



HAL
open science

**Que reste-t-il du tragique dans la philosophie politique ?
Le passager clandestin dans la Théorie de la justice de
John Rawls**
Céline Spector

► **To cite this version:**

Céline Spector. Que reste-t-il du tragique dans la philosophie politique ? Le passager clandestin dans la Théorie de la justice de John Rawls. C. Courtet, M. Besson, F. Lavocat et A. Viala. Le Désordre du monde, CNRS Editions, p. 291-309, 2018, 9782271120427. hal-02479840

HAL Id: hal-02479840

<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-02479840>

Submitted on 14 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Que reste-t-il du tragique
dans la philosophie politique ?
Le passager clandestin dans la *Théorie
de la justice* de John Rawls

Céline Spector

Depuis son origine, la philosophie politique s'est édifiée en affrontant un adversaire incarné : dans ce qu'il convient de nommer le « défi de l'immoraliste », le philosophe affronte un Objecteur prêt à faire vaciller ses certitudes. De Platon et Hobbes à Rousseau, en passant par Diderot et Hume, les philosophes antiques et modernes n'ont pas craint d'incarner l'adversaire ; ils ont imaginé l'Objecteur à l'idée selon laquelle *il est rationnel d'être juste*. Aux yeux de « l'Insensé » (le terme vient de Hobbes après ses usages antiques¹), il n'est pas certain – loin de là – qu'il soit prudent de respecter les conventions humaines. À bien des égards, les philosophes modernes ont accepté de répondre à cette provocation. Par là même, ils ont mis en péril leur propre philosophie : le dialogue se solde souvent par une victoire indécise. Arguant qu'il est irrationnel d'être juste, « l'Insensé » semble difficile à vaincre. Alors qu'on le croyait mort et enterré, il ressuscite toujours.

1. Je poursuis ici l'analyse proposée dans *Éloges de l'injustice. La philosophie face à la déraison*, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 2016. Hobbes met en scène le « Fool » au chapitre XV du *Léviathan*. Je remercie Feriel Kandil pour sa relecture vigilante de cet article. Toutes ses lacunes sont de mon seul fait.

Or depuis l'avènement des théories du choix rationnel et de la théorie des jeux², une part non négligeable de la philosophie politique s'est mise à négliger ces figures de l'Objecteur. Plus sûre d'elle grâce à son formalisme, la philosophie politique qui fait suite à la parution de l'œuvre magistrale de John Rawls – *A Theory of Justice* (1971) – a cru pouvoir occulter la menace incarnée par « l'Insensé ». Elle a voulu réduire cette inquiétante figure au visage plus rassurant du « passager clandestin » (*free rider*³), dont la menace peut être contrôlée et résorbée sous certaines conditions. En refusant de respecter les règles du jeu, le « passager clandestin » d'un système de coopération sociale trahit la confiance des autres participants : il ne contribue pas à la hauteur de ce qu'il profite et tente de se dérober à l'obligation de « faire sa part » alors même qu'il profite des efforts de tous. Mais si le *free rider* est un nuisible parasite, il ne remet pas en cause les fondements de la société civile. Avec lui, l'injustice politique se trouve en quelque sorte apprivoisée.

En raison de son influence inégalée, l'œuvre de John Rawls joue un rôle décisif dans cette mutation de la philosophie politique contemporaine. « Libéral » de la côte Est, professeur à Harvard, John Rawls a élaboré l'une des œuvres les plus importantes du XX^e siècle, dont l'influence s'étend aux juristes, aux sociologues et aux économistes autant

2. Voir John Von Neumann et Oskar Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton, Princeton University Press, 1944 ; Richard Bevan Braithwaite, *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955. On pourra également consulter, plus récemment, Brian Skyrms, *The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, qui évoque l'émergence du problème chez Hume et Rousseau.

