

UTILITARISME ET THEORIE DE LA JUSTICE¹

Denis Collin

Lycée A. Briand, Evreux.

Chargé de cours à l'Université de Rouen.

En dépit de certains de ses aspects extérieurs, l'utilitarisme n'est pas un hédonisme, ce n'est pas une éthique individuelle mais une théorie morale qui doit fonder des principes politiques, c'est-à-dire des principes généraux d'organisation de la société. Bentham veut fonder la morale et la législation à partir du principe d'utilité. L'utilitarisme est en ce sens une « éthique publique » et il a même été depuis plusieurs décennies l'éthique publique dominante dans nos pays capitalistes démocratiques riches.

L'utilitarisme a également à voir avec les théories du progrès social qui fleurissent au XIX^e siècle. Ainsi la philosophie de Bentham est-elle accueillie avec enthousiasme par de nombreux socialistes français comme Pierre Leroux ou Benoit Malon. Marx, de son côté, détestait Bentham – « l'oracle philistin », dont il fait une critique très dure :

« Jérémie Bentham est un phénomène anglais. Dans aucun pays, à aucune époque, personne, pas même le philosophe allemand Christian Wolf, n'a tiré autant de parti du lieu commun. Il ne s'y plaît pas seulement, il s'y pavane. Le fameux principe d'utilité n'est pas de son invention. Il n'a fait que reproduire sans esprit l'*esprit* d'Helvétius et d'autres écrivains français du XVIII^e siècle. Pour savoir, par exemple, ce qui est utile à un chien, il faut étudier la nature canine, mais on ne saurait déduire cette nature elle-même du principe d'utilité.. Si l'on veut faire de ce principe le critérium suprême des mouvements et des rapports humains, il s'agit d'abord d'approfondir la nature humaine en général et d'en saisir ensuite les modifications propres à chaque époque historique. Bentham ne s'embarrasse pas de si peu. Le plus sèchement et le plus naïvement du monde, il pose comme homme-type le petit-bourgeois moderne, l'épicier, et spécialement l'épicier anglais. Tout ce qui va à ce drôle d'homme-modèle et à son monde est déclaré utile en soi et par soi. C'est à cette aune qu'il mesure le passé, le présent et l'avenir. La religion chrétienne par exemple est utile. Pourquoi ? Parce qu'elle réprovoque au point de vue religieux les mêmes méfaits que le Code pénal réprime au point de vue juridique. La critique littéraire au contraire, est nuisible, car c'est un vrai trouble-fête pour les honnêtes gens qui savourent la prose rimée de Martin Tupper. C'est avec de tels matériaux que Bentham, qui avait pris pour devise : *nulla dies sine linea*, a empilé des montagnes de volumes. C'est la sottise bourgeoise poussée jusqu'au génie. » (Capital, I, XXIV, v)

Cependant, on peut penser que l'interprétation du marxisme la plus couramment défendue par les marxistes est une interprétation utilitariste : la formule du plus grand bonheur pour le plus

¹ Conférence prononcée dans le cadre des journées de formation continue de l'Académie d'Orléans-Tours en janvier 2004.

grand nombre conviendrait assez bien par exemple au système de légitimation employé par les divers régimes socialistes ayant réellement existé – je ne parle pas ici des résultats effectivement atteints, ce qui est une autre affaire ! Quant au mépris de Bentham pour les droits de l’homme, il fut longtemps partagé par tous les courants socialistes. Le panoptique n’est pas non plus sans rapport avec le socialisme ayant réellement existé.

De ces liens entre socialisme et utilitarisme, on pourrait aussi citer le cas de John Stuart Mill, dont l’utilitarisme sophistiqué servit de base à la Fabian Society, une des plus influentes tendances du socialisme britannique au début du XX^e siècle.

Ainsi, il semble qu’il y ait une espèce de lien originel entre les grandes philosophies de la justice sociale et l’utilitarisme. Il me semble donc d’autant plus remarquable que la TJ de Rawls commence par une critique radicale de l’utilitarisme. Si Rawls fournit une rationalisation tout à fait remarquable du « welfare » et des politiques social-démocrates effectivement mise en œuvre depuis le New Deal de Roosevelt jusqu’au « socialisme à la suédoise », bref de cette troisième voie dont on a rêvé pendant la deuxième partie du XX^e siècle, il est tout à fait surprenant de trouver là une théorie de « l’état du bien-être » qui, justement, ne fasse pas du bien-être le critère suprême permettant de trancher entre les divers principes de base d’une société bien ordonnée.

Ce paradoxe mérite une explication. Est-il possible et jusqu’à quel point de séparer le juste et le bien, comme le fait Rawls et d’affirmer la priorité inconditionnelle du juste sur le bien ? Si comme le dit Rawls, l’utilitarisme est incompatible avec les principes d’une société bien ordonnée, la priorité du juste sur le bien telle que la pense Rawls suffit-elle à déterminer ces principes de base ? C’est pourquoi je vais montrer dans une première partie ce qui justifie chez Rawls la critique de l’utilitarisme. Dans un deuxième temps, j’essaierai de pointer quelques-unes des contradictions internes de la TJ et enfin je montrerai comment on peut essayer de surmonter les apories de la TJ, en s’orientant vers une conception plus pluraliste des morales publiques.

