

PHILOSOPHIE	DOSSIER N° 6 – LA JUSTICE	ARGUMENTER, EXPLIQUER
A RENDRE LE :		

CONSIGNES :

1. Le **but de ce sixième devoir** est de peaufiner encore la maîtrise des principes de l'argumentation.
2. La **présentation** doit être soignée ; l'**expression** doit être correcte.
3. Ce devoir est à réaliser en groupe. Un diaporama soutiendra la prestation orale.

CRITERES D'EVALUATION DES DEVOIRS DE PHILOSOPHIE

Il n'y a pas de barème pour l'épreuve de philosophie, mais ses exigences peuvent être résumées en quatre points principaux :

PRESENTATION
EXPRESSION
DEMONSTRATION
CULTURE

PRESENTATION : la copie doit être claire, lisible, propre, et assez longue pour attester de l'investissement du candidat.

EXPRESSION : la qualité du français est un élément d'appréciation fondamental. Veillez à la correction orthographique, syntaxique, stylistique de votre propos. Veillez à relire très soigneusement votre copie avant de la rendre.

DEMONSTRATION : le plan de votre développement doit compter trois parties. L'ordre méthodique de la démonstration doit être respecté. En fonction des conseils de construction méthodique qui vous ont été donnés, veillez à réaliser une démonstration rhétorique en bonne et due forme.

CULTURE : Vous devez montrer votre culture philosophique et votre culture générale. Faites référence aux philosophes et aux œuvres philosophiques que vous connaissez, en évitant les arguments d'autorité et le catalogue historique. Usez des références littéraires, historiques, mythologiques, artistiques qui peuvent enrichir votre propos, et prouver votre connaissance des éléments essentiels de la culture générale.

D'après une idée originale d'Antoine Muller.

Exercice 1 :



Une flûte pour trois enfants

Une question centrale en philosophie est : « Qu'est ce qui est juste ? Qu'est-ce qui est injuste ? ». Cette question touche autant le domaine de la philosophie morale, celui de la philosophie politique et celui de la philosophie du droit. En première approximation, la justice a à voir avec la vérité. Il est particulièrement injuste d'accuser quelqu'un à tort. Mais la justice a aussi à voir avec l'égalité, l'équité de traitement. Il est injuste de payer Paul 1000 € pour un travail et Roger 500 € pour exactement le même travail. Pour autant, une fois que l'on a défini la justice comme égalité entre les membres d'une communauté, on n'a pourtant pas résolu la question de la nature du juste et de l'injuste. L'égalité peut en effet être conçue de différentes manières. Amartya Sen, philosophe et économiste couronné par le prix Nobel d'économie, donne une

intéressante illustration de cette problématique dans son livre *L'Idée de justice*. Il part d'un exemple très simple, mais pourtant très parlant et qui met au grand jour cette problématique.

« Il s'agit de décider lequel de ces trois enfants – Anne, Bob ou Carla – doit recevoir la flûte qu'ils se disputent. Anne la revendique au motif qu'elle est la seule des trois à savoir en jouer (les autres ne nient pas) et qu'ils serait vraiment injuste de refuser cet instrument au seul enfant capable de s'en servir. Sans aucune information, les raisons de lui donner la flûte sont fortes.

Autre scénario : Bob prend la parole, défend son droit à avoir la flûte en faisant valoir qu'il est le seul des trois à être pauvre au point de ne posséder aucun jouet. Avec la flûte, il aurait quelque chose pour s'amuser (les deux autres concèdent qu'ils sont plus riches et disposent d'agréables objets). Si l'on entend que Bob et pas les autres enfants, on a de bonnes raisons de lui attribuer la flûte.

Dans le troisième scénario, c'est Carla qui fait remarquer qu'elle a travaillé assidûment pendant des mois pour fabriquer cette flûte (les autres le confirment) et au moment précis où elle a atteint le but, « juste à ce moment-là », se plaint-elle, « ces pilleurs tentent de lui prendre la flûte ». Si l'on entend que les propos de Carla, on peut être enclin à lui donner la flûte, car il est compréhensible qu'elle revendique un objet fabriqué de ses propres mains.

Mais si l'on a écouté les trois enfants et leurs logiques respectives, la décision est difficile à prendre. »

Amartya Sen, *L'Idée de justice*, 2010

L'exemple que met en valeur Amartya Sen est intéressant parce qu'il montre que différentes logiques peuvent en toute sincérité donner un sentiment complètement différent de ce qui semble égal et qui ne l'est pas, de ce qui semble juste et injuste. Anne fait valoir au fond un principe utilitariste : il est plus utile à nos oreilles qu'Anne se mette à jouer de la flûte, les deux autres nous casseront à tous les coups les oreilles s'ils se mettent à jouer de cet instrument ! Bob fait valoir un principe d'égalitarisme social : il est juste d'aider ceux qui n'ont pas eu de chance dans l'existence, qui sont défavorisés par un système social inique. Enfin, Carla met en avant la valeur du travail et fait valoir que l'on a le droit de jouir des fruits de son travail (libertarisme).

L'égalité est multiforme :

- **égalité de droit** : tous les individus suivent les mêmes règles juridiques.
- **égalité des chances** : tous les individus peuvent accéder aux positions sociales les plus valorisées.
- **égalité des situations** : tous les individus disposent d'avantages économiques et sociaux identiques.

La conception **utilitariste** considère que ce qui est juste, est ce qui permet le bien-être du plus grand nombre de personnes, même si certains perdent en bien-être. Selon Jeremy Bentham (1748-1832) chacun de nous cherche à diminuer sa souffrance et à augmenter son bonheur. De même pour la société.

Le **libertarisme** est contre l'intervention de l'Etat (impôts), la justice c'est simplement l'égalité des droits. Il suffit alors que les individus agissent librement et profiter du résultat de leur travail. Selon Hayek (1899-1992) est juste tout ce qui résulte des actions libres d'individus égaux en droit.

L'**égalitarisme** propose :

- Quand il est **strict**, une égalité des situations totale.
- Quand il est **libéral**, selon John Rawls (1921-2002) :
 - o toute personne a droit à un grand ensemble de libertés compatible avec un ensemble semblable de libertés pour tous.
 - o les inégalités économiques et sociales doivent : être au plus grand bénéfice des individus les moins avantagés et être attachées à des fonctions accessibles par égalités des chances.

La justice sociale vise à donner plus à ceux qui en ont le plus besoin, donc partager les ressources de façon équitable. Cependant :

- l'**utilitarisme** considère qu'une société juste est celle qui maximise la satisfaction du plus grand nombre.
- le **libertarisme** considère que l'égalité des droits suffit à rendre une société juste avec des individus libres.
- l'**égalitarisme libéral** vise l'égalité des chances, en tolérant des inégalités si leur suppression a pour effet de dégrader la situation des défavorisés.
- l'**égalitarisme strict** vise la suppression totale des inégalités.

On retrouve ces différentes logiques à l'œuvre sur l'échiquier politique et dans l'organisation sociale : les gens de gauche défendent l'idée que les personnes défavorisées soient plus défendues par la société, que ce soient les personnes pauvres, handicapées ou malades. Les allocations sociales et la sécurité sociale ainsi que les subventions à la culture, à l'enseignement tentent alors de pallier aux manques que ces personnes subissent. L'éthique libérale, elle, mettra plus en valeur les efforts fournis par ceux qui travaillent et qui méritent d'être récompensés pour leur labeur. Enfin, d'autres défendent l'idée qu'il faut aider ceux qui ont des bonnes prédispositions pour faire avancer la société : donner des bourses à des jeunes chercheurs prometteurs pour qu'ils fassent avancer la recherche scientifique, ce qui bénéficiera à toute la société en fin de compte.

La question devient alors : « comment coordonner ces différentes logiques de l'égalité et de la justice au sein d'une même société ? ». Il s'agit de faire évoluer ces différentes logiques et de les structurer grâce au débat démocratique et à la réflexion philosophique pour obtenir une société qui soit globalement plus juste. Cette société sera peut-être encore traversée de débats et de luttes sociales, ce ne sera pas une société parfaite, mais aucune société réelle ne peut revendiquer ce statut. Une société parfaite ne peut pas exister quand elle est composée de citoyens qui sont tous imparfaits.



