partie de la théorie de la décision rationnelle [...]. Ce que j'aurais dû dire, c'est que la présentation des partenaires et de leur raisonnement utilise la théorie de la décision rationnelle, bien que ce soit seulement à un niveau intuitif. Cette théorie est elle-même une partie d'une conception politique de la justice qui tente de présenter des principes de justice raisonnables. Il n'est pas question de dériver ces principes du concept de rationalité qui serait le seul concept normatif. Je crois que l'ensemble de TJ appuie cette interprétation » (*Libéralisme... op. cit.*, leçon II, p. 81, note de bas de page).

bien affaire à des théories qui s'opposent entre elles⁵⁶², et qui du fait qu'elles se rattachent à une même tradition philosophique posent les jalons d'un débat fructueux.

Rawls confère par exemple d'emblée une place au raisonnable, quand Gauthier, lui, s'en tient strictement au rationnel : il n'introduit le raisonnable qu'au terme d'une dérivation qu'il entend mener de la manière la plus rigoureuse qui soit. Cette dérivation, qui est en l'occurrence une déduction, correspond finalement à celle par laquelle l'ordre social advient et peut se maintenir. Les deux auteurs eux-mêmes, comme nous l'avons vu, soulignaient ce qui les sépare ici.

Un autre point, impliqué lui aussi par la différence d'approche que nous soulignons plus haut, est celui qui concerne la théorie et l'intuition. Alors que Rawls, dans l'élaboration de sa théorie, accorde une assez large part à l'intuition, notamment avec la référence aux « jugements bien pesés », Gauthier refuse par principe d'y recourir, en inscrivant résolument sa démarche dans celle de la théorie des jeux et du choix rationnel⁵⁶³. L'accent mis sur le côté formel et quasiment mathématisable des relations interindividuelles (quand il y en a) dans le cadre de la théorie de Gauthier lui permet de prendre davantage la mesure de l'importance du dilemme du prisonnier et d'en tirer tout le profit pour ses analyses.

Cependant – et pour revenir plus précisément à la prégnance du modèle de la science économique – nous pouvons nous demander, en dernière instance, jusqu'où la pertinence de ce modèle peut s'étendre. Il n'en va en effet pas de la société comme d'une

⁵⁶² Un examen plus approfondi encore que celui que nous avons mené montrerait que cette conclusion est provisoire. Il est à noter en effet que sur la question de l'égalitarisme, par exemple, Gauthier varie. On sait qu'il se prononce, au plan politique, contre cette position – et ce parti pris influence certainement sa démarche : derrière la théorie, une certaine idéologie (c'est le cas aussi pour Rawls). Mais au chapitre V (section 4, 2) de son livre – fait étonnant –, Gauthier tire un égalitarisme assez strict d'une base purement instrumentale. C'est pourquoi il donne des qualificatifs pour en minimiser les effets. Gauthier devient ainsi de plus en plus rawlsien au fur et à mesure de ses analyses, alors qu'il était très nozickéen au début de sa recherche. Une utilisation des deux théories, celle de Gauthier et celle de Rawls, sera donc envisageable, en vue de construire une position mixte sur le plan qui nous intéresse en dernière instance, celui des relations internationales.

⁵⁶³ « Nous devrions tendre vers une sorte de géométrie morale, avec toute la rigueur connotée par cette expression. Malheureusement, le raisonnement que je présenterai reste bien en-deçà de cet idéal, dans la mesure où il est largement intuitif » (RAWLS, J., *Théorie...*, III, 20, p. 154) ; « En nous fiant à la théorie plutôt qu'à l'intuition, il nous faudra défendre la conception des relations sociales esquissées dans ce chapitre sans nous soucier des modes intellectuelles. [...] Il nous faudra souligner la différence radicale entre notre approche, qui cherche à déterminer quelle conception des relations sociales est susceptible d'être acceptée *ex ante* par des individus soucieux de maximiser leur utilité, et celle des moralistes qui

entreprise, nous semble-t-il, et il y aurait à marquer ici les limites d'une application directe du modèle de l'analyse économique au champ de la coopération sociale dans la rencontre avec une effectivité qui est autre que celle du marché, par exemple.

Rawls, quant à lui, parle bel et bien d'un lien social – une idée qui n'apparaît pas chez Gauthier, puisque les contractants, chez lui, ne sont liés et ne le restent que dans les limites de l'avantage mutuel, en dehors duquel ils n'ont pas à l'être. Explicitons ce point, qui nous paraît révélateur de la manière dont les deux auteurs envisagent chacun le concept de contrat social et l'idée de coopération. Comment, en effet, comprendrons-nous cette idée ?

Avec Rawls, nous l'avons vu, l'idée d'un devoir naturel de justice réintervient, et dès lors tout se passe comme si un principe de cohérence interne à l'acte contractuel initial se découvrait dans le moment ou dans le mouvement même de conclusion du pacte. Gauthier, pour sa part, ne nie pas l'apport qualitatif du contrat, mais il ne va pas jusqu'à parler en ces termes de la coopération. Rawls distingue entre association, société et coopération. Plus que l'avantage mutuel, ou du moins tout autant, la société assure un lien de réciprocité entre ses membres, pour Rawls. Les individus contractants sont qualifiés d'« altruistes limités » – là où dans la théorie de Gauthier, les individus contractants sont non pas des « maximisateurs directs », certes (pour reprendre ses propres distinctions conceptuelles) car ceux-là, à moins de consentir à changer radicalement de disposition, s'excluent eux-mêmes du pacte, mais les individus contractants, chez Gauthier, sont dénommés « maximisateurs contraints ». Ces derniers sont tout de même des individus initialement dépourvus d'intérêt pour les intérêts des autres. À cet égard, une remarque que fait Bernard Williams à l'endroit des individus amoraux semblerait pouvoir s'appliquer ici. Il écrit en effet au sujet de l'amoraliste dont il brosse un portrait : « S'intéresse-t-il à quiconque ? Y a-t-il un être dont les souffrances ou l'angoisse l'atteindraient ? Si nous répondons "non" à ces questions, il semble que nous ayons fabriqué un psychopathe⁵⁶⁴. » Cependant, Gauthier, comme nous l'avons vu,

insistent sur la cohérence de nos idéaux, défendent l'idée d'un "équilibre réfléchi" et acceptent de donner un poids initial à nos jugements moraux bien considérés » (GAUHIER, D., *Morale...*, IX, p. 328).

⁵⁶⁴ WILLIAMS, Bernard, *La fortune morale. Moralité et autres essais (Moral luck : philosophical papers, 1973-1980)*, Cambridge, Cambridge UP, 1981), Paris, PUF, coll. « philosophie morale », trad. de l'anglais par Jean LELAIDIER, oct. 1994, p. 9.

ne se réclame pas entièrement de Hobbes ; loin de lui l'idée de réduire la rationalité à la « maximisation directe » : il entend au contraire convaincre un « maximisateur direct » de l'irrationalité de sa position. D'où l'importance de la rationalité comme réflexivité, que nous relevions plus haut. Cette faculté, essentielle à l'homme, nous dit Gauthier, doit pouvoir être mobilisée par le « maximisateur direct » lui-même – celui-ci étant réputé rationnel, donc susceptible d'interroger et d'amender ses choix s'il y a lieu, c'est-à-dire de changer de disposition.

Le problème du respect de l'accord (problème de conformité) nous conduit au thème de la confiance. Chez Rawls, celle-ci est finalement le nom donné à l'une des « vertus propres à la coopération », avec la justice et l'équité, la fidélité, l'intégrité et l'impartialité⁵⁶⁵. Pour Gauthier, par contre, la confiance consiste en la transparence des intentions. Cette dernière est un présupposé qui apparaît comme nécessaire pour que les « maximisateurs contraints » se reconnaissent entre eux et déjouent les « maximisateurs directs ».

Finalement, les « principes de justice » choisis – sans doute faudrait-il plutôt dire « construits » – sont au nombre de trois chez Rawls ainsi que chez Gauthier. Outre la liberté et l'égalité, une prémisse nouvelle est en effet introduite au cours de l'ouvrage de Rawls : la solidarité, c'est-à-dire, en somme, la fraternité. Le principe de différence n'est donc certes pas éthiquement neutre – et Rawls lui-même le reconnaît déjà dans *Théorie de la justice*. Quant aux principes formulés par Gauthier, nous pouvons en distinguer trois également, qui sont : l'efficacité, l'égalité et la liberté. Cette énumération fait bien apparaître une divergence ayant trait à la conception même du lien social. La productivité est un critère fondamental pour Gauthier, au sens où ce sont le surplus coopératif et la perspective d'un avantage mutuel qui déterminent la motivation des individus à passer contrat et à entrer en société. Le lien social, en réalité, n'est pas vraiment pensé comme tel. Chez Rawls, l'idée de partage compte davantage, et même celle de réalisation de soi en tant que personne morale.

Nous pourrions dire enfin que de même qu'en mathématique il n'y a pas de théorème sans description d'un espace de définition, de même chez les deux auteurs la description des éléments initiaux est fondamentale, car c'est toujours à celle-ci que nous

sommes ramené. La position originelle représente en effet chez Rawls une référence constante ; la stipulation et le « principe de concession relative minimax » sont les critères chez Gauthier, rationnellement fondés. Dans le cadre de l'application de la théorie ou de son élargissement, des problèmes surgiront, au sens où il y aura nécessité de penser une adaptation des principes à une réalité donnée, en particulier chez Rawls – même si ce dernier a l'avantage d'avoir intégré les institutions dans sa réflexion. Il y a un présupposé théorique toutefois que Gauthier ne partage pas avec Rawls et qui facilitera sans doute cette "manœuvre" chez lui. Ce présupposé est le suivant : la société est pensée comme une société close, par souci de simplification et d'idéalisation. Or le présupposé d'une homogénéité peut apparaître par trop irréaliste. Pour Gauthier, en revanche, la société demeure ouverte. Voyons maintenant quelles sont les conditions en fonction desquelles nous pouvons penser un contractualisme international.

*

2.2. La perspective cosmopolite de Charles Beitz : une extension maximale des principes

Rappelons les grands traits des théories respectives de Rawls et de Gauthier. Nous verrons de quelle manière elles peuvent être mobilisées pour penser la question du contractualisme international en prenant en compte la donnée changeante et nouvelle de la mondialisation, et ceci au niveau qui est le leur : celui d'une modélisation. Celle-ci toutefois ne saurait faire abstraction de ce que nous avons appelé l'histoire, à savoir l'inscription dans un contexte, dans des circonstances (notamment environnementales). La perspective est celle d'une extension du contractualisme au niveau international. Le propos de ce chapitre vise à dégager les conditions de possibilité de la justice distributive à cette échelle.

⁵⁶⁵ Cf. RAWLS, *Théorie...*, VIII, 72, p. 512.

2.2.1. Le dispositif contractualiste de Rawls

Le contractualisme de Rawls, s'inscrivant dans la lignée de Rousseau et de Kant, prend appui sur Locke et Hume pour ce qui est de l'idée de « circonstances de la justice ». Cette idée signifie un point de départ correspondant à « l'ensemble des conditions normales qui rendent à la fois possible et nécessaire la coopération humaine⁵⁶⁶ ». Nous retrouverons ces circonstances de la justice sur le plan international : le contractualisme en effet ne doit pas, selon nous, faire l'impasse sur les considérations historiques. Réduites à leur plus simple expression, les circonstances de la justice sont au nombre de deux. Elles renvoient, l'une, à un pôle objectif, l'autre, à un pôle subjectif. Il s'agit de la rareté des biens ou pénurie relative d'une part (les biens sont en quantités toujours limitées), et de la poursuite de la satisfaction de l'intérêt individuel d'autre part. La justice départage une telle situation. Elle se définit, chez Rawls aussi bien que chez Gauthier, comme « une absence d'arbitraire dans l'attribution des droits et des devoirs de base et un équilibre entre des revendications concurrentes⁵⁶⁷ ». Gauthier ajoutera pour sa part un paramètre, celui de la présence d'externalités (*externalities*). Les externalités désignent les coûts des actions individuelles qui sont passés sur les autres⁵⁶⁸.

Le concept de justice, selon Rawls, peut être mis en évidence si l'on se représente des individus rationnels placés, par hypothèse, en « position originelle sous voile d'ignorance » (*original position under veil of ignorance*). Cela signifie que l'on écarte les connaissances relatives aux traits contingents pour ne mettre à disposition des partenaires en présence que ce qui est nécessaire à une délibération juste et impartiale : des connaissances générales sur la psychologie humaine et le fonctionnement d'une société notamment. Cette délibération s'effectue à propos des « principes de justice » (*principles of justice*) qui définiront l'organisation d'une « société bien ordonnée » (*well-ordered society*). Les traits contingents (entre autres : la place dans la société, les talents, aptitudes et aspirations de chacun), étant liés aux particularités, sont arbitraires d'un point de vue moral, pour Rawls. Nul ne doit pouvoir s'en prévaloir, sinon l'issue de la délibération

⁵⁶⁶ RAWLS, J., *Théorie... op. cit.*, II, 22, p. 159.

⁵⁶⁷ La définition de la justice dans ces mêmes termes apparaît de manière récurrente dans l'œuvre de Rawls.

⁵⁶⁸ Voir GAUTHIER, *Morale... op. cit.*, IV, 2.1., p. 127 (cité plus haut).

serait biaisée. Chacun, en effet, réclamera ce qui va dans le sens de son avantage personnel, sans se soucier du point de vue des autres. C'est pourquoi il importe de faire ici abstraction de toutes les particularités.

Ainsi, l'individu placé en position originelle pouvant imaginer qu'une fois le voile d'ignorance levé il pourra occuper n'importe quelle place dans la société⁵⁶⁹, et par conséquent être aussi bien convenablement loti que désavantagé, il apparaît préférable pour lui d'adopter ce dernier point de vue et de faire en sorte que les inégalités, non seulement portent le moins de préjudice possible, mais profitent à tous. Le « principe de différence » (*difference principle*) répond à cette attente. Il constitue le deuxième principe, plus exactement la première partie de celui-ci – le premier principe étant un principe de liberté.

Rappelons l'énoncé des deux principes⁵⁷⁰ :

« PREMIER PRINCIPE

Chaque personne doit avoir un droit égal au système total le plus étendu de libertés de base égales pour tous, compatibles avec un même système pour tous

SECOND PRINCIPE

Les inégalités économiques et sociales doivent être telles qu'elles soient :

a) au plus grand bénéfice des plus désavantagés, dans la limite d'un juste principe d'épargne, et

b) attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, conformément au principe de la juste (fair) égalité des chances. »

Ce qui nous intéresse dans ce chapitre est non pas tant le contenu des principes de justice que le raisonnement contractualiste de Rawls. Pour voir quelles sont (ou seraient)

⁵⁶⁹ Plus exactement : chacun pourra réintégrer sa place sans savoir, le temps de l'expérience en pensée et pour les besoins de celle-ci, laquelle elle était.

⁵⁷⁰ RAWLS en donne plusieurs présentations, davantage élaborées à mesure que la réflexion progresse dans *Théorie de la justice*. Celle que nous reproduisons ici se trouve à la section 46 de l'ouvrage (*Théorie... op. cit.*, p. 341 ; passage souligné par l'auteur).

les conditions de possibilité d'une justice distributive au niveau international dans la théorie de Rawls, il s'agit d'analyser les prémisses.

Les individus contractants sont tenus pour des êtres rationnels, au sens étymologique du terme (la raison, *ratio*, c'est d'abord le calcul) ; mais ils sont aussi raisonnables, nous dit Rawls, et dotés d'un « sens de la justice ». Ce sens de la justice tient simplement dans le sens de la nécessité d'un accord sur des principes initiaux. Les individus placés en position originelle possèdent initialement les quatre traits suivants : liberté, égalité, rationalité et désintérêt mutuel. Rawls les présente aussi comme des « altruistes limités » c'est-à-dire des êtres ni égoïstes, ni purement altruistes.

Sa théorie, qu'il nomme la « justice comme équité » (*justice as fairness*), fait par ailleurs fond sur d'autres considérations, non plus d'ordre purement abstrait mais d'ordre empirique, puisque référence y est faite à nos « jugements bien considérés » ou « convictions bien pesées » (*considered convictions*) – l'idéal d'achèvement visé étant celui d'un « équilibre réfléchi » (*reflexive equilibrium*) entre la théorie (les principes) et nos intuitions morales, à travers un ajustement progressif mutuel.

Ces principaux points présentés, rappelons aussi ce qui sépare Gauthier de Rawls.

2.2.2. La perspective de D. Gauthier

L'auteur de *Morals by Agreement* entreprend, pour sa part, de dériver strictement le raisonnable du rationnel⁵⁷¹ : il ne prend pas les deux aspects de la raison pour donnés, mais conserve seulement le premier, en suivant un raisonnement entièrement instrumental. La raison est formellement définie comme la capacité de choisir des moyens pour réaliser des fins. La poursuite de la satisfaction de l'intérêt individuel est placée au premier rang. La perspective est donc celle d'un égoïsme rationnel ; cela aura

⁵⁷¹ La première catégorie (le raisonnable, *reasonable*) renvoie au juste, c'est-à-dire ici aux contraintes des termes équitables de la coopération sociale ; la seconde catégorie (le rationnel, *rational*) renvoie quant à elle au bien, à la recherche par chacun de ses propres intérêts. La distinction recoupe celle que l'on trouve chez Kant entre impératifs catégoriques et impératifs hypothétiques, c'est-à-dire raison pratique pure d'un côté, raison pratique empirique de l'autre.

son importance pour la question du contractualisme international vers laquelle nous dirigeons notre réflexion, car il s'agira de convaincre des acteurs animés primordialement par des intérêts égoïstes : les États (mais ils ne sont pas les seuls).

Gauthier se place ainsi sous le patronage de Hobbes plutôt que sous celui de Kant. Ce faisant, il s'assure de prendre un point de départ le plus minimal qui soit, qui permettra à sa théorie, selon lui, d'obtenir le plus de suffrages – voire un suffrage unanime, la rationalité étant partagée par tous. Quelles que soient les convictions de chacun, en effet, les prémisses de Gauthier, étant très peu substantielles, ne devraient pas faire difficulté, et les conclusions auxquelles elles conduisent non plus. Dès lors, l'édifice théorique qui en découle devrait être unanimement accepté. La cohérence, toutefois, si elle est un critère nécessaire, n'a sans doute pas à être tenue pour un critère suffisant d'acceptation d'une doctrine.

Que les prémisses soient très peu substantielles, le titre original de l'ouvrage l'indique clairement : *Morals by Agreement*, la morale par l'accord. Gauthier se propose donc d'établir les fondements rationnels de la morale et, par voie de conséquence, les fondements de la vie en société – en un mot : du politique, et ceci en s'appuyant sur les prémisses les plus faibles qui soient, c'est-à-dire les moins controversées. Telle est l'ambition qui préside à son ouvrage. Il veut, en somme, partir de peu pour arriver à beaucoup.

Avant d'interroger les prémisses, demandons-nous comment le schème (ou système) de coopération sociale se dessine. Les conditions de possibilité de la justice distributive au niveau international en dépendent.

Gauthier conçoit la société comme ouverte – là où Rawls, à des fins de simplification, d'idéalisation et d'abstraction (c'est ainsi qu'il présente dans un premier temps sa théorie), concevait la société comme fermée, sans liens avec les autres⁵⁷². Mais le lien social n'est pas pensé comme tel par Gauthier, pour qui les individus sont liés au contrat dans la mesure seulement où ils en retirent un avantage mutuel. Au-delà de ce cadre, ils ne sont pas obligés. L'engagement est donc conditionnel ; il s'impose à l'issue

⁵⁷² La société que Rawls se donne pour modèle est une société close, où les individus, dit-il, entrent par la naissance et ne sortent que par la mort.

d'un calcul qui peut toujours être révisé. Quel est ce calcul ? Et quelles sont, pour Gauthier, les circonstances de la justice ?

Nous l'avons mentionné, l'auteur de *Morale et contrat* reprend, tout comme Rawls, la conception humienne des circonstances de la justice, en ajoutant la présence d'externalités. Qu'est-ce à dire ? Ces dernières sont prises en compte dès lors que le calcul n'est plus « paramétrique » mais devient « stratégique ». Rappelons que dans le premier genre de raisonnement, l'individu ne considère aucun autre paramètre que ceux liés à sa propre situation – et s'il entre en relation avec d'autres individus, il s'agira tout au plus d'interactions. Dans le second genre de raisonnement, en revanche, l'individu fait entrer dans sa délibération les intentions et actions possibles des autres – et puisque chacun effectue le même type de calcul, l'issue la plus souhaitable (celle dans laquelle les gains sont optimisés) sera celle qui ne favorise personne en particulier mais bénéficie également à tous. La maximisation directe par chacun de son propre intérêt conduit, quant à elle, à un échec de la coopération : la situation est alors dite sous-optimale par rapport à celle apportée par le compromis et l'entente. La coopération, même si elle fait naître des contraintes⁵⁷³, apparaît donc comme profitable car elle engendre un bien commun, le « surplus de coopération », qui n'existerait pas sans elle. C'est dans cette contrainte rationnelle que tient, pour Gauthier, la définition de la morale.

La perspective est donc relativement proche de celle de Nozick ; elle répond en effet à un esprit libertarien⁵⁷⁴, où la problématique est pensée en termes de relations interindividuelles et où le marché (dans son essence) est tenu pour un idéal d'harmonie naturelle entre les hommes⁵⁷⁵. La société est analysée davantage comme un ensemble de réseaux que comme une structure de base (*basic structure*) avec ses institutions. Les institutions, dans le système de Gauthier, sont toutefois bien présentes. Elles remplissent

⁵⁷³ Les individus doivent en effet consentir à restreindre leurs aspirations.

⁵⁷⁴ Le propos devient cependant plus nuancé au fil de l'ouvrage, et l'auteur lui-même le note au sujet de la question de la rente notamment : « [...] notre position est à mi-chemin entre le pur individualisme de Nozick et le collectivisme implicite de John Rawls » (GAUTHIER, D., *Morale... op. cit.*, IX, 1, p. 328).

⁵⁷⁵ Le marché se situe entre les simples interactions caractéristiques de l'état de nature (contexte asocial) et la coopération, qui définit un contexte social c'est-à-dire politique. Deux auteurs illustrent bien ce qu'est le marché concurrentiel parfait : Mandeville, avec sa *Fable des abeilles* ou *Les fripons devenus honnêtes gens* (1714) (MANDEVILLE, Bernard, *La fable des abeilles ou les vices privés font le bien public*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1974, 209 p., introd., trad., index et notes par Lucien CARRIVE et Paulette CARRIVE) ; Adam SMITH avec l'idée de « main invisible ».

un rôle qui est celui d'une internalisation des externalités⁵⁷⁶. Elles jouent donc en tant que contrainte extérieure, garantissant une conformité du comportement des agents aux normes définies par la vie en société. Il s'agit d'exclure les resquilleurs ou de limiter le type de conduite qui est le leur parce qu'il pourrait, à terme, mettre à mal la coopération – le resquillage ou stratégie du cavalier seul (*free riding*) désignant un comportement par lequel l'individu vise à tirer avantage de la coopération tout en s'en excluant personnellement. Cette stratégie produit un retentissement sur les autres, qui doivent alors en assumer les coûts.

Le cadre contractualiste de Rawls et celui de Gauthier étant posés, nous pouvons maintenant étudier plus précisément la portée de leurs théories respectives sur le plan des relations internationales concernant la question qui nous occupe, celle de la possibilité d'une extension maximale du schème de coopération sociale et de la justice distributive.

*

Les disciples de Rawls – Charles Beitz en particulier (citons aussi Thomas Pogge) – ont pensé une extension des principes de justice au cadre international en les posant d'emblée comme conçus pour ce cadre. À cet effet, la méthode de « mise en position originelle sous voile d'ignorance » est reprise : on inclura dans les éléments compris sous le voile d'ignorance le pays d'attache des parties prenantes au contrat, en argumentant de la manière suivante. Qu'y a-t-il de plus arbitraire que le lieu de naissance ? Partant de ce constat, on rangera le lieu de naissance parmi les traits moraux arbitraires de sorte que l'élément n'entrera pas en compte dans la délibération au sujet des principes de justice. Les frontières, en effet, ne sont pas pertinentes d'un point de vue moral aux yeux des cosmopolites. Les individus placés dans les conditions que décrit l'hypothèse de la position originelle doivent pouvoir être pensés comme libres de toute attache, représentatifs d'une universalité réelle – non pas fictive ou seulement supposée.

⁵⁷⁶ Ce vocabulaire est emprunté aux économistes.

Les inégalités de ressources entre les pays, les inégalités d'opportunités et de revenus également, posent le problème de la répartition dans toute théorie de la justice d'inspiration contractualiste.

Comment penser la justice distributive au niveau international ? C'est ce que nous nous proposons d'examiner dans ce chapitre. La justice distributive se comprend d'abord au niveau étatique ou national. La question de son extension, et plus particulièrement de ses conditions de possibilité au niveau international, se pose, dans les théories contractualistes contemporaines, à partir du concept de « schème de coopération sociale ». Or le contrat social ou la « coopération sociale » – deux expressions que l'on peut considérer comme synonymes, à quelques nuances près⁵⁷⁷ – peut s'entendre de différentes manières et recevoir des acceptions plus ou moins étroites, plus ou moins larges – en conflit les unes avec les autres.

Il existe, d'après Beitz, une structure d'interdépendance globale : elle caractérise le « schème de coopération sociale ». C'est justement ce que récusent à la fois Rawls et Gauthier – par ailleurs opposés sur bien des points –, qui maintiennent l'idée d'une structure exclusive de réciprocité, au sens où chaque contrat social, chaque État, détermine un schème de coopération sociale.

Selon que l'on adopte une définition volontariste ou une définition plus minimale de ce schème, la conception de la justice internationale sera différente. Ceci renvoie à la description des « circonstances de la justice » à partir desquelles on peut penser le schème (ou un schème) de coopération sociale au niveau international.

Quelle est la description la plus juste des circonstances de la justice : celle qui fait seulement appel à la théorie du choix rationnel, ou celle qui admet d'emblée un certain nombre de contraintes normatives dans la situation initiale de choix des principes premiers de justice ? Ici intervient de nouveau le débat entre Rawls et Gauthier. L'enjeu est celui des conditions de possibilité du schème de coopération sociale – et, par voie de conséquence, de la justice distributive – au niveau international.

⁵⁷⁷ La deuxième appellation a remplacé la première dans les nouvelles théories contractualistes, influencées par l'économie.

Charles Beitz s'est proposé d'élaborer une théorie d'inspiration rawlsienne mais en transportant d'emblée la réflexion à l'échelle internationale et en adoptant une compréhension large de l'idée de schème de coopération sociale. Rawls, dans *The Law of Peoples*, exprime ses réticences vis-à-vis d'une telle approche globale. Gauthier, tout autant, soutient qu'il y a des raisons à ne pas étendre le contrat social de manière illimitée. C'est essentiellement sur ce point que nous ferons porter l'examen, en analysant le concept de schème de coopération sociale et en nous interrogeant sur la possibilité de son extension à l'échelle internationale – la justice distributive s'entendant à l'intérieur d'un tel schème.

Charles Beitz a, pour sa part, élaboré une théorie qui exploite les indications données par Rawls dans son ouvrage de 1971 (en particulier au § 58) pour penser un élargissement au cadre international. Il considère le lieu de naissance comme étant un trait éminemment arbitraire du point de vue moral, et estime par conséquent qu'il doit être ignoré par les individus en position originelle ; cette dernière peut alors être globale.

L'apport de Beitz, dans le débat qui nous occupe, est la thèse selon laquelle un schème de coopération est déjà opérant au niveau international, de sorte que les conditions sont d'après lui réunies pour penser un contrat social – et par conséquent une justice distributive – à cette échelle.

Nous présenterons son approche pour la mettre ensuite en confrontation avec celle des deux auteurs précédents. Nous prendrons enfin position en évaluant la pertinence et les limites de ces différentes approches.

2.2.3. La position du problème et le point de vue cosmopolite de Beitz

David R. Mapel, dans un article intitulé « *The Contractarian Tradition and International Ethics*⁵⁷⁸ », pose exactement le problème. Il relève d'abord trois grandes constantes des théories contractualistes contemporaines : une définition des

⁵⁷⁸ MAPEL, David R., *Traditions of International Ethics*, T. NARDIN, R. MAPEL (dir.), Cambridge, Cambridge University Press 1992, chap. 9 : « The contractarian Tradition and International Ethics ».

« circonstances de la justice » d'une part ; un exposé (Mapel parle de « description ») des contraintes morales (normatives) introduites dans la situation contractualiste initiale, d'autre part ; une utilisation de la théorie du choix rationnel enfin⁵⁷⁹.

« Puisque tout contrat doit refléter en lui les circonstances qui l'ont inspiré, la situation de choix initial(e) est la partie la plus importante de tout argument contractualiste et la principale source de diversité à l'intérieur de la tradition⁵⁸⁰. »

La situation initiale, en effet, détermine le contrat social puisqu'elle en informe les conditions et les finalités. Et ce qui est en jeu dans l'idée d'un contrat social à l'échelle globale étant en premier lieu le traitement des inégalités, il importe de circonscrire de manière la plus juste possible les paramètres de la situation initiale qui servira de référence dans la détermination du schème de coopération sociale et par conséquent de la justice distributive internationale.

Que prendre en compte ? Qu'est-ce ce qui est susceptible d'être mis sur la table de négociation ? Telle est la question à laquelle il nous faudra répondre.

Plus loin dans l'article, l'auteur situe le débat de la manière suivante :

« Le désaccord au sujet des circonstances de la justice parmi les contractualistes contemporains explique pour une grande part leur désaccord au sujet de l'éthique internationale. Si important que cela soit, pourtant, ce n'est pas aussi crucial que la controverse au sujet des contraintes normatives qui doivent entrer dans les descriptions de la situation contractuelle initiale⁵⁸¹. »

Ce dernier point, en effet, qui concerne la mise en jeu ou non, d'emblée, de contraintes normatives, est plus important que le premier ayant trait à la définition des circonstances de la justice. La divergence d'approche entre Rawls et Gauthier se manifeste pleinement ici – ce dernier n'incluant aucune contrainte normative dans la situation initiale, là où Rawls considère qu'elles sont requises et suit en cela une perspective déontologique. Il s'agira d'évaluer la légitimité de l'une et de l'autre approches.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 181.

⁵⁸⁰ « *Since any contract must reflect the circumstances that inspired in it, the initial choice situation is the most important part of any contractarian argument and the principal source of diversity within the tradition* » (*Ibid.*, p. 182).

⁵⁸¹ « [...] *disagreement about the circumstances of justice among contemporary contractarians explains much of their disagreement about international ethics. Important as this is, however, it is not as crucial as*

Quelle est la position de Beitz ?