Rawls, critique de l’utilitarisme

L’entreprise de Rawls repose, tout d’abord, sur « notre intuition de la primauté de la justice ». D’une telle intuition, du reste, il ne serait pas difficile de trouver la trace dans toute l’histoire de la philosophie. On sait bien le rôle central du livre V de l’*Éthique à Nicomaque*, non seulement dans l’œuvre d’Aristote, mais encore dans toute notre tradition politique et juridique – et pas seulement, la nôtre, il suffit de songer à l’Islam classique, jusqu’à Averroès.

Le problème est que la définition même de la justice n’est pas toujours des plus claires. Cicéron, qui est souvent un bon interprète de la philosophie antique, définit la justice comme la « plus éclatante des vertus » et elle consiste d’abord dans le fait de « ne nuire à personne » et de ne pas user des biens communs comme des siens propres. Quant au fondement de la justice, il consiste dans la bonne foi et la fidélité à la parole donnée. (cf. *De Officiis*, I, VII) On trouve fréquemment la justice définie comme l’utilité commune. Il y a donc de bonnes raisons de penser que l’utilitarisme a un rapport étroit avec la conception classique de la justice. Que « l’intérêt soit l’unique juge de la probité et de l’esprit » ainsi que l’affirme Helvétius, ce n’est pas une affirmation extravagante pour un fidèle lecteur de Spinoza.

Or, d’un certain point de vue, Rawls, en bon kantien, organise la rupture avec cette conception classique qui relie le juste et l’utilité commune. Plus spécifiquement, il se heurte aux conceptions dominantes dans la philosophie anglo-saxonne, conceptions intuitionnistes et utilitaristes. C’est d’ailleurs annoncé dans le premier paragraphe liminaire de la première

partie de la TJ : « Mon objectif est d'élaborer une théorie de la justice qui soit une solution de rechange à ces doctrines qui ont dominé depuis longtemps notre tradition philosophique. »

Quel est l'objectif de la théorie de la justice ? Il s'agit de fixer les principes de justice qui peuvent servir de fondement à une société. Voici comment Rawls définit une société :

« 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. » (TJ, I, §1)

Voilà une définition qui présuppose tellement de choses qu'on ne peut guère s'arrêter pour l'instant.. Mais on peut remarquer deux choses :

1. Dans cette définition, il n'y a aucune référence à la finalité de l'association, et encore moins au besoin. On est très loin donc de la conception aristotélicienne et antique de la cité.
2. Par contre, un des traits pertinents pour définir une société, est l'autosuffisance, et là nous reconnaissons un point commun avec la conception aristotélicienne de la cité. C'est un point qu'on laissera provisoirement dans l'ombre mais qui n'est pas sans poser des questions épineuses. Salvatore Veca [2002] note que les conceptions traditionnelles de la justice, celle de Rawls incluse, sont faites pour des sociétés fermées et sont donc incapables de fonctionner pour une « justice sans frontière ».

Mais passons au nœud de l'affaire. Rawls justifie la primauté du juste à partir de sa conception d'une société bien ordonnée :

« nous dirons qu'une société est bien ordonnée lorsqu'elle n'est pas seulement conçue pour favoriser le bien de ses membres, mais lorsqu'elle est aussi déterminée par une conception publique de la justice. » (TJ,I, §1)

La formulation qu'on a ici n'est pas très précise. Chez Kant, le caractère public d'un principe est ce qui en fait un principe de droit. Un exemple parmi des dizaines d'autres dans la *Paix perpétuelle* : « Une maxime, en effet, que je ne peux *divulguer* sans faire échouer par là mon propre dessein, une maxime qu'il faut absolument garder *secrète* pour qu'elle réussisse (...) ne peut devoir cette opposition de tous contre moi (...) qu'au tort dont elle menace chacun. » (125, VIII-381) Ceci peut-être prouvé tant dans le droit civique – ici est traitée la question du droit de rébellion du peuple – que dans le droit des gens. De cette analyse découle un principe de réconciliation de la morale et de la politique : « Toutes les maximes qui *exigent* pour ne pas manquer leur fin, la publicité s'accordent avec le droit et la politique réunis. » (130, VIII-386)

Autrement dit le caractère public du principe n'est pas quelque chose qui s'ajouterait au critère du bien commun. Il faudrait dire que c'est seulement parce qu'elle possède une conception publique de la justice qu'une société peut favoriser le bien de ses membres. En dépit de l'imprécision de la première formule par laquelle Rawls définit une société bien ordonnée, c'est ainsi, dans ce sens strictement kantien qu'il faut l'entendre.

À partir de ces prémisses, Rawls passe à l'examen du principe d'utilité.

« il est tout à fait improbable que des personnes se considérant elles-mêmes comme égales, ayant le droit d'exprimer leurs revendications les unes vis-à-vis de autres, consentent à un principe qui puisse exiger une diminution des perspectives de vie de certains, simplement au nom de la plus grande quantité d'avantages dont jouiraient les autres. » (TJ,I, §3)

Conclusion :

« le principe d'utilité est incompatible avec une conception de la coopération sociale entre des personnes égales en vue de leur avantage mutuel. Ce principe est en contradiction avec l'idée de réciprocité implicite dans le concept d'une société bien ordonnée. » (ibid.)