Dans *L'Idee de justice*, Amartya Sen, s'écarte d'une conception idéaliste de la justice (dans la lignée de Hobbes, Rousseau ou encore de John Rawls) et s'inscrit dans une autre tradition des Lumières, portée par Smith, Condorcet, Bentham, Wollstonecraft, Marx et Mill : celle qui compare les différentes situations sociales pour combattre les injustices réelles. La démocratie, en tant que gouvernement par la discussion, joue un rôle clé : c'est à partir de l'exercice de la raison publique qu'on peut choisir entre les diverses conceptions du juste, selon les priorités du moment et les facultés de chacun. Pour combattre les inégalités de pouvoir comme de revenu, Sen propose d'augmenter les salaires, mais aussi de renforcer le pouvoir des individus de choisir, afin de mener la vie à laquelle ils aspirent.

ORAL :

Cas n°1 : Vous êtes quatre frères et sœurs. Vos parents ont décidé de consacrer, en tout, 80 € par mois à votre argent de poche. Comment devraient-ils les répartir ?

Rôle 1 : Le n°1 est l'aîné. Il a vingt ans. Il fait des petits boulots mais habite toujours chez ses parents.

Rôle 2 : Le n°2 a seize ans. Il s'est fait renvoyé de plusieurs lycées. Il met de l'argent de côté pour passer le permis de conduire.

Rôle 3 : Le n°3 a seize ans. Il a de bons résultats scolaires. Il dépense son argent dans des paris en ligne. Il lui est arrivé de voler de l'argent à ses parents pour le faire.

Rôle 4 : Le n°4 est la petite dernière. Elle a cinq ans.

Cas n°2 : Querelle de succession à la tête d'un royaume entre quatre frères et sœurs. A qui doit revenir le trône ?

Rôle 1 : Le n°1 est celui des quatre enfants qui a la plus grande popularité.

Rôle 2 : Le n°2 a accompagné son père dans ses campagnes militaires pour étendre le royaume.

Rôle 3 : Le n°3 est l'aîné. La tradition veut que le trône lui revienne.

Rôle 4 : Le n°4 est le plus rusé, celui qui a le meilleur sens des alliances et des calculs politiques.

Cas n°3 : On doit récolter parmi vous 800 euros d'impôts mensuels. Comment faut-il répartir cette charge ?

Rôle 1 : Le n°1 touche des indemnités qui sont ses seuls revenus (534 euros par mois / RSA). Il vit chez ses parents.

Rôle 2 : Le n°2 a monté de toutes pièces une entreprise d'informatique, qui lui permet de toucher 3000 euros par mois. Ses actions en bourse lui rapportent 1000 euros par mois. Il a mis 10 000 euros de côté.

Rôle 3 : Le n°3 travaille comme caissier dans un supermarché. Il gagne 1000 euros par mois. Il est locataire et n'a pas d'argent de côté.

Rôle 4 : Le n°4 a hérité de ses parents la somme de 10 000 euros, qu'il garde à la banque, et d'une petite maison, dont il loue de rez-de-chaussée, ce qui lui apporte 500 euros par mois. Il préfère ne pas travailler.

Cas n°4 : Un poste se libère dans une entreprise. Qui doit-elle embaucher ?

Rôle 1 : Le n°1 a écopé d'une condamnation il y a dix ans pour un vol qu'il a toujours nié, mais son expérience dans une autre entreprise correspond parfaitement au poste.

Rôle 2 : Le n°2, dans le besoin et motivé, élève seul ses quatre enfants.

Rôle 3 : Le n°3 est jeune, il fait partie de la famille qui possède l'entreprise et est susceptible de prendre la succession à sa tête.

Rôle 4 : Le n°4 connaît l'entreprise pour y avoir déjà travaillé. Il est la seule personne dans ce cas.

Cas n°5 : Vous êtes quatre candidats à l'élection présidentielle qui a lieu dans un mois. Comment faut-il répartir de temps d'antenne entre vous ?

Rôle 1 : Le n°1 a fait surtout campagne sur Internet, où ses vidéos sont très consultées. Les sondages annoncent 25 % d'intentions de vote pour lui. 10 % des députés sont de son parti.

Rôle 2 : Le n°2 est l'actuel président. La moitié des députés sont de son parti. Sa popularité est en baisse, et les sondages annoncent que 30 % des électeurs devraient voter pour lui.

Rôle 3 : Le parti du n°3 est peu connu. Seuls 2 % des électeurs veulent voter pour lui d'après les sondages. 5 % des députés sont de son parti.

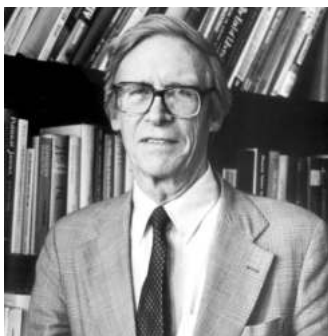
Rôle 4 : Le n°4 est en tête dans les sondages avec 43 % d'intentions de vote. Son parti est nouveau, aussi aucun député actuel n'en est membre pour l'instant.

Les cas sont tirés au sort. Dans un premier temps, chaque groupe présente la situation qu'il a à traiter et les arguments de chaque protagoniste. Le groupe explique ensuite quelle conception de la justice il a choisi de défendre en donnant sa faveur au candidat qu'il semble le plus juste de soutenir.

Dans un second temps, le groupe présente une autre situation originale avec un autre scénario à quatre rôles et explique comment il choisit alors de faire régner la justice.

Un diaporama est bienvenu pour s'entraîner à son usage et expliciter la démonstration (envoi la veille de l'oral avant 18h, car il est absolument juste de respecter le sommeil professoral!).

Pour aller plus loin...



Pour Rawls, le législateur doit prendre ses décisions sous un « voile d'ignorance ». Autrement dit, le législateur doit occulter sa propre position dans la société et prendre ses décisions comme s'il pouvait, un jour, occuper une autre position sociale. Ce faisant, le législateur fera en sorte d'établir des règles les moins défavorables aux plus désavantagés, étant lui-même conscient de pouvoir potentiellement se retrouver dans cette position. Rawls estime que, sous ce « voile d'ignorance », deux principes de justice seraient décidés, et doivent donc être garantis par les institutions :

- Le principe de liberté : chaque citoyen doit avoir accès aux mêmes libertés, et la liberté de chacun doit être compatible avec la liberté des autres membres de la société.

- Le principe de différence : certaines différences peuvent être tolérées dans une société juste, à une double condition :

A - Les fonctions qui procurent des avantages doivent être accessibles de la même manière à tous les membres de la société. L'égalité des chances est le socle nécessaire d'une société juste (« il doit être indifférent de naître avec telles caractéristiques plutôt que telles autres »).

B - Les inégalités sont justifiées lorsqu'elles permettent d'améliorer la situation des plus désavantagés. Ce principe justifie les aides accordées aux plus pauvres, mais aussi certains écarts de salaires (« une personne talentueuse aura [...] droit légitimement aux revenus plus élevés que lui vaut son talent si la collectivité en profite aussi »).

Rawls introduit dans sa pensée le concept de « biens premiers ». Ces derniers recouvrent les libertés et droits fondamentaux (revenu, richesse, pouvoir, opportunités et bases sociales du respect de soi). Ces « biens premiers » forment les soubassements d'une société juste, il convient de les mettre à disposition de tous. Amartya Sen ira plus loin que Rawls en considérant que l'accès aux « biens premiers » n'est pas suffisant pour garantir la justice d'une société. Pour Sen, il faut également se préoccuper d'égaliser les capacités (« capabilités ») des citoyens à profiter de ces biens (la santé, la réflexion, une longue espérance de vie, etc.).