3. On préférera conserver le terme anglais plutôt que la traduction « passager clandestin » en raison du sens plus péjoratif qu'a pris le terme de *free rider* dans la littérature en économie et en philosophie politique : si les passagers clandestins n'empêchent pas le bateau d'arriver à bon port, les *free riders* détruisent la coopération sociale.

qu'aux philosophes⁴. S'inscrivant dans le cadre des théories du contrat, critique de l'utilitarisme alors dominant aux États-Unis⁵, il conçoit la procédure en vertu de laquelle des êtres libres, rationnels et égaux, ni parfaitement égoïstes ni nécessairement altruistes, peuvent arbitrer leurs revendications conflictuelles de manière équitable. Derrière un « voile d'ignorance » qui masque leur place dans la société future, leurs talents et leur conception du bien, des sujets souverains décident des principes qui régiront leur coopération future. Dans la « position originelle », procédure heuristique, les partenaires s'accordent ainsi pour garantir les libertés fondamentales, assurer une juste égalité des chances et n'admettre que les inégalités qui profiteront aux plus défavorisés de la société. Rawls considère que ces principes de justice seraient choisis par des personnes libres et égales, intéressées et mutuellement désintéressées, dans une situation initiale d'impartialité. Dans cet esprit, la rationalité n'est que l'aptitude à poursuivre ses fins en usant des moyens opportuns, à agencer ses préférences de manière cohérente, à poursuivre ses projets de vie en hiérarchisant ses priorités. Les économistes notamment doivent en être convaincus : « La *Théorie de la justice* est une partie, peut-être même la plus importante, de la théorie du choix rationnel⁶. »

Or John Rawls aborde très tôt le problème du *free rider*, du resquilleur ou du passager clandestin. Dès l'article « Justice as Fairness » (1958), l'injustice est réduite non seulement à une forme de « triche », mais également à une attitude non

4. Voir Alain Boyer, « John Rawls (1921-2002). In memoriam », *Hermès, la revue*, vol. 36, n° 2, 2003, p. 207-211.

5. Tout en critiquant l'utilitarisme, Rawls reprend le procédé du « voile d'ignorance » à John Harsanyi (voir Feriel Kandil, « La justice est aveugle. Rawls, Harsanyi et le voile d'ignorance », *Revue économique*, vol. 65, n° 1, 2014, p. 97-124 ; *Fondements de la justice*, Paris, PUF, 2012).

6. Nous citons la *Théorie de la justice* dans la traduction de Catherine Audard (Paris, Seuil, 1997, désormais *TJ*), § 3, p. 43. Rawls cite notamment, outre Amartya Sen et Kenneth Arrow, Richard Bevan Braithwaite.

conforme aux intentions d'une pratique : l'être injuste – qui ne respecte pas le devoir d'équité (*duty of fair play*) – tire avantage des lacunes ou des ambiguïtés des règles et se prévaut des circonstances pour ne pas les appliquer⁷. Plus encore, dans la *Théorie de la justice*, l'injustice est incarnée dans deux stratégies égoïstes : *dictature de l'ego* (qui désire follement que tous les individus servent ses intérêts) ou *passager clandestin* (qui entend bénéficier dans les institutions d'un « ticket gratuit⁸ »). Rawls prétend ici illustrer la maxime de celui qui estime que « chacun doit agir selon la justice, excepté moi, si je l'ai décidé » : il évoque l'exemple du *fraudeur du fisc* qui accepte les bienfaits du gouvernement sans acquitter sa part d'impôts, ou du *travailleur non gréviste* qui profiterait des avantages arrachés par la lutte syndicale. Dans les deux cas, les passagers clandestins tirent parti de la pratique commune sans en partager le fardeau ; ils espèrent obtenir des avantages supplémentaires pour eux-mêmes en profitant des efforts collectifs. Puisque le risque majeur vient du *free rider* qui jouit du système sans en assumer le coût, la société bien ordonnée devra – autant que possible – conjurer ce risque. Celui qui profite des avantages d'institutions justes sans remplir ses devoirs vis-à-vis d'elle incarne la figure de « l'abus », plus répandue dans les sociétés fragmentées ou minées par l'égoïsme de groupe.