On remarquera que l'argumentation de Rawls contre le principe du bonheur est assez différente de celle de Kant. Chez Kant, le principe du bonheur est rejeté comme est rejeté tout principe de caractère téléologique qui prétendrait déterminer le devoir moral – en prétendant que bien agir conduit au bonheur, je me prépare à justifier n'importe quoi. Chez Rawls, c'est assez différent : ce qui est rejeté en premier lieu, c'est toute logique sacrificielle – même si, évidemment le refus de la logique sacrificielle découle logiquement des principes du droit kantien.

J'insiste sur cet écart parce que position de Rawls vis-à-vis de l'utilitarisme est plus complexe qu'il ne paraît. Rawls met en garde contre une utilisation trop polémique des termes « utilité » ou « utilitarisme ». Ensuite, Rawls ne s'attaque pas à l'utilitarisme dans sa version originelle, celle de Bentham, mais dans sa version la plus sophistiquée, celle de Sidgwick. Or, la conception de Sidgwick n'est pas strictement utilitariste.

Une incidente sur Sidgwick. Il part de l'analyse critique des autres doctrines utilitaristes et fait le constat des limites de tout point de vue conséquentialiste. Même si nous déterminons généralement nos comportements comme des moyens en vue d'une fin que nous estimons bonnes, nous savons intuitivement que, dans de nombreux cas, nous sommes incapables de relier les situations particulières auxquelles nous sommes confrontés à ces fins ultimes et alors nous agissons uniquement en fonction d'un devoir sans connexion logique avec la fin. Il définit donc l'éthique comme l'étude de ce qui est juste (*right*) ou encore de ce qui doit être. Mais immédiatement il apparaît que les moyens de déterminer ce qui est juste ou ce que nous devons faire sont extrêmement divers. Si une conduite est bonne parce que conçue en vue d'une fin elle-même bonne, on peut distinguer deux types de fins bonnes : le bonheur ou la perfection morale – on retrouve ici la distinction entre les eudémonismes classiques pour qui la fin de vie morale est le bonheur et les stoïciens qui dont résider le bien suprême dans la vertu. Par ailleurs nous pouvons agir non parce que la fin de l'action est désirable, mais tout simplement parce que nous pensons qu'une action est juste par elle-même. La bonne méthode, face à cette diversité des « méthodes de l'éthique » est de partir de l'analyse de ce qui est implicite dans nos manières communes de raisonner en morale, autrement dit en fonction de nos intuitions morales.

Sidgwick essaie de démêler la question du plaisir et de la peine telle que l'ont posée Bentham et Mill en rappelant que le fait (psychologique) que les individus cherchent généralement le plaisir et veulent éviter les peines ne permet en aucune manière de conclure qu'ils *doivent* le faire. Bref, on ne doit pas confondre l'hédonisme comme description psychologique et l'hédonisme égoïste comme doctrine éthique. Cette première confusion se double d'une deuxième. Quand on parle de plaisir, on ne sait vraiment ce qu'on dit ! Alors que pour Mill, désirer une chose et la trouver « plaisante » sont deux manières de dénommer le même fait psychologique, Sidgwick fait remarquer que nous disons employons l'expression « agir selon notre plaisir » (ou faire ce qui nous plaît) nous voulons simplement désigner par là une action volontaire, exécutée sans contrainte extérieure, mais cela ne signifie pas que cette action nous procure le sentiment de plaisir défini psycho physiologiquement. Sidgwick voit très bien que la doctrine de Mill du plaisir moral conduit à une tautologie. En effet, si le but de toutes nos actions est le sentiment de plaisir, nous tombons dans ce type d'hédonisme genre « pourcentage satisfait » que dénonce Mill. Mais si nous prenons en compte comme plaisir le plus élevé le plaisir qui naît de l'action volontaire, décidée raisonnablement, alors l'action bonne est celle

que nous faisons parce que nous avons de bonnes raisons de la faire, ce qui ne nous avance guère dans la recherche d'une doctrine éthique...

Le but de l'éthique est donc de faire une théorie systématique de ce que nous tenons ordinairement pour une conduite raisonnable, que cette conduite soit considérée comme juste en elle-même ou comme un moyen adéquat en vue d'une fin elle-même raisonnable. Pour construire cette synthèse, Sidgwick détruit la connexion logique habituelle qui existe entre ce qu'il nomme hédonisme égoïste et ce qu'il nomme hédonisme universaliste (ou « benthamien »), à qui il propose de réserver le terme d'utilitarisme. Traditionnellement, en effet, on essaie de montrer que l'un ne peut pas être séparé de l'autre et qu'en cherchant de manière conséquente son propre plaisir, on cherchera du même coup, pour atteindre cette fin, le plaisir du plus grand nombre. Mais cette manière de procéder élimine nos intuitions morales communes comme ressort de l'éthique. Pour Sidgwick, il faut séparer ces deux formes d'hédonisme afin de rendre possible une synthèse entre l'intuitionnisme moral et l'hédonisme universaliste : « Il me semble indéniable que l'affinité pratique entre l'utilitarisme et l'intuitionnisme est réellement beaucoup plus grande que celle qui existe entre les deux formes d'hédonisme » (I,6,§3) Cependant, on ne peut pas purement et simplement rejeter l'hédonisme égoïste comme méthode légitime de l'éthique.