Charles Beitz se situe dans la perspective cosmopolite telle qu'initée par Kant et reprise par les contemporains, qui conjuguent la perspective dite « idéaliste » en théorie des relations internationales avec le libéralisme⁵⁸². Les circonstances de la justice sont à appréhender au niveau global, au sens où les conditions internes à chaque pays (ou régime politique) ne sont pas dissociables des conditions externes. Il y a une interdépendance, c'est-à-dire des influences réciproques entre les politiques internes et les politiques externes. Le phénomène de la pauvreté, par exemple, n'est pas seulement imputable aux conditions endogènes, il est en partie dû aussi à des facteurs externes.

Quels sont les arguments de Beitz pour soutenir qu'il existe un schème de coopération globale et que donc les conditions de possibilité de la justice distributive au niveau international sont d'ores et déjà réunies ?

Beitz a une compréhension large de l'idée de schème de coopération sociale. Contre Rawls – et Gauthier aussi bien, puisque ce dernier partage la même définition générale de la société –, il précise dans *Political Theory and International Relations* :

« Dire que la société est une "entreprise de coopération en vue de l'avantage mutuel", c'est ajouter certains éléments d'un idéal social à une description des circonstances auxquelles la justice s'applique. Ces éléments additionnels restreignent de manière non nécessaire la description de ces circonstances. Il vaudrait mieux dire que les exigences de la justice s'appliquent aux institutions et pratiques (qu'elles soient ou non vraiment coopératives) dans lesquelles l'activité sociale produit des bénéfices relatifs ou absolus ou des charges qui n'existeraient pas si l'activité sociale n'avait pas lieu⁵⁸³. »

controversy about the normative constraints that should be built into descriptions of the initial contractual situation » (*Ibid.*, p. 191-192).

⁵⁸² Ce que l'on nomme « idéalisme » représente ici un cadre général de pensée, qui s'oppose à cet autre cadre de pensée appelé « réalisme ». Ces termes, avant tout polémiques, désignent deux grandes écoles qui, bien que diversifiées, se laissent caractériser chacune par un certain nombre de traits constants, ainsi que nous l'avons vu dans notre première partie. Comme l'explique Klaus-Gerd GIESEN dans son ouvrage d'introduction à l'éthique des relations internationales (*L'éthique des relations internationales...*, *op. cit.*), l'idéalisme est ce courant qui présuppose, entre autres, qu'une rationalisation du pouvoir politique est possible, permettant ainsi d'œuvrer en direction d'un pacifisme juridique. Une grande confiance est placée dans les institutions. Au cœur de l'histoire il y a donc place, selon cette perspective, pour la notion de progrès. Le contexte de l'après guerre, en 1918 et en 1945, le montrerait, qui a vu naître la Société des Nations et l'Organisation des Nations Unies.

⁵⁸³ « To say that society is a "cooperative venture for mutual advantage" is to add certain elements of a social ideal to a description of the circumstances to which justice applies. These additional elements unnecessarily narrow the description of these circumstances. It would be better to say that the requirements of justice apply to institutions and practices (whether or not they are genuinely cooperative) in which social activity produces relative or absolute benefits or burdens that would not exist if the social

Le débat porte donc essentiellement sur les circonstances de la justice, qui sont entendues selon Beitz de manière trop restreinte encore par Rawls. La production de bénéfices – relatifs ou absolus – qui n'existeraient pas sans une trame d'interactions sociales suffit, pour Beitz, à attester de l'existence d'un schème de coopération sociale. Il n'est pas besoin de penser ce schème en termes volontaristes (c'est-à-dire d'insister sur le caractère volontaire de la coopération : un libre choix) ni de promouvoir l'idée d'un avantage mutuel. On peut voir une telle structure d'interaction dans les échanges à l'échelle planétaire. C'est là un point qu'il nous faudra interroger : peut-on, à proprement parler, dire qu'il y a coopération au niveau global, c'est-à-dire qu'un ensemble d'interactions peut être assimilé à un schème de coopération ? Nous y reviendrons.

L'une des conclusions auxquelles la perspective de Beitz conduit concerne – c'est ce qui nous intéresse ici – la justice distributive et sa portée : la justice distributive ne relève pas, pour Beitz, d'un simple devoir de charité ou d'humanité ; c'est au contraire une obligation et un devoir de justice comme tel.

Revenons maintenant à l'examen des prémisses de la théorie.

Beitz récuse la pertinence des frontières d'un point de vue moral. Ce sont les individus – non les États ni même les peuples – qui sont à prendre en compte du point de vue cosmopolite dans une théorie éthique des relations internationales⁵⁸⁴. Voici quelques

activity did not take place » (BEITZ, Charles, *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1979, 1999, *revised ed.*, p. 131).

⁵⁸⁴ « Il y a trois principales conceptions de la moralité internationale dans la pensée politique moderne : le scepticisme moral international, la moralité des États et une moralité cosmopolite. [...] Les théories cosmopolites s'accordent avec la moralité des États en ce qu'elles rejettent le scepticisme international et affirment que les jugements moraux au sujet des relations internationales sont dotés de signification. Elles ne s'accordent pas avec la moralité des États en ce qu'elles maintiennent que les frontières de l'État ne sont pas moralement fondamentales. L'effet du passage d'un point de vue statique à un point de vue cosmopolite est d'ouvrir l'État à l'évaluation morale apparente (et peut-être à l'intrusion politique) et de comprendre les personnes, plutôt que les États, comme les sujets ultimes de la moralité internationale. » (BEITZ, C., « Bounded Morality : Justice and the State in the World Politics », *International Organisation* 33, 3, été 1979, p. 406 et 409 : « *There are three principal conceptions of international morality in modern political thought : international moral skepticism, the morality of states, and a cosmopolitan morality. [...] Cosmopolitan theories agree with the morality of states in rejecting international skepticism and in affirming that moral judgments about international relations are meaningful. They disagree with the morality of states in holding that state boundaries are not morally fundamental. The effect of shifting from a statist to a cosmopolitan point of view is to open up the state to external moral assessment (and, perhaps political interference) and to understand persons, rather than states, as the ultimate subjects of international morality.* »).

lignes significatives du raisonnement à propos de la structure de base et de l'idée d'un schème de coopération global :

« [À l'intérieur de l'État], comme John Rawls l'a soutenu, la justice distributive s'intéresse à la "structure de base de la société" [ou – autre traduction possible – : "implique la structure de base de la société"] : la manière dont les principales institutions sociales – par exemple l'économie de marché dans le capital et le travail, les droits à la propriété transmissibles – déterminent la division des avantages dans la société. En raisonnant de manière analogue, nous pourrions dire qu'une théorie de la justice distributive internationale concernerait la structure de base de la société internationale, c'est-à-dire, les institutions qui déterminent la distribution internationale des avantages. Les transferts internationaux (par exemple les programmes d'aide à l'étranger) ont certainement quelque influence, mais dans une certaine mesure ceci est insignifiant en comparaison avec d'autres forces qui sont potentiellement ouvertes à la manipulation politique, tels que les flux de capitaux privés, les règles du régime du commerce, ou le système des droits de propriété internationalement reconnu. Pour être cohérent avec l'analogie domestique, tout cela doit être considéré comme faisant partie de la "structure de base" internationale à laquelle s'appliquent les conceptions de la justice distributive internationale⁵⁸⁵. »

L'auteur donne là une description de ce qui constitue une structure de base globale – celle, dit-il, de la société internationale –, fondée sur les échanges d'ordre économique mais aussi sur des considérations juridiques transnationales. Telle est sa perspective : il entend transposer le raisonnement de Rawls, qui concerne la structure de base de la société (c'est-à-dire d'une société), au plan international. Il le justifie encore dans son livre de 1979 (remis à jour en 1999), à propos des principes de justice :

« Comment devrions-nous formuler des principes globaux ? On a suggéré que les deux principes de Rawls, convenablement réinterprétés, pouvaient eux-mêmes s'appliquer globalement. Le raisonnement est le suivant : si l'évidence de l'interdépendance économique et politique globale montre l'existence d'un schème de coopération sociale, nous ne devrions pas voir les frontières nationales comme ayant une signification morale fondamentale. Puisque les frontières ne sont pas coextensives avec l'étendue [la portée,

⁵⁸⁵ « [Within the state], as John Rawls has argued, distributive justice is concerned with the "basic structure" of society : the way in which the major social institutions – for example, markets in capital and labor, bequeathable rights to private property – determine the division of advantages in society. Reasoning analogously, we might say that a theory of international distributive justice would concern the basic structure of international society, that is, the institutions that determine the international distribution of advantages. International transfers (for example, foreign aid programs) certainly have some influence, but by any measure this is insignificant in comparison with other forces that are potentially open to political manipulation, such as private capital flows, the rules of the trade regime, or the system of internationally recognized property rights. To be consistent with the domestic analogy, all of this should be considered part of the international "basic structure" to which conceptions of international distributive justice apply. » (BEITZ, C., « International Liberalism and Distributive Justice : A Survey of Recent Thought », *World Politics* 51.2, 1999, p. 270).

scope] de la coopération sociale, elles ne marquent pas les limites des obligations sociales. Ainsi on ne peut pas présumer que les parties prenantes (*parties*) dans la position originelle savent qu'elles sont membres d'une société nationale particulière, choisissant des principes de justice premièrement pour cette société. Le voile d'ignorance doit être étendu à toutes les affaires relatives à la citoyenneté nationale, et les principes choisis s'appliqueront donc globalement⁵⁸⁶. »

Cette dernière proposition et les précédentes devraient suffire à refléter, de manière générale, la démarche de Beitz. Reprenons à présent les éléments sur lesquels s'appuie sa théorie ; ce sont eux qui intéressent plus directement notre propos.

Le projet de Beitz étant de construire une théorie éthique (c'est-à-dire normative) des relations internationales, il se situe d'abord par rapport à la tradition, ou plutôt par rapport aux différents courants de la réflexion en philosophie politique ayant pris les relations internationales pour objet.

L'important pour Beitz est de se démarquer de certaines perspectives, notamment de celle s'inspirant de Hobbes. Il lui faut en effet, pour faire valoir le point de vue cosmopolite qui est le sien et même tout simplement le rendre possible, récuser l'idée selon laquelle les relations interétatiques sont traversées par des conflits qui sont (ou seraient) non pas seulement d'ordre conjoncturel mais structurel, au sens où ils ressortissent de conditions où prévaut l'anarchie. Hors des frontières de l'État, en effet, c'est non pas la moralité mais le calcul des intérêts qui s'impose – les deux aspects étant compris comme antagonistes – : il s'agit de se défendre pour continuer à exister. En un mot, la rivalité, la compétition et la méfiance mutuelle entre les États dictent des comportements liés à des impératifs de prudence. La situation de tension est indépassable, selon cette perspective que Beitz nomme le « scepticisme international ».

⁵⁸⁶ « *How should we formulate global principles? It has been suggested that Rawls's two principles, suitably reinterpreted, could themselves be applied globally. The reasoning is as follows: if evidence of global economic and political interdependence shows the existence of a global scheme of social cooperation, we should not view national boundaries as having fundamental moral significance. Since boundaries are not coextensive with the scope of social cooperation, they do not mark the limits of social obligations. Thus the parties to the original position cannot be assumed to know that they are members of a particular national society, choosing principles of justice primarily for that society. The veil of ignorance must be extended to all matters of national citizenship, and the principles chosen will be therefore apply globally.* » (BEITZ, C., *Political Theory... op. cit.*, p. 150-151).

Ce scepticisme est à mettre en relation avec l'attitude dite « réaliste » qui la soutient. Celle-ci porte en effet un regard dans l'ensemble pessimiste sur la nature humaine.

L'autre position identifiée par Beitz, qu'il ne fait pas sienne non plus, est celle qu'il appelle la « moralité des États ». Ce qu'il lui reproche tient en deux points⁵⁸⁷ : l'affirmation du principe de l'autonomie de l'État d'une part (Beitz s'oppose à cette thèse exclusive, qu'il juge trop forte) ; l'absence d'un principe de justice distributive internationale d'autre part (seule compte la justice à l'intérieur de la sphère dite « domestique » – ce qui semble à Beitz inadmissible, pour les raisons que nous verrons plus loin).

La théorie de Beitz prend le contre-pied de ces deux approches. Pour la première, quatre postulats sont nécessaires : celui des États considérés comme uniques acteurs sur la scène internationale ; celui de l'égalité relative de pouvoir de tous les États ; celui de l'indépendance des États (c'est-à-dire de la souveraineté) ; celui du non respect inévitable des accords enfin, en l'absence d'un pouvoir coercitif extérieur⁵⁸⁸. L'auteur de *Political Theory and International Relations* examine puis rejette chacun de ces postulats, afin de montrer qu'il convient de partir des prémisses exactement opposées. Du point de vue méthodologique notamment, il y va d'analogies fondamentalement erronées, de l'avis de Beitz, et inapplicables à notre réalité contemporaine.

Les acteurs qu'il convient de prendre en compte sont non pas seulement les États mais aussi les associations transnationales et organismes (tel que le Fonds Monétaire International) et, ultimement, les individus en tant que personnes. Ce que précise Beitz, c'est que sa perspective ne conduit pas à ôter toute pertinence à la figure de l'État-nation (l'horizon n'est pas celui de l'établissement d'un État mondial : comme Kant lui-même le notait déjà, cette issue n'est ni envisageable ni souhaitable⁵⁸⁹). La perspective de Beitz ne

⁵⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 65-66.

⁵⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 36.

⁵⁸⁹ « L'idée du droit des gens suppose la séparation de beaucoup d'États voisins, indépendants les uns des autres, et bien qu'une condition de ce genre constitue déjà en soi un état de guerre, si toutefois une union fédérative ne prévient pas l'ouverture des hostilités, cette condition vaut mieux néanmoins suivant l'idée rationnelle que la fusion de ces États opérée par une puissance qui, l'emportant sur les autres, se transforme en une monarchie universelle ; les lois, en effet, à mesure que le gouvernement acquiert de l'extension, perdent toujours plus de leur force, et un despotisme sans âme tombe, après avoir extirpé les germes du bien, finalement dans l'anarchie. » (KANT, Immanuel, *Projet de paix perpétuelle*, 367, éd. Vrin, trad. de J.

revient pas non plus à nier l'utilité d'une analyse en termes de comportement rationnel associé à la défense d'intérêts nationaux pour comprendre les relations entre les États. Sa perspective est autre⁵⁹⁰ : elle est non pas descriptive mais normative, de sorte qu'il est plus approprié, selon lui, de faire fond sur les individus en tant que personnes que sur les États. Il importe donc de relativiser le point de vue d'après lequel les États sont réputés être les seuls sujets des relations internationales, de décentrer cette vision des choses, en quelque sorte, afin de faire valoir des considérations normatives d'ordre supérieur, plus universelles.

Les principes de justice distributive seront ainsi à comprendre comme s'appliquant ultimement aux individus – ce qui, selon Beitz, est rigoureusement conforme à la perspective rawlsienne. Rawls, en effet, accorde au respect des droits humains fondamentaux une place prépondérante parmi la liste des principes devant régir le droit des peuples (dans sa dernière version) : c'est le signe, pour Beitz, que la structure de base de la société n'a finalement pas l'importance que Rawls prétend lui assigner⁵⁹¹.

GIBELIN, p. 79). Ce même passage, capital, est cité par Rawls, cf. par exemple la première version de *The Law of Peoples*, n. 1, p. 65 de l'éd. fr. (*Le droit des gens*, trad. de B. GUILLARME, Paris, 1996, éd. 10/18).

⁵⁹⁰ « Si nous souhaitons *comprendre* le comportement des États, peut-être serait-il utile de les voir comme des acteurs rationnels qui répondent aux circonstances internationales sur la base du calcul de leur intérêt national propre (*national self-interest*) [...] Mais si nous souhaitons *prescrire* les principes devant guider le comportement des États, nous sommes impliqués dans une sorte de question un peu différente. » (BEITZ, C., *Political... op. cit.*, p. 53 : « *If we wish to understand the behavior of states, perhaps it would be helpful to view them as rational actors which respond to international circumstances on the basis of the calculation of their national self-interest [...] But if we wish to prescribe principles to guide the behavior of states, we are involved in a quite different sort of question* » ; l'auteur souligne. Voir aussi la note 89, p. 54). Le propos de Beitz est donc nuancé. Ce qu'il dira un peu plus loin (p. 64), c'est que même si la vision hobbesienne des relations internationales était vraie, le scepticisme international, quant à lui, demeurerait injustifié de nos jours, étant donné l'évolution des relations internationales (l'intérêt à conclure et respecter des accords transnationaux prime sur l'intérêt à les rompre).

⁵⁹¹ La lecture cosmopolite de Rawls par Beitz est la plus nettement exprimée dans ces lignes de son commentaire sur *The Law of Peoples*, où il dit en quelque sorte avec Rawls contre Rawls : « [...] Les peuples sont habilités à être traités de certaines manières (en partie) en vertu de leurs caractéristiques en tant qu'êtres humains et indépendamment de considérations qui pourraient être particulières à leurs propres institutions et cultures politiques. Mais tout cela relève essentiellement de considérations cosmopolites, et celles-ci ne ressortissent pas d'une position originelle internationale dans laquelle l'unité de représentation sont les peuples plutôt que les personnes et dans laquelle l'accord sur les principes est motivé par leurs intérêts corporatifs en tant qu'unités sociales plutôt que par les intérêts de leurs membres en tant qu'individus » (BEITZ, C., « Rawls's Law of Peoples », *Ethics* 110, juillet 2000, p. 686 : « [...] *peoples are entitled to be treated in certain ways (partly) in virtue of their characteristics as human beings and independently of considerations that might be particular to their own institutions and political cultures. But these are essentially cosmopolitan considerations, and they do not register in an international original position in which the unit of representation is peoples rather than persons and agreement on principles is motivated by their corporate interests as social units rather than the interests of their member as individuals* »).

Trois autres postulats déterminent l'orientation de Beitz, directement opposés à ceux qui caractérisent la perspective hobbesienne évoquée plus tôt. Ces postulats sont présentés comme des considérations empiriques, qui modèlent chez Beitz la description des circonstances de la justice : les États sont inégaux en pouvoir (il y a même de grandes inégalités) ; les relations internationales sont telles qu'il y a une interdépendance accrue ; il y a, enfin, un niveau équitable de réciprocité internationale – et cela en l'absence même d'une instance centrale de coercition.

Ces considérations, avons-nous dit, sont présentées comme empiriques. Nous avons cependant bien affaire à des postulats, qui apparaissent comme contestables et sont effectivement contestés par d'autres représentants de la tradition contractualiste – ainsi que Mapel le relève dans l'article auquel nous nous sommes déjà reporté⁵⁹². Cette dernière remarque nous ramène à Rawls et à Gauthier. Nous nous proposons, dans la section suivante, de mettre les trois auteurs en confrontation afin de dégager les conditions de possibilité de la justice distributive internationale selon leurs théories respectives.

2.2.4. Rawls, Gauthier vs. Beitz : sur l'idée d'un schème de coopération global

Dans *La justice comme équité : une reformulation de Théorie de la justice*, Rawls explicite clairement le lieu privilégié d'application des principes de justice, qu'il réaffirme comme étant la structure de base de la société. Il écrit en effet :

« La justice comme équité est une conception politique, et non générale, de la justice : elle s'applique d'abord à la structure de base de la société et considère que ces autres questions de justice locale et de justice globale (ce que je nomme le droit des peuples) exigent un examen séparé de leur mérite. [...] Nous avons donc au total trois niveaux de justice : d'abord, la justice locale (dont les principes s'appliquent directement aux institutions et associations) ; ensuite, la justice domestique (dont les principes s'appliquent à la structure de base de la société) ; et enfin la justice globale (dont les principes s'appliquent au droit international). La justice comme équité commence par la justice domestique, celle de la

⁵⁹² Cf. MAPEL, D., « The Contractarian tradition... », art. cit., p. 191.

structure de base. À partir de là, elle se développe vers l'extérieur pour donner le Droit des Peuples, et vers l'intérieur pour donner la justice locale⁵⁹³. »

Ainsi, Rawls maintient-il une irréductibilité des différents niveaux d'application des principes de justice, au sens où chacun de ces niveaux comporte sa spécificité : il ne saurait donc être question, *a priori*, de rabattre l'un de ces niveaux sur un autre. Quelles sont les caractéristiques de la structure de base d'une société ? Rawls en donne la définition suivante :

« On entend par structure de base la manière dont les principales institutions s'agencent en un système unique, dont elles assignent des droits et devoirs fondamentaux et structurent la répartition des avantages qui résultent de la coopération sociale. La constitution politique, les formes de propriété légalement admises, l'organisation de l'économie et la nature de la famille en font donc toutes partie⁵⁹⁴. »

Le concept de schème de coopération sociale, duquel est tributaire, dans les théories contractualistes contemporaines, la justice distributive au niveau national autant qu'international, est à relier avec celui de structure de base chez Rawls : c'est dans ce cadre, en effet, que la coopération prend effectivité. Voici ce qu'il écrit dans *Libéralisme politique* à propos de la société comme système équitable (*fair*) de coopération. Il souligne trois points :

« La coopération est distincte d'une simple activité socialement coordonnée [...] La coopération implique l'idée de termes équitables, c'est-à-dire acceptables pour chaque participant à condition que tous les autres les acceptent également. Des termes équitables de coopération supposent une idée de réciprocité. [...] L'idée de coopération sociale exige l'idée de l'avantage ou du bien rationnel de chaque participant⁵⁹⁵. »

Ce que nous retiendrons de ces quelques phrases pour notre propos, c'est l'idée de réciprocité, qui nous paraît centrale. Elle caractérise en effet les relations entre citoyens d'une société démocratique bien ordonnée et reflète leur sens de la justice. « L'idée de réciprocité, précise Rawls dans le même passage, se situe entre celle d'impartialité, qui

⁵⁹³ RAWLS, J., *La justice comme équité*, op. cit., p. 30.

⁵⁹⁴ RAWLS, J., « La structure de base comme objet », in *Justice et démocratie*, op. cit., p. 38. Un parallèle avec Hegel serait ici possible.

⁵⁹⁵ RAWLS, J., *Libéralisme politique*, op. cit., leçon I, p. 40-41.

est altruiste (étant motivée par le bien général), et celle d'avantage mutuel défini comme le cas où chacun est avantage, eu égard à sa situation escomptée présente ou future »⁵⁹⁶.

Telles sont quelques-unes des idées principales sur lesquelles Rawls appuie sa théorie. L'idée de personne morale prend une plus grande importance, on le sait, dans *Libéralisme politique* que dans *Théorie de la justice*, à partir du moment où Rawls reconnaît l'ancrage de sa théorie dans la culture publique des démocraties occidentales contemporaines. L'universalisme qu'il vise sera désormais un « universalisme en portée », comme il le nomme⁵⁹⁷. C'est alors qu'il tient compte de ce qu'il appelle « le fait du pluralisme » (*the fact of pluralism*) – un pluralisme irréductible des conceptions du bien qui résulte de l'exercice de la raison humaine dans la culture publique des démocraties.

Le pluralisme est aussi un pluralisme des sociétés, ce avec quoi Rawls doit composer lorsqu'il entreprend d'étendre sa théorie libérale de la justice au cadre international. Il procède alors à une classification des sociétés et se propose d'appliquer en deux temps la méthode de mise en position originelle sous voile d'ignorance, afin d'admettre progressivement – une fois certains critères remplis – les sociétés autres que libérales à entrer dans la délibération autour de principes de justice pour une société des peuples. En aucun cas cependant il ne s'agit d'envisager un recours à des moyens coercitifs pour forcer les régimes non libéraux à s'aligner sur les termes du contrat tel qu'il vaut pour les sociétés démocratiques contemporaines. Au nom du principe de tolérance et de l'argument de la stabilité, Rawls avalise un certain *statu quo*. Comme dans le projet de paix perpétuelle de Kant, dans l'optique de Rawls les États peuvent réaliser l'ordre cosmopolitique librement⁵⁹⁸.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁹⁷ Ainsi que le note B. GUILLARME : « L'universalisme traditionnel exige une fondation générale et uniforme des principes substantiels, quel que soit l'objet qu'ils prétendent régir. Or une théorie de la justice peut se contenter de viser à être " universelle dans sa portée ", c'est-à-dire susceptible d'être " développée de manière à produire des principes pour tous les objets politiquement pertinents " » (RAWLS, *Le droit des gens*, Paris, 10/18, Avant-propos de B. Guillaume, p. 19 ; p. 52 pour la citation de Rawls).

⁵⁹⁸ Comme le souligne Kokh-Chor Tan au cours de son examen de la doctrine de Rawls relative au droit des peuples : « [...] l'inquiétude selon laquelle l'imposition d'une conception libérale de la justice distributive pour réguler les relations entre les sociétés – et par conséquent une violation du principe libéral de tolérance – est infondée à la fois conceptuellement et empiriquement » (TAN, K.-C., « Critical Notice of

Examinons, cursivement, les contraintes normatives admises par Rawls dans la situation initiale de délibération. Les conditions de la position originelle doivent être justes et impartiales c'est-à-dire équitables. Elles sont résumées par Rawls dans cet alinéa de *The Law of Peoples* :

« Cinq traits sont ici essentiels : (1) la position originelle modélise les parties prenantes comme représentant équitablement les citoyens ; (2) elle les modélise comme rationnels ; et (3) elle les modélise comme sélectionnant parmi les principes de justice valables ceux qui s'appliquent au sujet approprié, en l'occurrence la structure de base. En outre, (4) les parties prenantes sont modélisées comme opérant ces sélections pour des raisons appropriées, et (5) comme opérant ces sélections pour des raisons liées aux intérêts fondamentaux des citoyens en tant que raisonnables et rationnels⁵⁹⁹. »

L'idée de raisons appropriées du choix est importante. Elle est reliée au caractère raisonnable des citoyens qui sont représentés par les individus placés en position originelle. Nous ne trouvons rien de tel chez Gauthier, qui conçoit au contraire les individus en position de délibérer sur les principes de justice comme des être purement rationnels. Venons-en justement à l'examen de la conception de Gauthier, qui nous permettra encore de souligner la différence des approches mais aussi de montrer en quoi, par certains aspects (par rapport à Beitz et sur la question qui nous occupe ici), celles-ci se rejoignent cependant.

Gauthier ne se fait pas la même idée de l'impartialité que Rawls. Il rejette la nécessité d'un voile d'ignorance car l'impartialité ne requiert pas, selon lui, que les individus ne sachent pas réellement qui ils sont dans leur singularité ; elle signifie seulement l'absence de partialité. Les individus en tant qu'agents ne peuvent se concevoir comme tels que parce que, précisément, ils sont dotés de capacités, de talents et de préférences propres, de sorte qu'ils peuvent apporter quelque chose à la table de négociation. Dans le cas contraire, en quel sens peut-il y avoir encore marchandage

John Rawls' : *The Law of Peoples* », *Canadian Journal of Philosophy*, n° 31, 2001, p. 127 : « [...] the worry that imposing a liberal conception of distributive justice to regulate relations between societies – and hence a violation of the liberal principle of toleration – is unfounded both conceptually and empirically »).

⁵⁹⁹ « Here five features are essential : (1) the original position models the parties as representing citizens fairly ; (2) it models them as rational ; and (3) it models them as selecting from among available principles of justice those apply to the appropriate subject, in this case the basic structure. In addition, (4) the parties are modeled as making these selections for appropriate reasons, and (5) as selecting for reasons related to

(*bargain*) ? C'est l'un des points sur lesquels porte la critique de Gauthier vis-à-vis de Rawls, et que d'autres avec lui souligneront.

2.3. Les raisons d'une restriction de l'application des principes au cadre de l'État-nation

2.3.1. Théories des jeux et du choix rationnel chez D. Gauthier

Nous exposerons dans ce chapitre les raisons d'une restriction des principes de justice au cadre de l'État-nation du point de vue de Gauthier, à partir du cadre de la théorie des jeux et de la théorie du choix rationnel dans lequel se comprend sa théorie.

Le parcours logique qui mène à la mise en place d'un schème de coopération sociale chez Gauthier passe par un moment nommé « position initiale de négociation », dans lequel se joue le passage de l'état de nature à l'état civil. Ce moment servira aussi de référence dans l'analyse des relations internationales. C'est l'équivalent, dans le dispositif contractualiste de Gauthier, de la position originelle chez Rawls – dans l'exacte mesure où la condition idéale des individus au moment du contrat s'y trouve définie et sert de critère constant de référence. Aucune coercition ne doit peser dans la situation initiale⁶⁰⁰. Les individus prenant part à la table de négociation apportent chacun une « dotation initiale » qui correspond à leur dotation en facteurs de production. Ici intervient ce que Gauthier nomme, à la suite de Nozick, « la stipulation de Locke » déjà citée :

« Tout ce que [chacun] a tiré de *l'état de nature*, par sa peine et son industrie, appartient à lui seul : car cette peine et son industrie étant sa peine et son industrie *propre et seule*,

the fundamental interests of citizens as reasonable and rational » (RAWLS, J., *The Law of Peoples. With "The Idea of Public Reason Revisited"*, Cambridge, Londres, Harvard U.P., 1999, I, 3.1, p. 30-31).

⁶⁰⁰ « Nous avons soutenu qu'il serait irrationnel pour un individu de choisir la disposition à respecter une stratégie commune qui aurait été acceptée sur la base d'une position initiale coercitive », GAUTHIER, D., *Morale... op. cit.*, VII, p. 248.

personne ne saurait avoir droit sur ce qui a été acquis par cette peine et cette industrie, surtout, s'il reste aux autres d'assez semblables et d'aussi bonnes choses communes⁶⁰¹. »

Nozick formule la réserve émise par Locke dans les termes suivants : « dès lors que ce qui reste suffit aux autres, en qualité et en quantité ». Nous l'avons vu, cette stipulation peut fonctionner comme une contrainte. Gauthier la définit ainsi : la stipulation demande d'améliorer son sort et de ne pas dégrader la situation d'un autre. Elle permet de respecter l'exigence de non exploitation, c'est-à-dire d'éliminer les comportements du parasite et du profiteur. La stipulation n'oblige donc pas à améliorer le sort des autres : on peut, autrement dit, omettre de l'améliorer du moment qu'il n'a pas non plus été empiré.

La situation initiale confère des droits, dont le fondement est rationnel (ils sont déduits) et une identité de marché (*market self*) aux individus. « La stipulation, écrit Gauthier, transforme les libertés illimitées de la nature, telle que la décrit Hobbes, en droits exclusifs et en devoirs⁶⁰². » Elle « contraint l'interaction naturelle de manière à rendre la société possible⁶⁰³ ». Cela apporte une structure à l'interaction naturelle (rationalisation et moralisation progressives). Ces droits sont de deux sortes : des droits exclusifs d'une part (*droits* de chaque individu *sur* ses capacités individuelles) ; des droits non exclusifs d'autre part (*droits aux* fruits de son travail). Ils sont non exclusifs parce que tout individu peut légitimement utiliser les produits du travail d'un autre, si ce dernier reçoit en retour une compensation adéquate, c'est-à-dire totale (réparation des coûts transférés par un dédommagement de la perte nette en utilités).