« Dans la théorie de la justice comme équité, la position originelle d'égalité correspond à l'état de nature dans la théorie traditionnelle du contrat social. Cette position originelle n'est pas conçue, bien sûr, comme étant une situation historique réelle, encore moins une forme primitive de la culture. Il faut la comprendre comme étant une situation purement hypothétique, définie de manière à conduire à une certaine conception de la justice. Parmi les traits essentiels de cette situation, il y a le fait que personne ne connaît sa place dans la société, sa position de classe ou son statut social, pas plus que personne ne connaît le sort qui lui est réservé dans la répartition des capacités et des dons naturels, par exemple l'intelligence, la force, etc. J'irai même jusqu'à poser que les partenaires ignorent leurs propres conceptions du bien ou leurs tendances psychologiques particulières. Les principes de la justice sont choisis derrière un voile d'ignorance. Ceci garantit que personne n'est avantagé ou désavantagé dans le choix des principes par le hasard naturel ou par la contingence, des circonstances sociales. Comme tous ont une situation comparable et qu'aucun ne peut formuler des principes favorisant sa condition particulière, les principes de la justice sont le résultat d'un accord ou d'une négociation équitables. Car, étant donné les circonstances de la position originelle, c'est-à-dire la symétrie des relations entre les partenaires, cette situation initiale est équitable à l'égard des sujets moraux, c'est-à-dire d'êtres rationnels ayant leurs propres systèmes de fins et capables, selon moi, d'un sens de la justice. »

John Rawls, *Théorie de la justice*, 1971

« Je soutiendrai que les personnes placées dans la situation initiale choisiraient deux principes assez différents. Le premier exige l'égalité d'attribution des droits et des devoirs de base. Le second, lui, pose que les inégalités socio-économiques, prenons par exemple des inégalités de richesse et d'autorité, sont justes si et seulement si elles produisent, en compensation, des avantages pour chacun, et, en particulier, pour les membres les plus désavantagés de la société. Ces principes excluent la justification d'institutions par l'argument selon lequel les épreuves endurées par certains peuvent être contrebalancées par un plus grand bien, au total. Il peut être opportun, dans certains cas, que certains possèdent moins afin que d'autres prospèrent, mais ceci n'est pas juste. Par contre, il n'y a pas d'injustice dans le fait qu'un petit nombre obtienne des avantages supérieurs à la moyenne, à condition que soit améliorée la situation des moins favorisés.

L'idée intuitive est la suivante : puisque le bien dépend d'un système de coopération sans lequel nul ne saurait avoir une existence satisfaisante, la répartition des avantages doit être telle qu'elle puisse entraîner la coopération volontaire de chaque participant, y compris des moins favorisés. Les deux principes que j'ai mentionnés plus haut constituent, semble-t-il, une base équitable sur laquelle les mieux lotis ou les plus chanceux dans leur position sociale - conditions qui ne sont ni l'une ni l'autre des deux, nous l'avons déjà dit, au mérite - pourraient espérer obtenir la coopération volontaire des autres participants ; ceci dans le cas où le bien-être de tous est conditionné par l'application d'un système de coopération. C'est à ces principes que nous sommes conduits dès que nous décidons de rechercher une conception de la justice qui empêche d'utiliser les hasards des dons naturels et les contingences sociales comme des atouts dans la poursuite des avantages politiques et sociaux. »

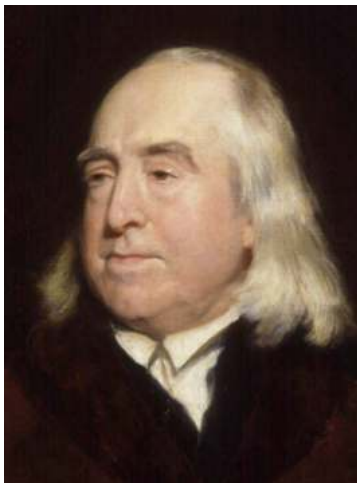
John Rawls, *Théorie de la justice*, 1971

« 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 des fonctions ouvertes à tous. [...] Ainsi, nous distinguons entre les aspects du système social qui définissent et garantissent l'égalité des libertés de base pour chacun et les aspects qui spécifient et établissent des inégalités sociales et économiques. Or, il est essentiel d'observer que l'on peut établir une liste de ces libertés de base. Parmi elles, les plus importantes sont les libertés politiques (droit de vote et d'occuper un poste public), la liberté d'expression, de réunion, la liberté de pensée et de conscience ; la liberté de la personne qui comporte la protection à l'égard de l'oppression psychologique et de l'agression physique (intégrité de la personne) ; le droit de propriété personnelle et la protection à l'égard de l'arrestation et de l'emprisonnement arbitraires, tels qu'ils sont définis par le concept de l'autorité de la loi. Ces libertés doivent être égales pour tous d'après le premier principe.

Le second principe s'applique, dans la première approximation, à la répartition des revenus et des richesses et aux grandes lignes des organisations qui utilisent des différences d'autorité et de responsabilité. Si la répartition de la richesse et des revenus n'a pas besoin d'être égale, elle doit être à l'avantage de chacun et, en même temps, les positions d'autorité et de responsabilité doivent être accessibles à tous. »

John Rawls, *Théorie de la justice*, 1971



Jeremy Bentham, reconnu comme le père de l'utilitarisme avec John Stuart Mill, est un théoricien majeur de la philosophie du droit, dont les idées ont largement influencé le développement du conséquentialisme (terme inventé par Elisabeth Anscombe en 1958 et désignant l'ensemble des théories morales qui soutiennent que ce sont les conséquences d'une action donnée qui doivent constituer la base de tout jugement moral de ladite action. Ainsi, d'un point de vue conséquentialiste, une action moralement juste est une action dont les conséquences sont bonnes. Plus formellement, le conséquentialisme est le point de vue moral qui prend les conséquences pour seul critère normatif. On oppose généralement le conséquentialisme aux éthiques déontologiques, lesquelles mettent l'accent sur le type d'action plutôt que sur ses conséquences, et à l'éthique de la vertu, laquelle se concentre sur le caractère et les motivations de l'agent.

Précurseur du social-libéralisme, il s'exprime en faveur de la liberté individuelle, de la liberté d'expression, de la liberté économique, de l'abolition de l'usure, de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, du droit des animaux, de l'égalité des sexes, du droit au divorce, de la décriminalisation des rapports homosexuels, de l'abolition de l'esclavage, de l'abolition de la peine de mort, et de l'abolition des peines physiques, y compris celles réservées aux enfants. Bien que très

clairement favorable à l'extension des droits individuels, il s'oppose à l'idée de lois ou de droits naturels, des « non-sens sur des échasses », et à l'idée de contrat social.

La pensée de Bentham part du principe suivant : les individus ne conçoivent leurs intérêts que sous le rapport du plaisir et de la peine. Ils cherchent à « maximiser » leur plaisir, exprimé par le surplus de plaisir sur la peine. Chaque individu procède donc à un calcul hédoniste, chaque action possédant des effets négatifs et des effets positifs, et ce, pour un temps plus ou moins long avec divers degrés d'intensité ; il s'agit alors pour l'individu de réaliser celles qui lui apportent le plus de plaisir. Il donnera le nom d'utilitarisme à cette doctrine dès 1781.

Bentham a mis au point une méthode de calcul du bonheur et des peines : le calcul félicifique, qui vise à déterminer scientifiquement — c'est-à-dire en usant de règles précises — la quantité de plaisir et de peine générée par nos diverses actions.

Ces critères sont au nombre de sept :

- **Durée** : Un plaisir long et durable est plus utile qu'un plaisir passager ;
- **Intensité** : Un plaisir intense est plus utile qu'un plaisir de faible intensité ;
- **Certitude** : Un plaisir est plus utile si on est sûr qu'il se réalisera ;
- **Proximité** : Un plaisir immédiat est plus utile qu'un plaisir qui se réalisera à long terme ;
- **Etendue** : Un plaisir vécu à plusieurs est plus utile qu'un plaisir vécu seul ;
- **Fécondité** : Un plaisir qui entraîne d'autres est plus utile qu'un plaisir simple ;
- **Pureté** : Un plaisir qui n'entraîne pas de souffrance ultérieure est plus utile qu'un plaisir qui risque d'en amener.

Théoriquement, l'action la plus morale sera celle qui réunit le plus grand nombre de critères.

Afin d'assurer le bonheur de la population dans son entier, l'Etat est nécessaire, car lui seul est légitime pour garantir le respect des libertés individuelles et pour promouvoir le bonheur collectif. Il se doit de prendre les mesures législatives et sociales permettant de maximiser le bonheur total. Ainsi une loi ne doit être jugée bonne ou mauvaise que sous le rapport de sa capacité à augmenter le plaisir de tous. Il propose donc que l'Etat :

- garantisse un revenu minimum pour tous, protège les biens et les personnes, défende les citoyens des agressions extérieures ;
- encourage la croissance économique (augmentation du bonheur collectif) et démographique (pour une meilleure défense nationale, facteur de bonheur collectif) ;
- assure une redistribution des richesses propre à augmenter le bonheur collectif (il est partisan d'une taxe progressive sur les héritages).