Au total, Sidgwick ne parvient pas à une synthèse satisfaisante ou, du moins, reconnaît-il que des contradictions restent sans solution. Tout d'abord, on peut penser que si chacun fait son devoir et agit dans le respect des autres, le bonheur universel en sera mieux garanti : autrement les intuitions du sens moral commun seraient parfaitement compatibles avec l'hédonisme universaliste. Mais, comme Sidgwick le remarque, cette affirmation n'a pour elle aucune preuve empirique. En deuxième lieu, l'hédonisme universaliste procède d'une logique sacrificielle : si le bonheur de tous est mon but, je dois donc sacrifier mon propre bonheur au bonheur des autres. Cette affirmation, note Sidgwick, est contraire au sens commun. La manière dont je suis concerné par le sort des autres et la manière dont je suis concerné par mon propre sort sont fondamentalement différentes, contrairement à ce que porte à croire l'hédonisme universaliste. Au contraire une morale du devoir exclut toute logique sacrificielle – c'est même l'argument central de Nozick contre l'État providence : pour assurer le bonheur du plus grand nombre, il doit violer les droits des individus ou du moins de certains individus.

C'est pourquoi la confrontation que mène Rawls à l'égard de l'utilitarisme de Sidgwick doit aussi conduire à une confrontation avec l'intuitionnisme et avec le perfectionnisme moral – qui a une grande importance dans la tradition philosophique des États-Unis, depuis Emerson et Thoreau jusqu'à Stanley Cavell.

Revenons donc à Rawls. Il reconnaît qu'il y a quelque chose d'assez naturel dans l'utilitarisme.

« chaque homme, lorsqu'il satisfait ses propres intérêts est certainement libre de compter ses propres pertes face à ses propres gains. Nous pouvons nous imposer maintenant à nous-mêmes un sacrifice en escomptant un avantage plus grand par la suite. Il est tout à fait adéquat qu'une personne, à condition que les autres ne soient pas affectées, agisse en vue de réaliser le plus grand bien possible pour elle-même et de promouvoir, dans la mesure du possible, ses fins rationnelles. Or, pourquoi une société n'agirait-elle pas précisément selon le même principe mais appliqué au groupe, et, par conséquent, ne considérerait-elle pas ce qui est rationnel pour un seul individu comme étant valable pour plusieurs ? » (TJ, I, §5)

Il y a quelque chose d'important à noter ici : Rawls montre comment l'utilitarisme a ceci d'attrayant qu'il est une extension à un groupe de la théorie du choix rationnel tel qu'un individu peut la comprendre. Or, nous dit-il ailleurs, la TJ est une partie – peut-être la plus

importante, précise Rawls – de la théorie du choix rationnel. On voit donc que, d'une certaine manière, Rawls ne peut pas d'un geste inaugural rompre tout lien avec l'utilitarisme. Ce qui explique pourquoi la TJ revient de façon récurrente sur cette question : §§ 5, 6, 27, 28, 30... Ce qui explique pourquoi on va retrouver sous certaines formes le principe d'utilité dans la justification des principes de justice.

Néanmoins, en dépit de ces difficultés, Rawls tranche contre l'utilitarisme et le fait en s'appuyant sur « les convictions du sens commun » concernant la priorité du juste sur le bien, c'est-à-dire une théorie qui affirme :

1/ que les individus possèdent des tous des droits inviolables et que ces droits ne peuvent pas être limités pour des raisons de maximisation de l'utilité du groupe. C'est donc un refus radical de toute logique sacrificielle.

2/ que les principes de justice qu'elle soutient seraient ceux qu'adopteraient des individus placés sous le « voile d'ignorance », c'est-à-dire d'individus qui ignoreraient leurs propres et leurs avantages au moment même où ils sont convoqués pour décider des principes publics sur lesquels est fondée la société. On retrouve ici le deuxième terme la définition donnée plus haut d'une société bien ordonnée : une société bien ordonnée est une association et Rawls renouvelle ici le thème traditionnel du contrat social.

Je rappelle simplement les deux principes de base :

1. « Chaque personne a un droit égal à un ensemble pleinement adéquat de libertés et droits de base égaux pour tous, qui soit compatible avec un même ensemble pour tous, et dans lequel les libertés politiques égales, et elles seules, doivent être garanties à leur juste valeur. » C'est le principe d'égalité de liberté pour tous. C'est le principe qui dénoue par avance le paradoxe de la maximisation de l'utilité d'une assemblée de marquis et de prêtres sadiens qui maximiseraient leur plaisir dans le fait d'infliger des souffrances à quelque ingénue Justine. « Un individu qui trouve du plaisir à voir les autres en situation de moindre liberté comprendre 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 dans la position originelle. » (TJ, I, §6)
2. « les inégalité 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 tous. » C'est le principe de différence.