La rationalité stratégique, quant à elle, rencontre le « principe de concession relative minimax ». Ce principe dit, en substance, la chose suivante : la concession ne doit pas outrepasser ce qui est requis pour avoir la garantie d'accéder aux bénéfices de l'interaction. Les demandes des futurs coopérants doivent être compatibles entre elles. Deux écueils sont à éviter : exclure d'autres personnes ou être exclu de la table de négociation. L'exploitation est une interaction qui viole le principe de la concession relative minimax.

⁶⁰¹ LOCKE, J., *Traité du gouvernement civil*, op. cit., II, 5, 27.

⁶⁰² GAUTHIER, D., *Morale... op. cit.*, VII, p. 262.

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 254.

Ainsi n'y a-t-il chez Gauthier aucune contrainte normative dans la situation initiale de négociation (c'est-à-dire aussi les circonstances de la justice) – si ce n'est la stipulation de Locke. La moralité n'intervient qu'une fois justifiée rationnellement.

Les circonstances de la justice et la position initiale étant ainsi précisées, qu'en est-il chez Gauthier de l'idée d'un schème de coopération internationale et des conditions de la justice distributive à ce niveau ?

De même que Rawls (nous le verrons), Gauthier se montre plutôt sceptique vis-à-vis de cette idée. Plusieurs raisons fondent cette attitude, la première étant (pour Rawls) que le schème de coopération désigne un système qui réalise des conditions de justice distributive : il y a donc autant de schèmes de coopération que d'États (la justice distributive relève alors de la justice sociale). Selon Gauthier, pour qu'il y ait véritablement un schème de coopération sociale à l'échelle globale avec une justice distributive, c'est-à-dire pour penser un contrat entre les différentes nations du monde – les nations étant « les divers agents dont les relations constituent l'ordre international⁶⁰⁴ » –, il faudrait que les États puissent rationnellement adhérer à la stipulation de Locke. Or, nous dit Gauthier, « [l]'accès inégal aux ressources et les niveaux de développement très différents sont des facteurs qui contrecarrent fortement, dans l'état actuel des rapports entre nations, l'adhésion à la stipulation⁶⁰⁵ ». Il y a donc, pour l'auteur de *Morals by Agreement*, non pas coopération mais *statu quo* sur le plan international, car les conditions requises ne sont pas réunies.

2.3.2. Évaluation et perspective critique

Au cours des analyses menées jusqu'ici, nous avons pu montrer en quoi l'esprit de la théorie de Rawls et celui de Gauthier étaient à première vue opposés : le premier accorde une place à des prémisses substantielles (la perspective est déontologique, dans la filiation de Kant) ; le second les écarte totalement pour ne retenir que ce qui provient

⁶⁰⁴ *Ibid.*, IX, 4.2, p. 341.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, même page.

strictement de la rationalité instrumentale, selon les divers contextes de choix où celle-ci peut s'exercer. Les contraintes morales n'apparaissent ainsi, chez Gauthier, qu'à un certain moment du développement ou du déploiement de la rationalité calculatrice. La moralité est définie comme l'attitude de maximisation qui en vient à se contraindre elle-même rationnellement.

Cependant, après avoir présenté le projet de Beitz et le cadre dans lequel il se propose de thématiser les relations internationales, nous avons pu voir Rawls et Gauthier sous un éclairage différent : les points de divergence se sont estompés pour laisser apparaître au premier plan des points de convergence sur la question qui nous intéresse, celle de l'existence d'un schème de coopération global et de la possibilité de la justice distributive au niveau international. S'il y a de quelque manière un potentiel cosmopolite dans les théories de Gauthier et de Rawls, ce n'est en tout cas pas au même sens que celui où l'entend Beitz, ainsi que nous avons pu le voir dans la présentation que nous avons faite de sa théorie.

La question est de savoir si l'on peut s'en remettre purement et simplement à une théorie du choix rationnel pour la description des circonstances de la justice à partir desquelles penser le schème de coopération, ou s'il n'est pas plutôt souhaitable de poser d'emblée un certain nombre de contraintes normatives. Ceci engage une investigation des conséquences : c'est à l'aune de celles-ci qu'il sera en effet possible d'en juger.

La cohérence, si elle est un critère nécessaire d'acceptation d'une doctrine, n'a pas à être tenue pour un critère suffisant. À quelles implications, en effet, la démarche de Gauthier conduit-elle ?

Le contrat social mettant en place une structure exclusive de réciprocité des droits et des devoirs entre les individus membres d'une même société, il y a les parties prenantes d'une part et des exclus d'autre part. Or, le critère principal pour Gauthier étant celui de la productivité, qu'en est-il de ceux qui en quelque sorte demandent davantage que ce qu'ils peuvent, du fait de handicaps, apporter à la coopération ? Ils se voient immédiatement exclus, puisqu'ils sont identifiés comme des profiteurs ou parasites : on ne fera pas de différence avec les *free-riders* qui tentent d'exploiter le système. Ceci vient d'une compréhension étroite de la situation initiale de négociation, placée sous le signe

d'une rationalité purement instrumentale. Ici, Gauthier se montrait davantage lockéen que hobbesien – d'où cette conclusion. Explicitions ce point.

Dans une théorie purement hobbesienne, la coopération peut être comprise en un sens très large, chaque individu y contribuant en quelque manière. Ainsi le fait de ne pas attaquer les autres, par exemple, donnera droit, dans une théorie strictement hobbesienne, à ce qui résulte de la coopération, puisqu'il s'agit avant tout de s'extraire d'un état de nature invivable dans lequel le risque de mort violente est constamment présent et concerne tout individu, quelles que soient ses forces et ses capacités. La priorité, chez Hobbes, étant de garantir la sécurité personnelle, l'état de nature doit absolument être conjuré. Dans le monde lockéen que Gauthier présente au moment où il traite de la position initiale de négociation⁶⁰⁶, en revanche, la coopération concerne peu d'aspects de nos relations, puisque c'est seulement lorsqu'il y a échec du marché qu'elle intervient. Le fait de ne pas attaquer ses voisins ne donne donc aucun droit à une portion du produit social ; ce qui est déterminant – mais aussi discriminant – à cet égard, c'est uniquement le fait d'être productif.

Sur le plan des relations internationales, chez Gauthier, les pays pauvres auront inévitablement ce même statut problématique.

La théorie des jeux et du choix rationnel peut toutefois être comprise comme une arme rhétorique (mais pas seulement). En mettant l'accent là-dessus, il sera alors possible de comprendre l'idée d'avantage mutuel d'une tout autre manière que précédemment. Celle-ci pourrait en effet être investie d'une noble mission : celle de convaincre les pays développés d'apporter de l'aide aux plus pauvres. Ainsi que le fait remarquer au passage Stanley Hoffmann dans *Une morale pour les monstres froids* :

« La littérature [sur les affaires internationales] parle d'avantages mutuels, et cet argument est très important lorsqu'il s'agit de persuader les publics des pays avancés : l'appel à la morale pure ne suffirait pas⁶⁰⁷. »

⁶⁰⁶ GAUTHIER, D., *Morale... op. cit.*, VII.

⁶⁰⁷ HOFFMANN, Stanley, *Une morale pour les monstres froids. Pour une éthique des relations internationales (Duties Beyond Borders. On the Limits and Possibilities of Ethical International Politics, 1981)*, Montréal, éd. du Boréal Express, 1983, p. 173.

2.3.3. Les arguments de Rawls dans *Le Droit des peuples*. Sont-ils suffisamment résistants aux objections ?

The Law of Peoples inaugure une dernière étape dans la philosophie politique de Rawls : il s'agit de penser l'extension du modèle au cadre international. Cette extension (un complément théorique) était indiquée en pointillés au § 58 de *A Theory of Justice*. Mais il s'agissait alors d'inscrire la problématique au niveau du droit international public. Or, ce que nous pouvons remarquer au premier abord du texte de 1999, c'est son titre. Il n'est plus seulement question de *law of nations*, mais bien de *law of peoples*, c'est-à-dire, en toute rigueur, du droit des peuples – ce qui est autre chose encore que le droit des gens : la perspective est plus nette⁶⁰⁸. Rawls lui-même y insiste à plusieurs reprises, et il justifie son approche notamment au § 2 (« *Why Peoples and Not States ?* »). Qu'est-ce à dire ?

La remarque ne porte pas seulement sur un point de traduction ; elle engage l'interprétation générale de la pensée de Rawls. Cette interprétation est intéressante dans l'exacte mesure où elle ouvre la voie à des interrogations qui prennent en compte la réalité politique et internationale dans toute sa complexité. Qu'en est-il de Rawls et de l'individualisme ? Le fait d'accorder un statut aux peuples et non plus seulement aux États amène à questionner le contractualisme de l'auteur dans ses fondements individualistes⁶⁰⁹.

De même, l'universalisme et le libéralisme de Rawls sont à nuancer. Le philosophe de Harvard, dès *Libéralisme politique*, était revenu sur ses ambitions en reconnaissant « le fait du pluralisme ». Dans *The law of Peoples*, l'idée d'un « universalisme en portée » est mise de l'avant. La diversité des peuples est présentée comme analogue au fait du pluralisme.

Quant au libéralisme, Rawls en vient à défendre, dans le texte de 1999, un libéralisme de la tolérance – et non pas un libéralisme fondé sur l'autonomie individuelle.

⁶⁰⁸ Il faut se rappeler ici du souci de simplification qui animait dans un premier temps la démarche de Rawls et qui explique qu'il considérait seulement les peuples constitués en États.

⁶⁰⁹ Michel Seymour, en particulier, insiste sur ce point – révélant par là un aspect complexe et nuancé de l'œuvre de Rawls.

Rawls élabore sa théorie du droit des peuples en trois parties : une partie idéale, divisée en deux temps, puis une partie non idéale. Les différents moments correspondent à un élargissement progressif, selon une classification des peuples en sociétés libérales raisonnables (*reasonable liberal peoples*) et sociétés décentes (*decent peoples*⁶¹⁰) d'une part, dont les peuples dits « hiérarchiques » font partie (Rawls les regroupe sous le nom de *well-ordered peoples*, « sociétés bien ordonnées ») ; États délinquants (*outlaw states*), société désavantagées ou démunies (*society burdened by unfavorable conditions*) et régimes absolutistes (*benevolent absolutisms*) d'autre part. Cette classification ne vaut pas absolument et pourrait faire l'objet d'un examen critique⁶¹¹. Concentrons-nous sur la première partie.

Rawls procède à une série de distinctions et d'analogies. Il reprend tout d'abord une distinction caractéristique de l'École réaliste entre la sphère domestique (société fermée) d'une part et la sphère des relations internationales d'autre part, pour l'inscrire dans une perspective qu'il qualifie d'« utopie réaliste » (*realistic utopia*). Or cela représente un présupposé : la séparation des deux sphères, en effet, ne va pas de soi. Il convient d'en interroger les implications théoriques. N'y a-t-il pas plutôt, comme le soulignent Beitz et Pogge, interdépendance entre les contextes (ou conditions) internes et externes ?

Quant à l'expression d'« utopie réaliste », elle désigne le statut que l'auteur entend donner à sa théorie du droit des peuples : il s'agit d'une utopie au sens où il y va de conjectures et de spéculations, mais cette utopie peut être qualifiée de « raisonnable » en tant qu'elle demeure dans les limites du possible. Les conditions de l'utopie réaliste dans la conception libérale de la justice, au nombre de sept, se retrouvent dans la conception d'une société des peuples. Rawls peut répondre à l'accusation d'idéalisme chimérique. Deux éléments encouragent l'espoir de la réalisation d'une paix démocratique libérale entre les peuples : le fait que les institutions politiques et sociales peuvent être changées, et la pacification des mœurs par le développement du

⁶¹⁰ Nous ne marquons pas la distinction ici, dans les traductions, entre « sociétés », « peuples » et « États » ; nous employons ces termes comme synonymes. Il faudrait, en toute rigueur, faire la différence.

⁶¹¹ Voir par exemple CANEY, Simon, « Survey article : Cosmopolitanism and The Law of Peoples », *Journal of Political Philosophy*, n° 9, 2001, p. 95-123.

commerce⁶¹². Nous pouvons noter que Rawls fait ici appel à un présupposé, qui est à mettre en rapport avec la loi de Doyle⁶¹³ (une constante empirique) : une société de peuples démocratiques est stable, car ces peuples n'ont aucun motif d'entrer en guerre les uns contre les autres. Aussi bien, la stabilité d'une société (fédération) des peuples libres et égaux telle que la conçoit Rawls ne résultera pas d'un simple *modus vivendi* (un équilibre des forces), mais pourra reposer sur de justes raisons : ici intervient le thème de la confiance mutuelle. La loi de Doyle, sinon convaincante, du moins séduisante, pourrait cependant être discutée⁶¹⁴.

Rawls reprend sa méthode de la mise en position originelle sous voile d'ignorance – un voile d'ignorance qualifié de « *thick* » (épais) – pour la délibération dans des conditions équitables et impartiales au sujet des principes de justice. Le procédé de représentation est mobilisé à deux reprises : il convoque d'abord les citoyens d'une société libérale démocratique ; il convoque ensuite les représentants de peuples libres et égaux. Rawls ne prend pas pour point de départ un seul voile d'ignorance. Il affirme qu'à chaque société correspond un schème de coopération, de sorte que les structures de base des différentes sociétés restent à l'intérieur des frontières nationales. Il n'existe pas, en d'autres termes, pour Rawls, quelque chose comme une structure de base globale – ou s'il y en a une, il faudrait la penser comme venant se surajouter aux structures de base propres à chaque société.

S'agissant enfin des principes de justice entre les peuples libres et démocratiques, Rawls en énumère huit, soit deux de plus que ceux qui figuraient au § 58 de *Théorie de la justice* : le respect des droits de l'homme (ajouté en 1993 dans la première version du texte) et le devoir d'assistance (nouveau en 1999). Ce dernier est problématique, dans la

⁶¹² Cf. RAWLS, J., *The Law of Peoples*, *op. cit.*, section 5.2 : « *Reply to Realist Theory* ». Montesquieu et R. Aron sont également cités avec, respectivement, l'idée des « mœurs douces » et celle d'une paix apportée par la satisfaction.

⁶¹³ Voir *Ibid.*, 5.4, p. 53.

⁶¹⁴ Voir p. ex. AUDARD, C., « Cultural Imperialism and Democratic Peace », in *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia ?*, R. MARTIN et D. A. REID (éd.), Malden/Oxford/Carlton, Blackwell Publishing, 2006, p. 59-75, et en particulier p. 65 : « "Democratic peoples do not go to war with each other" [...] What is the value of this observation ? Is it historical or normative ? Rawls seems to confuse facts and values and to treat historical facts as the embodiment of universal norms. »

mesure où Rawls ne le justifie pas vraiment⁶¹⁵. Il fait en quelque sorte écho au principe de différence.

Rawls refuse d'endosser la position cosmopolite de Beitz pour la raison qu'il expose dans la onzième section de *The Law of Peoples* : parler d'une position originelle globale revient à masquer les différences essentielles entre les cultures alors qu'il convient d'en tenir le plus grand compte, en vertu du principe de tolérance prôné par le libéralisme tel que Rawls le défend. D'où l'importance d'un contractualisme qui ne serait pas totalement abstrait mais fondé sur des considérations historiques. On perd alors ce qui semblait être la force de la position originelle : il faudra la redéfinir ou l'abandonner pour penser la question du contractualisme international de façon à intégrer la donne environnementale au sujet de laquelle nous montrerons qu'il est impossible de faire l'impasse.

Rawls s'est efforcé, dans la reformulation de sa théorie, d'ajuster celle-ci (sans qu'il y ait besoin de grandes modifications) pour tenir compte des exclus et les intégrer à la coopération. Le principe de différence permet cette adaptation de la doctrine, puisqu'il concerne le sort des plus défavorisés. Au plan international, c'est le devoir d'assistance qui en quelque sorte joue le rôle du principe de différence. Mais le statut du devoir d'assistance, chez Rawls, est problématique. Il engage un débat important à l'intérieur même de la tradition libérale.

Ainsi, le fait de poser d'emblée des contraintes normatives dans la situation à partir de laquelle le contrat est pensé nous semble préférable, au vu des implications qui sont engendrées. Nous prenons donc le parti méthodologique de Rawls plutôt que celui de Gauthier pour penser le contrat : l'appel aux convictions mûrement réfléchies nous semble tout à fait légitime, qui impose dès le départ de tenir compte de normes morales sans lesquelles le système de coopération sociale n'aurait pas nécessairement à être équitable.

⁶¹⁵ L'auteur annonce par deux fois dans la première partie de son texte (*The Law of Peoples, op. cit.*, p. 39 et p. 43 ; n. 53 également) qu'il en discutera aux §§ 15-16. Il semble donc conscient, dès le moment où il l'introduit, du caractère problématique de ce principe.

Dans un cas comme dans l'autre, que nous nous placions du point de vue de Rawls ou de Gauthier, il y a, bien sûr, des difficultés. Le système de Rawls n'élimine pas toutes les injustices : il donne même prise à certaines d'entre elles, que pourtant il combat. C'est ce que n'ont pas manqué de lui reprocher bien des critiques⁶¹⁶.

Pourquoi ne pas penser, à l'instar de Beitz, qu'il existe un schème de coopération global ? La caractérisation comme schème de coopération de ce qui se présente comme un formidable réseau d'échanges mondialisé, impliquant des relations de plus en plus grandes et diversifiées entre les pays, nous paraît abusive car, à strictement parler, une coopération requiert, pour se mettre en place, des conditions exigeantes. Or celles-ci sont loin d'être réunies à l'échelle internationale. Tout au plus pouvons-nous affirmer qu'il existe une structure d'interaction – non pas de coopération. Beitz, porté sans doute par son optimisme, confond purement et simplement les deux. Ce qui nous semble juste dans son propos, en revanche, est l'affirmation selon laquelle il existe une structure de base globale. Cela, Rawls pourrait au demeurant fort bien l'admettre ; sa perspective en tout cas ne l'interdit pas, nous semble-t-il. Cette structure serait alors à comprendre comme venant se superposer aux structures de base des sociétés existantes.

Concluons cette section par une référence à Allen Buchanan qui, dans un article consacré au droit des peuples selon Rawls, donnant raison à Beitz, relève, à juste titre, le point suivant :

« Il y a une structure de base globale. Son existence et ses principaux traits sont documentés dans une littérature interdisciplinaire vaste et croissante qui se range sous des rubriques variées : la globalisation, la structure de dépendance et la théorie du sous-développement. Parmi les éléments de la structure de base globale il y a les éléments suivants : les accords économiques régionaux et internationaux (comprenant l'Accord Général sur les Tarifs et le Commerce de l'Union Européenne, l'Accord du Libre Échange Nord Américain et les différents Traités de l'Union Européenne), les régimes financiers internationaux (comprenant le Fonds Monétaire International, la Banque Mondiale et les différents traités gouvernant les mécanismes des échanges courants) et le système global grandissant des droits de propriété privée, comprenant les droits de propriété intellectuelle, qui sont d'une importance croissante à mesure que la technologie se disperse à travers le globe, et un ensemble d'institutions et d'agences légales internationales et régionales qui

⁶¹⁶ Cf. la critique féministe de Rawls par Susan OKIN, par exemple (*Justice, Gender and The Family*, New York, Basic Books, 1987).

jouent un rôle important en déterminant le caractère de tous les éléments précédents de la structure de base globale⁶¹⁷. »

Buchanan donne là une description relativement détaillée de la structure de base globale. Il soutient aussi, dans le même texte d'où nous avons extrait ce passage, une thèse intéressante à propos de Rawls, qui met au jour deux présupposés orientant son traitement de la problématique du droit des gens : l'idée selon laquelle les États seraient plus ou moins autarciques d'une part, et politiquement homogènes d'autre part (c'est-à-dire unifiés). Le titre de l'article de Buchanan est très explicite : « *Rules for a Vanished Westphalian World* ». Les deux points mentionnés correspondent en effet à la caractérisation du monde politique telle qu'elle ressort du traité de Westphalie.

Le cadre westphalien désigne un système issu d'une série de traités passés entre différents pays de l'Europe au XVII^e siècle⁶¹⁸ qui mit fin à la période des guerres de religion (on parle depuis lors de la paix de Westphalie) : puissances protestantes et puissances catholiques pouvaient désormais s'allier (une éventualité auparavant inenvisageable). Monique Canto-Sperber, dans son ouvrage *Le bien, la guerre et la terreur. Pour une morale internationale*, résume :

« Les données de base de ce système [...] définissent l'objet même des relations internationales. Les États sont souverains et indépendants. Les individus n'ont ni droit ni statut international. La norme de non-intervention entre les souverainetés est absolue. Il n'existe pas de pouvoir au-dessus des États ni de règles contraignantes qui s'appliquent à eux⁶¹⁹. »

⁶¹⁷ « *There is a global basic structure. Its existence and major features are documented in a vast and growing interdisciplinary literature that goes under various headings ; globalization, structure dependency, and theory of underdevelopment. Among the elements of the global basic structure are the following : regional and international economic agreements (including General Agreement on Tariffs and Trade, North American Free Trade Agreement, and various European Union Treaties), international financial regimes (including the International Monetary Fund, the World Bank, and various treaties governing currency exchange mechanisms), and increasingly global system of private property rights, including intellectual property rights that are of growing importance as technology spreads across the globe, and a set of international and regional legal institutions and agencies that play an important role in determining the character of all of the preceding elements of the global basic structure.* » (BUCHANAN, Allen, « Rawls's law of peoples : rules for a vanished Westphalian world », *Ethics*, n° 110, 2000, p. 705-706).

⁶¹⁸ Cf. CANTO-SPERBER, Monique, *Le Bien, la guerre et la terreur : pour une morale internationale*, Paris, Plon, 2005, 351 p. (voir en particulier la note 2, p. 62, informative à ce sujet).

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 64.

L'appui sur de telles considérations conduit Rawls à élaborer une théorie anachronique, nous dit Buchanan. Cela expliquerait, selon lui, pourquoi Rawls ne peut concevoir que des principes de justice distributive puissent valoir à l'échelle globale. Buchanan recommande ainsi de dépasser la vision du monde développée par Rawls pour rejoindre la réalité contemporaine des relations internationales.

*

Parmi les lectures du *Droit des gens* de Rawls, retenons celles de Michel Seymour et de Joseph Heath. Dans son article intitulé « Rawls et le droit des peuples⁶²⁰ », M. Seymour entend établir que Rawls n'aurait jamais été, contrairement à ce que l'on dit souvent, un philosophe individualiste : le texte sur le droit des gens (ou plutôt : droit des peuples) permettrait de s'en convaincre. Quant à J. Heath, dans « *Rawls and Global Distributive Justice : A Defence*⁶²¹ », il entend se porter à la défense de Rawls au sens où, selon lui, les partisans d'une application du principe de différence au niveau global ne respecteraient pas la doctrine rawlsienne – le fait de considérer qu'il y a des obligations de justice distributive dans le contexte international contredisant plusieurs caractéristiques centrales de la philosophie politique de l'auteur. Qu'est-ce à dire ?

Les deux approches ont en commun de vouloir relever des aspects trop souvent ignorés et pourtant essentiels à la pensée politique de Rawls. L'intérêt des deux textes réside principalement dans les interrogations qu'ils soulèvent. Il s'agit, pour M. Seymour, d'« être plus rawlsien que Rawls lui-même », et pour J. Heath, de comprendre la cohérence interne de la position de Rawls au sujet de la justice distributive globale. Les deux auteurs défendent la thèse d'une continuité de la pensée de Rawls, depuis *A Theory of Justice* jusqu'à *The Law of Peoples*.

⁶²⁰ SEYMOUR, M., « Rawls et le droit des peuples », *Philosophiques*, vol. 26, n° 1, 1999, p. 109-137.

⁶²¹ HEATH, J., « Rawls and Global Distributive Justice : A Defence », in *Global Justice, Global Institutions*, Daniel WEINSTOCK (éd.), *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume 31, Calgary, University of Calgary Press, 2005, p. 193-226.

i) La lecture de Michel Seymour

Ce que met en évidence M. Seymour, c'est que l'on peut reconnaître une dualité de séries de principes chez Rawls : une première série dans une société fermée d'une part, une deuxième série pour des peuples d'autre part. Les deux séries de principes peuvent s'appliquer au sein d'une même société existante, multiculturelle⁶²². Ils pourraient dès lors tout aussi bien s'appliquer au droit international. Or Rawls refuse d'étendre ainsi les deux principes. La liste des principes, dans le cadre élargi des relations internationales spécifiées comme relations entre les peuples, comprend l'obligation de respecter les droits de l'homme – ce qui correspond à la première partie du premier principe ; mais on ne retrouve pas les libertés politiques qui étaient reconnues par Rawls dans le second volet du principe⁶²³. De même, le deuxième volet du second principe – le principe de différence – n'apparaît plus au niveau du droit des peuples. C'est que Rawls défend un droit des peuples qui n'est pas d'inspiration libérale. Il ne peut y avoir de consensus à ce niveau, selon Rawls, qu'à condition de renoncer au libéralisme, parce que la conception politique de la personne, sur laquelle il fonde son libéralisme politique, est un héritage de la culture politique occidentale.

Pour asseoir sa lecture rétrospective de l'œuvre de Rawls à la lumière du texte *The Law of Peoples*, M. Seymour examine les principaux arguments des interprétations à l'encontre desquelles il s'inscrit. Leur défaut est de ne pas tenir assez compte de la distinction entre ce qui relève de la théorie idéale d'une part et ce qui relève de la théorie non idéale d'autre part. Au premier niveau, Rawls procède à une simplification, et il s'agit de garder en mémoire que la société fermée sur laquelle il s'appuie dans un premier temps pour élaborer sa théorie ne correspond pas à une société (ou à un État-nation) réellement existante, mais à un modèle. De même, si Rawls ne considère que les peuples

⁶²² Kok-Chor Tan fait aussi valoir ce point de vue : « *States as they exist, after all, are multinational and multi-ethnic rather than coextensive with a single national culture, and the national and ethnic cultural differences within states are potential sources of inter-national (though intra-state) conflict which a complete theory of international justice must address.* » (TAN, K.-C., « The Problem of Decent Peoples », *Rawls's Law of Peoples... op. cit.*, p. 76-94 ; p. 78 pour la cit.).

⁶²³ La première partie renvoie à ce que l'on peut appeler, à la suite d'Isaiah BERLIN, les « libertés négatives », tandis que la seconde renvoie aux « libertés positives ». Voir *Éloge de la liberté (Four essays on liberty)*, 1969), Paris, Calmann-Lévy, 1988, traduit de l'anglais par Jacqueline CARNAUD et Jacqueline LAHANA, 282 p. ; cf aussi CONSTANT, Benjamin, « De la liberté... », art. cit., p. 502 (déjà cité).

constitués en États dans *The Law of Peoples*, cela ne signifie pas, pour autant, qu'il assimile la notion de peuple à celle d'État ; au contraire, les deux notions sont clairement distinguées. L'interprétation individualiste de Rawls procède cependant de tels amalgames.

Ce qui fait que l'interprétation individualiste s'impose le plus souvent, selon M. Seymour, c'est que l'on associe étroitement libéralisme et individualisme. Or l'un et l'autre ne sont pas nécessairement solidaires, fait-il remarquer. Si le libéralisme a en effet pour caractéristique principale d'affirmer les droits et libertés individuels, cette caractéristique n'est cependant pas exclusive de toute autre. Il y a lieu de distinguer entre des principes non libéraux et des principes anti-libéraux (*illiberal*) : les premiers ne sont pas équivalents aux seconds, et par conséquent une doctrine libérale peut tout à fait appuyer des droits collectifs également.

Tels sont donc quelques-uns des arguments qui viennent soutenir la lecture que M. Seymour fait de Rawls. Le fait de reconnaître une place au droit des peuples dans la philosophie politique libérale n'est pas sans répercussions. M. Seymour indique certains prolongements. Le principe de l'égalité entre les peuples peut ainsi se traduire par un principe de développement économique égal des peuples, susceptible à son tour « de nombreuses applications progressistes au niveau de la justice internationale ».

Qu'en est-il du second principe du point de vue du droit des peuples ? Rawls, comme nous l'avons déjà noté, a renoncé à en étendre l'application en même temps qu'il a modéré la visée d'universalité de sa théorie (il en a en effet reconnu le caractère culturellement déterminé⁶²⁴). Mais, demande M. Seymour, ne peut-on inclure le principe de différence dans le droit des peuples ? « La mise en vigueur de la théorie de la justice à l'intérieur d'une société démocratique contemporaine peut et doit être envisagée, alors, poursuit M. Seymour, on peut et l'on doit aussi envisager la possibilité de l'instaurer à l'échelle internationale. La défense du principe de différence à une échelle plus locale doit logiquement aller de pair avec sa défense à l'échelle internationale ». C'est ici qu'« il faut être plus rawlsien que Rawls lui-même, contrairement à ce qui se produit au sein de son œuvre depuis la parution de son *Libéralisme Politique* », l'argument étant que les

⁶²⁴ Rawls parlera plutôt d'un « universalisme en portée » (voir la définition donnée plus haut).

situations internes sont les mêmes que les situations externes. Cette thèse s'oppose à celle de Beitz, même si elle en adopte la conclusion.

Est-il alors requis de considérer le droit de peuples comme un *modus vivendi* ? Certains arguments vont dans ce sens. M. Seymour y réplique, en montrant qu'il faut au contraire l'interpréter comme proposant un consensus sincère.

« La conclusion, écrit-il, est qu'il faut prendre très au sérieux les principes de justice formulés par Rawls dans son droit des peuples et ce, même si l'on n'est pas d'accord avec la liste à laquelle il est parvenu. Ce sont des principes qui ont le même statut que les deux principes fondamentaux. Ils sont issus d'une procédure semblable à celle qui a été déployée dans les ouvrages antérieurs de Rawls. Ils doivent donc faire l'objet eux aussi d'un consensus sincère, et l'on ne saurait leur faire jouer un rôle subordonné par rapport à ceux qui s'appliquent au niveau de la justice interne. »

ii) La lecture de Joseph Heath

Joseph Heath, de son côté, soutient que c'est aller à la fois contre la lettre et l'esprit mêmes du projet de Rawls que de vouloir étendre les obligations de justice distributive au niveau international. Il prend le parti de l'auteur, en plaçant les partisans de la justice distributive globale devant le dilemme auquel ils s'exposent. On ne peut à la fois maintenir la référence au cadre traditionnel de l'État souverain et soutenir l'idée de la justice distributive comme principe normatif devant gouverner les relations internationales. Une analyse des présuppositions mais aussi des implications institutionnelles de cette approche est menée, en confrontation avec la théorie de Rawls, dans le but d'affirmer vigoureusement la cohérence de cette dernière et le caractère fondamentalement erroné d'une perspective qui se réclame de Rawls sans respecter les lignes directrices de la théorie. En quoi la perspective de Beitz ou celle de Pogge, qui sont les principaux auteurs visés ici, se trouve-t-elle en contradiction par rapport à la pensée de Rawls ?