La nature de cet Etat ne peut être que démocratique, une démocratie cependant élitiste : Bentham souhaite le suffrage censitaire (seuls les gens acquittant le cens peuvent voter). En effet, un monarque ou une dictature n'auraient tendance qu'à maximiser leur propre bonheur ; un régime oligarchique, qu'à maximiser le bonheur des gouvernants. Pour défendre l'intérêt du plus grand nombre, il faut nécessairement que l'Etat procède du plus grand nombre ; il doit donc être purement plouto-démocratique.

« La nature a placé l'humanité sous le gouvernement de deux maîtres souverains, la douleur et le plaisir. C'est à eux seuls qu'il appartient de signifier ce que nous devrions faire, comme de déterminer ce que nous ferons. D'un côté, le modèle du bien et du mal, de l'autre la chaîne des causes et effets, sont rivés à leur trône. Ils nous dirigent dans tout ce que nous faisons, dans tout ce que nous disons, dans tout ce que nous pensons : tout effort que nous pourrions faire pour nous libérer de notre sujétion, ne servira qu'à la souligner et à la confirmer. En paroles, un homme peut prétendre abjurer leur empire : mais, dans la réalité, il demeurera leur sujet pour toujours. Le principe d'utilité recueille cette sujétion, et la pose en pierre angulaire d'une doctrine dont le but est d'édifier un monument du bonheur des hommes par le biais de la raison et de la loi. Les divers systèmes qui tentent de la mettre en question reposent sur du vent plutôt que sur du solide, sur des foucades plutôt que sur la raison, sur l'obscurité plutôt que sur la lumière. Mais c'en est assez de la métaphore et de la déclamation ; ce n'est pas par de tels moyens que la science morale peut être améliorée.

Le principe d'utilité constitue le socle du présent ouvrage ; il convient donc, dès l'abord d'établir de manière explicite et précise ce que l'on entend par cette formule.

Par principe d'utilité on désigne un principe qui approuve ou désapprouve toute action, en fonction de son aptitude apparente à augmenter ou diminuer le bonheur de la partie dont l'intérêt est en jeu ; ou, ce qui revient au même mais en d'autres termes, à favoriser ou à contrarier ce bonheur. Je dis bien, de quelque action que ce soit, donc non seulement de chaque action d'un simple particulier, mais également de toute mesure d'un gouvernement.

Par le terme « utilité » on désigne la faculté que possède chaque chose de produire un bénéfice, un avantage, un plaisir, un bien, ou du bonheur (tous ces mots reviennent présentement au même), ou (ce qui est la même chose) d'éviter un dommage, une souffrance, un mal, ou un chagrin à la partie dont l'intérêt est en jeu ; s'il s'agit de la communauté en général, alors il s'agit du bonheur de la communauté ; s'il s'agit d'un individu particulier, alors il s'agit du bonheur de cet individu. »

Jeremy Bentham, *Une introduction aux principes de morale et de législation*, 1789, Chapitre I, § 1-3

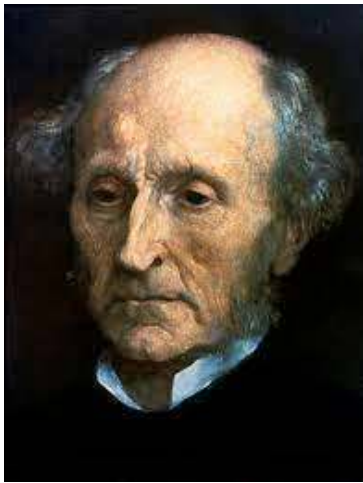
« Afin de rendre compte exactement de l'orientation générale de n'importe quel acte par lequel les intérêts d'une communauté sont affectés, procédez comme suit. Commencez avec n'importe laquelle des personnes dont les intérêts semblent les plus immédiatement être affectés par cet acte, et tenez compte de :

1. La valeur de chaque plaisir distinctif qui semble être produite par l'acte en premier lieu.
2. La valeur de chaque douleur qui semble être produite par l'acte en premier lieu.
3. La valeur de chaque plaisir qui semble être produit par l'acte à la suite du premier plaisir. Cela constitue la fécondité du premier plaisir et l'impureté de la première douleur.
4. De la valeur de chaque douleur qui semble être produite par l'acte à la suite de la première douleur. Ceci constitue la fécondité de la première douleur, et l'impureté du premier plaisir.
5. Récapitulez toutes les valeurs de tous les plaisirs d'un côté, et celles de toutes les douleurs de l'autre. Le solde, s'il est du côté du plaisir, donnera la tendance bonne [*good tendency*] de l'acte dans son ensemble, eu égard aux intérêts de cette personne individuelle ; s'il est du côté de la douleur, il donnera la tendance mauvaise de l'acte d'un point de vue global.
6. Prenez en compte le nombre de personnes dont les intérêts semblent être concernés, et répétez le processus ci-dessus pour chacun d'eux. Récapitulez les nombres exprimant les degrés de tendance bonne que possède l'acte, en ce qui concerne chaque individu pour lequel la tendance de l'acte est bonne dans l'ensemble : faites de même pour chaque individu, pour lequel la tendance de l'acte est mauvaise dans l'ensemble. Faites le solde ; lequel, s'il est du côté du plaisir, vous donnera

la tendance au bien général de l'acte, eu égard au nombre total ou à la communauté des individus concernés ; et qui, s'il est du côté de la douleur, donnera la tendance au mal général, par rapport à la même communauté.

On ne doit pas s'attendre à ce que ce procédé soit strictement appliqué préalablement à tout jugement moral, ou à toute opération d'ordre législatif ou judiciaire. Toutefois, il peut toujours être gardé à l'esprit : et plus le procédé réellement poursuivi à ces occasions en sera proche, plus il sera proche d'un procédé exact. »

Jeremy Bentham, *Une introduction aux principes de morale et de législation*, 1789, Chapitre IV, § 5-6



« L'école qui accepte comme fondement de la morale le principe d'utilité ou du plus grand bonheur pose que les actions sont moralement bonnes dans la mesure où elles tendent à promouvoir le bonheur, moralement mauvaises dans la mesure où elles tendent à produire le contraire du bonheur. Par "bonheur", on entend le plaisir et l'absence de douleur ; par "malheur", la douleur et la privation de plaisir. [...] Supposer que la vie n'a pas de fin plus noble que le plaisir, qu'on ne puisse désirer ou rechercher rien de meilleur ni de plus noble est, selon [de nombreux esprits], une chose profondément méprisable et vile, une doctrine digne seulement des pourceaux auxquels les disciples d'Epicure furent comparés avec mépris dans l'Antiquité [...]. La comparaison entre la vie selon Epicure et celle des bêtes est ressentie comme dégradante précisément parce que les plaisirs d'une bête ne satisfont pas la conception du bonheur que se fait un être humain. Les êtres humains possèdent des facultés plus nobles que les appétits animaux et, quand ils en ont pris conscience, ils ne considèrent plus comme du bonheur ce qui n'inclut pas le plein exercice de ces facultés. [...] il n'y a pas de théorie épicurienne connue qui n'assigne aux plaisirs de l'intellect, de la sensibilité et de l'imagination ainsi qu'à ceux que procurent les sentiments moraux une valeur, en tant que plaisirs, bien plus élevée qu'aux purs plaisirs des sens. [...]

Il est tout à fait compatible avec le principe d'utilité de reconnaître le fait que certaines espèces de plaisirs sont plus désirables et plus précieuses que d'autres. Alors que, lorsqu'on évalue toutes les autres choses, on considère la qualité tout autant que la quantité, il serait absurde que, pour les plaisirs, l'estimation soit censée ne dépendre que de la seule quantité.