Ces deux principes peuvent être considérés comme des expressions d'une conception de la justice qui demande que (a) toutes les valeurs sociales soient également réparties et (b) qu'on n'admette une inégalité que dans la mesure où elle est à l'avantage de chacun. Par conséquent, « l'injustice alors est simplement constituée par les inégalités qui ne bénéficient pas à tous. » Le premier de ces deux principes est très largement accepté puisqu'il ne fait que renouveler le libéralisme classique. Encore faut-il préciser que :

- 1) certaines libertés peuvent entrer en conflit et qu'on doit donc accepter un système de limitation des libertés.
- 2) Que la propriété ne figure pas au nombre des droits fondamentaux.
- 3) Que Rawls insiste sur le fait que ces libertés ne doivent pas rester formelles mais au contraire être « effectives », c'est-à-dire accompagnées des moyens permettant à tous de les exercer. Ce qui implique qu'on prenne des mesures politiques adéquates.

Une société qui adopterait les principes de base de la TJ – en réalité pour Rawls les sociétés démocratiques pratiquant une large politique redistributive, celles qui se situent entre le socialisme démocratique et le libéralisme social, au sens américain, sont des sociétés à peu près justes – une telle société donc satisferait le réquisit premier : elle serait parfaitement pluraliste, c'est-à-dire compatible avec toutes les conceptions raisonnables du bien.

Les limites de la TJ

Dans mon *Morale et justice sociale*, j'ai développé sur deux axes ma critique de Rawls – une critique toujours bienveillante, je dois le préciser, car Rawls est évidemment un philosophe majeur de la seconde moitié du XX^e siècle :

1/ la TJ n'est pas véritablement indépendante de toute « conception substantielle du bien ». En réalité, elle est très proche de l'humanisme civique et du républicanisme classique vis-à-vis desquels pourtant Rawls essaie de marquer ses distances. On retrouvera ce problème dans les rectifications successives que Rawls opère dans *Justice et démocratie*, dans *Libéralisme politique* et enfin dans *La Justice comme équité – une reformulation de la théorie de la justice*.

2/ le principe de différence est à la fois indéterminé – c'est un principe que n'importe qui peut invoquer pour justifier des règles de distribution parfaitement contradictoire et de fait très largement utilitariste. Au fond, l'argument majeur de Rawls est que certaines inégalités peuvent être justifiées dès lors qu'elles sont plus efficaces qu'une répartition égalitaire et donc qu'elles favoriseraient les plus défavorisés. Il faut d'ailleurs, du même coup, compléter les principes de justice par une morale : « un sujet rationnel n'est pas sujet à l'envie » (TJ, IX, §80). En effet, il n'est pas évident que, placé sous voile d'ignorance les individus ne préféreraient pas être plus pauvres et moins inégaux que plus riches et plus inégaux.

Mais comme j'ai largement eu l'occasion de développer tout cela ailleurs, je préfère me concentrer ici sur deux autres critiques de la TJ. La première concerne la logique sacrificielle et l'on verra qu'elle pose la question des limites de l'anti-utilitarisme rawlsien. La deuxième s'intéresse au fondement anthropologique de la TJ et elle pose alors la question de son utilitarisme latent.

La question du sacrifice

Si tous les individus ont droit au même ensemble pleinement adéquat de libertés, aucune nécessité ne pourrait justifier que quelques-uns soient sacrifiés pour maximiser le bien-être global, conçu comme la somme arithmétique des plaisirs et des peines de chacun des membres de la société. La TJ, en raison même de sa structure kantienne, est radicalement opposée à toute logique sacrificielle.

La question tout de même se pose de savoir s'il est possible d'envisager l'existence d'une société ordonnée (plus ou moins bien, c'est une autre affaire) sans qu'elle puisse exiger, à un moment ou à un autre, le sacrifice de quelques-uns de ses membres pour le bien-être collectif. Locke, qui figure au nombre des pères putatifs du libéralisme politique rawlsien, est bien un philosophe du caractère sacré du droit ; ainsi il montre que le droit de propriété ne saurait jamais être violé par l'État, mais il admet tout à fait qu'un individu puisse faire être contraint de faire le sacrifice de sa vie lors d'une guerre.

Je vais d'abord partir de nos intuitions ordinaires en matière de morale. On sait qu'en morale, ce sont les cas de conscience qui sont intéressants. Or, la question du sacrifice se pose toujours à partir de tels cas de conscience. Jean-Pierre Dupuy [1999] rappelle un exemple

historique, celui de l'épuration à la Libération. Les principes de base du droit y furent souvent bafoués la justice s'apparentait à une loterie. S'appuyait sur les travaux de Lottman, Dupuy rappelle que cette loterie de la vengeance fut souvent organisée par les chefs de la Résistance qui devaient réorganiser l'État. On rapporte le cas de Raymond Aubrac qui consent à l'exécution d'un chef de la milice après un procès sommaire parce que la foule menaçait la vie de cinquante collaborateurs déjà sous les verrous. Le cas est intéressant : il ne s'agit de pas de maximiser les plaisirs ou de minimiser la peine, mais de minimiser les violations des droits dans une situation où l'on considère les droits comme des biens. On a donc bien affaire, s'il s'agit d'utilitarisme, à un utilitarisme très sophistiqué. Ce que montre Dupuy, c'est que le choix de Raymond Aubrac n'est pas un choix utilitariste mais un choix qui découle d'un principe plus fondamental, le principe d'unanimité dont il montre qu'il est un principe qui peut découler de la TJ. La conclusion est que la TJ peut aussi justifier le sacrifice dans le cas d'une situation « sacrificielle », Dupuy appelant « sacrificiel » « tout contexte social dans lequel le principe d'unanimité conclut à lui seul à la rationalité de la logique sacrificielle. » (p.76) Le principe d'unanimité nous dit que rien ne peut rationnellement justifier le refus du sacrifice quand le sacrifice de l'un (ou de quelques-uns) permet de sauver les droits de tous. On peut refuser une telle logique – par exemple préférer que tous meurent – mais cette préférence ne peut avoir aucune justification rationnelle-raisonnable.