Tout d'abord, sur la question des obligations de justice distributive au niveau international, J. Heath mentionne l'existence de désaccords et souligne, par contraste, que la perspective de Rawls n'est pas de minimiser les inégalités (en tant que telles, celles-ci, en effet, ne sont pas injustes) mais seulement d'assurer un minimum de base pour tous

(des moyens de subsistance et la sécurité). Il y a donc lieu de distinguer entre deux ensembles de principes, l'un pour le cadre « domestique » (repreons l'anglicisme que l'on retrouve dans les traductions), l'autre pour le cadre international.

L'examen, en second lieu, de quatre éléments clés de la pensée de Rawls confirme (ou confirmerait) qu'il n'y a pas d'obligations de justice distributive au niveau international. J. Heath rappelle que l'objet de la théorie de la justice de Rawls est la structure de base de la société, et montre que la transposition du modèle théorique, du cadre dit « domestique » pour lequel il a été conçu au cadre international qui représente un autre objet, est illégitime ; les obligations de justice ne sauraient être identiques dans les deux cas. La structure de base d'une société est une structure institutionnelle, qui assure des liens de réciprocité entre ses membres au sens où l'avantage mutuel est garanti dans la coopération. Il n'y a rien de tel sur la scène internationale – et si un certain schéma de coopération peut être identifié, il n'est cependant pas institutionnalisé. Or l'absence d'un état de droit doit être considérée : les horizons d'attente des individus les uns vis à vis des autres en dépendent, ils ne peuvent être identiques à ceux qu'ils ont en tant que citoyens d'un État donné. La distinction entre coordination, coopération et redistribution permet de comprendre la raison structurelle de cette asymétrie.

Les conditions de la mise en place d'une coordination apparaissent aisées (le recours à une convention suffit, et personne n'ayant d'intérêt à refuser celle-ci, tout le monde la respecte⁶²⁵) ; celles qui sont requises pour une coopération sont plus exigeantes (à ce niveau, la possibilité d'une défection, du moment qu'elle se présente, n'est pas exclue – même si l'issue est toujours gagnante) ; les conditions qui interviennent au dernier niveau sont plus fragiles encore, puisqu'elles font appel à la solidarité. Ainsi, la coordination est-elle beaucoup plus facile à atteindre que la coopération, et celle-ci, à son tour, plus facile à atteindre que la redistribution. Or, fait remarquer J. Heath, les échecs de la coordination se constatent déjà partout au niveau international (il y a des systèmes métriques différents, par exemple). Les échecs de la coopération sont encore plus nombreux. L'erreur de Beitz, poursuit J. Heath, est de traiter les problèmes d'action collective au niveau international comme s'il s'agissait d'exemples d'un jeu d'assurance, où les récompenses de la coopération sont supérieures aux bénéfices retirés d'une

défection, alors qu'il s'agit bien plutôt de dilemmes du prisonnier : il faut donc une instance tierce exerçant une coercition sur les partenaires en présence afin de préserver la coopération de l'échec. Or le contexte international se caractérise en premier lieu par l'absence d'institutions effectives. Les obligations qui nous lient les uns aux autres ne peuvent dès lors qu'être plus modestes, dans ce cadre élargi.

Un autre élément important de la pensée de Rawls sur lequel J. Heath attire l'attention est celui de l'efficacité. L'efficacité entre dans la théorie de la justice à titre de composante normative, et ne relève pas simplement de considérations pratiques ou instrumentales.

Le pragmatisme enfin est un trait essentiel de la théorie de Rawls également. Par exemple : de la même manière que l'auteur avait pour but de proposer, dans *Théorie de la justice*, une alternative viable à l'utilitarisme, de la même manière il tente dans *The Law of Peoples* de détrôner le réalisme de sa position dominante dans le domaine de la réflexion sur les relations internationales. Mais surtout, Rawls présente son approche comme une « utopie réaliste », selon ses propres termes, c'est-à-dire une utopie qui pourrait, à moyen terme, se voir concrètement réalisée.

Rawls présente donc une conception étatiste – et, en ce sens, classique – du droit des peuples, contre les cosmopolites qui, eux, font valoir un ordre normatif supérieur⁶²⁵. Et J. Heath donne raison à Rawls, en énumérant une liste des attributs ou prérogatives traditionnels de l'État qu'il faudrait court-circuiter avant, dit-il, de pouvoir commencer à parler sérieusement de justice distributive globale. L'exemple de l'union européenne montre que les États-nations souverains ne sont pas prêts à abandonner leur souveraineté.

*

Ainsi, les lectures que font M. Seymour et J. Heath du droit des peuples de Rawls nous permettent-elles de saisir avec acuité certains enjeux des plus importants,

⁶²⁵ Conduire à droite ou à gauche sur la route est l'exemple type d'un problème de coordination.

⁶²⁶ Rappelons ici que ce que l'on désigne généralement par « cosmopolitisme », de nos jours, c'est l'approche toute récente qui conjugue la perspective dite « idéaliste » au niveau international avec le libéralisme.

directement liés à la question de l'extension du modèle contractualiste au cadre international. Quelles sont maintenant les perspectives ?

Il y a des raisons à maintenir le cadre national, mais Rawls n'expose pas les plus fortes. Il est possible de penser en quelque sorte avec Rawls contre Rawls, en revenant à *Théorie de la justice* pour y puiser des ressources théoriques permettant de formuler des arguments plus résistants à l'appui de la thèse selon laquelle les principes de justice valent pour une structure de base – non pour les individus⁶²⁷. Dès lors, c'est dans le cadre d'un État-nation d'abord que les principes de justice peuvent trouver leur application – à moins de pouvoir reconnaître qu'il existe une structure de base au niveau international : c'est ce qui fera l'objet du chapitre suivant.

2.4. Les principes de justice au niveau international

Notre monde politique et environnemental subit actuellement des crises qui, annoncées au siècle dernier, amorcées par l'industrialisation et la promotion de la croissance à outrance, se confirment. La littérature au sujet de la gestion des risques en fait état. L'ouvrage-phare est sans doute *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, publié en 1986 par le sociologue Ulrich Beck⁶²⁸. De grands bouleversements, notamment au niveau climatique – mais pas seulement –, sont prévus et à prendre en

⁶²⁷ Cette idée est par exemple exprimée par Rex MARTIN dans « Rawls on International Distributive Economic Justice » : « *Though Rawls's arguments in The Law of Peoples are poor ones, it does not follow that he must therefore concede to his critics and endorse a global or international application of the difference principle in the stronger, more robust, version of the principle that he (and they) had in view. There are arguments against any such application which Rawls could have made. They are arguments that could be developed from elements embedded in Rawls's thinking. I think such arguments would be highly effective ones, given that these arguments draw on the very resources in A Theory of Justice that Rawls's critics draw on in advocating a global difference principle and that Rawls himself had drawn on in his advocacy, in A Theory of Justice, of a difference principle that applies to the basic structure of a domestic society. But Rawls did not make this arguments. They need to be made.* » (*Rawls's Law of Peoples... op. cit.*, p. 226-242 ; p. 237 pour la citation ; l'auteur souligne).

⁶²⁸ BECK, Ulrich, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité (Risikogesellschaft*, Francfort, 1986), traduit de l'allemand par Laure BERNARDI, préface de Bruno LATOUR, Paris, coll. « Champs », Flammarion, 2001, 521 p.

compte⁶²⁹. Ces bouleversements entraîneront avec eux une série de conséquences dont les scientifiques tâchent de dresser la liste afin de proposer des mesures permettant de les contrer ou tout au moins d'en ralentir la progression (dans tous les cas il s'agira de penser à des adaptations – l'utilisation et le développement d'énergies nouvelles, par exemple). Ces conséquences font l'objet de rapports. Concernant l'étude des changements climatiques, citons ceux du GIEC, Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat⁶³⁰. Fait à noter : le GIEC s'est vu tout récemment décerner le Prix Nobel de la Paix⁶³¹.

Des territoires jusqu'ici habités deviendront inhabitables et provoqueront des flux de migrations – ce qui impliquera une réorganisation des populations, une redéfinition des priorités et des objectifs de l'économie, de la politique et finalement du contrat social en engendrant inévitablement de nouvelles compétitions qu'il s'agira de canaliser. Les ressources telles que l'eau, la nourriture et les ressources énergétiques seront à redistribuer – ainsi que les biens de santé. En quantités limitées, à la fois produites et dégradées par nos activités, elles représentent des biens de plus en plus rares. La hausse de leur prix sur le marché en est un indicateur. Mais en 2007 d'autres préoccupations priment encore au niveau politique, et celles-ci sont purement économiques. Les inégalités dans les rapports de force et de pouvoir entre les pays ainsi que les enjeux réduits à la considération pour chacun des partenaires ou groupes de partenaires des gains immédiats empêchent la concertation et la mesure, biaisent les débats et négociations.

⁶²⁹ Les bouleversements qui s'annoncent sont également d'ordre démographique. Ils concernent aussi la montée des intégrismes religieux (l'islamisme, mais encore l'évangélisme – très actif lui-même). Ils concernent aussi l'opposition d'intérêts entre les pays du Sud et ceux du Nord et parmi ces derniers, l'amorce de nouveaux bilatéralismes avec la Chine, l'Inde, le Brésil. Voir la sensibilité aux questions de l'Irak, Israël, l'Indonésie, le Congo, le Soudan etc. ; la question de l'armement nucléaire et de l'arme bactériologique enfin, pour ne nommer que quelques-uns des enjeux les plus évidents qui montrent l'interdépendance entre les pays (un conflit n'est jamais seulement local : il a des implications et des répercussions en dehors du lieu où il se déroule).

⁶³⁰ Voir le site : <http://www.ipcc.ch/languageportal/frenchportal.htm>. Voir aussi : *Notre Planète*, Revue du Programme des Nations Unies pour l'Environnement, mai 2007, « Le changement climatique et la cryosphère » (dossier), p. 3-22 ; *Natura 2000*, Lettre d'information Nature, Commission européenne DG ENV, n° 22, juin 2007, « Biodiversité et changement climatique. Le rôle du Réseau Natura 2000 », p. 2-13.

⁶³¹ Cf. *Libération*, samedi 13 octobre 2007 : « Événement. Le GIEC, un bureau d'expertises sans frontières. Créée en 1988, l'institution réunit des scientifiques du monde entier dont les conclusions font autorité », et « L'ex-numéro 2 américain reçoit le Prix Nobel de la paix pour son action en faveur de la planète, relayée

Le contractualisme représente à notre avis un champ théorique fructueux pour comprendre ces problèmes et traiter des questions de justice qui se posent au niveau international. Dans cette perspective, en effet, on fait valoir la dimension volontariste : le politique est non pas donné, mais construit (dans l'histoire aussi) ; la vie en société repose sur un accord entre les individus, un consentement à la fois tacite et constamment réactualisé, en cours d'explicitation permanente. Mais la volonté ne suffit pas, il faut prévoir une dimension de contrainte telle que des sanctions pour obliger les parties prenantes à respecter un accord. Les dispositions allant dans le sens de l'intérêt général vont en effet contre l'intérêt particulier, en tout cas contre la satisfaction immédiate ou directe de l'intérêt ou des intérêts particuliers : la tentation de s'en exempter, ou de différer et modifier les objectifs, est toujours présente.

À la lumière des données actuelles dont nous disposons sur le monde, la nécessité d'un accord sur les conditions politiques et économiques globales se fait jour. Il s'agira peut-être d'un accord d'une nouvelle sorte, qui engagerait tous les pays sans exception. Si les obstacles sont nombreux, il y a pourtant déjà des réalisations qui vont dans ce sens, des discussions qui prennent la forme de négociations et permettent des prises de décisions sur le moyen terme (pensons par exemple au Protocole de Kyoto). La difficulté est que non seulement nous sommes concernés, mais aussi, et surtout, les générations futures. Or quel statut moral, juridique et politique ces générations qui ne sont pas encore nées peuvent-elles avoir ? Comment les faire entrer dans la discussion ? S'agit-il de décider pour elles, ou pour les populations actuellement présentes sur le globe ? Nous mentionnerons de nouveau ces difficultés dans le chapitre de conclusion, mais disons que la perspective à court terme (ne s'occuper que du présent) rejoint en fait nécessairement maintenant, à l'aube du troisième millénaire, la perspective à long terme, car les populations d'aujourd'hui sont concernées par les problèmes de demain : leur ampleur ne fera que s'accroître, mais les effets sont déjà là, perceptibles. Il s'agit de gérer, de résoudre, une crise majeure – un cas de force majeure.

Cette recherche s'appuie sur les théories contractualistes contemporaines, en particulier celles de John Rawls et de David Gauthier qui représentent des positions bien contrastées. Le premier s'inscrit dans une filiation kantienne, le second se réclame de Hobbes. Les prémisses diffèrent.

Dans un premier moment, nous avons donné un aperçu historique : les penseurs du passé fournissent des outils qui, pour certains d'entre eux, tels quels ou avec les modifications que peut apporter une reconstruction, demeurent opératoires aujourd'hui.

Il s'agit en premier lieu du concept de contrat social lui-même, rebaptisé « coopération sociale » par Rawls, qui s'inspire en cela des analyses déployées dans le domaine de l'économie. Ce changement d'appellation n'est pas neutre. Rawls semble bien en mesurer les implications, revenant sur une ambition initiale de théorie purement rationnelle fondée sur le calcul et la déduction rigoureuse : une place tout aussi grande est en effet accordée à l'intuition, qui servira de guide et, le cas échéant, de correction dans le raisonnement. Par le terme d'intuition, il faut comprendre « l'appel aux jugements bien pesés » ou « jugements mûrement réfléchis », désignant chez Rawls ce que l'on appelle le sens moral. Les manifestations de ce sens moral se reconnaissent dans les réactions communément partagées face aux situations d'injustice flagrante – réactions de désapprobation et de condamnation. C'est la prise en considération des situations d'injustice flagrante et le constat d'inégalités injustifiées qui animent la pensée de Rawls et son entreprise de construction d'une théorie du contrat social. L'ouvrage magistral intitulé *Théorie de la justice (A Theory of Justice)*, publié en 1971, sera la pierre d'achoppement de tous les développements en philosophie politique jusqu'à la fin du siècle et son étude nous permet de soutenir les débats contemporains.

La théorie de David Gauthier est, quant à elle, placée sous le signe de la raison purement instrumentale : il n'est jamais fait appel à l'intuition mais seulement au calcul – l'idée étant de construire un édifice à partir d'un minimum de présupposés. L'accord ici s'établit non sur la base d'un équilibre dit « réfléchi » entre des intuitions communément partagées et des principes *a priori*, mais sur la base d'une conception opératoire de la raison n'incluant aucun élément substantiel. Gauthier revient au primat du calcul que Rawls avait finalement renoncé à parer de toutes les vertus.

Nous avons effectué une comparaison des deux démarches – ce qui nous a permis de mettre en lumière la structure, la fonction et la portée du contrat dans chacun des deux cas. Il y a trois principes chez Rawls : liberté, égalité, fraternité (ou solidarité) ; trois principes chez Gauthier : liberté, égalité, efficacité (c'est-à-dire optimalité). La fonction du contrat est d'organiser les libertés de base d'une part (dépasser l'état de nature pour parvenir à une coopération mutuellement avantageuse) et les inégalités d'autre part. La portée enfin est large chez Rawls, étroite chez Gauthier.

Partant du cadre étatique ou national, nous avons examiné ensuite la possibilité de son élargissement. Cette possibilité, dans le cas de la théorie rawlsienne, est beaucoup discutée dans la littérature. Les protagonistes principaux de ce débat sont Charles Beitz et Thomas Pogge. La question est celle du cosmopolitisme : qu'en est-il des individus sur le plan des relations internationales ? Ne devraient-ils pas être considérés en premier ? L'objet de la théorie de la justice de Rawls est cependant la structure de base de la société. Si l'on peut reconnaître une structure de base au niveau mondial, les principes de justice pourront s'appliquer.

2.4.1. Structure de base et contexte international : la portée du contrat social

Il existe des inégalités injustes ou iniquités dans toute société⁶³², que la théorie doit prendre en charge et tenter de corriger. Il existe aussi des inégalités injustes mais plus grandes encore entre les sociétés elles-mêmes, car certains pays sont davantage pourvus que d'autres en ressources (le Venezuela et la Lybie par exemple détiennent d'importants gisements de pétrole ; la Russie et la Sibérie également – avec charbon, minerais de fer, minéraux, diamants et bois venant compléter l'éventail) ou profitent de

⁶³² « Seules les inégalités qui sont considérées *non nécessaires, évitables, non équitables et par conséquent injustes*, constituent en propre des *iniquités* (pour emprunter la définition usuelle de l'OMS telle qu'établie par M. Whitehead), et doivent faire l'objet d'une réflexion éthique et politique sur la justice. » (CHUNG, Ryoa, « Domination, vulnérabilité et inégalités d'accès aux soins de santé », *Philosophiques* 34/1, printemps 2007, p. 133-152 ; p. 141 pour la citation ; l'auteur souligne).

ces ressources sans égard pour l'accroissement des inégalités qui peut ainsi être engendré. On entre alors dans les questions de justice internationale. Un exemple récent est celui de la propriété ou de l'appropriation des fonds marins en Arctique : Russie, Canada, Danemark, États-Unis sont en lice. À l'inverse, l'Antarctique demeure un sanctuaire inviolé : l'exploitation est sous moratoire depuis le Protocole de Madrid entré en vigueur en 1998, qui interdit les activités minières et militaires sur le continent et dans les eaux environnantes pour une période de cinquante ans au moins⁶³³.

Le contrat social définit les termes de la coopération. Cette coopération est-elle concevable à l'échelle internationale ? Quelle est, en d'autres termes, la portée d'un contrat social : peut-il être étendu et repensé à l'échelle planétaire ? Si nous pouvons montrer qu'il existe une structure de base au niveau international, qui serait donc celle de ce qu'on appelle la société internationale (et par cette expression on reconnaît un lien entre les États du monde), alors et alors seulement nous pourrions faire valoir des principes de justice distributive à ce niveau – ce qui était la question du chapitre précédent.

2.4.2. Les caractéristiques de la structure de base de la société

De la structure de base, Rawls formule plusieurs définitions, précisant au fur et à mesure le concept. Un certain flou lui reste cependant associé, tel qu'on peut le comprendre de manière large ou stricte, c'est-à-dire aussi bien de manière inclusive que de manière exclusive. Mais il faut bien départager les perspectives pour en cerner adéquatement l'extension. Pour cela, la tâche sera de dégager des critères nécessaires et suffisants d'identification. Revenons au texte de Rawls :

« Pour nous, l'objet premier de la justice c'est la structure de base de la société ou, plus exactement, la façon dont les institutions sociales les plus importantes répartissent les droits et les devoirs fondamentaux et déterminent la répartition des avantages tirés de la coopération sociale. Par institutions les plus importantes, j'entends la constitution politique

⁶³³ C'est la prolongation d'un accord antérieur datant des années 1950, qui n'autorisait que les recherches scientifiques.

et les principales structures socio-économiques. Ainsi, la protection légale de la liberté de pensée et de conscience, l'existence de marchés concurrentiels, la propriété privée des moyens de production et la famille monogamique en sont des exemples. Si on les considère comme un système unique, elles définissent les droits et les devoirs des hommes et elles influencent leurs perspectives de vie, ce qu'ils peuvent s'attendre à être ainsi que leurs chances de réussite. C'est cette structure de base qui est l'objet premier de la justice parce que ses effets sont très profonds et se font sentir dès le début. L'idée intuitive que je propose ici est que cette structure comporte différentes positions sociales et que des hommes nés dans des positions différentes ont des perspectives de vie différentes, déterminées, en partie, par le système politique ainsi que les circonstances socio-économiques⁶³⁴. »

La structure de base définit donc un espace de coopération encadré par des institutions, espace dans lequel les individus interagissent les uns avec les autres en se reconnaissant des droits et des devoirs mutuels. Cet espace est à la fois géographique et institutionnel. En un sens nous pourrions dire qu'il s'agit de l'espace public, régi par des institutions. Quelles institutions ? Les institutions dont il s'agit sont des institutions fondamentales – politiques et économiques. La famille, à ce titre, en fait partie (mais n'y est pas réductible). Les individus existent dans des familles, des groupes, des ensembles territoriaux ou traditionnels qui forment solidarités, communautés d'intérêts, structures de reconnaissance et identités et qui fabriquent des frontières dont les contours peuvent être définis différemment : un ensemble de déterminants pour les perspectives ouvertes à chaque individu.

La structure de base est aussi l'objet premier de la théorie parce qu'elle définit un espace de possibilités de réalisations pour l'individu. Rawls va en effet jusqu'à affirmer, dans la dernière partie de son ouvrage où prend place ce qu'il appelle une théorie étroite du bien, que « le système social modèle les besoins et les aspirations que les citoyens acquièrent. Il détermine en partie le genre de personnes qu'ils sont⁶³⁵ ».

Cependant Rawls « reconna[ît] volontiers l'imprécision du concept de structure de base. On ne voit pas toujours clairement, écrit-il au début de son monumental ouvrage, quelles institutions, quelles fonctions doivent en faire partie ».

⁶³⁴ RAWLS, J., *Théorie... op. cit.*, I, 2, p. 33.

⁶³⁵ *Ibid.*, V, 41, p. 300.

La structure de base de la société est donc « l'organisation des institutions sociales majeures en un seul système de coopération⁶³⁶ », mais l'expression « institutions sociales majeures » laisse place à différentes déterminations. Étant donné qu'il existe autant de systèmes de coopération que d'États, et étant donné l'ancrage de ces systèmes particuliers dans des structures de base particulières, y a-t-il possibilité de penser une structure de base qui soit globale ? L'enjeu est celui de l'application des principes de justice au niveau international.

Mentionnons enfin cette autre définition donnée dans *Théorie de la justice* :

« La structure de base est un système public de règles qui définit des formes d'activité conduisant les hommes à coopérer afin de produire une plus grande somme d'avantages et qui reconnaît à chacun des droits sur une partie de ce qui a été produit⁶³⁷. »

Cette définition apporte un élément qu'il faudra garder présent à l'esprit : le caractère public des règles – public, c'est-à-dire connu de tous et accessibles à tous. Par ailleurs, Rawls écrit :

« Le rôle des institutions qui font partie de la structure de base est de garantir de justes conditions pour le contexte social, sur fond desquelles se déroulent les actions des individus et des associations⁶³⁸. »

Il ajoute :

« Si cette structure n'est pas réglée et ajustée convenablement, le processus social cessera d'être juste, aussi justes et équitables que puissent paraître les transactions particulières envisagées séparément⁶³⁹. »

Les institutions de la structure de base doivent donc être telles qu'elles assurent l'équité du système (ou « processus », mais cette traduction nous semble curieuse) : c'est par elles et elles seules que l'équité peut être assurée.

Dans *Libéralisme politique*, Rawls rappelle la définition :

⁶³⁶ *Ibid.*, II, 10, p. 85.

⁶³⁷ *Ibid.*, II, 14, p. 116.

⁶³⁸ RAWLS, J., « La structure de base comme objet », *Justice et démocratie*, op. cit., p. 46.

⁶³⁹ *Ibid.*, même page.

« Par structure de base, j'entends les principale institutions économiques, sociales et politiques d'une société et la manière dont elles s'organisent en un système unifié de coopération sociale entre une génération et la suivante. [...] Je suppose, en outre, que la structure de base est celle d'une société fermée, c'est-à-dire indépendante et sans relation avec d'autres sociétés⁶⁴⁰. »

Le choix d'une certaine structure de base, celle d'une société fermée, laisse entendre qu'il pourrait en exister d'autres – ouvertes, celles-ci. Mais à l'aspect descriptif se joint un aspect normatif. Dans « La raison publique », Rawls écrit :

« La structure de base de la société a deux rôles qui sont coordonnés, les principes portant sur les libertés de base définissent le premier, les principes concernant les inégalités sociales et économiques le second. Dans le premier, cette structure spécifie et garantit l'égalité des droits et des libertés de base des citoyens et institue des procédures politiques justes. Dans le second, elle établit les institutions de la justice économique et sociale correspondant à des citoyens libres et égaux⁶⁴¹. »

Mais le passage le plus important, du point de vue méthodologique, est le suivant :

« Notons que notre caractérisation de la structure de base ne procure pas une définition, ou un critère, à partir duquel nous pourrions décider quels arrangements sociaux, ou quels aspects de ceux-ci, en font partie. Nous commençons plutôt par formuler une caractérisation lâche de ce qui est au départ une idée générale. [...] Si nous posons une définition de la structure de base qui trace des frontières strictes, nous irions non seulement au-delà de ce que cette idée générale peut raisonnablement contenir, mais nous risquerions aussi de mal préjuger de ce que des conditions spécifiques ou futures peuvent exiger, rendant ainsi la justice comme équité incapable de s'ajuster à différentes circonstances sociales. »

Ainsi la définition ne doit pas être fixée de manière rigide : elle doit être ouverte et modulable sans contradiction, il doit être possible de l'adapter à différents contextes, selon Rawls. Mais est-ce satisfaisant ? Il nous faut savoir s'il est possible de parler d'une structure de base globale, qui viendrait se surajouter aux premières structures de base (les structures de base des sociétés). Une objection peut être soulevée, celle de savoir en quoi une structure de base de cet ordre pourrait encore être appelée une structure *de base*. Il lui faudrait d'autre part une traduction institutionnelle pour pouvoir exister dans les faits. Est-

⁶⁴⁰ RAWLS, J., *Libéralisme politique, op. cit.*, leçon 1, p. 35.

⁶⁴¹ *Ibid.*, leçon 6, p. 278.

ce le cas ? L'enjeu de la discussion qui suivra est d'une portée majeure. Il concerne la question centrale de l'extension des principes de justice au cadre international.

Au lieu de l'expression « structure de base globale », nous pourrions employer celle de « structure légale globale » – à l'instar de Buchanan dans son article intitulé « *Rawlsian Global Justice* ». La première permet de faire le parallèle entre la sphère dite « domestique » et la sphère des relations internationales, la seconde est plus adéquate pour désigner ce dont il s'agit.

Si l'existence d'une structure de base était attestée au niveau international, il y aurait alors possibilité de faire valoir des arguments de justice distributive. Mais la transposition du cadre dit domestique au cadre international est-elle légitime ? Si structure de base il y a dans un cas comme dans l'autre, sont-elles de même nature ?

Pour certains auteurs, l'existence d'une structure de base globale ne fait pas de doute : elle est manifeste. « Il y a dès à présent une *structure de base* globale ou internationale, une structure d'interdépendance qui est en place », résume Rex Martin⁶⁴². C'est le point de vue des cosmopolites. Les deux assertions se vérifient en fait mais pour d'autres, cette structure de base n'en est pas une car elle supposerait une société globale, or une telle société n'existe pas. Ainsi Samuel Freeman écrit-il : « Il n'y a pas de structure de base globale car il n'y a pas d'institutions globales *de base* – pas d'État mondial, pas d'ordre global légal indépendant, pas de système de propriété international, pas de loi de contrat global indépendant, d'instruments de loi négociable, de lois sur la sécurité etc.⁶⁴³. »

La structure de base de la société, structure de base étatique, peut être de différentes sortes. En fonction de celles-ci, Rawls classe les sociétés. Il les classe afin de déterminer lesquelles peuvent s'entendre, se fédérer et être régies selon un droit des peuples car son horizon est dans un premier temps celui de la théorie idéale. La structure de base qu'il décrit est donc celle d'une société bien ordonnée. Au-delà de la structure de

⁶⁴² MARTIN, R., « Rawls on International Distributive Economic Justice : Taking a Closer Look », *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia ?*, MARTIN R. et REIDY David A. (éd.), Oxford, Blackwell Publishing, 2006, p. 228.

base interne, celle de chaque société particulière, Rawls envisage une structure de base plus élargie, celle de la société des peuples bien ordonnée.

La structure de base, entendue d'abord en un sens étroit – structure de base institutionnelle d'une société démocratique contemporaine – peut être élargie : la description donnée par Buchanan nous paraît en effet convaincante. Reste qu'il y a aussi un aspect normatif très présent dans cette idée. De ce point de vue, par contre, nous ne pouvons pas affirmer l'existence d'une telle structure au niveau global. Cela ne signifie pas qu'une justice internationale et un contractualisme à l'échelle mondiale est impossible ; cela signifie seulement qu'il y a encore du chemin à faire (les institutions sont en chantier, la globalisation des problèmes – en particulier environnementaux – imposeront une échéance).

⁶⁴³ FREEMAN, S., « Distributive Justice and The Law of Peoples », *Rawls's Law of Peoples*, *op. cit.*, p. 247.

CONCLUSION

Un contrat social est-il concevable à l'échelle internationale ? Sur quelles bases et selon quel cadre de référence théorique ? Quelles sont les voies d'avenir du contractualisme ? Dans ce chapitre de conclusion nous rappellerons le chemin parcouru et présenterons les pistes normatives pertinentes.

Explorant les potentialités cosmopolitiques de quelques théories classiques, nous avons vu que deux lignes de pensée pouvaient être repérées. L'intérêt de cette mise en perspective historique était en effet d'apporter un éclairage. Cet éclairage portait sur les reconstructions du contrat social à partir de la théorie de Hobbes d'une part – celles de Jean Hampton et de David Gauthier –, sur ses différentes interprétations chez Rousseau d'autre part : celles de Louis Althusser, de Victor Goldschmidt, de Robert Derathé et de Jean-Marie Beyssade.

Il existe bien d'autres lectures. Notre propos n'était pas d'en faire le tour. L'intérêt de la confrontation de celles-ci était, pour les premières, de montrer la richesse de l'apport d'un autre type d'approche : celui qu'offrent la théorie des jeux et la théorie du choix rationnel et, pour les secondes, de dégager des éléments pertinents d'analyse.

Après Althusser, Goldschmidt et Derathé en France, Beyssade a en effet proposé une lecture à la fois audacieuse et convaincante du contrat social chez Rousseau. Les lectures plus récentes (celle de David Gauthier par exemple⁶⁴⁴) ne présentent pas la même acuité pour la question qui nous intéresse, celle des conditions de possibilité d'un contractualisme international. L'acuité de Gauthier se montre plus grande dans le cas de Hobbes avec lequel il a plus d'affinités. Le texte de Hobbes, en effet, se prête bien à une lecture en termes de théorie des jeux et du choix rationnel, comme nous avons pu le montrer.

⁶⁴⁴ Voir GAUTHIER, D., *Rousseau. The Sentiment of Existence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 212 p.