Si l'on me demande ce que j'entends par une différence de qualité entre des plaisirs, ou ce qui fait qu'un plaisir est plus précieux qu'un autre, en tant simplement que plaisir, mis à part le fait qu'il soit plus grand quantitativement, il n'y a qu'une réponse possible. Si, de deux plaisirs, il en est un auquel tous ceux, ou presque, qui ont expérimenté les deux accordent une nette préférence, sans qu'intervienne aucune obligation morale de le préférer, c'est ce plaisir-là qui est le plus désirable. Si l'un des deux est placé si haut au-dessus de l'autre par ceux qui ont l'expérience compétente des deux, au point qu'ils le préfèrent même en sachant qu'il est obtenu au prix d'un plus grand désagrément, et qu'ils n'y renonceraient en échange d'aucune quantité de l'autre plaisir, aussi grande que ce dont leur nature est capable, nous sommes justifiés d'attribuer à la satisfaction ainsi préférée une supériorité en qualité qui l'emporte tellement sur la quantité que celle-ci, en comparaison, ne compte guère.

Or, c'est un fait incontestable que ceux qui connaissent également bien l'un et l'autre modes de vie, et sont également capables de les apprécier et d'en tirer une satisfaction, accordent une préférence très marquée à celui qui fait appel à leurs facultés nobles. Peu de créatures humaines consentiraient à être changées en l'un quelconque des animaux inférieurs en échange de la promesse de la quantité maximale des plaisirs de la bête ; aucun être humain intelligent ne consentirait à être un imbécile, aucun être instruit à être un ignorant, aucune personne capable de sentiment et de conscience à être égoïste et vile, même si on les persuadait que l'imbécile, l'ignorant ou la canaille sont plus contents chacun de son lot respectif qu'eux ne le sont du leur. Ils ne voudraient pas renoncer à ce qu'ils possèdent de plus que ces gens-là en échange de la satisfaction la plus complète de tous les désirs qu'ils ont en commun avec eux. [...] Il vaut mieux être un être humain insatisfait qu'un pourceau satisfait, Socrate insatisfait qu'un imbécile satisfait. »

John Stuart Mill, *L'Utilitarisme*, 1861

« Ils [les adversaires de l'utilitarisme] disent que c'est trop demander que d'exiger que les gens agissent toujours en vue de promouvoir les intérêts généraux de la société. Mais c'est là une erreur quant à la signification même d'un critère moral, et une confusion entre la règle d'une action et son motif. La tâche de l'éthique est de nous dire quels sont les devoirs ou par quelle expérience nous pouvons les connaître ; mais aucun système éthique ne demande que le seul motif de tout ce que nous faisons soit un sentiment de devoir ; bien au contraire, 90 % de toutes nos actions ont leur source dans d'autres motifs et, à juste titre, à condition que la règle du devoir ne les condamne pas. Il est d'autant plus injuste vis-à-vis de l'utilitarisme, de faire de ce malentendu la base d'une objection que les moralistes de l'utilité ont été plus loin que personne en déclarant que le motif de l'action n'a rien à voir avec sa moralité, mais beaucoup avec la valeur de l'agent. Celui qui sauve son semblable de la noyade fait ce qui est moralement juste, que son motif soit le devoir ou l'espoir d'être rétribué pour son geste ; celui qui trahit l'ami qui lui fait confiance est coupable d'un crime, même si son objet était de servir un autre ami vis-à-vis duquel il avait une obligation plus grande. »

John Stuart Mill, *L'Utilitarisme*, 1861

« - Permits-moi de te poser une question sérieuse, dit l'étudiant avec chaleur. Tout à l'heure, naturellement, je plaisantais, mais regarde un peu : d'un côté, une vieille, malade, mauvaise, insignifiante, insensée et bête, dont personne n'a besoin et qui, au contraire, est nuisible à tout le monde, qui ne sait pas elle-même pourquoi elle vit, et qui dès demain mourra de sa belle mort. Tu comprends ? Tu comprends ?

- Bon, je comprends, répondit l'officier, en fixant attentivement son camarade échauffé.

- Ecoute la suite. De l'autre côté, de jeunes énergies toutes fraîches, qui périssent inutilement sans soutien, et cela par milliers, et cela partout ! Il y a cent, mille bonnes œuvres ou bonnes initiatives qu'on peut entreprendre et mener à bien avec cet argent que la vieille a voué à un monastère ! Cent, mille existences peut-être, mises sur la bonne voie ; des dizaines de familles sauvées de la misère, de la décomposition, de la ruine, de la débauche, des hôpitaux pour maladies vénériennes, et tout cela avec son argent ! Tue-la et prends son argent, dans l'intention de te consacrer ensuite, avec l'aide de cet argent, au

service de l'humanité et de la cause commune : qu'en penses-tu, est-ce que ce petit crime minuscule et unique ne sera pas effacé par ces milliers de bonnes actions ? En échange d'une vie, des milliers de vies sauvées de la pourriture et de la décomposition. Une seule mort, et cent vies en échange, mais c'est de l'arithmétique cela ! D'ailleurs que vaut, dans la balance commune, la vie de cette vieille poitrinaire, bête et méchante ? Pas plus que celle d'un pou, d'un cafard, et encore elle ne la vaut pas, parce que cette vieille est nuisible. Elle dévore la vie des autres ; elle est mauvaise. »

Dostoïevski, *Crime et châtiment*, 1866

« Une personne qui a enduré le malheur pendant toute sa vie, qui a eu très peu d'opportunités et assez peu d'espoir, sera peut-être plus disposée à accepter des privations que d'autres personnes habituées à des conditions plus heureuses et aisées. Prendre le bonheur comme unité de mesure, c'est donc risquer de déformer la gravité des privations, d'une manière spécifique et assortie de préjugés. Le mendiant désespéré, l'ouvrier agricole aux conditions de vie précaires, la femme soumise à son mari, le chômeur endurci et l'homme de peine à bout de forces peuvent tous trouver du plaisir dans de petits bonheurs, et arriver à endurer d'intenses souffrances pour assurer leur survie, mais ce serait une grave erreur morale d'attacher une valeur très faible à la perte de leur bien-être en raison de cette stratégie de survie. Le même problème se pose dans l'autre interprétation de l'utilité, celle de la satisfaction des désirs, car ceux qui sont privés de tout n'ont pas le courage de désirer beaucoup et, sur l'échelle de la satisfaction des désirs, leurs privations sont rabaisées et perdent toute valeur.

Ce problème particulier que pose l'influence des circonstances contingentes sur la mesure de l'utilité ne fait que traduire un problème plus fondamental, à savoir que le bonheur ou la satisfaction des désirs constitue un critère trop superficiel pour évaluer le bien-être d'une personne. Le bien-être est en fin de compte une question d'évaluation, et si le bonheur et la satisfaction des désirs comptent certes beaucoup dans le bien-être d'une personne, ils ne peuvent pas – ni séparément ni même ensemble – refléter correctement la valeur du bien-être. « Etre heureux » n'est même pas une activité susceptible d'évaluation, et « désirer » est au mieux la conséquence d'une évaluation. Il faut donc admettre plus directement la nécessité de l'évaluation dans l'estimation du bien-être.

Par conséquent, puisque la thèse de l'utilité en tant que seule source de valeur repose sur l'assimilation de l'utilité et du bien-être, on peut la critiquer pour deux raisons :

- 1) parce que le bien-être n'est pas la seule valeur ;
- 2) parce que l'utilité ne représente pas correctement le bien-être.

Dans la mesure où nous nous intéressons à ce qu'accomplissent les individus, il se pourrait bien que, dans le jugement moral, l'accomplissement en matière d'utilité soit un critère partiel, inapproprié et trompeur. »

Amartya Sen, *Ethique et économie*, 1987, Chapitre 2



Selon Hayek, lorsque l'Etat limite la liberté économique des individus, il se charge ensuite bien vite de la limiter sur d'autres plans, par exemple sur le plan politique. Voilà pourquoi il se montre un farouche adversaire de la planification socialiste et de l'idée selon laquelle on peut décider d'en haut ce que sera une économie ; ce sont les personnes à ses yeux qui sont les plus à même de savoir ce qui est bon pour elle, et c'est en recherchant le bonheur de chacun que l'on construit le bonheur de tous. Son individualisme explique-t-il, est une attitude d'humilité à l'égard du processus social. Puisque je ne peux pas me mettre à la place d'autrui, explique-t-il en substance, je dois laisser chaque personne décider de ce qu'il veut acheter, vendre, produire, tant que ces activités, bien entendu, ne nuisent pas à autrui.