Prenons l'exemple archétypal du « choix de Sophie » dans le roman de Styron : l'officier nazi met Sophie devant le fait d'avoir à choisir lequel de ses deux enfants doit mourir, sachant que si elle refuse de choisir l'un des deux, les deux mourront. Dans cette situation, loin d'être une pure expérience de pensée, il n'y a aucun argument rationnel qui permette de soutenir que Sophie doit laisser mourir ses deux enfants. Dupuy essaie de montrer que le choix de la logique sacrificielle dans une situation sacrificielle pourrait également être justifié du point de vue de la TJ et que, par conséquent, la question du sacrifice en tant que telle n'est pas un discriminant pertinent pour séparer la TJ de l'utilitarisme.

Rappelons le résumé des principes de justice de la TJ tels qu'ils ont été donnés plus haut. Ils sont des expressions d'une conception de la justice qui demande que (a) toutes les valeurs sociales soient également réparties et (b) qu'on n'admette une inégalité que dans la mesure où elle est à l'avantage de chacun. Par conséquent, « l'injustice alors est simplement constituée par les inégalités qui ne bénéficient pas à tous. » Le principe de différence suppose que s'il y a une inégalité, elle n'est acceptable que si elle maximise le « sociétaire » le plus défavorisé. Quand on aura entre deux situations S1 et S2, on choisira S2 si la situation du plus défavorisé est meilleure en S2 qu'en S1. Mais la situation du plus défavorisé est la même en S1 et S2, l'application des règles mêmes de la justice procédurale nous amènera à tester la situation de l'avant-dernier sur la liste des plus défavorisés. Si en S1 aussi bien qu'en S2, le plus défavorisé est exécuté, les principes de la TJ nous amènent à choisir la situation dans laquelle l'avant-dernier de la liste des favorisés à la vie sauve.

La surcharge affective de l'exemple « choix de Sophie » nous interdit souvent de voir clair. Mais ce qui est dit là, c'est tout simplement que la société la plus démocratique, bâtie sur les principes de justice les plus rigoureux se donne le droit de sacrifier un ou plusieurs de ses membres lorsque c'est la situation qui l'exige, c'est-à-dire lorsque c'est le seul moyen de protéger la vie et les droits de tous. De fait, c'est ce qui s'est toujours passé en cas de guerre. Ce sont ces cas qu'on trouve encore mis en scène dans l'extraordinaire film de Jean-Pierre Melville, *L'armée des ombres*. À chaque fois, les hommes vertueux se transforment en tueurs pour le droit.

Cependant, on doit préciser, plus que ne le fait Dupuy, qu'il y a une différence essentielle entre la situation sacrificielle qui pourrait conduire du point de vue de la TJ à accepter une logique sacrificielle et la logique sacrificielle telle que pourrait la justifier un utilitariste : elle

réside dans les finalités du sacrifice et dans son caractère exceptionnel et limité strictement dans le cas de la TJ.

Il y a une deuxième conclusion, nettement plus pénible : c'est qu'il est toujours assez facile de trouver de bonnes raisons, des justifications morales de nos actes les pires quand se pose la question de « commettre en injustice pour éviter une injustice encore pire ». Rawls admet de principe comme une intuition très raisonnable, puisque ce même cela qui justifie le principe de différence – les inégalités ne sont justifiées que si on n'a pas d'autre choix qu'entre ces inégalités et une inégalité encore pire. Mais en pratique la théorie procédurale risque bien d'être trop générale pour être efficace et laisse à la place à une casuistique. C'est peut-être là une limite radicale de toutes les philosophies morales.

La TJ : une morale du calcul ?

Un autre angle d'attaque de la TJ mérite d'être relevé.. Philippe Chaniel [2001] finalement classe la TJ de Rawls et l'utilitarisme dans la même catégorie des morales du calcul. Tout comme le grand critique de Rawls, Michael Sandel, il se demande s'il n'y a pas un symptôme de la déliquescence du lien social dans « la substitution de la justice et de ses calculs à la bienveillance, à la sympathie ou à tout autre sentiment social, qui tend à transformer toute communauté humaine en une communauté d'étrangers, jusqu'à dissoudre ou presque ces liens ténus qui nous lient encore les uns aux autres. » (p.74) Chaniel cependant n'assimile pas purement et simplement toutes les théories du choix rationnel et lorsqu'il prend spécifiquement pour cible la TJ, c'est pour montrer qu'elle n'est pas rationnelle (elle ne peut être rationnelle qu'à condition de présupposer ce qu'elle exclut, c'est-à-dire une forme de sympathie mutuelle des sociétaires) mais qu'elle n'est pas non plus sympathique, puisque précisément la justice s'impose quand la sympathie se dissout.