Tel que repris de nos jours par Rawls et Gauthier notamment, le concept de contrat social connaît un traitement différent de celui que lui avaient apporté leurs prédécesseurs. Il ne s'agit plus du contractualisme classique. L'accent est mis sur la pureté du concept. Mais l'histoire, c'est-à-dire la dimension évolutive et un certain caractère empirique, intervient toujours. Sur le plan des relations internationales, le contractualisme ne pourra en faire l'économie. Les considérations historiques doivent être incluses dans ce qui s'appelle les « circonstances de la justice » c'est-à-dire son contexte : ce qui la rend à la fois possible et nécessaire.

Qu'est-ce qui rend possible et nécessaire dans le temps présent un contractualisme international ? C'est la présence de différends et la perspective d'un intérêt commun liées à une conscience récente de la finitude du monde habité : l'homme en a achevé la mesure, et les moyens de communications physiques et électroniques ainsi que les survols satellitaires ont rendu accessibles tous les points de la planète.

Il y a des différends, des conflits, des guerres – au sujet des territoires et du partage des ressources, pour ne citer que deux causes d'ordre général ; le rôle de la justice est de les arbitrer. Celle-ci peut être opérante avec l'accord des États entre eux, mais c'est cet accord qui reste à établir.

L'urgence et la nécessité d'un contrat au niveau international peuvent être ignorées, elles s'imposent pourtant. La réponse aux problèmes que nous connaissons aujourd'hui dans le monde ne peut en effet être que politique. Cette réponse est possible dans la mesure où les problèmes, si divers soient-ils (pauvreté, famine, santé, appauvrissement des richesses naturelles de par leur destruction, prévention du recours à l'arme nucléaire), sont liés les uns aux autres. Le problème à affronter sera, en dernière analyse, celui de la viabilité de la planète terre. Le scénario pessimiste et catastrophique peut être évité⁶⁴⁵ si l'humanité s'entend sur des lois et des règles contraignantes mais

⁶⁴⁵ Une approche telle que celle de Jean-Pierre DUPUY (*Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, éd. du Seuil, mars 2002, coll. « La couleur des idées », 216 p.) souligne la réalité des menaces et exhorte à les considérer comme terme à éviter en prenant dès aujourd'hui des mesures pour les contrer (faire comme si la catastrophe écologique était déjà arrivée – et il n'est pas besoin de beaucoup anticiper pour se la représenter). Voir le compte-rendu de Pierre HASSNER dans *Critique internationale* n° 18, janvier 2003, p. 80-84 (à propos de Thierry MONTBRIAL, *L'action et le système du*

nécessaires. Il y a ici deux registres : celui du sentiment et celui de l'application théorique. Le premier est à distinguer du second, mais il est à prendre en compte dès le début : l'environnement représente en effet le lieu de cristallisation possible d'un sentiment de danger pour toute l'humanité, donc qui serait source d'unité. Deux dimensions sont à conjuguer : l'urgence et le long terme (ou même l'urgence sur le long terme).

L'un des problèmes qui se pose est celui de la continuité. Prendre des mesures et les faire accepter est une chose, les assurer dans la continuité en est une autre. Nous l'avons vu en théorie ; nous le voyons dans notre actualité en ce qui concerne le Protocole de Kyoto sur les changements climatiques : l'engagement d'une partie prenante peut à tout moment être révisé et les objectifs abandonnés, aucune obligation ne pèse⁶⁴⁶. Les changements en politique sont pourtant un effet constant du jeu démocratique. Le dernier bilan en septembre 2007 d'un autre protocole, plus modeste mais lié au premier : celui de Montréal signé en 1987 concernant spécifiquement la réduction des émissions de CFC, est toutefois encourageant et devrait servir d'exemple en matière d'entente concernant la lutte contre les changements climatiques (l'objectif fixé par les 191 pays ayant signé l'accord montrait déjà des résultats en 2005 : la consommation de substances identifiées comme attaquant la couche d'ozone a en effet été réduite de 95 % par rapport aux niveaux de référence fixés⁶⁴⁷).

Alors que le fait de désigner un ennemi extérieur permettait classiquement de resserrer le lien social autour des solidarités exclusives en engageant éventuellement la guerre, il n'y a dans la situation que nous évoquons plus d'ennemi au sens classique du terme : le danger est extérieur, en surplomb, et il concerne toute l'humanité. C'est l'occasion de réaliser une solidarité qui ne soit pas exclusive : celle qui lie les hommes à la terre où ils vivent. Cet enjeu conditionne tous les autres. Des mesures ne seront adoptées que lorsque la conscience de leur caractère incontournable s'imposera ; il faut

monde, Paris, PUF, 2002, 472 p. et Jean-Pierre DUPUY, *op. cit.*, Paris, Le Seuil, coll. « La couleur des idées », 2002, 216 p.) : « Deux mathématiciens auscultent le monde ».

⁶⁴⁶ Un autre exemple est celui du moratoire sur la chasse à la baleine auquel se soustraient le Japon et la Norvège.

espérer alors qu'il ne soit pas trop tard, mais elle s'imposera encore, qu'il soit ou non déjà trop tard⁶⁴⁸.

Une objection surgit : si l'opposition ami-ennemi devant cette problématique ne tient plus, si – à supposer que cela soit possible – on en fait abstraction pour considérer la perspective d'un accord devant lequel tout conflit devrait être, pour un temps au moins, mis entre parenthèses, ne perd-on pas la dimension proprement constitutive du politique ? Une anecdote rappellera avec vigueur l'importance de cette opposition. La thèse de Julien Freund sur l'essence du politique, qui s'inspirait de Carl Schmitt, fut contestée par Jean Hyppolite de la manière suivante : si l'opposition ami-ennemi est pathognomonique du politique, dit-il, j'arrête la philosophie et je cultive mon jardin. Julien Freund lui répondit : c'est l'ennemi qui vous désigne. Vous êtes comme les pacifistes qui croient le contraire. *L'ennemi vous empêchera même de cultiver votre jardin !*

Cette remarque est convaincante. Le contractualisme ignore-t-il cette opposition constitutive du politique selon Carl Schmitt ? Il y a toujours une figure de l'ennemi, et l'on notera que même dans la position originelle de Rawls sous voile d'ignorance – dès l'origine, en quelque sorte – il est question de se représenter l'ennemi : « [...] les deux principes sont ceux que choisirait une personne pour planifier une société dans laquelle son ennemi lui assignerait sa place⁶⁴⁹ ».

Le contractualisme international devrait-il être tel qu'il prône l'instauration d'un État mondial ? La question se pose par exemple pour l'Europe : comment unir les différents pays dans une forme politique qui leur convienne à tous et à chacun ? L'union est réelle sur le plan des échanges ; elle est en construction sur le plan politique. Il y a eu quelques réussites c'est-à-dire des réalisations. Citons deux exemples : la PAC, Politique agricole commune, qui a permis que la suffisance alimentaire soit obtenue (il y a même eu des surplus), et l'établissement, parmi d'autres, mais structurant, de liens franco-

⁶⁴⁷ *Le devoir*, 15 et 16 septembre 2007, cahier G (« Environnement Protocole de Montréal »), p. 2 : « Situation actuelle, causes et incidences ».

⁶⁴⁸ Une illustration en est donnée dans l'actualité. Voir *Courrier international* n° 885 (18-24 octobre 2007), « Une barrière végétale contre les tsunamis », p. 61. En-tête de l'article : « Inde. Le raz de marée de décembre 2004 a provoqué une prise de conscience parmi les populations des côtes de l'Inde. Elles comprennent désormais mieux la nécessité de préserver les mangroves. »

allemands. Cependant aucun des chantiers de constitution politique entrepris n'a jusqu'à présent rencontré le succès escompté. Si l'idée est de fédérer les peuples ou les États-nations (au nombre de vingt-sept aujourd'hui) en vue de la paix, elle est aussi de devenir une grande puissance capable de faire contrepoids à celle des États-Unis notamment, mais aussi de la Russie et de la Chine : derrière les motivations raisonnables, des intérêts stratégiques qui ne sont pas nécessairement illégitimes mais qui réintroduisent les rapports de force et le jeu des pouvoirs – des données empiriques que dans un cadre théorique contractualiste (notamment celui de Rawls) on cherche à neutraliser en vue d'atteindre un point de vue impartial pour établir une justice équitable.

Sur le plan théorique, il faudra tenir compte, dans la position de départ en vue d'une entente, des problèmes actuels qui s'amplifieront dans l'avenir – et un avenir pas si lointain. Pour être une position de négociation réelle, cette position de départ doit inclure la donne historique et celle de l'état actuel du monde. L'information devrait convaincre : les problèmes sont tangents. Par exemple en ce qui concerne les changements climatiques – puisque nous avons pris cet exemple – les faits sont marquants, quand bien même la relation de cause à effet entre les activités de l'homme et les dégradations observées n'est pas établie d'une manière qui ait convaincu toutes les parties prenantes⁶⁵⁰. Les derniers événements météorologiques (canicules, tempêtes, inondations) peuvent être considérés comme tributaires d'un malheureux concours de facteurs sans nécessairement qu'ils suivent une tendance dont on devrait s'inquiéter ; leur apparition serait contingente et accidentelle, bref : ponctuelle. Seulement, cette ponctuation est répétée. Et le problème concerne aussi la couche d'ozone, filtre protecteur de la vie sur terre dégradé par les gaz à effet de serre et surtout les CFC (chlorofluocarbures) en grande partie issus des activités humaines, produits de l'industrie.

Prendre au sérieux l'état du monde et de la terre est donc une nécessité. Sous le poids et le mouvement de personnages en lutte représentés par Francisco Goya dans l'un

⁶⁴⁹ RAWLS, *Théorie...*, III, 26, p. 185 (déjà cité dans notre seconde partie, section 2.1.1 i) : Les contractants (*parties*) dans la « position originelle ».

⁶⁵⁰ Voir par exemple *Courrier international* n° 881 (20-26 septembre 2007), dont le dossier est consacré à ce sujet : « Climat. Le réchauffement n'existe pas* *Du moins certains le croient », p. 36-43.

de ses tableaux (« Duel au bâton »), le sol se dérobe mais ils ne s'en occupent pas⁶⁵¹. Notre situation est similaire : si l'on fait passer les enjeux locaux avant l'enjeu global qui nous concerne tous, on omet de s'assurer que le sol en-dessous de nous est stable (ici plutôt le climat, l'environnement et l'atmosphère), or il ne l'est pas. Le contractualisme international doit prendre en compte l'environnement – une thématique inattendue chez Hobbes et Rousseau mais qui peut être prise en compte dans le cadre, pour Hobbes par exemple, des préoccupations générales concernant la sécurité qui sont à régler en premier.

Cependant une objection importante est la suivante. Prendre la mesure de ces problèmes planétaires et tâcher d'y remédier n'apportera-t-il pas des privations ? Du côté même des pays non-occidentaux, comment cela se traduit-il ? Les inégalités sont en train de se combler puisque certains pays pauvres ou en décalage par rapport aux pays occidentaux rattrapent actuellement leur retard du point de vue des critères occidentaux : ils sont en émergence et deviennent des puissances économiques. C'est un progrès. De nouvelles compétitions apparaissent mais elles permettent au jeu du marché de s'étendre. Elles créent cependant aussi de nouvelles interdépendances. Il serait injuste d'interdire, en vertu de préoccupations qui peuvent leur apparaître secondaires, un développement à ces pays – développement dont les pays occidentaux ont amplement bénéficié. Il est devenu possible en Chine ou en Inde de s'équiper de voitures et de logements, par exemple. Le souci à l'égard de l'environnement serait ici un luxe. Mais si l'on rejoint un niveau d'analyse plus global il ne l'est pas, puisqu'il s'agit aussi de notre milieu de vie – et il n'y en a qu'un seul : aucune autre planète ne pourra servir de refuge. L'hypothèse Gaïa, celle de la terre vue comme un grand organisme vivant, formulée par James Lovelock en 1969, permet à sa manière d'attirer l'attention sur ce point⁶⁵².

⁶⁵¹ SERRE, Michel, *Le contrat naturel*, Paris, Champs / Flammarion, janvier 1999, 191 p.

⁶⁵² LOVELOCK, James, *La terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa*, Paris, Flammarion, 1993 (*Gaia : A New Look at Life on Earth*, 1979).

La problématique contractualiste est celle de la fondation du politique à partir des individus, celle du dépassement de l'état de nature – état caractérisé par l'absence de lois positives, l'absence d'institutions juridiques qui permettent de réguler et de régler les rapports humains. C'est en cela qu'elle a une pertinence au niveau international : il s'agit de dépasser un état de nature au niveau mondial, où les États sont comme les individus dans le « premier » état de nature : les uns à côté des autres, non liés par des règles instituant. En même temps que la paix, en même temps que le partage équitable des ressources, il est nécessaire de penser à l'assurance de demeurer sur une terre viable. La survie devient l'impératif – non pas la survie des uns contre tous comme dans l'état de guerre, mais la survie des uns avec tous contre le destin climatique qui menace d'évidence. Par-delà les divergences de conceptions du monde, par-delà le pluralisme et l'hétérogénéité des cultures, cet intérêt est commun : il peut, il doit donc être pris en charge par le politique – le politique c'est-à-dire les États, acteurs et parties prenantes du contrat. Sans une telle perspective, le destin de l'île de Pâques peu avant sa découverte par le capitaine Cook représentera aussi le nôtre et la séquence se répétera au niveau du globe et de l'humanité qu'il porte : surpopulation, appauvrissement, guerres intestines, destruction du milieu écologique (plus d'arbres !), quasi-disparition de la population⁶⁵³.

La circonstance climatologique, comme effet du monde industriel et de la société de consommation sans limite, oblige à un accord structurant dont le principe est l'objet de cette thèse. Une débâcle est quasiment commencée, l'inertie du système paraît jouer inéluctablement – comme si une bascule s'effectuait maintenant, de nos jours. La problématique est aussi celle de la paix, de la « coexistence pacifique ». L'exemple de l'île de Pâques montre que les deux thèmes sont liés. L'île, petite, représentait pour ses habitants l'ensemble du monde habité. Notre situation est comparable : la terre représente pour l'humanité aujourd'hui l'ensemble du monde habité, et elle ressemble au village planétaire annoncé par Marshall McLuhan : nous nous connaissons et sommes tous

⁶⁵³ Voir MÉTRAUX, Alfred, *L'île de Pâques*, 1941, Paris, NRF, Gallimard (éd. revue et augmentée), 373 p. Les arbres sur l'île étaient rares, il s'agissait d'arbustes dont il restait un tout dernier spécimen lorsqu'Alfred Métraux et son équipe sont arrivés sur l'île. Et voici ce qu'il relate : « Lors de notre séjour, les indigènes en surveillaient la croissance d'un œil jaloux, en attendant le moment propice pour l'abattre et le débiter en statuettes et autres "curios". » (*op. cit.*, p. 91).

interdépendants, nous pillons les mêmes ressources limitées, l'information circule instantanément tout autour du globe et l'action est elle-même immédiate⁶⁵⁴.

Prendre pour objet l'environnement implique d'intégrer un facteur temporel qui nous amène à dépasser les préoccupations des générations actuelles pour nous tourner vers celles que connaîtront les générations à venir afin de leur épargner un futur impossible à vivre, trop incertain et fermé. Qu'est-ce qui rend cette exigence plus légitime qu'une autre ? Pourquoi ne pas concentrer les efforts plutôt sur la question d'une répartition juste des ressources existantes entre les États existants pour permettre aux individus d'aujourd'hui d'en bénéficier ? Cet avenir évoqué à l'instant, nous commençons à en voir les contours : ce qui apparaissait lointain (l'épuisement des ressources et l'accumulation des effets négatifs des activités humaines sur l'environnement) ne l'est plus. Les climatologues (Jean Jouzel, par exemple⁶⁵⁵, qui effectue des carottes glaciaires dans les pôles et en étudie la composition pour comprendre les évolutions climatiques) précisent leurs modèles et les ajustent en fonction des données nouvelles, affinent peu à peu les scénarios possibles et nous avertissent de l'imminence du danger.

Décider pour le futur est faire acte de responsabilité ou répond à un « principe responsabilité » (pour reprendre Hans Jonas⁶⁵⁶) mais répond surtout à cet impératif de survie qui nous concerne maintenant directement. À moins de contester la légitimité de cette finalité⁶⁵⁷, on ne peut faire autrement. Des événements auxquels l'humanité d'aujourd'hui pouvait penser échapper, laissant aux générations futures le souci d'essayer de s'y adapter, se produiront, selon les plus récentes estimations, non pas dans un siècle ou deux mais d'ici quelques décennies. La fonte des glaces aux pôles, dont la vitesse s'accroît du fait d'une inertie qui n'était pas prévue, ouvrira certes de nouveaux passages à la navigation – les marchands et les stratèges se réjouissent –, mais aura pour

⁶⁵⁴ Cf. la circulation des flux financiers, par exemple.

⁶⁵⁵ *Le Monde*, 24 août 2007 : « Jean Jouzel, sentinelle du climat ».

⁶⁵⁶ JONAS, Hans, *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, trad. de l'allemand par Jean GREISCH (*Das Prinzip Verantwortung*), Paris, Cerf, coll. « Passages », 1990, 336 p.

⁶⁵⁷ Voir l'intéressante discussion d'Axel GOSSERIES à ce sujet dans *Penser la justice entre les générations. De l'affaire Perruche à la réforme des retraites*, Paris, Alto/Aubier, 2004, introduction, chap. II : « L'hypothèse du suicide de l'humanité ».

conséquence par ailleurs, entre autres, une élévation du niveau des mers entraînant la disparition d'îles aujourd'hui habitées et celle d'espèces animales d'ores et déjà menacées – en premier lieu l'ours blanc, animal roi et symbole puisque situé au terme d'une chaîne alimentaire, qui ne pourra plus chasser et sera condamné, au mieux, à errer aux abords des villes en quête de restes de nourriture, avant son extinction.

Quelle importance aura le fait de répartir équitablement les ressources si les conditions de la vie sur terre (l'existence d'une couche d'ozone, un air respirable, un climat stable) se dégradent au point de la rendre impossible ?

Penser à court terme amène à des résultats désastreux comme la désertification de zones auparavant luxuriantes qui, en Amazonie, de terres cultivables pendant quelques années après le déboisement ou le défrichage par le feu (la technique du brûlis), deviennent arides à cause du lessivage des sols : il n'y a plus de racines pour retenir l'eau qui emporte avec elle les éléments nutritifs. C'est pourtant la survie qui amène le paysan Brésilien à rendre cultivables des terres quand bien même la perspective d'une exploitation fructueuse ne se dessine qu'à court terme. Et ces terres nouvelles sont farouchement défendues. Des sociétés multinationales (l'autre face de cette même réalité) s'installent avec des moyens considérables sur des milliers d'hectares pour élever du bétail. Il n'y a là aucune équité ; au contraire, les ouvriers recrutés à qui sont promis des salaires élevés se trouvent, une fois sur place, exploités, traités comme des esclaves et démunis, dans ces zones de non-droit⁶⁵⁸. La métaphore de « poumon vert de la planète » par laquelle on désigne cette immense étendue qui ressemble de moins en moins à une forêt vierge – les satellites en donnent un aperçu saisissant, la déforestation se poursuit à grands pas – appartiendra bientôt au passé.

Prendre pour objet l'environnement c'est prendre aussi en considération les êtres vivants dans leur ensemble – non seulement l'humanité mais aussi les animaux et, à la limite, le règne végétal. En disant cela, n'allons-nous pas trop loin ? Jusqu'où peut porter l'analyse sans diluer la notion de communauté d'un point de vue politique ?

⁶⁵⁸ « L'Amazonie asphyxiée par le soja », par Hubert PROLONGEAU avec Béatrice MARIE, *Le Monde*, 19/09/07.

D'un point de vue éthique, certains – les partisans de l'éthique environnementale dont le plus célèbre représentant est Aldo Léopold⁶⁵⁹ – parlent de « communauté biotique ». Dans cette perspective, on considère les êtres vivants, hommes et animaux, comme un tout organiquement solidaire avec les différents milieux naturels qu'ils habitent. On délaisse l'anthropocentrisme et la conception héritée des Lumières selon laquelle l'homme seul détient une valeur infinie, une dignité, un statut moral, pour élargir la classe des êtres ou organismes susceptibles de considération morale. Les interactions et interdépendances sont en effet nombreuses et elles sont vitales pour tous et chacun d'eux.

Sans aller jusqu'à cette hypothèse, en demeurant dans le politique défini strictement comme espace public de délibération et de discussion où s'élaborent les normes et règles du vivre ensemble sous l'autorité des lois, on remarquera que la place est faite, peu à peu, à d'autres sujets : le droit des enfants⁶⁶⁰, l'interdiction de la cruauté envers les animaux, les mesures de préservation de zones protégées (naturelles ou non), le marché des polluants – autant d'exemples d'ouverture à d'autres ordres de réalité qui partagent avec l'homme l'usage de la planète. Aussi bien les contrats, de fait, ne prennent pas seulement en compte les individus, mais aussi l'environnement dans certains cas⁶⁶¹. Si Rawls exclut cette perspective en tant qu'elle dépasse les limites d'une théorie de la justice⁶⁶² – ce qui fait dire à certains que le contractualisme échoue à être écologique (Brennan, cité par Avner de-Shalit⁶⁶³) –, si Gauthier n'en tient pas grand compte non plus, cela ne signifie pas pour autant que la perspective soit définitivement à exclure⁶⁶⁴ – en particulier s'il est dans l'intérêt des individus d'intégrer la donne environnementale à leurs préoccupations. Notre propos est de montrer qu'il ne peut en être autrement.

⁶⁵⁹ LÉOPOLD, Aldo, *L'almanach d'un comté des sables (A Sand County Almanac, 1949)*, trad. de l'américain par Anna Gibson, Paris, Flammarion, 2000, 289 p.

⁶⁶⁰ Sur le plan de la participation politique proprement dite, la possibilité d'instaurer un droit de vote par procuration pour les enfants est même étudiée (voir DE BRIEY, Laurent, « Droit de vote des enfants par procuration », in V. BOURDEAU et R. MERRILL (dir.), *DicoPo, Dictionnaire de théorie politique*, 2007. <http://www.dicopo.org/spip.php?article88>).

⁶⁶¹ Notons aussi qu'il existe des procédures assurancielles qui prennent en compte des individus qui n'existent pas, qui ne sont pas encore nés (les assurances-vie, les règles de succession, par exemple).

⁶⁶² Voir RAWLS, *Théorie... op. cit.*, troisième partie, section 77 : « Le fondement de l'égalité », p. 550-551.

⁶⁶³ DE-SHALIT, Avner, *Why Posterity Matters. Environmental Policies and Future Generations*, London/New York, Routledge, 1995, 160 p. (voir p. 87-88).

⁶⁶⁴ Certains auteurs ont exploré cette voie. Avner DE-SHALIT, dans son ouvrage (*op. cit.*), cite MANNING, R., « Environmental Ethics and Rawls's Theory of Justice », *Ethics*, 1981, vol. 3, p. 155-65 et SINGER, B., « An Extension of Rawls's Theory to Environmental Ethics », 1988, *Environmental Ethics*, vol. 10, p. 217-231.

L'approche contractualiste telle que nous l'avons mise en avant prend pour objet des individus rationnels, mutuellement désintéressés mais conscients de leurs intérêts : le calcul dicte un comportement orienté vers la prise en compte du point de vue des autres – un point de vue moral –, car la meilleure satisfaction (la satisfaction optimale) de l'intérêt de chacun passe par la satisfaction (elle aussi optimale) de celui de tous. Maximiser son utilité n'équivaut pas, en effet, à choisir la meilleure option (sauf dans le cas de la certitude). Des compromis sont nécessaires : ils permettent, en s'accordant sur des avantages (établir de justes parts), d'éviter les résultats désastreux (viser la plus grande part et tout perdre en ne laissant rien non plus aux autres) ; c'est le fameux dilemme du prisonnier. L'optimalité signifie la visée de l'avantage mutuel et de l'équilibre avec des concessions mais aussi des gains plus assurés que s'ils étaient recherchés en dehors de tout cadre de coopération.

Il ne s'agit pas, toutefois, de s'en remettre entièrement au calcul. La force du raisonnement emprunté par Gauthier réside dans le fait qu'il parvient à déduire le politique et la morale, à construire une théorie qui comprend donc beaucoup alors qu'elle s'appuie sur un très petit nombre de prémisses (le moins d'éléments possible) – l'idée étant que plus les prémisses sont nombreuses, moins elles risquent d'être partagées ou accordées. Dans ces seules prémisses se reconnaît cependant toute une idéologie, celle de l'*homo œconomicus*⁶⁶⁵. Il n'est pas vrai qu'elles seront, parce que métaphysiquement faibles, non contestées. Contrairement à des présuppositions fortes qui, elles, sont substantiellement déterminées, elles ont l'avantage d'être formelles. Mais si elles entrent en contradiction avec nos intuitions, est-ce que le critère de la cohérence seul doit l'emporter ?

Le consensus doit plutôt s'effectuer selon nous au niveau politique, au sens où l'entend Rawls. De cette façon aussi, on met de côté les conceptions substantiellement déterminées, imprégnées d'histoire et de tradition, pour ne faire intervenir dans l'espace public que les arguments pouvant être discutés : ce qui demande un acte de foi sera dès lors d'emblée disqualifié. Pourquoi en effet privilégier une vision du monde plutôt

⁶⁶⁵ Sur ce sujet, voir DEMEULENAERE, Pierre, *Homo œconomicus. Enquête sur la constitution d'un paradigme*, Paris, Quadrige / PUF, coll. « Essais. Débats », 1996 (nov. 2003, pour l'édition chez Quadrige), 288 p.

qu'une autre ? Et comment tenter de la faire admettre si ce n'est de force ? Il y aura, il y a, inévitablement des résistances. L'idée même de démocratie, par exemple, n'est pas unanimement acceptée. C'est ce qui fait dire à Rawls que certains peuples ou États sont « hors-la-loi » et s'excluent d'eux-mêmes de la société des peuples raisonnablement juste qu'il appelle de ses vœux. Cette société ne peut comprendre que des peuples s'entendant notamment sur une conception de l'individu faisant place à des libertés fondamentales – la liberté d'opinion et d'expression, notamment – et respectant la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen. Des peuples, et non pas des États : cela fait toute une différence dans la théorie en la rendant adaptable et sensible aux situations particulières. Certains problèmes de cohabitation qui existent à l'international se posent en effet aussi bien au niveau national, dans le cas des États multinationaux – et quel État, finalement, ne l'est pas ? Voilà une réalité contemporaine avec laquelle il faut composer. Cet aspect des choses a cependant échappé à Rawls dont la pensée demeure inscrite dans un cadre westphalien : il parle des peuples et considère ce faisant seulement ceux qui disposent d'un gouvernement – c'est pourquoi il est possible de « penser avec Rawls contre Rawls », pour reprendre l'expression de Michel Seymour dans « Rawls et le droit des peuples⁶⁶⁶ ».

D'autres acteurs que les États, aujourd'hui, se prévalent d'une légitimité sur la scène internationale : les individus d'une part, les peuples et les nations dispersés sans territoire ou sans État d'autre part, les Organisations non gouvernementales (ONG), les corporations et entreprises multinationales enfin (dont les plus influentes détiennent, rappelons-le, un capital plus grand que le produit intérieur brut de certains pays). Cette diversité d'acteurs et les normes qu'ils importent sur la scène internationale, non hiérarchisées, posent (aux juristes⁶⁶⁷) la question de la fragmentation du droit international⁶⁶⁸ : il n'y a plus un seul interprète du droit mais plusieurs, et dès lors l'unité se dissout.

⁶⁶⁶ SEYMOUR, Michel, « Rawls et le droit des peuples », art. cit.

⁶⁶⁷ Ceux de l'École normativiste en tout cas, qui s'inscrivent dans les traces de H. L. A. HART (*The Concept of Law*, 1961) et H. KELSEN (*Reine Rechtslehre*, 1953), s'en inquiètent.

⁶⁶⁸ Voir le remarquable article d'Ève-Lyne COMTOIS-DINEL, « La fragmentation du droit international : vers un changement de paradigme ? », *Lex-Electronica*, vol. 11., n° 2, automne 2006, 22 p.

La question de l'*actio popularis* aussi pourrait être soulevée. Qu'il nous suffise ici d'en dire quelques mots (nous ne disposons pas des compétences pour en traiter plus longuement, mais les répercussions nous intéressent car en matière d'environnement l'action et les mesures politiques peuvent être engagées de manière notable suite à des pressions de ce genre). L'*actio popularis* désigne un droit d'agir en justice en défense de l'intérêt commun. Ce droit, qui était reconnu au citoyen du temps de l'Antiquité romaine, semble bien se tailler de nos jours une place sur le plan international (c'est peut-être plutôt au niveau des organismes qu'au niveau de l'individu proprement dit que ce droit est admis, c'est-à-dire reconnu et entendu, au niveau international). Les individus de la société civile organisés en associations mènent des actions qui ont des répercussions – pour la défense des droits de l'homme, notamment, mais aussi pour la protection de l'environnement (l'exemple qui nous intéresse ici plus directement), ou encore le droit commercial et le droit des espaces marins.

Lorsque l'un ou l'autre des principes fondamentaux du droit des peuples n'est pas respecté, notamment celui que nous avons mentionné (il y en a d'autres : la liste de Rawls, qui correspond au droit des peuples traditionnel, en comprend huit⁶⁶⁹ et n'est pas exhaustive), il est difficile d'entrer en dialogue. La qualification de « peuples hors la loi » pourrait certes être retournée si par « loi » on entend la loi révélée, mais ce serait jouer sur les mots ; la difficulté est sérieuse et les implications importantes : attentats et terrorisme international rappellent et signifient tragiquement la réalité des tensions de cet ordre⁶⁷⁰.

⁶⁶⁹ Cette liste est la suivante : « 1. Les peuples sont libres et indépendants, et leurs liberté et indépendance doivent être respectées par les autres peuples. 2. Les peuples doivent respecter les traités et les engagements. 3. Les peuples sont égaux et sont les partenaires des accords qui les lient. 4. Les peuples doivent observer un devoir de non-intervention. 5. Les peuples ont un droit d'autodéfense mais pas le droit d'engager une guerre pour d'autres raisons que l'autodéfense. 6. Les peuples doivent respecter les droits de l'homme. 7. Les peuples doivent observer certaines restrictions particulières dans la conduite de la guerre. 8. Les peuples ont un devoir d'aider les autres peuples vivant dans des conditions défavorables qui les empêchent d'avoir un régime politique et social juste et décent. » (RAWLS, *The Law of Peoples*, 1999, dans *Paix et démocratie. Le droit des peuples et La raison publique*, Montréal, Boréal, 2006, trad. de Bertrand GUILLARME, p. 52).