Comment Rawls, qui a combattu en 1942 contre les Japonais lors de la guerre du Pacifique, a-t-il pu se contenter de cette figure de l'injustice ordinaire ? Comment le témoin

7. John Rawls, « Justice as Fairness », dans Samuel Freeman (dir.), *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 61. Voir Céline Spector, « Rawls et le devoir de *fair play* », *Philosophical Enquiries, revue des philosophies anglophones*, n° 2, juin 2014, <http://www.philosophicalenquiries.com/numero2article6Spector.html> (consulté le 24 mars 2018) ; « Du *fair-play* au sens de la justice. Généalogie de la morale rawlsienne », dans Sophie Guérard de Latour, Gabrielle Radica et Céline Spector (dir.), *Le Sens de la justice. Une « utopie réaliste » ? Rawls et ses critiques*, Paris, Garnier Classiques, 2015, p. 31-50.

8. *TJ*, § 21, p. 157, et § 76, p. 536.

des manifestations de protestation contre la guerre du Vietnam, qui consacre toute une analyse à l'objection de conscience, a-t-il pu réduire le passager clandestin au fraudeur des impôts ou au profiteuse de grève, en omettant, semble-t-il, le déserteur de guerre ? Comment a-t-il pu assimiler purement et simplement l'individu intolérant au *free rider*⁹ et négliger le désir d'exclure, d'humilier, de dominer, d'intimider voire de s'imposer par la cruauté ? Rawls aurait-il purement et simplement *oublié le mal*¹⁰ ? Après avoir montré que le philosophe n'ignorait pas les formes tragiques du mal moral et politique dans ses œuvres de jeunesse, cette contribution évoquera la réduction sciemment opérée par *Théorie de la justice* à la suite de certains économistes comme Kenneth Arrow, Frank Knight, James Buchanan ou Gordon Tullock : sous leur influence, l'injustice devient une forme de « resquille ».

L'ABANDON DE LA QUESTION DE L'INJUSTICE RADICALE DANS LA PENSÉE DE RAWLS

Rawls n'a pas toujours été aveugle à l'injustice radicale. Il n'a pas ignoré les atrocités des guerres, ni ne s'est voilé la face après l'Holocauste, ce qu'atteste un texte inédit récemment traduit en français dans *Le Péché et la foi. Écrits sur la religion*¹¹. L'introduction de Joshua Cohen et Thomas Nagel précise qu'à la mort de Rawls, en 2002, ce court texte, intitulé « Sur ma religion », fut trouvé dans ses dossiers. Le philosophe l'a rédigé dans les années 1990 pour ses proches ; il y fait référence à ses deux dernières années de licence à Princeton (1941-1942) durant lesquelles, s'étant

9. *TJ*, § 59, p. 428.

10. Jean-Pierre Dupuy, *Avions-nous oublié le mal?*, Paris, Bayard, 2002, p. 79.

11. John Rawls, *Le Péché et la foi. Écrits sur la religion*, désormais *PF*, traduction Marc Rügger, Paris, Hermann, 2010.

intéressé à la théologie, il a envisagé d'entrer au séminaire pour devenir pasteur de l'église épiscopaliennne. En raison des circonstances, c'est dans l'armée qu'il décida toutefois de s'enrôler, comme la plupart de ses camarades de promotion ; et en juin 1945 il avait perdu la foi. Rawls avance l'hypothèse selon laquelle son expérience de la guerre et surtout ses réflexions sur le sens de l'Holocauste ont affecté ses croyances religieuses. Lorsqu'il revient à Princeton en 1946, c'est donc pour y poursuivre un doctorat de philosophie.