La TJ et ses contradictions face à l'utilitarisme

Qu'il y ait une contradiction interne à la TJ j'en suis tout à fait d'accord. J'ai exposé, mais je ne suis pas le seul, plusieurs formes de cette contradiction interne. En fait, le problème de Rawls, c'est le problème du baron de Münchhausen qui voulait sortir du marécage en tirant sur ses propres bottes : la TJ présuppose ce qu'elle produit. Mais selon moi, ce n'est pas une difficulté propre à la TJ, c'est une difficulté propre à toutes les conceptions procédurales qui promettent plus qu'elles ne peuvent donner. Elles peuvent donner une argumentation plaidant en faveur de la cohérence interne d'un certain genre de morale et de philosophie du droit, mais nullement d'alléger l'humanité du poids d'avoir à choisir des conceptions substantielles du juste et du bien.

Les incursions de Dupuy ou de Chaniel contre la TJ voudraient montrer, chacune à leur manière que la TJ n'est pas aussi éloignée de l'utilitarisme qu'elle prétend l'être. Je poserai plutôt la question différemment. Bernard William [1994] récapitule les principaux attraits de l'utilitarisme, c'est-à-dire du recours à ce qu'il appelle le Principe du Plus Grand Bonheur :

- 1) C'est une conception non transcendantale ;
- 2) Le bien sur lequel repose le système est aussi peu problématique que possible ;
- 3) Les questions morales peuvent être résolues en principe par le calcul empirique des conséquences ;
- 4) L'utilitarisme fournit une monnaie commune dans laquelle évaluer la pensée morale.

Bernard William montre que ces attraits de l'utilitarisme sont trompeurs. Mais, il n'est pas impossible de trouver des attraits analogues à la TJ :

- 1) c'est une conception non transcendantale ; en passant Kant à la moulinette du « rational choice » on peut éliminer le recours au transcendantalisme kantien ;
- 2) ce que nous procure les principes de justice est aussi peu problématique que possible : ce sont les conditions sociales du welfare state de la 2^e moitié du XX^e siècle ;
- 3) les questions morales peuvent en principe être résolues en mettant en œuvre la procédure et les règles du maximin ; voir sur ce point les exemples d'application donnés dans *Théorie de la Justice* ;
- 4) les règles de base de la TJ peuvent donner un étalon commun à un grand nombre de théories politiques et morales concurrentes.

Autrement dit, la TJ voudrait offrir une conception politico-morale ayant les mêmes attraits que l'utilitarisme, tout en étant radicalement anti-utilitariste. C'est peut-être ce programme-là qui ne pouvait pas être tenu.

Deux tentatives de dépasser la TJ : Sen et Veca

Comment Sen critique Rawls ?

Tout en reconnaissant que sa perspective est « profondément influencée par l'analyse de Rawls » [SEN1992], Amartya Sen souligne ce qui l'en éloigne. La divergence porte sur l'évaluation des biens sociaux premiers. Ces biens, Rawls les définit comme « tout ce qu'on suppose qu'un être rationnel désirera, quels que soient ses autres désirs. » (TJ, 2, §15) Ces biens sont constitués « par les droits, les libertés et les possibilités offertes, les revenus et les richesses ».

Ce que Sen reproche à Rawls, c'est son indifférence à la réalité concrète de la mise en œuvre des principes d'égalité. « Deux individus détenant le même panier de biens premiers peuvent disposer de libertés très différentes pour progresser vers leurs conceptions respectives du bonheur (que ces conceptions coïncident ou non). » (p.27) Alors que Rawls défend une conception plutôt égalitariste de la justice sociale, Sen s'intéresse à la question « égalité de quoi ? », ce qui le mène à défendre le point de vue central de « l'égalité des capacités ».

Je ne peux rentrer ici dans le détail de la discussion. Il faut noter seulement ceci : Sen réfute l'opposition absolue entre morale conséquentialiste et morale déontologique et alors que Rawls se place uniquement sur le plan du droit et de la justice, Sen montre qu'il n'y a pas de sens à parler de liberté si on ne dispose pas des moyens concrets de la liberté. Bref, il est impossible de réfléchir sérieusement à la construction d'une morale publique sans réintroduire la question de la vie bonne dans la théorie politique.

Veca : au-delà de Rawls et de l'utilitarisme

Je terminerai en reprenant quelques-unes des réflexions du philosophe italien Salvatore Veca dont la pensée prend son origine très largement chez Rawls mais s'en est nettement émancipée au cours de ses développements récents.

Veca [2002] part d'un constat : l'opposition entre utilitarisme et déontologie rawlsienne est sérieusement mise en question aujourd'hui. L'idée rawlsienne d'une théorie politique neutraliste, c'est-à-dire indépendante de toute conception particulière du bien est souvent réfutée non seulement par les communautaristes ou ceux qu'on appelle les néo-aristotéliens, comme MacIntyre – mais aussi par des libéraux plutôt radicaux comme Ronald Dworkin. Pour Dworkin, il y a un modèle substantiel de vie bonne, celui qui définit la qualité principale

d'une vie digne d'être vécue et ce modèle est implicite dans une morale publique libérale fondée sur les droits. On en trouvera une explicitation assez détaillée dans le dernier gros livre de Dworkin, *Sovereign Virtue*. La perspective d'Amartya Sen est également de tenir ensemble vie juste et vie bonne dans une perspective fondée sur les droits et la liberté de la personne.