⁶⁷⁰ Un auteur, Burns H. WESTON, a signifié que la qualification d'« États-voyous » (*rogue states*) pouvait être retournée aux États-Unis (voir « The United States : Imperial Rogue State », in *World Editorial & International Law*, 15 sept. 2002).

Plusieurs problèmes peuvent encore être soulevés. Il s'agit de les surmonter pour faire valoir la perspective d'un contractualisme international, c'est-à-dire – et notre but sera atteint si nous y parvenons – proposer un cadre théorique adapté pour qui voudrait se livrer à l'exercice d'une application.

Il nous faudra aussi montrer quelle est la valeur et l'intérêt spécifique d'une telle approche, en comparaison avec ce que d'autres approches, rivales ou tout simplement concurrentes (il n'est pas exclu qu'elles se découvrent complémentaires⁶⁷¹), reposant sur d'autres méthodes et d'autres prémisses, peuvent apporter : l'éthique des relations internationales par exemple, ou encore les théories républicaines ou néo-républicaines telle que celle de Philip Pettit⁶⁷² ou de Bruce Ackerman (c'est sur cette dernière que nous concentrerons notre attention), qui développent des argumentations anti-contractualistes.

Tout d'abord, que peut bien signifier l'appel à l'intuition au niveau international ? Comment espérer que ce critère permette d'atteindre un équilibre réfléchi avec nos principes de justice quand les intuitions divergent ? En présence du conflit des orthodoxies, nulle solution : il n'y a semble-t-il de place que pour la violence. Mais face à l'évidence – le climat change et si rien n'est fait pour contrer la tendance les conséquences s'annoncent désastreuses –, nul acte de foi n'est demandé. C'est sur cette intuition que le contractualisme international devrait reposer.

De ce point de vue, Rawls a tort de s'en prendre à l'utilitarisme : cette conception a le mérite de prendre en compte les conséquences de nos actes, et la visée de la satisfaction de l'intérêt du plus grand nombre – demeurer sur une terre habitable – ne

⁶⁷¹ Ryoa CHUNG, dans une communication donnée au congrès de l'ACFAS à Chicoutimi en mai 2005, explore un possible lien entre conséquentialisme et cosmopolitisme. Le titre de la présentation – « La convergence des motivations prudentielles et des finalités morales » – pourrait interpeler une théorie comme celle de David Gauthier qui subsume quant à lui les finalités morales sous une rationalité contrainte : dans son optique en effet, il n'y a pas de finalité morale indépendante. Il faudrait voir si son argumentation ne pourrait pas servir à convaincre les plus réticents à parler de morale sur le plan international, plus précisément à parler de contrat au nom de certains devoirs moraux ou de certains devoirs de justice, bref : si les motivations prudentielles ne peuvent pas être utilisées au service des finalités morales pour convaincre ceux qui n'écoutent que les unes à tenir compte aussi des autres en leur montrant que c'est dans leur intérêt.

⁶⁷² PETTIT, Philip, *Republicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard, 2004, 444 p., trad. de l'anglais par Patrick SAVIDAN et Jean-Fabien SPITZ (*Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, New York, Presses universitaires d'Oxford, 1997 ; deuxième édition revue et augmentée : 1999).

peut ici que rejoindre celle de chacun : assurer une continuité de la vie. L'individu est bel et bien pris en compte même s'il ne veut pas le reconnaître. Mais le plus grand nombre n'est-il pas plutôt du côté des non-occidentaux – les Chinois, les Indiens ? Que disent ceux-ci ? L'écologie ne fait pas partie de leurs préoccupations : l'information (en Chine) à ce sujet est interdite. Il y a là une difficulté réelle. La théorie ne peut l'écarter. Notre présomption à ce sujet est que l'évidence qui s'impose par les faits (maladies, désastres : l'eau courante potable devenant dans certains endroits de plus en plus difficilement accessible) ne pourra qu'alerter l'opinion publique dans ces pays qui demanderont des comptes à leurs gouvernements. Il faut donc parier sur le fait que l'évidence de la nécessité d'un accord entre tous les peuples au sujet de mesures à adopter pour maintenir la planète bleue en état d'accueillir la vie s'imposera.

Mais l'intuition seule ne suffit pas. Il faut bien entendu élaborer un cadre théorique. Rawls lui-même maintient qu'un contrat entre les peuples ne peut être étendu de manière illimitée : un tel contrat ne devrait concerner que les peuples libres et démocratiques. L'argument fait état d'une difficulté réelle.

Le contractualisme peut servir de fondement à une politique internationale. Telle est notre thèse. Mais il doit s'appuyer sur l'histoire c'est-à-dire le contexte, les circonstances du temps présent, et prendre pour objet premier la sécurité à l'égard des conditions climatiques et environnementales⁶⁷³. Une contrainte vitale face à laquelle l'occasion de s'entendre est donnée⁶⁷⁴. Le Protocole de Montréal est à cet égard exemplaire car il a réuni les principales parties concernées et appliqué un « principe de responsabilité commune mais différenciée » – ce qui signifie une prise en compte de ce que chacun peut raisonnablement apporter dans l'effort pour rétablir la couche d'ozone

⁶⁷³ L'histoire, RAWLS la prend finalement en compte dès lors qu'il intègre à sa réflexion « le fait du pluralisme ». « Il nous faut concevoir les circonstances de la justice comme celles qui reflètent les conditions historiques dans lesquelles les sociétés démocratiques existent. Celles-ci comprennent ce qu'on peut appeler les circonstances objectives de la rareté modérée et de la nécessité, pour tous, de la coopération sociale afin d'obtenir un niveau de vie satisfaisant » (*La justice comme équité, op. cit.*, section 24, p. 122 de la trad. fr). Mais il n'explore pas le versant qui concerne la « rareté modérée ».

⁶⁷⁴ Le problème climatologique ne créera peut-être pas spécifiquement les conditions établissant un contractualisme international mais il en donne un exemple. La nécessité pour les peuples de s'entendre *a minima* peut venir de la menace d'une troisième guerre mondiale atomique, qui représente aussi bien que la menace climatique une condition nécessaire de mettre en place ce qu'il faut pour qu'il n'y soit pas fait recours.

dans l'état où elle se trouvait avant les années 1980 (au vu des améliorations déjà constatées, l'objectif sera atteint en 2070)⁶⁷⁵.

Le contractualisme international est possible et les défis soulevés ne sont pas un obstacle à sa réalisation dans une politique internationale. C'est même dans la mesure où il a des défis à relever que le contractualisme à cette échelle devient possible – à la fois nécessaire et possible, ou plutôt possible parce que nécessaire. Quelle forme pourra-t-il prendre ?

Pensons à l'ONU⁶⁷⁶, qui se veut un équivalent de gouvernement démocratique mondial avec comme unité de base la nation officiellement représentée dans cette instance (l'image souvent évoquée est celle, sans doute lénifiante et en tout état de cause rassurante, du *concert des nations*) et un directoire, le conseil de sécurité, fondée sur une préoccupation principale : le règlement des conflits majeurs entre pays de manière à ce que ces conflits ne dégénèrent pas à nouveau vers une guerre mondiale – avec le paramètre nucléaire tout spécialement aggravant. Mais actuellement l'ONU dispose de peu de pouvoir exécutif, et l'équilibrage entre les grandes puissances s'opère selon des aires d'influence. Il s'agit d'une démocratie législative élaborant des points d'accord, des normes acceptables par tous, des propositions mesurées, souhaitables, avec le principe : une nation, une voix – chaque pays composant le Conseil de sécurité ayant quelques pouvoirs (par exemple le droit de veto) de régulation, expression et maintien des équilibres entre grandes puissances auto-désignées⁶⁷⁷.

On assiste aujourd'hui à des accords locaux ou limités, thématiques – développement récent à l'échelle du XX^e siècle finissant – entre les nations les plus concernées par telle et telle question vitale. C'est toujours sous l'empire de contraintes majeures que des accords interviennent. Citons quelques exemples : l'accord de limitation du développement des armes nucléaires (au sortir du plus fort de la Guerre Froide) ; le contrôle de la prolifération des armes de destruction massive (nucléaires,

⁶⁷⁵ *Le devoir*, 22 et 23 septembre 2007, cahier A, pages 1 et 12.

⁶⁷⁶ Voir p. ex. *Le Monde diplomatique*, sept. 2005, n° 618, Dossier « Controverses sur l'Avenir de l'ONU » (cahier central).

⁶⁷⁷ Sur ce sujet, voir par exemple ATTAR, Frank, *Le droit international... op. cit.*

chimiques, biologiques) ; l'arrêt de la production des CFC (un unique produit en cause, une quinzaine de pays producteurs seulement, une certitude scientifique démontrée de manière convaincante en quelques années) ; les problèmes de finances internationales (le FMI, dont les principes d'action font débat ces dernières années) ; l'organisation du commerce au niveau mondial (l'OMC, actuellement en crise) ; l'UNESCO, pour les questions culturelles et de patrimoine ; l'OMS, pour les questions de santé et d'épidémiologie notamment, etc.

Il y a là ce que l'on peut bien appeler avec Rawls une structure de base – même si Rawls ne reconnaît pas l'existence d'une telle structure au niveau international, la structure de base désignant les institutions fondamentales de la société (*i. e.* la constitution politique et les principales structures socio-économiques). Rawls restreint dès lors l'application des principes de justice, qui désignent quant à eux les principes fondateurs de la vie en société réglant tout accord ultérieur – des principes généraux qui gouvernent la « structure de base » de la société.

Les thématiques sont légions. De nombreuses sont ou seront cruciales pour l'humanité : la disparition d'espèces animales et végétales, et donc de la diversité biologique (chaque espèce ne vit sainement qu'en rapport avec d'autres espèces relevant de tous les règnes, avec un milieu biologique lui-même très différencié et susceptible d'évolution – dont un des paramètres majeur est précisément cette diversité) ; la question des ressources minières et énergétiques (pétrole, gaz, métaux...) ; la question des biotopes (les forêts tropicales et équatoriales, par exemple, qui risquent de recevoir le coup de grâce du fait du succès d'estime tout récent des gazoles d'origine végétales, à susciter des plantations d'hévéas pour leur huile, et non plus pour le caoutchouc, en place de la forêt primaire, par exemple en Indonésie) ; celle de l'eau : la terre dispose des mêmes molécules d'eau depuis des dizaines de millions d'années, or l'eau non polluée, renouvelée, accessible devient rare en de nombreuses régions du globe⁶⁷⁸.

Bien d'autres exemples pourraient être évoqués (la liste n'est close), mais cette énumération signifie que le champ est vaste... et, au fond, prometteur. Ce ne sont pas les raisons de s'accorder qui manqueront.

⁶⁷⁸ Pour un état des lieux sur la question, voir PAQUERO, Sylvie, *Un monde sans gouvernail. Enjeux de l'eau douce*, Outremont, Québec, éd. Athéna, 2005, 168 p.

On peut être optimiste, et cela pour plusieurs raisons. D'abord parce que, collectivement, nous n'avons pas le droit à l'erreur sur aucune de ces questions. Ensuite parce que le gouvernement mondial n'est plus seulement celui de l'humanité par l'humanité, son objet devient la gestion de l'ensemble des caractères qui font de notre planète un milieu qui admette que se poursuive la vie, y compris par conséquent la survie humaine (écologie, systèmes, complexité). La science et la politique doivent adosser leurs forces et compétences respectives, heureusement considérables en notre temps, pour appréhender et relever ce(s) défi(s) – chacun d'eux considérés spécifiquement et, simultanément, dans leurs rapports réciproques, c'est-à-dire au niveau de la globalité à quoi ils concourent ; l'hypothèse Gaïa, déjà mentionnée, est à cet égard une image très suggestive.

Revenons à la perspective contractualiste proprement dite. Il faut faire le départ entre une perspective qui consisterait en la recherche d'un contrat social international unique, global, massif, s'effectuant en un instant t – tout étant réglé alors une fois pour toutes (la Paix, la Justice etc.) – et une perspective moins utopique consistant à penser à la mise en place de structures *ad hoc*, problématique après problématique, s'attachant au cas par cas. C'est reconnaître que les conflictualités sont diverses et multiples (« ceci est à moi », « c'est à ton tour »), et pas toujours unes et massives (« c'est toi ou moi ! »). On ne peut estimer qu'elles pourraient ne plus avoir cours : exister c'est, au moins aux frontières, s'opposer, et, en son for intérieur, se différencier, se dégager de l'influence de l'autre – ce qui ne va pas sans mal. Cet horizon, plus modeste que le premier, n'en est pas moins efficace et a l'avantage d'être compatible avec une certaine recherche d'entente, celle qui accepte une cohabitation, une dispute plus ou moins permanente où la discussion est possible, avec une redéfinition toujours à reprendre de ce qui rapproche et de ce qui sépare. L'histoire devient alors la succession des états de cette réalité évolutive.

Même l'ONU s'est, presque d'emblée, subdivisée en un ensemble d'instances diversifiées (UNESCO, OMS etc.).

Enfin, les contraintes vitales peuvent opérer, c'est-à-dire obliger les parties à l'accord, si elles sont perçues et mesurées comme elles ont dû l'être dans la

représentation qu'a pu se faire un Rousseau de ce qui a amené à la formulation du contrat social, ainsi que nous l'avons signalé plus haut. Les contraintes vitales intéressent ici l'ensemble de l'humanité.

Ce qu'un contractualisme sur le plan international doit viser à établir pourrait-il ressembler à un Plan Marshall ? Ce plan, mis sur pied par les États-Unis à la fin de la seconde Guerre Mondiale pour aider l'Europe occidentale dans sa reconstruction et y contrer l'attraction soviétique, avait été concluant et peut servir de modèle⁶⁷⁹. Seule une instance étatique pourrait avoir la force de mettre sur pieds un tel nouveau Plan Mashall. Il implique une dimension volontariste, la mise en place de contraintes et d'objectifs à atteindre avec des moyens clairement assignés dont les modalités d'attribution (le prêt, le don, la fiscalité, la taxation par exemple) sont à définir en fonction de critères de justice admis : si l'équité n'est pas respectée, des partenaires s'estimant floués pourront-ils s'obliger à respecter le contrat ?

La contestation ou la demande de discussion en vue d'ajustements ne doit cependant pas porter sur le simple fait de demander des avantages injustifiés (des avantages qui correspondent à l'avantage personnel au niveau individuel, sans prise en compte de celui des autres), car alors on sort du cadre de la coopération pour retourner à celui, moins exigeant, des interactions, et finalement de l'état de nature. C'est ici que les sanctions doivent intervenir (ou que le marché doit être civilisé) : sans de telles sanctions instituées pour faire en sorte que les contrats passés soient respectés – Hobbes l'a très bien montré, et Gauthier le formalise dans le cadre de la théorie des jeux –, on ne peut compter sur aucune garantie. Il ne faut pas qu'un partenaire puisse décider de se désister après avoir convenu de l'importance de l'enjeu à propos duquel l'accord est passé. Il ne le faut pas, mais comment fermer cette option ? C'est, nous l'avons vu, tout le problème de la motivation et celui de la condition de la mise en place d'une action collective dans la durée. Les États, souverains, peuvent tout à fait se retirer du jeu. C'est là une difficulté réelle. On ne peut pas imposer de manière autoritaire un accord – sinon on appelle le conflit. Les États demeurent indépendants au sens où les décisions les concernant leur

⁶⁷⁹ C'est ce que Jean-Charles HOURCADE par exemple, qui a travaillé sur le rapport du GIEC concernant la lutte contre le réchauffement, soutient : « Préserver le climat nécessite "un plan Marshall à l'échelle planétaire" » (*Le Monde.fr*, 3 mai 2007). « La "révolution écologique" passe par un "nouveau contrat social" », affirme-t-il.

reviennent, aucun État ne peut interférer dans leur politique intérieure (sauf dans des cas tels que les génocides par exemple, car celui qui s'est déroulé durant la seconde Guerre Mondiale ne fut hélas pas le dernier et face à cela la communauté internationale ne peut rester neutre, puisqu'alors se trouve bafoué un principe qui transcende clairement le niveau national). Dans l'interdépendance planétaire telle qu'elle se présente aujourd'hui, il n'est plus possible sur certaines des questions les plus évidentes de laisser des États en disposer à leur guise (armement nucléaire ou biologique, émissions de CO₂ et de CFC, épuisement de la ressource halieutique, usage de la torture...), puisqu'alors c'est l'équilibre international voué dorénavant à la précarité qui est menacé : il s'agit là de la stipulation de Locke.

La question se pose au philosophe de savoir quel est le fondement de nos obligations en matière de justice internationale. Il y a une distinction à faire d'une manière générale entre les devoirs de justice et les devoirs de charité, entre ceux qui s'imposent de manière inconditionnelle et ceux qui demeurent facultatifs c'est-à-dire à la discrétion de l'agent (les actes surrogatoires).

L'éthique des relations internationales met en avant les premiers. Mais elle méconnaît, de même que l'approche contractualiste, les rapports de force qui ne les font pas prévaloir. Il faudrait dès lors, à la manière de Stanley Hoffmann, penser une morale pour les monstres froids c'est-à-dire les États (on pourrait ajouter les sociétés multinationales et notamment les sociétés financières). Cette morale devrait en effet entretenir un lien avec la rationalité instrumentale pour convaincre⁶⁸⁰.

La théorie de David Gauthier peut ici être mobilisée. Mais Gauthier va loin dans ses conclusions, qui suivent non seulement ses prémisses et en cela sont cohérentes, mais aussi son absolue adhésion à l'idéologie du marché et en cela sont contestables si l'on ne partage pas les mêmes intuitions. Rawls permet d'apporter un correctif (le correctif fonctionnant dans les deux sens). L'idée serait dès lors d'appliquer, en somme, la méthode de l'équilibre réfléchi entre les principes du premier auteur et les intuitions du second. Cette méthode pourrait représenter une voie d'avenir pour le contractualisme à l'échelle internationale.

Il y a également lieu de distinguer entre les obligations positives et les obligations négatives. Le premier type d'obligations demande d'agir en faisant le bien. Le second type d'obligations est moins exigeant : il demande minimalement de ne pas causer de tort à autrui. Dans cette demande il y a ce que Gauthier, à la suite de Nozick, appellera la stipulation de Locke.

La stipulation de Locke n'oblige pas à améliorer le sort des autres ; elle demande de ne pas l'empirer. Cette stipulation peut fonctionner comme une contrainte rationnelle ; elle gouverne ce que Gauthier nomme « la rationalité externe de la négociation ».

Reprenons l'exemple des Robinson en remplaçant, comme le fait en quelque sorte l'auteur de *Morale et contrat* au chapitre IX, les individus par des peuples et en considérant deux peuples seulement, appelés, l'un, « peuple bleu », l'autre, « peuple vert ». Dans l'exemple de Gauthier les habitants de la planète sont ces deux uniques peuples aux caractéristiques semblables à celles des hommes, et ils habitent les deux seules îles d'un globe par ailleurs entièrement recouvert d'océans.

Entre le peuple bleu et le peuple vert l'opposition de situation est totale. Le peuple bleu, dans l'hypothèse, se trouve pourvu de ressources qu'il a su exploiter. Il s'est organisé en société parfaitement juste où le marché libre permet de garantir l'optimalité des échanges et où des correctifs visant à éliminer les externalités négatives (c'est-à-dire les coûts passés sur des tiers extérieurs à une transaction) lorsqu'elles surviennent sont prévus, en conformité avec le principe de la concession relative minimax qui exige que « la concession la plus grande, mesurée par une portion de l'enjeu de celui qui concède, soit aussi petite que possible⁶⁸⁰ ». Le peuple bleu s'est également doté d'une politique concernant la démographie, la défense de l'environnement et le développement telle que l'équité est assurée à long terme : chacun jouit des mêmes avantages que les autres en termes de droits, de caractéristiques personnelles et de modes possibles d'interactions sociales. Le peuple vert quant à lui se trouve dans une situation misérable et chaotique. Un désintérêt des uns pour les autres ainsi qu'une absence de souci du futur règnent et ont

⁶⁸⁰ Voir HOFFMANN, Stanley, *Une morale pour les monstres froids*, op. cit., p. 173 (déjà cité).

⁶⁸¹ GAUTHIER, D., *Morale... op. cit.*, p. 47.

conduit les individus composant ce peuple à des querelles intestines, à la dilapidation des ressources et à une démographie non maîtrisée⁶⁸².

Si des représentants du peuple bleu découvrent l'existence du peuple vert sans entrer en contact avec lui puis retournent sur leur île en faisant état de leur découverte, quelles décisions ce peuple peut-il prendre ? Il peut, par compassion, choisir d'opérer un transfert de ressources au profit des verts. Ce transfert devra alors être massif, au vu du contraste des situations, et le peuple bleu se trouvera dans une moins bonne situation que celle de référence (la situation au moment du choix de la disposition à adopter envers le peuple nouvellement découvert). L'utilité moyenne des deux peuples sera certes maximisée, mais la stipulation de Locke ne sera pas respectée. Le peuple vert sera gagnant dans cette interaction qui ne profitera nullement aux bleus et nuira même à l'équilibre de leur société. La stipulation est respectée par contre si le peuple bleu choisit d'ignorer le peuple vert, et il n'y a aucune injustice dans ces inégalités de fait car le peuple bleu n'est aucunement en cause dans la triste condition du peuple vert.

« La situation existante peut donc légitimement être considérée comme une position initiale pour l'application des principes de la négociation rationnelle⁶⁸³ », conclut Gauthier. La question est dès lors la suivante : y a-t-il une obligation pour les uns de venir en aide aux autres ? Ou bien est-ce que les relations entre ces deux peuples (pays riches et pays pauvres, dans notre monde actuel) n'impliquent aucunement la justice distributive, mais seulement un principe de charité ?

Si un accord de coopération entre les deux peuples se met en place, on ne devra pas prendre en compte dans cet accord les inégalités initiales, qui subsisteront, mais seulement les biens produits par la coopération. C'est en effet le surplus de coopération seulement qui peut faire l'objet d'une répartition selon Gauthier, puisque les deux parties prenantes y ont contribué – ce qui n'est pas le cas des dotations initiales qui doivent rester la propriété de chacun.

Certains bleus voudront continuer d'ignorer l'existence des verts et demeurer dans leur confort : ils choisiront l'indifférence, préférable à une aggravation de la situation de chacun dans le cas où des interactions seraient engagées. Ces interactions provenant de

⁶⁸² Nous reproduisons là les données de l'exemple fictif telles que présentées par l'auteur (voir *Ibid.*, p. 342-343).

⁶⁸³ GAUTHIER, D., *Morale... op. cit.*, IX, p. 343.

bons sentiments ne pourront en effet qu'engendrer des complications, nous dit Gauthier : sympathie et compassion d'un côté, sentiment d'injustice et ressentiment de l'autre – en tout cas aucune perspective d'« enrichissement de la vie humaine⁶⁸⁴ », c'est-à-dire d'élargissement de la gamme des possibilités individuelles (voilà pour Gauthier ce qui, en dernière instance, représente le critère qui prévaut sur tous les autres : assurer un progrès, notamment d'ordre matériel, qui passe par une certaine productivité, un taux de croissance positif, à laquelle tous sont conviés).

D'autres, parmi les bleus, suggéreront d'ignorer également le peuple vert mais en ne se privant pas d'aller sur leur île en vue de son utilisation – une utilisation qui pourrait prendre deux formes : l'une, respectueuse de la stipulation de Locke (les nouveaux venus veillent alors à respecter les habitants ou à ne pas les désavantager directement), l'autre, non respectueuse de cette stipulation (les nouveaux venus sont sans scrupules). Dans les deux cas nous sommes en présence d'attitudes pouvant donner lieu à « une politique de maximisation directe de l'utilité⁶⁸⁵ », qui revient à « affirmer que le peuple bleu n'a aucune bonne raison d'élargir sa disposition à la maximisation morale de manière à l'appliquer à son interaction avec les verts⁶⁸⁶ ». Ce serait cependant considérer le peuple vert comme ne faisant pas partie de l'humanité – et Gauthier lui-même signale ce point. Il y aurait donc un devoir d'humanité qui consisterait à venir en aide aux plus pauvres. Mais ceci peut s'exprimer autrement : dans le langage de la rationalité instrumentale en effet, les bleus s'apercevront plutôt qu'il est dans leur avantage à long terme de se comporter en maximisateurs contraints (ou moraux, pour faire court et reprendre la traduction proposée), d'adhérer à la stipulation de Locke et d'accepter le principe de concession relative minimax. Une seconde façon de justifier la mise en place d'une coopération avec les verts serait de considérer que les bleus peuvent être prédisposés à un tel comportement – cette prédisposition venant de leur modèle de socialisation puisqu'ils ont développé une société parfaitement juste. « Les exigences de la sympathie sont tout à fait différentes de celles du choix rationnel », rappelle Gauthier, mais celui-ci n'exclut pas

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 345.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, même page.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, même page.

que la sympathie puisse jouer un rôle dans la disposition à respecter la stipulation de Locke par exemple (au lieu de choisir un comportement de maximisateur direct).

Concernant les générations futures, Gauthier soutient la thèse suivante. L'individu rationnel peut bien ne pas se préoccuper de ses descendants : avec ceux-ci il n'entretient par définition aucune interaction réelle. Voici l'argument :

« En maximisant son utilité sans égard pour les personnes futures qu'il ne connaîtra jamais, il n'encourt aucun risque de déboucher sur un résultat sub-optimal. Les contraintes à leur égard qu'il pourrait accepter ne peuvent en aucun cas conduire à un avantage mutuel, elles ne peuvent être qu'un simple transfert d'utilités en leur faveur. Les *coûts* que son action pourrait leur imposer sont tout à fait *fortuits par rapport aux bénéfices* qu'il peut en attendre, ils ne peuvent donc impliquer une violation de la stipulation. Il s'ensuit qu'un individu, en ne se souciant pas de ses descendants, ne se comporte pas injustement à leur égard. *S'ils ne peuvent habiter le monde qu'il leur laisse*, et encore moins y mener une vie agréable, *cela relève seulement des circonstances* dans lesquelles ils se trouvent. Leurs droits n'en sont pas affectés⁶⁸⁷. »

En célébrant les avantages du bien-être matériel et l'élargissement de la gamme des possibilités offertes à l'individu par le mode de vie occidental⁶⁸⁸, Gauthier avait déjà, quelques pages auparavant, réaffirmé très nettement et vigoureusement l'individualisme auquel il est attaché : tout doit être annexé à l'individu et à ses intérêts – intérêts qu'il doit concilier avec ceux des autres seulement quand il ne peut faire autrement ou quand un avantage est par là assuré. Il écrivait en effet :

« Tout au long de l'histoire humaine, les contacts entre les divers modes de vie ont eu tendance à déboucher sur des conflits, et souvent sur des conquêtes, plutôt que sur une coexistence pacifique. L'idée selon laquelle ces divers modes de vie ont un droit à l'existence – idée qui a donné naissance à l'expression extravagante de génocide culturel – n'est apparue que récemment sur la scène de la théorie morale. C'est aussi une idée particulièrement malencontreuse. Ce qui importe, ce sont les individus⁶⁸⁹. »

Si ce passage est en accord avec la théorie de l'auteur, le qualificatif « extravagant » appliqué à l'expression de « génocide culturel » pour en relativiser la portée signifie quant à lui un jugement de valeur adossé à une intuition, celle de D. Gauthier, que nous

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 359 (nous soulignons).

⁶⁸⁸ « Un des éléments essentiels du progrès social, comme nous l'avons remarqué en 5.1, est l'augmentation *per capita* de l'offre de biens matériels. » (*Ibid.*, p. 363)

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 348.

ne partageons pas. Il suffit de penser au sort que réservent encore aujourd'hui certains peuples à d'autres pour voir que cette expression n'est en rien extravagante : elle correspond hélas à une réalité. L'idée de Gauthier, qu'il défend en particulier dans « Ensemble et unis : universalité, individualité et démocratie⁶⁹⁰ », selon laquelle nous assistons de nos jours à l'émergence d'une culture universelle hétérogène (c'est son expression), condition de l'épanouissement de l'individualité, ne nous paraît pas moins intuitivement extravagante (l'intuition n'est certes pas le critère de validité pour Gauthier mais ici elle intervient en filigrane).

Revenons à l'argument cité plus haut. Gauthier ne définit pas correctement selon nous les circonstances dans lesquelles se trouveront les générations futures. Tout se passe comme si du moment que les droits étaient préservés, les individus étaient saufs. Or ce n'est pas le cas. Si les descendants de l'individu présent ne peuvent plus vivre sur cette planète, cela ne relèvera pas seulement des circonstances dans lesquelles ils se trouveront, mais de la série d'actions (ou de non-actions) qui auront fait advenir ces circonstances. Et qu'importeront alors ses droits s'il les a reçus sans possibilité d'en jouir, devant faire face à une condition où ce qui importe c'est la survie ? L'individu présent ne peut se dédouaner de cette responsabilité : il aggrave la situation du peuple successeur en se conduisant en dilapidateur. Nous sommes dans le cas des Robinson, où la circulation entre les îles ne peut se faire que dans un seul sens, et seulement pour les richesses accumulées, les connaissances développées et les ressources naturelles de l'île. Il s'agit en outre de la stipulation de Locke : ce que font les habitants de l'île A (les ascendants) a une relation directe avec ce que vivent (ou vivront) les habitants de l'île B (les descendants), par exemple la dégradation de leur environnement, l'amoindrissement de leurs ressources naturelles mais aussi l'amélioration des connaissances scientifiques et techniques etc. Il faut nécessairement prendre en compte la dimension historique dans les circonstances de la justice.

Cependant Gauthier envisage ensuite cette hypothèse d'une contemporanéité des générations avec un chevauchement et une continuité historique. Il écrit :

⁶⁹⁰ GAUTHIER, D., « Ensemble et unis : universalité, individualité et démocratie », Lukas L. SOSOË (dir.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Laval, Presses de l'Université de Laval, éd. L'Harmattan, 2002, p. 199-216.

« Chaque individu, en considérant les conditions de sa coopération avec les individus appartenant à une génération antérieure, doit garder à l'esprit la nécessité d'établir des liens similaires avec ceux de la génération suivante, qui à leur tour doivent se soucier de coopérer avec ceux de la génération qui les suivra, etc. Il s'ensuit que, même si chaque individu peut être tenté de s'accorder avec ses contemporains sur l'épuisement des ressources naturelles, sans le moindre souci pour les individus à venir, la nécessité de maintenir cet accord au fur et à mesure que le temps passe, de l'étendre à ceux qui arrivent au moment où il cesse pour ceux qui disparaissent, garantit que, parmi des individus rationnels, les conditions de la coopération resteront identiques, de sorte que l'épuisement des ressources naturelles ne sera jamais une option réelle⁶⁹¹. »

Cette dernière affirmation ne peut qu'être contestée aujourd'hui : il faut au contraire prendre en considération le fait que les ressources naturelles ne sont pas inépuisables ; on le sait parce que le problème commence à se poser. Pour prendre un exemple : l'épuisement du stock des poissons dans les mers et les océans nécessite de pêcher à grande profondeur, mais ce n'est qu'une solution provisoire – solution qui, en fait, aggrave le problème. Des quotas de pêche de plus en plus stricts sont donc imposés, et l'on se tourne vers la pisciculture.