Avant ce changement de vocation, quels étaient les intérêts spéculatifs et spirituels du jeune Rawls ? Dans son mémoire de licence, Rawls développait une charge violente contre les théories du contrat social. Parce que les individus naissent tous vulnérables et dépendants, le contractualisme fait fausse route : « En ce qui concerne la théorie politique, notre position suggère la fausseté de toute théorie de la société fondée sur le contrat¹². » À l'époque, Rawls ajoutait, contre Rousseau, qu'il est également faux d'affirmer que la dépendance de la personne à l'égard de la communauté implique sa sujétion à une « volonté générale » ou à une « âme collective » de la communauté. L'existence d'une telle volonté générale est une fiction. Une communauté est toujours un groupe de personnes uni par la foi¹³. Dès lors, « aucune communauté ne peut reposer sur l'égoïsme mutuel ou l'avantage mutuel. L'idée de justice exprimée dans les théories politiques de Hobbes et de Locke, ainsi que la conception d'Adam Smith selon laquelle c'est l'intérêt personnel bien compris qui nous rend le plus utile à nos semblables sont autant de conceptions erronées de la communauté. Une société qui se conçoit elle-même en termes d'égoïsme mutuel est vouée à une destruction certaine¹⁴ ».

12. *PF*, p. 169.

13. *PF*, p. 170.

14. *PF*, p. 247.

Le jeune Rawls fait donc du péché son objet d'étude privilégié. À ses yeux, l'égotisme, soit le désir de dominer ou d'exploiter les autres, en est la cause essentielle. L'égotiste se voue un culte et traite les autres comme autant d'adorateurs potentiels qu'il relègue au rang de spectateurs d'une exhibition complaisante de soi. L'égoïste, qui se soucie exclusivement de ses propres intérêts, est également pécheur lorsqu'il exploite le travail d'autrui. Rawls résiste toutefois à l'idée que le péché soit le résultat de désirs naturels : la nature est foncièrement bonne, et les appétits ne sont ni sociaux ni antisociaux par nature. Le péché ne provient pas de la domination, en nous, du désir ou de la tentation, mais seulement du fait que « l'esprit se déprave lui-même¹⁵ ».

Dernier élément significatif : à l'époque, Rawls considérait que l'injustice radicale s'incarnait dans le capitalisme et surtout dans le nazisme. Il prenait d'abord l'exemple du capitaliste, « qui semble se contenter d'utiliser ses employés, de les traiter comme autant de rouages de la machine dont il tire sa richesse¹⁶ ». Il décrivait ainsi sans indulgence le plaisir du capitaliste à étaler sa richesse et à se féliciter de son succès. Enfin, Rawls dénonçait la constitution de groupes fermés qui expriment et renforcent un sentiment de supériorité du groupe, notamment dans le cas paroxystique du nazisme : « Nous trouvons dans le nazisme l'idée que c'est le type de sang qui coule dans nos veines qui détermine ce qui nous condamne ou nous élève¹⁷. » Ces commentaires préfigurent ceux que Rawls formulera dans *Droit des peuples* : le nazisme promeut une « conception démoniaque du monde » et correspond « en un sens pervers » à une conception religieuse promettant salut et rédemption.

Or Rawls abandonne cette vision théologique du monde après la Seconde Guerre mondiale. La question se pose

15. *PF*, p. 251.

16. *PF*, p. 254.

17. *PF*, p. 258.

donc : abandonner la foi en un Dieu personnel conduisit-il le philosophe à faire disparaître aussi de son horizon théorique la question du mal politique radical, conçue comme un avatar de la question du péché originel ? Ou est-ce plutôt l'inscription de Rawls au sein des théories du choix rationnel qui le conduisit à bifurquer de manière radicale, à adopter une conception de l'humanité et de la rationalité compatible avec les postulats fondamentaux de l'économie qu'il pratiquait alors ?