Nous avons donc des théories qui « prennent les droits au sérieux » (pour parler comme Dworkin), alors que l'utilitarisme classique, surtout celui de Bentham, se moque des droits de l'homme qu'il qualifie de « sophisme métaphysique ». Mais ces théories réintègrent des objectifs et des problèmes qui étaient plutôt réservés aux morales utilitaristes.

Veca, quant à lui, souligne qu'on doit considérer l'individu sous un double aspect : comme patient moral et comme agent moral. Une bonne théorie de la justice doit prendre en compte ces deux dimensions et c'est seulement sous ces deux dimensions que peut être définie la qualité de la vie. Ainsi concernant l'utilitarisme, Veca ne s'intéresse pas à une critique de l'utilitarisme mais plutôt à l'établissement de ses limites.

« L'utilitarisme souligne notre dimension de *patients moraux* et il répond seulement à cette dimension, sur la base de l'idée que celle-ci est la seule dimension qui conte ou qui doit conter en éthique. » (p.41)

En dépit de cette limitation, Veca affirme qu'on ne peut pas sous-estimer la valeur de l'utilitarisme : « il suffit de penser à la version de l'utilitarisme négatif dans laquelle l'objectif est celui de la minimisation de la souffrance socialement évitable. » Les réponses à l'utilitarisme qui consistent à « faire s'évaporer » la dimension de patient moral sont donc non pertinentes. Au contraire :

« une thèse qui critique la prétention à la complétude et le véritable monisme de l'utilitarisme, rend justice au noyau de la morale utilitariste et toutefois n'accepte pas que notre dimension de patients moraux soit l'unique dimension qui compte et dont doivent répondre nos critères d'évaluation éthique de la politique et des politiques. »

En bref, Veca soutient plutôt une thèse portant sur l'incomplétude de l'utilitarisme. Les théories fondées sur les droits fondamentaux de la personne prennent en compte la dimension des individus comme agents moraux. Mais de telles théories, il y a deux versions possibles : la version défendue par les libertariens, c'est-à-dire essentiellement Nozick et la version défendue par le libéralisme politique.

La perspective libertarienne est également une perspective « moniste », puisque les conceptions du bien n'y ont aucune place dans l'espace politique. Les droits des personnes sont seulement des droits négatifs et toute politique qui s'occuperait de promouvoir le bien-être collectif violerait inmanquablement les droits des personnes, parce qu'elle réduirait nécessairement l'espace des choix individuels.

« dans la perspective du libertarisme, il est facile de reconnaître les raisons de la disjonction radicale entre les questions de la vie bonne et les questions de la vie juste. La disjonction radicale ne tient pas, comme certains tendent à le penser, à l'emploi déontologique des théories libertaires ; elle dépend précisément de l'emploi anti-conséquentialiste d'une perspective centrée sur la seule dimension considérée comme pertinente de notre être d'agents moraux. » (p.42)

Pour Veca, la TJ au contraire est une théorie déontologique qui ne renonce pas aux critères d'évaluation répondant aux conséquences des institutions et des politiques sur les plans de vie complets des individus. Il y a dans la TJ un espace pour une conception partielle du bien des personnes. La manière dont Rawls introduit les biens sociaux primaires définit une notion publique, impersonnelle, de la qualité de la vie. Les biens premiers sont en effet des biens

définis de manière instrumentale puisqu'ils sont les moyens permettant de réaliser les fins différentes des individus.

La position de Salvatore Veca n'est pas à proprement parler une synthèse des conceptions antagonistes en matière de morale publique. Elle est plutôt une position pluraliste, c'est-à-dire une position qui prend du fait qu'aucun des conceptions existantes ne présente les caractères de complétude suffisants. On pourrait dire que Veca soutient une conception faible de la TJ, une conception particulièrement sensible aux critiques communautaristes ou utilitaristes.

Conclusion

La critique rawlsienne de l'utilitarisme si elle reste une critique forte n'est peut-être pas aussi décisive qu'on pourrait le penser. Il n'est pas possible de poser la priorité du juste sur le bien de manière aussi catégorique que Rawls le fait dans les premières pages de la TJ. La priorité des droits sur le bien-être collectif et individuel ne doit pas conduire à oublier que le bien-être est à la fois un des objectifs du droit et un des moyens de l'exercice des libertés. C'est en ce sens qu'une bonne théorie de la justice inclut une dimension utilitariste.

Bibliographie

CHANIAL, Philippe,

2001 : Justice, don et association. La délicate essence de la démocratie. La Découverte/MAUSS, 2001

DUPUY, Jean-Pierre

1999 : Éthique et philosophie de l'action. Ellipses, 1999.

RAWLS, John

1971 : *Theory of justice*, traduction française de Catherine Audard : *Théorie de la justice*, Seuil, collection Points, 1997

SEN, Amartya

1992 : *Repenser l'inégalité*, traduit de l'anglais par Paul Chemla, Seuil, 2000

VECA, Salvatore

2002 : *La bellezza e gli oppressi : dieci lezioni sull'idea di giustizia*, Feltrinelli, 2002

1999 : *Éthique et politique*, PUF, collection « Philosophie morale »

WILLIAM, Bernard

1994 : *La fortune morale. Moralité et autres essais*. Traduit de l'anglais par Jean Lelaidier, PUF, 1994, collection « Philosophie morale ».