« Les essais les plus nombreux en vue de donner une signification à la « justice sociale » ont recours à des considérations égalitaires et soutiennent que tout écart par rapport à l'égalité des avantages matériels doit être justifié par quelque intérêt commun reconnaissable qui se trouve servi par cette différence. La base de ce raisonnement réside dans une spéculative analogie avec la situation d'une quelconque agence humaine chargée de distribuer les récompenses, auquel cas assurément la justice exigerait que ces rétributions soient fixées conformément à une certaine règle applicable de façon générale. Mais les gains dans un système de marché, bien que les gens aient tendance à les considérer comme des récompenses, ne remplissent pas une telle fonction. Leur rôle logique (si l'on peut ainsi parler d'une fonction qui n'a pas été organisée à dessein, mais s'est développée parce qu'elle favorisait l'effort humain sans que les gens comprennent comment) est bien plutôt d'indiquer aux individus ce qu'ils devraient faire pour que puisse subsister l'ordre sur

lequel tous s'appuient. Les prix qu'il faut payer sur le marché pour différentes sortes de travail et d'autres facteurs de production afin que les efforts individuels s'engrènent correctement, ces prix ne peuvent se modeler d'après l'effort, la diligence, le talent, le besoin, etc., toutes grandeurs qui pourtant exercent sur ces prix une influence ; les considérations de justice n'ont simplement aucun sens à l'égard de la détermination d'une expression chiffrée qui ne relève de la volonté ni du désir de quiconque mais de circonstances dont personne ne connaît la totalité.

La thèse soutenant que toutes les différences dans les gains doivent être justifiées par quelque différence symétrique des mérites n'aurait certainement pas été considérée comme évidente dans une communauté d'agriculteurs, de marchands ou d'artisans, c'est-à-dire dans une société où il est manifeste que le succès ou l'échec ne dépendent que pour partie du talent et de l'esprit industrieux, mais aussi du hasard pur et simple dont chacun peut être la victime –encore que, même dans de telles sociétés, l'on ait connu des gens pour se plaindre à Dieu ou à la Fortune de l'injustice de leur sort. Que les gens trouvent mauvais que leur rémunération dépende pour partie du hasard, cela n'empêche nullement que précisément cette dépendance soit indispensable à un prompt ajustement du marché aux modifications inévitables et imprévisibles des circonstances, indispensable aussi pour que l'individu reste libre du choix de ses actions. L'attitude aujourd'hui prévalente ne pouvait apparaître que dans une société où un grand nombre de gens travaillent comme membres d'organisations dans

lesquelles ils sont rémunérés à des taux convenus selon le temps de travail. De telles communautés ne rattachent pas les différences de fortune de leurs membres au fonctionnement d'un mécanisme impersonnel qui indique la direction désirable des efforts, mais à la décision de quelque autorité humaine qui devrait allouer les parts selon le mérite.

Le postulat de l'égalité matérielle ne constituerait un point de départ naturel que s'il était en fait nécessaire que les parts des divers individus et groupes soient composées par décision délibérée. Dans une société où personne ne contesterait cela, il est exact que la justice exigerait que l'allocation des ressources nécessaires à la vie humaine soit effectuée selon quelque principe uniforme, tel que le mérite, le besoin (ou quelque combinaison de l'un et de l'autre), et que là où le principe adopté ne justifierait pas de différence, les parts des divers individus soient égales. La revendication contemporaine d'égalité matérielle se fonde probablement souvent sur l'idée que les inégalités existantes sont l'effet de la décision de quelque personne – idée qui serait entièrement fautive dans un ordre de marché authentique, et qui n'a encore qu'un fondement très limité dans l'économie « mixte » fortement interventionniste qui existe aujourd'hui dans la plupart des pays. Cette forme maintenant prépondérante d'ordre économique a en fait largement revêtu son caractère comme résultat de mesures gouvernementales que l'on a supposées requises par la « justice sociale ».

Toutefois, lorsque le choix est entre un authentique ordre de marché, qui n'opère et ne peut opérer une distribution correspondant à aucun critère de justice matérielle, et un système où le gouvernement emploie son pouvoir pour mettre en vigueur un critère de ce genre, le problème n'est pas de savoir si le gouvernement devrait utiliser de façon juste ou non les pouvoirs qu'il lui faut exercer de toute façon, mais de savoir s'il devrait posséder et exercer des pouvoirs supplémentaires utilisables pour la détermination des parts des divers membres de la société. La revendication de « justice sociale », en d'autres termes, ne requiert pas seulement que le gouvernement observe quelque principe d'action, suivant des règles uniformes dans les opérations qu'il doit assumer en tout cas, mais demande qu'il entreprenne des tâches additionnelles, et par là endosse de nouvelles responsabilités ; des tâches qui ne sont pas nécessaires au maintien du droit et de l'ordre, ni à la fourniture de certains services que le marché ne peut procurer.

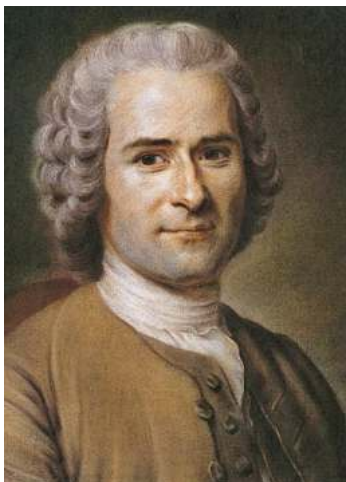
Le grand problème est de savoir si cette nouvelle exigence d'égalité n'est pas en conflit avec l'égalité des règles de juste conduite que le gouvernement est tenu d'imposer à tous dans une société libre. Il y a évidemment une grande différence entre un pouvoir à qui l'on demande de placer les citoyens dans des conditions matérielles égales (ou moins inégales) et un pouvoir qui traite tous les citoyens selon les mêmes règles dans toutes les activités qu'il assume par ailleurs. Il peut en vérité surgir un conflit aigu entre ces deux objectifs. Comme les gens diffèrent les uns des autres en de nombreux attributs que le gouvernement ne peut modifier, celui-ci serait obligé de traiter chacun fort différemment des autres pour que tous obtiennent la même situation matérielle. Il est incontestable que pour assurer une même position concrète à des individus extrêmement dissemblables par la vigueur, l'intelligence, le savoir et la persévérance, tout autant que par leur milieu physique et social, le pouvoir devrait forcément les traiter de façon très dissemblable pour compenser les désavantages et les manques auxquels il ne peut rien changer directement. Et d'autre part, la stricte égalité des prestations qu'un gouvernement pourrait fournir à tous dans cet ordre d'idées conduirait manifestement à l'inégalité des situations matérielles résultantes.

Et ce n'est pas là encore la seule ni même la principale raison pour laquelle un gouvernement visant à garantir à ses citoyens l'égalité des situations matérielles (ou n'importe quelle configuration d'ensemble des conditions matérielles de bien-être) devrait les traiter de façon très inégale. Il y serait obligé parce qu'un tel système l'amènerait à entreprendre de dire à chacun ce qu'il doit faire. Dès lors que les ressources que l'individu est en droit d'attendre ne sont plus une indication appropriée de la direction dans laquelle ses efforts sont les plus nécessaires à ses semblables – puisque ces ressources correspondent non pas à la valeur que ses services ont pour ses contemporains, mais à des mérites moraux ou à des droits qu'il est supposé avoir en propre – les revenus individuels perdent la fonction orientatrice qu'ils ont dans l'ordre de marché, et ce rôle doit être repris par les commandements émanant d'une autorité directrice. Mais alors, l'organisme planificateur central aurait à décider des tâches incombant aux divers groupes et individus, selon des considérations exclusivement d'opportunité et d'efficacité, et il ne pourrait réaliser ses objectifs sans imposer aux individus une grande diversité de devoirs et de fardeaux. Ainsi les individus pourraient bien être traités également en ce qui concerne les rémunérations, mais certainement pas en ce qui concerne les différentes sortes de travaux qu'ils seraient obligés de faire. En assignant aux gens leurs diverses tâches, l'autorité planificatrice centrale devrait se guider d'après les données pratiques concernant les moyens et les buts, et non d'après des principes de justice et d'égalité. Non moins que dans un ordre de marché, les individus devraient, dans l'intérêt commun, se soumettre à de grandes inégalités ; seulement, ces inégalités seraient déterminées non par l'interaction des talents individuels dans un processus impersonnel, mais par la décision sans discussion ni appel de l'autorité.