Dans son article « Ensemble et unis : universalité, individualité et démocratie », pourtant daté de 2002, David Gauthier fait montre du même optimisme⁶⁹² :

« Nous vivons dans le meilleur des temps. Lorsque les générations futures regarderont ce siècle, elles verront mieux la transformation miraculeuse qui aura permis à chaque personne, comme jamais auparavant dans l'histoire de l'humanité, de vivre en individu autonome au sein d'une communauté sans frontières. Nous ne pouvons savoir pour le moment si ce que nous avons accompli inaugurer une ère prospère pour l'humanité ou bien si nous allons trop présumer de nos forces, appauvrir notre environnement et mettre ainsi en péril notre survie. Mais nous savons ceci : si quelqu'un devait choisir une époque pour vivre en sachant seulement que, quelle que soit l'époque choisie, il n'aurait en moyenne pas d'autres perspectives que celles de notre temps, alors c'est bien notre époque qu'il choisirait⁶⁹³. »

Nous savons que nous appauvrissons notre environnement ; comment l'ignorer ? Nous pressentons que nous sommes en train de mettre en péril notre survie ; comment penser (à moins de nier le phénomène lui-même) que nous ne sommes pour rien dans le problème du réchauffement planétaire dû aux gaz à effet de serre ? La plus grande partie de ces gaz

⁶⁹¹ GAUTHIER, D., *Morale...* op. cit, IX, p. 360.

⁶⁹² Il faut remarquer ici, à la décharge de Gauthier, que si le texte a été publié en 2002, il a été rédigé quelques années auparavant. L'ouvrage dans lequel il s'inscrit présente en effet les actes d'un colloque qui s'est tenu plus tôt.

est en effet issue des activités humaines. Pour le problème de la destruction progressive de la couche d'ozone, fait remarquable, les recherches scientifiques et les mesures prises en concertation avec les pays les plus grands émetteurs de CFC pour supprimer la production et la consommation de ces gaz identifiés comme étant responsables du trou dans la couche d'ozone ont, redisons-le, donné des résultats encourageants. Si nous avons présumé de nos forces, celles-ci sont à disposition et nous pouvons les rassembler et les orienter autrement pour résoudre les problèmes qui se posent et appellent une mobilisation concertée, des décisions à l'échelle globale, bref : un contractualisme international répondant aux enjeux majeurs de notre temps.

Jusqu'où les obligations peuvent-elles porter ? Pouvons-nous invoquer une communauté de destin comme fondement à la coopération sur le plan international ? Le contractualisme peut-il servir l'avenir ? Mais avant cela, pourquoi invoquer une moralité, une morale, des principes normatifs, le souci de l'autre ? Cette dernière question nous ramène à Hobbes et à l'approche dite « réaliste » dans le domaine des relations internationales.

Le souci de l'autre peut n'être dicté que pour des raisons de stricte politique : s'il n'a pas de raison de m'attaquer ou bien s'il perd plus en m'attaquant qu'en ne m'attaquant pas il ne le fera pas. Pourquoi coopérer ? Le premier avantage n'en est peut-être pas l'espoir qu'il y aura une plus-value à cette attitude que d'abord une garantie meilleure qu'il ne me nuira pas. Ceci n'est pas sans évoquer la question de l'hôte et de son caractère sacré dans des sociétés traditionnelles, par exemple méditerranéennes : je respecte mon hôte avec des égards extrêmement importants, exigeants, non pas parce que je le considère vraiment positivement mais d'abord pour le neutraliser, l'empêcher de me nuire. Mon hôte est ainsi déjà mon otage. Qu'il puisse devenir un partenaire d'échanges – productif, avantageux, coopératif – est une découverte, une opportunité qui n'intervient que secondairement. Les données des théories contractualistes rejoindraient alors peu ou prou les observations historico-ethnologiques, par exemple celles décrites par l'auteur

⁶⁹³ GAUTHIER, D., « Ensemble et unis.... », art. cit., p. 199.

albanais Ismaïl Kadaré dans *Avril Brisé*⁶⁹⁴. La question de l'*hostis* (le mot comporte étymologiquement les deux sens d'hôte et d'ennemi) serait peut-être une excellente figure à analyser représentative de ce genre de problèmes. Notre travail vise plutôt à dégager les conditions de possibilité d'un contractualisme au niveau international en proposant une base et un cadre théoriques adaptés.

Il nous reste un dernier point à traiter, qui concerne l'argument anti-contractualisme formulé par Bruce Ackerman dans *Social Justice and The Liberal State*. L'argument consiste à dire que le raisonnement contractueliste peut être manipulé par le théoricien selon des intérêts qui lui sont propres⁶⁹⁵. Rawls est visé, mais la critique peut s'appliquer à toute version du contractualisme qui dans son raisonnement en effet doit spécifier deux éléments : (1) celui qui choisit (l'individu idéal) et (2) la situation appropriée du choix. Le résultat (3) du raisonnement est dès lors d'emblée acquis, puisqu'il prend appui sur ces deux éléments qui, du fait de leurs caractéristiques (quelles qu'elles soient, en fonction de ce que l'on veut obtenir), font en sorte que le résultat est prédéterminé. Pour le dire simplement, les dés sont pipés : le choix est non seulement simulation de choix (la situation est hypothétique) mais aussi, plus grave, simulacre de choix. Si (1) choisit (3) à partir de (2) dans le contexte qu'il s'est donné, la légitimité de (3) est établie à partir des demandes spécifiques de (1). Il n'y a donc aucune place pour d'autres options que le résultat choisi : l'issue est jouée d'avance. Dans le cas de Rawls, l'« ennemi » étant l'utilitariste, ce qui est exclu par (1) rend impossible une coopération avec un autre (1) qui, lui, accepterait ce que Rawls refuse.

D'autre part, comme Rawls choisit les informations qu'il laisse filtrer à travers la voile d'ignorance, même si ces informations sont générales et que sa définition de la position originelle est raisonnable, il n'en reste pas moins qu'elles influencent en fait le

⁶⁹⁴ KADARÉ, Ismaïl, *Avril Brisé (Prilli i thyer)*, 1980), traduit de l'albanais par Jusuf VRIONI, Paris, Librairie générale française, 2003, coll. « Le livre de poche. Biblio », 215 p. Le roman s'articule autour de la tradition, très méditerranéenne, de la loi du *Kanun*, analogue albanais à la *vendetta* italienne, corse, sarde etc. où un clan familial prend en charge la dette de sang et d'honneur, quoi qu'il en coûte et inconditionnellement (c'est la loi du talion de tribu à tribu : une vie contre une vie !).

⁶⁹⁵ « Now if the general argument is accepted, a basic problem seems plain enough. It is just too easy to manipulate the definitions of the choosers and choice set to generate any conclusion that suite one's fancy. » (ACKERMAN, Bruce A., *Social Justice in the Liberal State*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1980, p. 337).

choix. C'est le sens de la critique de Gauthier, qui définit quant à lui l'impartialité d'une manière qui ne traite pas les individus comme identiques. L'impartialité doit permettre d'éliminer l'arbitraire, mais elle n'exige pas, selon Gauthier, que l'individu dans la position initiale ne sache pas qui il est : il doit savoir minimalement qu'il a des intérêts à défendre, même si on ne lui permet pas de savoir quels ils sont, pour être en mesure de négocier véritablement quelque chose. La conception de Gauthier n'échappe pas à la critique de Bruce Ackerman, puisqu'elle ne peut pas ne pas définir, elle aussi, une situation initiale de choix avec ses paramètres et des partenaires en présence, eux aussi définis d'une certaine façon.

Revenons à l'argument de Bruce Ackerman. Si l'on suppose que (1) opère des choix de telle façon que ni (1) ni (2) ne viennent biaiser le choix de (1), on pourrait dire que les choix sont légitimes : il n'y a en effet pas d'arbitraire. Mais sans limites aux options et sans caractéristiques pour (2), on se demande bien en quoi (1) fait un choix.

Il s'agit d'une critique importante, mais elle ne nous paraît pas dirimante. Nous avons soulevé plus haut, avec David Mapel⁶⁹⁶, la question méthodologique du choix des paramètres de la situation initiale que toute théorie contractualiste doit nécessairement définir. Cela nous a permis d'explicitier trois grandes constantes des théories contractualistes contemporaines : une définition des circonstances de la justice, un exposé des contraintes normatives introduites ou non dans la situation initiale, et une utilisation de la théorie du choix rationnel. Le choix des postulats implique d'emblée une certaine orientation qui détermine le contrat puisque, comme nous l'avons noté, elle en informe les conditions et les finalités. Mais si le choix est prédéterminé (il peut par exemple être tributaire d'une certaine anthropologie ou d'une certaine idéologie), le contractualiste peut l'assumer : il lui reste à justifier la légitimité de ce choix. Notre idée est que si ce choix sert l'intérêt de tous, il ne sera pas controversé. C'est aussi d'une certaine manière le point de vue utilitariste – à ceci près que le critère, dans cette optique, est l'intérêt du plus grand nombre, non pas nécessairement de tous, et que les intérêts d'une minorité peuvent donc être sacrifiés. L'intérêt peut paraître difficile à déterminer (c'est tout le problème de la neutralité), mais en l'occurrence il devient, du fait des circonstances historiques sur lesquelles nous avons mis l'accent, un intérêt vital d'abord, et il est

général (à moins peut-être de n'avoir pas d'intérêt à se conserver dans son être). Le contractualisme contemporain doit alors renouer avec le contractualisme classique qui se représentait la situation de départ, l'état de nature, comme ayant existé ou étant toujours potentiellement présent. Le contrat et, par suite, le politique représentent la solution qui permet de conjurer ce sort. Ici l'adversité face à laquelle seule la coopération peut agir est le changement climatique et les problèmes globaux touchant l'environnement.

Résumons-nous. Intuitivement, on peut se dire qu'un contractualisme international est possible : les individus échangent, se parlent, les nations reconnaissent leurs représentations (ambassades, ONU etc.), elles organisent le commerce, elles connaissent leurs conflits et la nature de ceux-ci. Mais explicitement, qu'en est-il ? Quelles sont les conditions de possibilité de ce contrat social international – ou plutôt d'un chapelet d'accord limités, qui progressivement se coordonnent, et qui sont à reprendre constamment, sont en négociation permanente ?

Le contrat n'est plus à considérer comme un événement structurant et fondateur, hypothétique certes, situé dans un passé mythique dans lequel à un moment t nous nous serions tous entendus pour vivre ensemble selon des règles rationnelles ou raisonnables, mais il est à penser comme devant être explicite, élaboré consciemment : il est une tâche à laquelle les peuples, les nations, les groupes plus ou moins structurés et de natures différentes ont à s'atteler, afin d'établir et structurer en permanence un gouvernement toujours prêt à être établi et toujours en déséquilibre, dans un mouvement de structuration continu. Les acteurs que le contractualisme doit prendre en compte sont donc non seulement les États mais aussi les individus et les groupes. Les agents collectifs aussi bien que les individus peuvent manipuler un raisonnement instrumental. Ils sont rationnels au même titre. Voilà ce qu'une perspective constructiviste, mobilisant une rationalité somme toute pragmatique, peut nous enseigner.

La perspective contractualiste proprement dite que nous faisons valoir s'ancre quant à elle dans la théorie des jeux telle que Gauthier en fait l'utilisation. Dans le modèle de Rawls, ce cadre théorique spécifique joue un rôle secondaire : l'auteur de

⁶⁹⁶ Voir le chapitre sur la perspective cosmopolitique de Beitz.

Théorie de la justice recourt quant à lui, en effet, à un procédé qui est celui d'une mise en position originelle sous voile d'ignorance. Il n'y a pas alors, dans ces conditions, de réelle négociation – ainsi que Gauthier et d'autres l'ont fait remarquer. Ce qui doit être retenu de la démarche de Rawls, en revanche, et pour le problème qui nous occupe, c'est l'idée d'équité et de jugements bien considérés. Si le recours à l'intuition ne suffit pas, il n'a pas à être exclu pour autant. Il y aurait ainsi avantage à complexifier la théorie de Gauthier en faisant entrer dans celle-ci des préoccupations qui n'y sont pas *a priori*, celles concernant l'environnement, dont nous avons cherché, dans ce chapitre de conclusion, à montrer l'importance majeure. Le contractualisme international peut donc s'appuyer sur les deux théories, celle de John Rawls et celle de David Gauthier, qui renouent avec celles des anciens contractualistes mais en s'inspirant du paradigme offert par la science économie, pour relever les défis qui lui sont posés.

L'intérêt des États demeure dans les domaines qui servent leurs intérêts – les États étant, tout comme les individus (mais leurs intérêts ne sont pas réductibles à la somme des intérêts des individus), des acteurs égoïstes. Ils sont faits pour survivre dans l'état de nature international. Il s'agit de les convaincre de l'intérêt pour eux de la perspective d'un contractualisme international, car ils demeurent les principaux acteurs⁶⁹⁷.

L'individu rationnel, s'il se rend compte des conséquences prévisibles de son action, et du pouvoir par ailleurs d'une action possible par des mécanismes de sanction notamment, pourrait vouloir un système de souverain international avec des sanctions. Il n'est donc pas nécessaire de développer une éthique environnementale : ce seront éventuellement bien des principes de justice qui pourront valoir, y compris dans ce domaine. Les activités humaines sont telles en effet qu'elles mettent à moyen terme en péril la viabilité de la planète ; il incombe à l'humanité, tout simplement si elle veut perdurer, de s'accorder pour combattre des problèmes qu'il devient de plus en plus difficile d'ignorer. L'enjeu est majeur – comparable, pour reprendre l'histoire hypothétique de l'humanité selon Rousseau, à celui qui a conduit les hommes à

⁶⁹⁷ Du point de vue du droit international public, tant et aussi longtemps qu'il n'y a pas de refonte de ce droit, c'est en effet le cas.

l'établissement d'un contrat social⁶⁹⁸, si ce n'est que dans le cas présent l'obstacle n'est pas inhérent aux rapports entre les hommes mais est représenté par une menace extérieure, une modification des conditions du milieu de vie engendrée par l'humanité elle-même jusqu'à un point qui deviendra critique⁶⁹⁹.

Il faut donc penser à une entente (ou une série d'ententes) entre tous les pays qui ne réduise pas à néant leurs particularités mais fasse passer celles-ci au second plan : les problèmes environnementaux en effet dépassent les frontières et ne peuvent se résoudre aujourd'hui que par la conjugaison des volontés de tous. Un État mondial minimal pourrait fournir le cadre d'une coopération, sur les questions environnementales exclusivement. Car la sanction, si elle n'est pas politique, économique ou sociale, sera naturelle ; le politique devra alors réagir. La question de la sanction appellerait de longs développements. Ce qui nous intéresse pour notre problème est plutôt la question des incitatifs. La sanction en est un ; il y en a d'autres.

La solution au problème de l'action collective où l'on raisonne en termes de coûts-bénéfices peut être obtenue par différentes voies : en augmentant les coûts pour dissuader (par le biais de la taxation concernant les polluants, par exemple : le choix de la pollution devient ainsi moins rationnel que celui d'une solution respectueuse de l'environnement), en augmentant les avantages pour l'agent ou en réduisant les coûts qu'il doit engager (cela a été l'argument pour convaincre les parties réticentes à entrer dans le Protocole de Montréal : les pays qui n'étaient pas en mesure d'adapter leur technologies ont été aidés). Une solution tout autre aux externalités enfin est l'interdiction

⁶⁹⁸ ROUSSEAU, J.-J., *Discours sur l'origine de l'inégalité... op. cit.*

⁶⁹⁹ « Au-delà de certains seuils critiques, [les écosystèmes] basculent brusquement dans autre chose, à l'instar des changements de phase de la matière, s'effondrant complètement ou bien formant d'autres types de systèmes qui peuvent avoir des propriétés fortement indésirables pour l'homme. En mathématique, on nomme de telles discontinuités [...] des catastrophes. Cette disparition brutale de la résilience donne aux écosystèmes une particularité qu'aucun ingénieur ne pourrait transposer dans un système artificiel sans être renvoyé immédiatement de son poste : les signaux d'alarmes ne s'allument que lorsqu'il est trop tard. Tant que l'on est loin des seuils, on peut se permettre de taquiner les écosystèmes en toute impunité. Un calcul coûts-avantages apparaît alors inutile, ou conclu d'avance, puisque sur le plateau de la balance où figurent les coûts, il n'y a, semble-t-il, rien à mettre. C'est ainsi que l'humanité a pu pendant des siècles se soucier comme de l'an quarante de l'impact de son mode de développement sur l'environnement. Si l'on se rapproche des seuils critiques, le calcul coûts-avantages devient dérisoire. La seule chose qui compte alors est en effet de ne surtout pas le franchir. Inutile ou dérisoire, on voit que pour des raisons qui tiennent non pas à l'insuffisance temporaire de nos connaissances, mais bien aux propriétés objectives et structurelles des écosystèmes, le calcul économique est d'un piètre secours. À cela il faut ajouter que nous ne savons même pas où se situent les seuils. » (DUPUY, J.-P., *Pour un catastrophisme éclairé, op. cit.*, p. 131).

(l'accord international concernant l'inviolabilité de l'Antarctique, par exemple). Il s'agit d'internaliser les externalités c'est-à-dire de faire supporter le coût de ces externalités aux agents pour qu'ils abandonnent d'eux-mêmes le comportement produisant les externalités. Les externalités désignent de manière générale tout ce qui ne fait pas partie des échanges marchands.

En somme, nos intérêts, ceux des États et ceux des individus (les êtres humains) aussi bien, sont mal desservis dans une situation internationale sans contrat. Gauthier nous apprend que dans l'intérêt des individus égoïstes il faut un État minimal. Il sous-estime cependant l'environnement, à cause peut-être de ses préférences personnelles. Mais nous ne sommes pas tenus de le suivre là-dessus. L'État minimal devrait porter sur la question de l'environnement parce qu'un environnement menacé est aussi un environnement qui menace tous les individus, indépendamment de leur location sur le temps et la terre. Dès lors, l'État minimal international ne devrait pas considérer les questions de justice sociale mais devrait, à la limite, être une instance de sanction extrêmement forte pour civiliser le marché. Notre thèse peut donc être radicale : le souverain international devrait être un souverain environnemental – appelons-le Gaïa, par exemple. L'argument donne de la force aux écologistes et peut convaincre les égoïstes rationnels, nombreux, de voter pour ce système de sanctions réciproques (ou tout autre type de système permettant d'obtenir des résultats équivalents).

BIBLIOGRAPHIE

ACKERMAN, Bruce Arnold, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1980, 392 p.

ALTHUSSER, Louis, « Sur le "Contrat Social" », *Cahiers pour l'analyse*, n° 8, éd. du Seuil, déc. 1970, p. 5-42

ARISTOTE (384– 322 av. J.-C.), *Politique* (Πολιτικά), traduit par Jean AUBONNET, Paris, Les Belles Lettres, 1991 (première éd. 1960), tome I

ATTAR, Frank, *Le droit international entre ordre et chaos*, Hachette, 1994, coll. « Référence », 635 p.

AUDARD, Catherine, « Cultural Imperialism and Democratic Peace », MARTIN R. et REID D. A. (éd.), *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia ?*, Malden/Oxford/Carlton, Blackwell Publishing, 2006, p. 59-75

BARRY, Brian, « Can States be Moral? International Morality and the Compliance Problem », ELLIS A. (éd.), *Ethics and International relations*, Fullbright Papers 2, Manchester UP, 1986, p. 61-91

BÉAL, Christophe, « Hobbes et le contractualisme hobbesien », CHEVALIER L. (dir.), *Le politique et ses normes. Les débats contemporains en philosophie politique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006, coll. « L'univers des normes », p. 57-68

BECK, Ulrich, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité* (*Risikogesellschaft*, Francfort, 1986), trad. de l'allemand par Laure BERNARDI, préface de Bruno LATOUR, Paris, Flammarion, 2001, coll. « Champs », 521 p.

BEITZ, Charles, « Rawls's Law of Peoples », *Ethics*, n° 110, juillet 2000, p. 689-696

———, *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1979 (1999, revised ed.), 248 p.

———, « International Liberalism and Distributive Justice : A Survey of Recent Thought », *World Politics* 51.2, 1999, p. 269-296

———, « Bounded Morality : Justice and the State in the World Politics », *International Organisation*, vol. 33, n° 3, été 1979, p. 405-424

BERLIN, Isaiah, *Éloge de la liberté* (*Four essays on liberty*, 1969), trad. de l'anglais par Jacqueline CARNAUD et Jacqueline LAHANA, Paris, Calmann-Lévy, 1988, 282 p.

BEYSSADE, Jean-Marie, « J.-J. Rousseau : le pacte social et la voix du gueux. Du *Discours sur l'origine de l'inégalité* au *Contrat Social* : deux pactes opposés ou un seul ? », *Cahiers de Fontenay*, n° 67/68, *L'État. Philosophie morale et politique*. Actes du colloque franco-brésilien de novembre 1990 à St Cloud, ENS Fontenay/St Cloud, sept. 1992, p. 31-47

—, « État de guerre et pacte social selon J.-J. Rousseau », *Kant-Studien, Heft 1-4*, Berlin, 1979, p. 162-178

—, « Du Contrat Social en général », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, Presses universitaires de France, juillet-sept. 1978, n° 3, p. 273-285

BIDET, Jacques, avec la collaboration d'Annie BIDET-MORDREL, *John Rawls et la théorie de la justice*, Paris, PUF, mai 1995, coll. « Actuel Marx. Confrontations », 141 p.

BOSS, Gilbert, *La mort du Léviathan. Hobbes, Rawls et notre situation politique*, éd. du Grand Midi, Zürich, 1984, 163 p.

BOUDON, Raymond, *La place du désordre. Critique des théories du changement social*, Paris, PUF, mars 1984, coll. « Sociologies », 245 p.

BUCHANAN, Allen, « Rawls's Law of Peoples : Rules for a Vanished Westphalian World », *Ethics*, n° 110, 2000, p. 705-706

BULL, Hedley, « Hobbes and the International Anarchy », *Social Research*, vol. 48, 1981, p. 717-738

—, *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*, New York, Columbia University Press, 1977 (2002, 3e éd.), 329 p.

BURDEAU, Georges, « Le Citoyen selon Rousseau », *Études sur le Contrat Social de J.-J. Rousseau*, publication de l'université de Dijon, Paris, Société Les Belles lettres, 1964, p. 219-226

CANEY, Simon, « Survey article : Cosmopolitanism and The Law of Peoples », *Journal of Political Philosophy*, n° 9, 2001, p. 95-123.

CANTO-SPERBER, Monique, *Le Bien, la guerre et la terreur : pour une morale internationale*, Paris, Plon, 2005, 351 p.

CASSIRER, Ernst, *Le problème Jean-Jacques Rousseau (Das Problem Jean-Jacques Rousseau, 1932)*, trad. par Marc B. DE LAUNAY, préface de Jean STAROBINSKI, Paris, Hachette, 1987, coll. « Textes du XX^e S. », 135 p.

—, « L'unité dans l'œuvre de Rousseau », GENETTE G. et TODOROV T. (dir.), *Pensée de Rousseau*, Paris, éd. du Seuil, oct. 1984, coll. « Points », p. 41-65

CHENEVAL, Francis, *La cité des peuples. Mémoires de cosmopolitismes*, Paris, éd. du Cerf, 2005, coll. « Humanités », 303 p.

CHEVALIER, Ludovic, « Raison et histoire dans les méthodes contractualistes : la fondation du politique », CHEVALIER L. (dir.), *Le politique et ses normes. Les débats contemporains en philosophie politique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006, coll. « L'univers des normes », p. 103-116

CHUNG, Ryoa, « Domination, vulnérabilité et inégalités d'accès aux soins de santé », *Philosophiques* 34/1, printemps 2007, p. 133-152

—, « Critique de la théorie rawlsienne de la justice internationale », *Carrefour*, 1999, 21-2, 69, p. 69-94

CLAIR, André, *Sens de l'existence. Recherche en philosophie contemporaine*, Paris, éd. Armand Collin, 2002, coll. « L'inspiration philosophique », 252 p.

—, *Droit, Communauté et Humanité*, Paris, éd. du Cerf, 2000, coll. « Recherches morales. Positions », 166 p.

COHLER, Anne M., *Rousseau and Nationalism*, New-York, Basic Books, Inc., 1970, 212 p.

COLLIN, Denis, *Morale et justice sociale*, Paris, éd. du Seuil, oct. 2001, coll. « La couleur des idées », 387 p.

COMTOIS-DINEL, Ève-Lyne, « La fragmentation du droit international : vers un changement de paradigme ? », *Lex-Electronica*, vol. 11, n° 2, automne 2006, 22 p.

CONDORCET, Marie Jean Antoine Nicolas CARITAT marquis de, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793), Paris, éd. Garnier Flammarion, 1988, 348 p.

CONSTANT, Benjamin, « De la liberté des Anciens comparée à la liberté des Modernes » (discours prononcé à l'Athénée royal de Paris en 1819), *De la liberté chez les modernes : écrits politiques*, textes choisis, présentés et annotés par Marcel GAUCHET, Paris, Le Livre de Poche, 1980

COUTURE, Jocelyne, « Introduction : rationalité et consensus », COUTURE J. (éd.), *Éthique et rationalité*, Liège, Pierre Mardaga éd., 1992; coll. « Philosophie et langage », p. 7-23

DE BRIEY, Laurent, « Droit de vote des enfants par procuration », BOURDEAU V. et MERRILL R. (dir.), *DicoPo, Dictionnaire de théorie politique*, 2007. <http://www.dicopo.org/spip.php?article88>

DEMEÛLENAERE, Pierre, *Homo œconomicus. Enquête sur la constitution d'un paradigme*, Paris, PUF/ Quadriga, 1996 /2003, coll. « Essais. Débats », 288 p.

DERATHÉ, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1970, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 473 p.

—, introduction à l'édition des *Œuvres Complètes* de Rousseau, Paris, Pléiade, t. III (les écrits politiques), éd. Gallimard, 1964

DE-SHALIT, Avner, *Why Posterity Matters. Environmental Policies and Future Generations*, London/New-York, Routledge, 1995, 160 p.

DIDEROT, Denis, article « Hobbisme », *Encyclopédie*, t. VIII, Neuchâtel, 1765 (publié dans HOBBS, Thomas, *Le Citoyen*, Paris, Flammarion, 1982, p. 379-405)

DUHAMEL, André, « Justification et justice procédurale », COUTURE J. et DUHAMEL A. (dir.), *Lekton. « Ce qui peut être dit »*, « Justice distributive », Département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal, hiver 1991, vol. 1, n° 2, p. 39-53

DUPUY, Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, éd. du Seuil, mars 2002, coll. « La couleur des idées », 216 p.

—, « L'individu libéral, cet inconnu : d'Adam Smith à Friedrich Hayek », AUDARD C., DUPUY J.-P. et SÈVE R. (éd.), *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Paris, éd. du Seuil, avril 1988, coll. « Points », p. 73-125

—, « Les paradoxes de *Théorie de la justice*. Introduction à l'œuvre de John Rawls », *Esprit*, janvier 1988, n° 134, p. 72-84

FREEMAN, Samuel, « Distributive Justice and The Law of Peoples », *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia ?*, Malden/Oxford/Carlton, Blackwell Publishing, 2006, p. 243-260

FREUD, Sigmund, *Totem et tabou : interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs (Totem und Tabu, 1967, traduit de l'allemand par Serge JANKÉLÉVITCH)*, Paris, Payot, 1999, 240 p.

FREUND, Julien, « La conception de la guerre et de la paix de John Locke », *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, N° 5 : « La pensée libérale de John Locke », 1984, p. 99-121.

GAUTHIER, David, *Rousseau. The Sentiment of Existence*, Cambridge, Cambridge UP, 2006, 212 p.

—, « Ensemble et unis : universalité, individualité et démocratie » (trad. de l'anglais par ELO Emongo Lomomba), SOSOË Lukas L. (dir.), *Diversité humaine. Démocratie*,

multiculturalisme et citoyenneté, Laval, Presses de l'Université de Laval, éd. L'Harmattan, 2002, p. 199-216.

—, *Morale et contrat. Recherche sur les fondements de la morale*, trad. par Serge CHAMPEAU (*Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986, 367 p.), Liège, Mardaga, 2000, coll. « Philosophie et langage », 430 p.

—, « Intention et délibération », DUPUY P. et LIVET P. (dir.), *Les limites de la rationalité*, Colloque de Cerisy, t. I : « Rationalité, éthique, cognition », Paris, éd. La Découverte, 1997, coll. « Recherches », p. 59-75 (trad. par J.-P. DUPUY)

—, « Assure and Threaten », University of Chicago, *Ethics* 104, juillet 1994, p. 690-721

—, « The Contractarian Enterprise », GAUTHIER D. et SUGDEN R. (éd.), *Rationality, Justice and the Social Contract. Themes from Morals by Agreement*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1993, p. 22-23

—, « La justice en tant que choix social », COUTURE J. (éd.), *Éthique et rationalité*, Liège, Mardaga, 1992, coll. « Philosophie et langage », p. 73-95 (trad. par Jocelyne COUTURE)

—, « Est-il rationnel d'être juste ? », trad. par Jocelyne COUTURE, COUTURE J. (éd.), *Éthique et rationalité*, Liège, Mardaga, 1992, coll. « Philosophie et langage », p. 97-121

—, « The Unity of Reason : A Subversive Reinterpretation of Kant », GAUTHIER D. (éd.), *Moral Dealing. Contract, Ethics and Reason*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1990, p. 110-126

—, « Justice and Natural Endowment : Toward a Critique of Rawls's Ideological Framework », GAUTHIER D. (éd.), *Moral Dealing. Contract, Ethics and Reason*, Ithaca, New York, Cornell UP, 1990, p. 150-170

—, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford UP, 1969, 217 p.

—, « Hobbes on International relations », *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford UP, 1969, p. 207-212

GIESEN, Klaus-Gerd, *L'éthique des relations internationales. Les théories anglo-américaines*, Bruxelles, Établissements Émile Bruylant, 1992, coll. « Organisation internationale et relations internationales », 400 p.

GOLDSCHMIDT, Victor, « Individu et communauté chez Rousseau », GENETTE G. et TODOROV T. (dir.), *Pensée de Rousseau*, Paris, éd. du Seuil, oct. 1984, coll. « Points », p. 147-161 (article paru originellement dans la *Revue de théologie et de philosophie*, 114, 1982)

—, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974, 803 p.

GOODMAN, Nelson, *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1955, 126 p.

GOSSERIES, Axel, *Penser la justice entre les générations. De l'affaire Perruche à la réforme des retraites*, Paris, Alto/Aubier, 2004, 320 p.