L'on s'en aperçoit bien dans un nombre croissant d'activités relevant de la politique sociale : une institution publique chargée d'obtenir des résultats particuliers en faveur des individus doit être dotée de pouvoirs essentiellement discrétionnaires pour amener les gens à faire ce qui est jugé nécessaire au résultat visé. La pleine égalité pour le plus grand nombre signifie inévitablement la soumission égale des multitudes aux ordres d'une quelconque élite qui gère leurs intérêts. Alors que l'égalité des droits dans un gouvernement limité est possible en même temps qu'elle est la condition essentielle de la liberté individuelle, la revendication d'une égalité matérielle des situations ne peut être satisfaite que par un système politique à pouvoirs totalitaires. »

Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté*, 1976

II (Le mirage de la justice sociale), chapitre 9 (Justice « sociale » ou distributive)



« Je conçois dans l'espèce humaine deux sortes d'inégalité ; l'une que j'appelle naturelle ou physique, parce qu'elle est établie par la nature, et qui consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du corps, et des qualités de l'esprit, ou de l'âme, l'autre qu'on peut appeler inégalité morale, ou politique, parce qu'elle dépend d'une sorte de convention, et qu'elle est établie, ou du moins autorisée par le consentement des hommes. Celle-ci consiste dans les différents privilèges, dont quelques-uns jouissent, au préjudice des autres, comme d'être plus riches, plus honorés, plus puissants qu'eux, ou même de s'en faire obéir. »

Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*

Le contrat social, tel qu'il est théorisé dans *Du Contrat social*, a pour but de rendre l'homme souverain, et d'engager chacun à abandonner son intérêt personnel pour suivre l'intérêt général. L'Etat est donc créé pour rompre avec l'état de nature, en chargeant la communauté des humains de son propre bien-être. Le contrat social rousseauiste est davantage proche du contrat hobbesien

en ce qu'il vise lui aussi à rompre avec l'état de nature (le contrat lockéen visant, lui, à le garantir par un cadre légal). Mais à la différence de Hobbes comme de Locke, le contrat social rousseauiste ne charge pas un tiers de la sauvegarde de la vie ou de la liberté et de la propriété de chacun, mais charge les citoyens eux-mêmes de cette sauvegarde par le principe de la volonté générale. Le contrat rousseauiste est un pacte d'essence démocratique et égalitaire : le contrat social n'institue pas un quelconque monarque, mais investit le peuple de sa propre souveraineté.

« Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent, par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister ; et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être.

Or, comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen, pour se conserver, que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert.

Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs ; mais la force et la liberté de chaque homme étant les premiers instruments de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire et sans négliger les soins qu'il se doit ? Cette difficulté, ramenée à mon sujet, peut s'énoncer en ces termes :

« Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. » Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution.

Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet ; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues ; jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et prenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça.

Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. Car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres.

De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer car s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun étant en quelque point son propre juge prétendrait bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisterait, et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine.

Enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a.

Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants : 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 tout. »

Rousseau, *Du Contrat social*, chapitre 6 « Du pacte social »

« Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : « Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne ! » Mais il y a grande apparence qu'alors les choses en étaient déjà venues au point de ne pouvoir plus durer comme elles étaient : car cette idée de propriété, dépendant de beaucoup d'idées antérieures qui n'ont pu naître que successivement, ne se forma pas tout d'un coup dans l'esprit humain : il fallut faire bien des progrès, acquérir bien de l'industrie et des lumières, les transmettre et les augmenter d'âge en âge, avant que d'arriver à ce dernier terme de l'état de nature... »

Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*



Selon l'égalitarisme strict, la société capitaliste est inégalitaire car elle repose sur l'inégale répartition des moyens de production et les travailleurs n'ont pas d'autres choix que de vendre leur force de travail pour vivre, même dans des conditions misérables. L'objectif est de supprimer la propriété privée et de supprimer le capitalisme pour instaurer une société qui visera l'abondance et distribuera les richesses de façon à obtenir l'égalité réelle entre les individus. L'égalitarisme strict considère que l'égalité des droits n'est que formelle et que, appliquée à un système inégalitaire, elle permet de légitimer et reproduire les inégalités déjà en place. Il faut donc chercher à atteindre une égalité des situations, seule forme

d'égalité qui permet réellement l'existence d'une société juste. L'égalité des situations permet en effet d'améliorer la cohésion sociale et la solidarité. Elle permet également de renforcer l'égalité des chances, en resserrant la hiérarchie des positions sociales

Le type d'égalité visé est donc l'égalité des situations, en plus de l'égalité des droits et des chances. L'égalité des situations est l'objectif principal. L'égalité des situations a lieu lorsque les écarts de ressources matérielles et symboliques entre individus sont très faibles ou inexistants. Chaque membre de la société doit avoir accès aux mêmes ressources économiques et sociales. Ainsi en France, lorsque l'Etat prend en charge l'organisation du financement de l'accès aux soins médicaux, il le fait dans une logique d'égalité des situations : tous les individus doivent pouvoir se faire soigner quel que soient leurs revenus, leur lieu d'habitation, etc.

L'égalitarisme strict relève longtemps davantage de la réflexion théorique que d'un projet politique. Envisagé pour la première fois hors des cercles religieux par Thomas More (*L'Utopie*, 1516), le partage égalitaire des ressources motive la

constitution d'un éphémère mouvement politique sous le Directoire : la Conjuration des Egaux est déjouée et Gracchus Babeuf décapité. La misère ouvrière et le creusement des inégalités économiques et sociales qui accompagnent la Révolution industrielle donnent pourtant une nouvelle impulsion à cette revendication : les différents courants socialistes utopiques vont en effet théoriser et expérimenter l'égalitarisme, en ne cherchant pas, toutefois, à l'appliquer à l'ensemble de la société, mais à le mener sur une base communautaire, souvent autarcique. Le socialisme dit scientifique, revendiqué par Engels et Marx donne une nouvelle dimension à cet égalitarisme strict, en lui donnant cette fois une dimension universelle et totalisatrice. Avec l'avènement d'une société communiste et la suppression de la propriété privée, doit être instaurée une société d'abondance, dans laquelle le principe « de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins » prend une valeur générale. Il devient alors possible de satisfaire les besoins de chacun avec un travail suffisamment léger et attrayant pour que ceux qui décident d'y affecter leurs capacités productives le fassent volontairement et gratuitement. Dans cette configuration, la notion d'égalité des chances n'a même plus de sens, attendu que les modes de vie sont les mêmes et que les parcours professionnels sont équivalents en matière de prestige. La division du travail peut exister, mais elle n'est plus principe de classement, l'accomplissement de soi et l'épanouissement de la liberté individuelle se font hors du monde du travail et de l'organisation socioéconomique de la société communiste.

L'état de déliquescence de l'économie et de la société soviétiques en 1989 et l'impressionnante vitalité économique des pays de l'ancien bloc de l'Est convertis à l'économie de marché depuis cette date ont obéré l'idée d'une justice fondée sur l'égalitarisme strict. Toutefois, et s'il n'est guère plus de penseurs pour revendiquer un égalitarisme strict, une réflexion se développe sur la nécessaire réduction des inégalités de situation et de lutte contre le creusement important de certaines inégalités au sein de nos sociétés. Et ce, autant au nom d'un principe supérieur de justice que parce que la montée contemporaine des inégalités (des chances, des conditions et parfois même des droits) s'accompagne dans les sociétés occidentales, selon un principe très tocquevillien, d'un affaiblissement du lien social et d'une remise en question de la démocratie, entendue ici au sens politique.

POUR ALLER ENCORE UN PEU PLUS LOIN...



On trouve ci-après la proposition de Mathias Roux, professeur de philosophie, dans *Philosophie magazine*, pour l'exercice d'explication de texte tombé en juin 2025 en filière générale, et extrait de *Théorie de la justice*, de John Rawls.