GUILLARME, Bertrand, *Rawls et l'égalité démocratique*, Paris, PUF, mai 1999, coll. « Questions », 314 p.

—, « Y a-t-il des principes de justice pertinents hors des frontières des régimes démocratiques ? », Avant-propos in John RAWLS, *Le droit des gens (The Law of Peoples, 1993)*, trad. de Bertrand GUILLARME, Paris, éd. Esprit, 1996, coll. « Bibliothèque 10/18 », p. 9-42

HAMPTON, Jean, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, New-York, Cambridge University Press, 1986, 299 p.

—, « Contracts and Choices : Does Rawls Have a Social Contract Theory ? », *Journal of Philosophy*, vol. LXXVII, n° 6, juin 1980, p. 315-338

HARSANYI, John Charles, « L'utilitarisme des préférences », trad. par Christian BOUCHINHOMME (« Morality and The Theory of Rational Behavior », *Social Research*, 1977, vol. 44, n° 4 ; repris dans *Utilitarianism and Beyond*, SEN A. et WILLIAMS B. (éd.), Cambridge, Cambridge UP, 1982, p. 41-48 et 54-62), SEN A. et WILLIAMS B. (dir.), *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, Paris, PUF, vol. III. (« L'utilitarisme contemporain »), mars 1999, p. 42-65

—, « Can the Maximin Principle serve as a Basis for Morality ? A critique of John Rawl's theory », *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, Dordrecht-Holland/Boston-U.S.A., D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 37-63

HART, Herbert Lionel Adolphus, *Le concept de Droit (The Concept of Law, 1961)*, trad. de l'anglais par Michael VAN DE KERCHOVE, publication des Facultés universitaires St Louis, Bruxelles, 1976, 314 p.

—, « Rawls on Liberty and its Priority », DANIELS N. (éd.), *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, New York, Basic Books, INC., Publishers, 1975, p. 230-252

HASSNER, Pierre, VAISSE, Justin, *Washington et le monde : dilemmes d'une superpuissance*, Paris, éd. Autrement, 2003, coll. « CERI-Autrement », 170 p.

HASSNER, Pierre, « Deux mathématiciens auscultent le monde », *Critique internationale* n° 18, janvier 2003, p. 80-84

—, *La violence et la paix. De la bombe atomique au nettoyage ethnique*, Paris, Le seuil, éd. Esprit, 1995, 399 p.

HEATH, Joseph, « Rawls and Global Distributive Justice : A Defence », WEINSTOCK D. (éd.), *Global Justice, Global Institutions, Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume 31, Calgary, University of Calgary Press, 2005, p. 193-226

—, *Deontic Constraint (à paraître)*

—, *La société efficiente. Pourquoi fait-il si bon vivre au Canada ? (The efficient society*, Viking/ Penguin, 2001), trad. de l'anglais par Jean Chapdelaine GAGNON, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2002, coll. « Champ Libre », 430 p.

HOBBS, Thomas, *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil (Leviathan*, 1651 ; 1668 pour l'éd. révisée en latin), trad. par Gérard MAIRET, Saint-Armand (Cher), éd. Gallimard, 2000, coll. « Folio Essais », 1027 p.

—, *Le Citoyen ou Les fondements de la politique (De Cive*, 1642), Paris, éd. Garnier Flammarion, trad. de Samuel SORBIÈRE, 1982, 408 p.

—, *Éléments de la loi naturelle et politique (Elements of Law Natural and Politic*, 1640 pour la rédaction), trad. par Dominique WEBER, Paris, éd. Le livre de poche, 2003, coll. « Classiques de la philosophie », 387 p.

HÖFFE, Otfried, « Dans quelle mesure la théorie de John Rawls est-elle kantienne ? », DUPUY J.-P. et SÈVE R. (éd.), *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Paris, éd. du Seuil, avril 1988, coll. « Points », p. 54-72

HOFFMANN, Stanley, *Une morale pour les monstres froids. Pour une éthique des relations internationales (Duties Beyond Borders. On the Limits and Possibilities of Ethical International Politics*, 1981), Montréal, éd. du Boréal Express, 1983, 254 p.

HOURCADE, Jean-Charles, « Préserver le climat nécessite "un plan Marshall à l'échelle planétaire" » (*Le Monde.fr*, 3 mai 2007)

HUME, David, « Du contrat originel », in *Essais moraux, politiques et littéraires*, trad. de Gilles ROBET avec la collaboration de Vincent REIGNIER, Paris, PUF, oct. 2001, coll. « Perspectives anglo-saxonnes », p. 361-385 (1745, rédaction ; publication posthume)

—, *Enquête sur les principes de la morale (An Enquiry concerning the Principles of Morals*, 1777), trad. de P. BARANGER et P. SALTEL, Paris, Garnier Flammarion, 1991, 346 p.

—, *Traité de la nature humaine. Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux* (*A Treatise of Human Nature Being An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, 1739-1740), trad. de l'anglais par André LEROY, Paris, Montaigne, 1946, 2 vol., coll. « Bibliothèque philosophique »

JONAS, Hans, *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, trad. de l'allemand par Jean GREISCH (*Das Prinzip Verantwortung*), Paris, éd. du Cerf, 1990, coll. « Passages », 336 p.

KADARÉ, Ismaïl, *Avril Brisé (Prilli i thyer, 1980)*, traduit de l'albanais par Jusuf VRIONI, Paris, Librairie générale française, 2003, coll. « Le livre de poche. Biblio », 215 p.

KANT, Immanuel, *Projet de paix perpétuelle. Esquisse philosophique* (*Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, 1795), trad. de J. GIBELIN, éd. bilingue, Paris, Vrin, 1999, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 133 p.

—, *La religion dans les limites de la simple raison* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793), trad. J. GIBELIN revue, introduite, annotée et indexée par M. NAAR, Paris, Vrin, 1983, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 228 p.

—, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785 ; 1792), traduction avec introduction et notes par Victor DELBOS, Paris, éd. Delagrave, 1981, 210 p.

—, *Critique de la raison pratique* (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788), ALQUIÉ F. (éd.), Paris, O. C., Gallimard, Pléiade, t. II, 1985

—, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*, 1784), trad. par Luc FERRY, Paris, *Œuvres complètes*, éd. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. II, 1985

KELSEN, Hans, *Théorie pure du droit* (*Reine Rechtslehre*, 1953 ; 2^e éd. revue et mise à jour : Dalloz, 1962), adapté et trad. de l'allemand par Henri THÉVENEZ (suivi de « L'influence de Kelsen sur les théories du droit dans l'Europe francophone », par Michel VAN DE KERCHOVE), éd. de la Baconnière, Neuchâtel, Cahiers de Philosophie, 1988, coll. « Être et penser », 296 p.

KYMLICKA, Will, *Les théories de la justice : une introduction. Libéraux, utilitaristes, libertariens, marxistes, communautariens, féministes...* (*Contemporary Political Philosophy : an Introduction*, 1992), trad. de l'anglais par Marc SAINT-UPÉRY, Montréal / Paris, éd. du Boréal / La Découverte, 1999, 362 p.

KOLM, Serge-Christophe, *Le contrat social libéral. Philosophie et pratique du libéralisme*, Paris, PUF, 1985, coll. « Philosophie politique aujourd'hui », 405 p.

LADDEN, Anthony Simon, « The House that Jack Built : 30 Years of Reading Rawls », *Ethics*, 113 : 2, janvier 2003, p. 367-390

LADRIÈRE, Jean et VAN PARIJS, Philippe (dir.), *Fondements d'une théorie de la justice. Essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls*, Louvain-la-Neuve, éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1984, coll. « Essais philosophiques », 275 p.

LAMBERT, Robert, « Le projet de Rawls », COUTURE J. et DUHAMEL A. (dir.), *Lekton. « Ce qui peut être dit », « Justice distributive »*, Département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal, hiver 1991, vol. 1, n° 2, p. 17-37

LEIBNIZ (1646-1716), Gottfried Wilhelm, Freiherr von, *Textes inédits* d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre, publiés par Gaston GRUA, Paris, PUF, 1948, 2 vol., rééd. aux PUF Épiméthée

LÉOPOLD, Aldo, *L'almanach d'un comté des sables (A Sand County Almanac, 1949)*, trad. de l'anglais (américain) par Anna GIBSON, Paris, Flammarion, 2000, 289 p.

LESSAY, Franck, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris, PUF, 1998, coll. « Léviathan », 291 p.

LOCKE, John, *Second Traité du gouvernement. Essai sur la véritable origine, l'étendue et la fin du gouvernement civil (The Second Treatise of Civil Government. An essay concerning the true, original, extent, and end of civil government, 1689)*, trad. de Jean-Fabien SPITZ, avec la collaboration de Christian LAZZERI, Paris, PUF, 1994, coll. « Épiméthée », 302 p.

LOVELOCK, James, *La terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa (Gaia : A New Look at Life on Earth, 1979)*, trad. de l'anglais par Paul COUTURIAU et Christel ROLLINAT, Paris, Flammarion, 1993, coll. « Champs », 184 p.

MACHIAVEL, Nicolas, *Le Prince (Il Principe ; De Pincipatibus, 1513, publié en 1532)* trad. de Jacques GOHORY, présenté par Raymond ARON, Paris, Le Livre de poche, 1962, 187 p.

MACINTYRE, Alasdair, *Après la vertu. Étude de théorie morale (After Virtue. A Study in Moral Theory, 1981)*, trad. par Laurent BURY, Paris, PUF, 1997, coll. « Léviathan », 282 p.

MALCOLM, Noël, « Hobbes's Theory of International relations », *Aspects of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 432-456

MANNING, Russ, « Environmental Ethics and Rawls's Theory of Justice », *Ethics*, 1981, vol. 3, p. 155-65

MAPEL, David R., « The contractarian Tradition and International Ethics », NARDIN T., MAPEL D. R. (dir.), *Traditions of International Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 180-200

MANDEVILLE, Bernard, *Fable des abeilles ou Les fripons devenus honnêtes gens* (1714) (*La fable des abeilles ou les vices privés font le bien public*), introd., trad., index et notes par Lucien CARRIVE et Paulette CARRIVE, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1974, 209 p.

MARTIN, Rex, « Rawls on International Distributive Economic Justice : Taking a Closer Look », MARTIN R. et REIDY David A. (éd.), *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia ?*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006, p. 226-242

MÉTRAUX, Alfred, *L'île de Pâques*, Saint-Armand (Cher), NRF, Gallimard, 1941 (éd. revue et augmentée, 1970), 373 p.

MOUFFE, Chantal, « À propos d'un libéralisme qui se dit politique », *Esprit*, Repères, controverse, Paris, janvier 1995, p. 202-209

—, *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*, Paris, éd. La Découverte, 1994, coll. « Recherches », série « Bibliothèque du MAUSS », 175 p.

NADEAU, Christian, « Autodéfense et conflits internationaux. Le problème de l'analogie entre agent collectif et agent individuel », *Raison publique. Éthique, politique et société*, 5, Paris, Presses de la Sorbonne, oct. 2006, p. 67-85

NOZICK, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, New-York Basic Book, 1974, 367 p.

OKIN, Susan Moller, *Justice, Gender and The Family*, New York, Basic Books, 1987, 216 p.

PAQUERO, Sylvie, *Un monde sans gouvernail. Enjeux de l'eau douce*, Outremont, Québec, éd. Athéna, 2005, 168 p.

PERELMAN, Chaïm, « Les conceptions concrète et abstraite de la raison et de la justice. À propos de la théorie de la justice de John Rawls », LADRIÈRE J. et VAN PARIJS Ph. (dir.), *Fondements d'une théorie de la justice. Essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls*, Louvain-la-Neuve, éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1984, coll. « essais philosophiques », p. 195-211

PETTIT, Philip, *Republicanism. Une théorie de la liberté et du gouvernement* (*Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, New-York, Presses universitaires d'Oxford, 1997 ; deuxième édition revue et augmentée : 1999), trad. de l'anglais par Patrick SAVIDAN et Jean-Fabien SPITZ, Paris, Gallimard, 2004, 444 p.

PICAVET, Emmanuel, *Choix rationnel et vie publique. Pensée formelle et raison pratique*, Paris, PUF, Essais, nov. 1996, coll. « Fondements de la politique », 525 p.

PLATON (428-348 av. J. C.), *La République (Peri Politeias, ou Politeia)*, trad. de Georges LEROUX, Paris, Flammarion, 2002, coll. « Garnier Flammarion », 801 p.

POLTIER, Hugues, « La justice peut-elle naître du contrat social ? », *Revue de théologie et de philosophie*, n° 129, 1997, p. 141-160

PRICHARD, Harold Arthur, « Does Moral Philosophy Rest On A Mistake ? », *Moral Obligation (1929) and Duty and Interest (1949). Essays and Lectures*, Oxford UP, 1968, p. 1-17 (art. publié dans *Mind*, vol. XXI, n° 81, janvier 1912, p. 21-37)

RAMEL, Frédéric, *Philosophie des relations internationales*, introduction : « La sagesse des relations internationales ou la quête du Graal », Paris, Presses de Sciences Po., 2002, coll. « Références inédites », p. 9-36

RAWLS, John, *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge, Massachusetts, edited by Erin Kelly, The Belknap Press of Harvard UP, 2001, 214 p.

—, *La justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice*, trad. de l'anglais (américain) par B. GUILLARME, Montréal, éd. du Boréal, 2004, 284 p.

—, *The Law of Peoples. With "The Idea of Public Reason Revisited"*, Cambridge, Massachusetts, Harvard UP, 1999, 199 p.

—, *Paix et démocratie. Le droit des peuples et La raison publique*, trad. de l'anglais (américain) par Bertand GUILLARME, Montréal, éd. du Boréal, 2006, 236 p.

—, *Le droit des gens (The Law of Peoples, 1993)*, trad. de l'anglais (américain) par B. GUILLARME, Commentaire par Stanley HOFFMANN, Paris, éd. Esprit, 1996, coll. « Bibliothèque 10/18 », 154 p.

—, *Libéralisme politique (Political Liberalism, 1993)*, trad. par C. AUDARD, Paris, PUF, 1995, coll. « Philosophie morale », 495 p.

—, *Justice et démocratie* (recueil d'articles), introduction, présentations et glossaire de Catherine AUDARD, traduit de l'anglais par C. AUDARD *et al.*, Paris, éd. du Seuil, 1993, coll. « La couleur des idées », 385 p.

—, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford UP, 1971 (1999, *revised edition*), 538 p.

—, *Théorie de la justice*, trad. par Catherine AUDARD, Paris, éd. du Seuil, 1987 et 1997, coll. « Points », 666 p.

RICOEUR, Paul, « À propos de *Théorie de la justice* de John Rawls : une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible ? », *Revue internationale des sciences sociales*, n° 126, nov. 1990, art. repris dans *Le juste*, Paris, éd. Esprit, 1995, coll. « Philosophie », p. 71-97

—, « Le cercle de la démonstration », DUPUY J.-P. et SÈVE R. (éd.), *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Paris, éd. du Seuil, avril 1988, coll. « Points », p. 129-144

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres Complètes*, Pléiade, tome I (les écrits autobiographiques), Paris, éd. Gallimard, 1961 :

- *Les Confessions* (publication posthume, printemps 1782 pour la première partie, automne 1789 pour la deuxième partie)
- *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues* (publication posthume, 1780)

—, *O. C.*, II (les œuvres littéraires), 1964 :

- Préface de *Narcisse* (1753)

—, *O. C.*, III (les écrits politiques), 1964 :

- *Discours sur les sciences et les arts* (novembre 1750)
- *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (rédaction, 1753 ; août 1755 pour la publication)
- *Discours sur l'économie politique* (1755)
- *Du Contrat Social ou Essai sur la forme de la République* (première version, *Manuscrit de Genève*, noté Ms. G.) (1755)
- *Du Contrat Social ou Principes du droit politique* (avril 1762)
- *Fragments politiques* (vers 1756)
- *Écrits sur l'abbé de Saint Pierre* :
 - *Extrait du Projet de paix perpétuelle* (1760)
 - *Jugement sur la paix perpétuelle* (publication posthume, 1782)
 - *Que l'état de guerre naît de l'état social (fragments)*, rédaction entre 1756 et 1758)
 - *Polysynodie de l'abbé de Saint Pierre* (mars 1760, rédaction)
 - *Jugement sur la Polysynodie* (mars 1760, rédaction)
- *Lettres écrites de la montagne* (octobre 1764)
- *Projet de constitution pour la Corse* (1764-1765, rédaction)
- *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée* (avril 1772)
- *Parallèle entre les deux républiques de Sparte et de Rome* (printemps 1752, rédaction)
- *Lettre à Christophe de Beaumont* (mars 1763)
- *Seconde lettre à Malesherbes* (12 janvier 1762)

—, *O. C.*, IV (les écrits sur l'éducation et la morale), 1969 :

– *Émile ou de l'éducation* (mai 1762) (Paris, éd. Classiques Garnier, 1964, pour les références)

—, *O. C.*, V (les écrits sur la musique, la langue et le théâtre), 1995 :

– *Essai sur l'origine des langues* (publication posthume, 1781) (Paris, éd. Aubier Montaigne, 1974, pour les références)

ROY, Jean, « Liberté, égalité, fraternité “ revisited ”. Une étude sur Rawls », *Cahiers de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, 1982, n° 2, actes du colloque « Philosophie et démocratie », Caen, 26 et 27 mai 1982, p. 209-226

SANDEL, Michael, *Le libéralisme et les limites de la justice (Liberalism and the limits of Justice*, 1982, 1998), trad. par Jean-Fabien SPITZ, Paris, éd. du Seuil, 1999, coll. « la couleur des idées, 329 p.

SEN, Amartya Kumar, *Éthique et économie et autres essais (On Ethics and Economics*, 1987), trad. de Sophie MARNAT, Paris, PUF, 1993, coll. « Philosophie morale », 364 p.

SERRE, Michel, *Le contrat naturel*, Paris, Flammarion, janvier 1999, coll. «Champs », 191 p.

SÈVE, René, « John Rawls et la philosophie politique », AUDARD C., DUPUY J.-P. et SÈVE R. (éd.), *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Paris, éd. du Seuil, avril 1988, coll. « Points », p. 23-36

SEYMOUR, Michel, « Rawls et le droit des peuples », *Philosophiques*, vol. 26, n° 1, 1999, p. 109-137

—, « L'individualisme moral contre les droits collectifs des peuples », SEYMOUR M. (dir.), *États-nations, Multinations et Organisations supranationales*, Montréal, Liber, 2002, p. 131-152.

SIDGWICK, Henry, *Methods of Ethics* (1874), 7^e éd., juin 1981, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 528 p.

SINGER, Brent A., « An Extension of Rawls's Theory to Environmental Ethics », *Environmental Ethics*, vol. 10, 1988, p. 217-231

SMITH, Adam, *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations (An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London, 1776), nouvelle trad. de Paulette TAIEB avec la collaboration de Rosalind GREENSTEIN, Paris, PUF, 1995, 4 vol., 1429 p.

STAROBINSKI, Jean, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle* suivi de sept essais sur Rousseau, 1957 pour la première éd., Paris, Gallimard, 1976, coll. « Tel », 457 p.

—, introduction à Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, O. C., III.

STIGLITZ, Joseph Eugene, *La grande désillusion (Globalization and Its Discontents*, 2002), trad. de l'anglais (américain) par Paul CHEMLA, Paris, Fayard / Le livre de poche, 2002, 407 p.

SUGDEN, Robert, « The contractarian enterprise », GAUTHIER D. et SUGDEN R. (éd.), *Rationality, Justice and the Social Contract. Themes from Morals by Agreement*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1993, p. 1-23

TAN, Kokh-Chor, « The Problem of Decent Peoples », MARTIN R. et REID D. A. (éd.), *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia ?*, Malden/Oxford/Carlton, Blackwell Publishing, 2006, p. 76-94

—, « Critical Notice of John Rawls' : *The Law of Peoples* », *The Canadian Journal of Philosophy*, n° 31/1, 2001, p. 113-132

TAYLOR, Charles, *La liberté des modernes*, essais choisis, présentés et trad. par Philippe DE LARA, Paris, PUF, février 1997, coll. « Philosophie morale », 308 p.

—, « Le juste et le bien », trad. par P. CONSTANTINEAU, *John Rawls. Le politique*, *Revue de métaphysique et de morale*, 93^e année/n° 1, janvier-mars 1988, p. 33-56

TERREL, Jean, *Les théories du contrat social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris, éd. du Seuil, février 2001, coll. « Point Essais. Série Philosophie », 423 p.

VAN PARIJS, Philippe, *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, éd. du Seuil, 1991, coll. « La couleur des idées », 311 p.

WALZER, M., *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York, Basic Books, 1977, 361 p.

WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* suivi d'un autre essai (*Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus*, 1904-1905), traduits de l'allemand par Jacques CHAVY, Paris, Plon, 1964, coll. « Recherches en sciences humaines », 323 p.

WEINSTOCK, Daniel, « Philosophie politique et juridique », ENGEL P. (dir.), *Précis de philosophie analytique*, Paris, Presses universitaires de France, avril 2000, coll. « Thémis Philosophie », p. 241-267

— (éd), *Global Justice, Global Institutions, Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume 31, Calgary, University of Calgary Press, 2005, 386 p.

WILLIAMS, Bernard, *La fortune morale. Moralité et autres essais (Moral luck : philosophical papers, 1973-1980)*, Cambridge, Cambridge UP, 1981), trad. de l'anglais par Jean LELAIDIER, Paris, PUF, oct. 1994, coll. « philosophie morale », 358 p.

WESTON, Burns H., « The United States : Imperial Rogue State », *World Editorial & International Law*, 15 sept. 2002

ZARKA, Y.-C., « La sémiologie de la guerre chez Hobbes », *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, 10, 1986, p. 129-146

Autres références :

Courrier international n° 885 (18-24 octobre 2007), « Une barrière végétale contre les tsunamis » (*The Indu*, Madras), p. 61

Courrier international n° 881 (20-26 septembre 2007), dossier « Climat. Le réchauffement n'existe pas* *Du moins certains le croient », p. 36-43

Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen (24 août 1789), in *La conquête mondiale des droits de l'homme : présentation des textes fondamentaux*, textes choisis et présentés par Guy LAGELÉE, Gilles MANCERON ; préface de Federico MAYOR ; introduction de Claude BAUDOIN et Henri LECLERC ; présentation de André ZWEYACKER ; postface de Roland KESSOUS, Paris, Le cherche midi éditeur, 1988, p. 59-60 ; 537 p. (dans le même ouvrage : *Habeas corpus*, 1679, p. 36-39 ; *Bill of rights*, 1689, p. 40-43 ; *Déclaration des droits de Virginie*, 12 juin 1776, p. 44-46 ; *Déclaration universelle des droits de l'homme*, 10 décembre 1948, p. 139-147)

Le devoir, 22 et 23 septembre 2007, cahier A, pages 1 et 12

Le devoir, 15 et 16 septembre 2007, cahier G (« Environnement Protocole de Montréal »), p. 2 : « Situation actuelle, causes et incidences »

« L'Amazonie asphyxiée par le soja », par Hubert PROLONGEAU avec Béatrice MARIE, *Le Monde*, 19/09/07

Le Monde, 24 août 2007 : « Jean Jouzel, sentinelle du climat »

Le Monde diplomatique, sept. 2005, n° 618, Dossier « Controverses sur l'Avenir de l'ONU » (cahier central)

Libération, samedi 13 octobre 2007, « L'ex-numéro 2 américain reçoit le Prix Nobel de la paix pour son action en faveur de la planète, relayée par son documentaire "Une vérité qui dérange". Le GIEC, groupe d'experts sur le climat, est co-lauréat », par Sylvestre HUET

Libération, samedi 13 octobre 2007, « Événement. Le GIEC, un bureau d'expertises sans frontières. Créée en 1988, l'institution réunit des scientifiques du monde entier dont les conclusions font autorité », par Sylvestre HUET

Natura 2000, Lettre d'information Nature, Commission européenne DG ENV, n° 22, juin 2007, « Biodiversité et changement climatique. Le rôle du Réseau Natura 2000 », p. 2-13

Notre Planète, Revue du Programme des Nations Unies pour l'Environnement, mai 2007, « Le changement climatique et la cryosphère » (dossier), p. 3-22.

TABLE DES MATIÈRES DÉTAILLÉE

RÉSUMÉ	III
ABSTRACT	V
TABLE DES MATIÈRES	VII
REMERCIEMENTS	X
INTRODUCTION	1
PARTIE 1 - LE CONTRACTUALISME : APERÇU HISTORIQUE.	
ROUSSEAU, HOBBS, LOCKE : UNE MÊME TRADITION, DES LIGNES DE PENSÉE DIFFÉRENTES	9
1.1. La ligne de pensée « réaliste » : Hobbes et Locke	11
1.1.1. Le contrat social chez Locke.....	13
1.1.2. Le contrat social chez Hobbes	17
i) Puissance du souverain et absolutisme : deux lectures en termes de théories des jeux et du choix rationnel (D. Gauthier, J. Hampton).....	17
La lecture de David Gauthier	18
La lecture de Jean Hampton	28
ii) Hobbes et les relations internationales	35
1.2. La ligne de pensée « idéaliste » : Rousseau	46
1.2.1. De l'état de nature à l'état civil : le saut qualitatif.....	46
1.2.2. Le concept de volonté générale.....	48
1.2.3. Définition du statut de citoyen	49
1.2.4. Le premier <i>Discours</i> et la question des sciences associée à celle des mœurs : perfectibilité et liberté dans le second <i>Discours</i>	50
1.2.5. Le contrat social.....	57
L'interprétation d'Althusser : le contrat comme paradoxe	59
La lecture de Victor Goldschmidt : validité et positivité du contrat	66

L'interprétation de Derathé : l'évolution de la pensée politique de Rousseau	77
La question du système représentatif	83
Une nouvelle approche du contrat par J.-M. Beyssade	89
1.3. Conclusion.....	106

PARTIE 2 - LES PRINCIPES DE JUSTICE ET LEUR APPLICATION109

2.1. Rawls et Gauthier : des déterminations différentes des principes de justice.....	109
2.1.1. Les projets respectifs de Rawls (<i>Théorie de la justice</i>) et Gauthier (<i>Morale et Contrat</i>).....	111
i) La démarche de Rawls	111
Deux lignes directrices	111
Brève comparaison avec deux auteurs : Hart et Kelsen	114
À propos de « l'équilibre réfléchi » (<i>reflexive equilibrium</i>)	116
Règle et application de la règle : comparaison avec Kant.....	117
La « position originelle » (<i>the original position</i>) : une reprise épurée de « l'état de nature ».....	119
Une « délibération » sous « voile d'ignorance » (<i>veil of ignorance</i>)	120
Contractualisme et individualisme : qu'en est-il chez Rawls ?	121
Le libéralisme politique de Rawls	123
Les contractants (<i>parties</i>) dans la « position originelle ».....	125
La détermination des « principes de justice »	127
ii) Le cheminement de l'auteur de <i>Morale et Contrat</i>	129
Gauthier face au défi sceptique.....	129
Mise en perspective historique.....	130
La seconde forme de scepticisme	132
Une théorie entièrement formelle	133
Théorie des jeux, théorie de la décision et théorie du choix rationnel	134
Un objectif de justification et d'explication des règles morales.....	135
La question du statut des valeurs	138
Le conflit entre intérêt et obligations : la stratégie de Gauthier.....	141
L'enjeu tel qu'il a été présenté par H. A. Prichard	143
Choix paramétrique et choix stratégique : la démarche de la raison instrumentale	145
Le « dilemme du prisonnier » ou les difficultés liées à la mise en place d'une coopération.....	147
Examen d'une difficulté traditionnelle du contractualisme : l'aporie de la dérivation.....	152
Vers une détermination de la « position initiale de négociation ».....	154
2.1.2. Confrontation de Rawls et Gauthier	158
i) Les points de convergence	158
ii) Les points de divergence	159

Le « voile d'ignorance ».....	159
La question du mérite et des talents individuels.....	161
La « règle du maximin ».....	162
Bilan.....	163
iii) L'exemple des Robinson.....	165
Les données initiales du problème.....	165
Analyse.....	166
Le second scénario.....	169
Conclusion sur l'exemple des Robinson.....	170
Quelques réserves.....	171
Conclusion générale sur la question de la justice distributive.....	172
iv) Fonction, structure et clauses du contrat social.....	174
L'organisation des libertés et des inégalités.....	174
Le point archimédien et l'impartialité.....	177
Examen et rejet par Gauthier de trois anciennes conceptions.....	181
Justice et vertu chez Rawls.....	183
Retour au point archimédien.....	188
L'argument d'Harsanyi.....	189
Deux objections.....	189
Conclusions.....	191
L'approche de Rawls et l'interprétation de Gauthier.....	192
Le « problème de conformité » (<i>the compliance dilemma</i>).....	194
Le traitement du problème chez Rawls.....	195
L'obéissance stricte présumée.....	195
Un enjeu majeur chez Gauthier.....	196
v) Raison et histoire dans les méthodes contractualistes.....	198
Démarche procédurale et expérience chez Rawls. Une analyse des « principes de justice ».....	199
L'intervention du récit dans la démarche déductive de Gauthier : les ressources et limites de la rationalité instrumentale.....	205
La notion de « disposition fondamentale ».....	206
a) Hypothèse de lecture.....	207
b) Examen d'un présumé.....	208
La question de l'illusion rétrospective.....	211
vi) L'aspect institutionnel : présent chez Rawls, absent chez Gauthier.....	215
vii) Le rationnel et le raisonnable : les deux niveaux du choix chez Rawls et Gauthier.....	216
2.2. La perspective cosmopolite de Charles Beitz : une extension maximale des principes.....	224
2.2.1. Le dispositif contractualiste de Rawls.....	225

2.2.2.	La perspective de D. Gauthier	227
2.2.3.	La position du problème et le point de vue cosmopolite de Beitz.....	232
2.2.4.	Rawls, Gauthier vs. Beitz : sur l'idée d'un schème de coopération global.....	240
2.3.	Les raisons d'une restriction de l'application des principes au cadre de l'État-nation	244
2.3.1.	Théories des jeux et du choix rationnel chez D. Gauthier	244
2.3.2.	Évaluation et perspective critique.....	246
2.3.3.	Les arguments de Rawls dans <i>Le Droit des peuples</i> . Sont-ils suffisamment résistants aux objections ?.....	249
i)	La lecture de Michel Seymour	256
ii)	La lecture de Joseph Heath	258
2.4.	Les principes de justice au niveau international.....	261
2.4.1.	Structure de base et contexte international : la portée du contrat social	265
2.4.2.	Les caractéristiques de la structure de base de la société.....	266
	CONCLUSION	272
	BIBLIOGRAPHIE.....	305
	TABLE DES MATIÈRES DÉTAILLÉE	XI