« Tous les citoyens devraient avoir les moyens d'être informés des questions politiques. Ils devraient pouvoir juger de la façon dont les projets affectent leur bien-être et quels sont les programmes politiques qui favorisent leur conception du bien public. De plus, ils devraient avoir une juste possibilité de proposer des solutions nouvelles dans le débat politique. Les libertés qui sont protégées par le principe de la participation perdent une bonne partie de leur valeur quand ceux qui possèdent de plus grands moyens privés ont le droit d'utiliser leurs avantages pour contrôler

le cours du débat public. Car, finalement, ces inégalités rendront les plus favorisés capables d'exercer une plus grande influence sur le développement de la législation. Au bout d'un certain temps, ils risquent d'acquérir un poids prépondérant dans le règlement des problèmes sociaux, du moins en ce qui concerne les questions sur lesquelles ils sont habituellement d'accord, c'est-à-dire celles qui renforcent leur position privilégiée. Il faut alors prendre des mesures de compensation pour préserver la juste valeur des libertés politiques égales pour tous. On peut pour cela utiliser divers moyens. Par exemple, dans une société qui autorise la propriété privée des moyens de production, on doit maintenir une large répartition de la propriété et de la richesse, et les subventions gouvernementales doivent être régulièrement distribuées pour développer les moyens d'un débat public libre. »

John Rawls, *Théorie de la justice* (1971)

Introduction

Pour exercer ses droits politiques, un individu doit pouvoir participer à la prise de décision collective, en premier lieu par son vote. Mais pour voter en toute connaissance de cause, il faut être informé des tenants et aboutissants des sujets politiques. A ce titre, le débat public désigne l'ensemble des informations, des discussions, des communications qui circulent au sein de la société civile et qui permettent aux citoyens de déterminer leur choix en faveur de tel ou tel parti, de tel ou tel projet de loi ou programme, etc.

Dans ce texte, John Rawls rappelle que la production et la circulation des informations sur lesquelles les citoyens se fondent pour participer à la prise de décision politique représentent donc des enjeux capitaux si l'on veut que les libertés politiques soient réellement exercées par chacun. Or, dans les sociétés démocratiques, une grande partie des médias est possédée par des entreprises privées, ce qui peut poser un problème d'accès à une information la plus neutre et la plus objective possible pour les personnes soucieuses de s'informer ou d'intervenir dans le débat public.

A travers cette question précise, Rawls s'attaque à une question classique de la philosophie politique : comment faire en sorte que les droits, et les libertés qu'ils garantissent, ne soient pas seulement théoriques mais réellement mis en pratique par ceux qui les portent ? Pour le dire autrement, comment s'assurer que les droits ne soient pas seulement formels mais bien réels ?

Le texte se compose de trois parties. Dans un premier temps, Rawls rappelle l'importance de l'existence d'un débat public pour que les citoyens prennent part aux questions politiques qui les concernent tous en tant que membres du souverain. La deuxième partie évoque le risque que les libertés politiques (faire valoir son point de vue, participer à la décision) ne soient pas exercées par tout le monde de manière égale quand les plus favorisés, propriétaires des moyens d'informations, sont susceptibles d'influencer le traitement médiatique des questions politiques dans le sens de leurs intérêts. Ce constat incline Rawls à plaider pour que l'Etat intervienne afin d'éviter que les sources d'informations et les médias ne soient pas concentrés entre quelques mains et de garantir ainsi l'existence d'une pluralité d'opinions la plus large possible, représentative de celle présente au cœur de la société.

Éléments d'explication

La notion clé de la première partie est celle de bien public. Dans une société démocratique, chaque citoyen possède un fragment de la souveraineté, c'est-à-dire de la légitimité d'un peuple à décider pour lui-même et par lui-même de ce qu'il estime bon pour lui. Le bien public

correspond à l'intérêt commun ou général : ce qui vaut non pas pour moi, en particulier, mais pour l'ensemble de la collectivité, pour la nation ou le pays en général. Quand on vote pour des représentants chargés d'élaborer la loi en notre nom ou lors d'un référendum sur une question qui nous est directement adressée, nous devons avoir un niveau d'informations suffisant pour déterminer, parmi les options proposées par les programmes des partis et des candidats, laquelle va dans le sens du bien public ou de l'intérêt général. Par exemple, à titre personnel, pour savoir si augmenter les impôts bénéficiera à la collectivité ou pas, je ne dois pas juger en fonction de l'impact que cela pourrait avoir sur moi mais selon la perspective la plus large possible. Or, afin d'élargir mon point de vue personnel, j'ai besoin qu'on me présente les théories économiques et les différentes conceptions de la justice sociale qui s'affrontent sur ce sujet.

Rawls insiste sur l'idée que l'existence d'un débat public à travers lequel les avis s'expriment et les informations circulent n'est pas quelque chose d'accessoire : c'est la condition nécessaire pour faire usage de notre droit à participer à la prise de décision politique (« *les libertés qui sont protégées par le principe de la participation* »). Il est ainsi fidèle à l'esprit du siècle des Lumières et à l'idée cardinale selon laquelle les progrès de la liberté vont de pair avec ceux de la diffusion des savoirs et de la publicité des idées.

Dans cette optique, il est important que la production et la circulation des connaissances ne soient pas sous le contrôle exclusif voire le monopole du pouvoir étatique comme ce fut longtemps le cas. Par conséquent, c'est d'abord une bonne chose qu'il y ait des auteurs, des éditeurs, des journalistes indépendants. Mais, rappelle Rawls, le regroupement des éditeurs et des journalistes au sein d'entreprises privées appartenant à des propriétaires fortunés, donc puissants, représente le revers de la médaille : le risque est réel de voir « *les plus favorisés capables d'exercer une plus grande influence sur le développement de la législation* ». Concrètement, cela aboutit à orienter la présentation de l'information dans le sens de l'intérêt des propriétaires en question et non de l'intérêt général. Il ne s'agit aucunement de complotisme de la part de l'auteur : il est tout à fait humain que quelqu'un défende ses intérêts, c'est-à-dire cherche à imposer « *un règlement des problèmes sociaux* » qui « *renfor[ce] la position privilégiée* » qu'il a déjà dans la société, au regard du pouvoir que confère la richesse. Seulement, une inégalité apparaît dans la répartition de la liberté politique dont, en théorie, chaque citoyen dispose pareillement : de par leur influence dans le débat public, les propriétaires (de médias notamment) peuvent davantage l'exercer, au détriment de tous les autres.

Le dernier temps du texte permet de réaliser une nouvelle fois qu'il n'y a pas de liberté sans règle pour l'encadrer. La liberté d'expression et de manifestation des opinions n'échappe pas à ce principe. Mais, concernant la question qui préoccupe Rawls, la solution qu'il défend est originale. Il ne propose pas que l'Etat intervienne directement pour limiter la propriété privée des médias, et encore moins par une forme de censure autoritaire. Il prône en réalité une intervention indirecte, en souhaitant que l'Etat aide (par des subventions en priorité) les médias afin qu'il y en ait le plus possible, partant du principe que, plus il y a de sources d'informations et de canaux d'expression des idées, plus la diversité des opinions présente dans la société est représentée. C'est la meilleure façon pour que l'Etat rétablisse l'égalité dans l'usage des libertés politiques car elle évite une solution qui prendrait la forme d'une interdiction. En effet, il y aurait quelque chose de paradoxal à ce que, pour favoriser la liberté d'expression, l'Etat la limite. La pensée de Rawls s'inscrit ici à plein dans le cadre de la tradition dite du libéralisme politique, tradition fortement attachée à la notion de pluralisme : la recherche effective du bien commun exige l'existence et la représentation d'une pluralité aussi grande possible d'opinions.

Conclusion

En conclusion, ce texte nous rappelle qu'il y a une différence entre la liberté de droit et la liberté de fait : il ne suffit pas de se voir accorder un droit pour être en capacité de l'utiliser au même titre que tous les autres. Le progrès humain se définit souvent par l'objectif de réduire l'écart entre les deux. Concernant le sujet du texte, il est intéressant d'opposer à Rawls une critique souvent faite au libéralisme politique, critique d'autant plus pertinente dans le contexte actuel d'une concentration de la propriété des médias entre les mains d'un petit nombre de personnes. En effet, ne faut-il pas remettre en question l'idée qu'il suffirait de favoriser l'existence d'autres médias pour compenser l'influence des plus puissants d'entre eux ? Ne faudrait-il pas commencer par décider que l'information n'est pas une marchandise comme une autre en raison de sa valeur démocratique et qu'à ce titre, il serait légitime de limiter le nombre de médias qu'une seule personne peut posséder ? Dans ce cas, cela signifierait qu'on limiterait une liberté économique – celle de posséder des médias – au nom de la liberté politique. Ce débat est présent en France depuis plusieurs dizaines d'années.