ÉGOÏSME ET DÉFIANCE : DEUX MENACES POUR LA STABILITÉ DES SOCIÉTÉS

Le constat est là : dès les années 1950, la figure de l'injustice a changé et le *free rider* est désormais au centre du jeu. Car Rawls le reconnaît sans peine : la stabilité de la société bien ordonnée est surtout menacée par deux tendances ordinaires, une inclination égoïste associée à la figure du passager clandestin et une propension à la défiance. À n'en pas douter, une société d'altruistes serait pour Rawls « au-delà de la justice¹⁸ ». Il faut donc envisager que certains veuillent, dans les institutions justes elles-mêmes, se dérober à leurs obligations et faire cavalier seul.

À cet égard, l'analyse du passager clandestin vient ponctuer les réflexions de Rawls sans qu'il en fasse pour autant une étude systématique. Lorsque Rawls évoque les circonstances de la justice, il insiste sur la contradiction des intérêts personnels, contradiction entre un intérêt supérieur à coopérer et un intérêt égoïste à tirer pour soi la plus grande part des bénéfices de la coopération sociale et la plus petite part des charges. C'est de la confrontation des intérêts, dans un contexte de rareté des biens, que naissent les problèmes de

18. *TJ*, § 42, p. 321-322.

justice distributive. Peut-on penser un système de coopération sociale juste, qui échappe à la structure du « dilemme du prisonnier¹⁹ » ? C'est la première question que Rawls pose, et il y répond notamment en imposant la condition de publicité dans la position originelle. Corrélativement, le philosophe y fait référence lors de la présentation des différentes conceptions en lice dans les listes de théories de la justice qui pourraient être soumises au choix rationnel dans la « position originelle ». Rawls évoque alors certaines maximes égoïstes, dont la stratégie du passager clandestin (qui entend bénéficier dans les institutions d'un « ticket gratuit²⁰ »). Le philosophe y reviendra un peu plus loin, en présentant ce qui ressemble d'abord à un paradoxe : du point de vue de chaque individu considéré isolément, le *free riding* semble plus rationnel que le choix des principes de justice ; mais du point de vue des conditions de la position originelle où les individus imaginent les principes de justice qui arbitreront leurs revendications futures, aucune de ces stratégies égoïstes ne serait retenue²¹.

En second lieu, Rawls revient à la question du *passager clandestin* lorsqu'il évoque les différents systèmes économiques existants. À la section 42, il prend position par rapport à la science économique : « Il est essentiel de nous souvenir que notre thème est la théorie de la justice et non la science économique, même élémentaire. Nous ne nous occuperons que de certains problèmes moraux de l'économie politique²². » Dans ce contexte, il ne s'agit donc pas pour

19. Le dilemme du prisonnier a été proposé par deux mathématiciens, Melvin Dresher et Merrill Flood, pour tester le concept d'équilibre, central dans la théorie des jeux, inventé par John Nash en 1950. Albert Tucker, mathématicien lui aussi, popularisa le concept étudié à Stanford dès 1950. La littérature à ce sujet est immense. Voir par exemple en français Laurent Cordonnier, *Coopération et réciprocité*, Paris, PUF, 1997.

20. *TJ*, § 21, p. 157.

21. *TJ*, § 76, p. 536.

22. *TJ*, § 42, p. 306.

Rawls d'appliquer systématiquement la théorie économique au fonctionnement des institutions. Il s'agit seulement de montrer que, dans une gamme assez large de contextes, le « principe de différence » (qui autorise les inégalités qui permettent d'améliorer le sort des plus défavorisés de la société) conduira à des conclusions « acceptables » pour les économistes avec lesquels Rawls dialogue depuis la fin de son doctorat à Princeton, comme William J. Baumol dont il avait suivi le séminaire²³. À ce titre, on peut mentionner Hicks, Samuelson, Von Neumann et Morgenstern, J. de Van Graaff ou Knight, pour lequel la justice doit précisément être redéfinie comme un « jeu équitable » (*fair game*) visant d'abord à éviter la resquille²⁴.

JUSTICE ET « BIENS PUBLICS »

Ce qui importe à l'auteur de la *Théorie de la justice* est ici la théorie du secteur public, et plus précisément la théorie des « biens publics ». Le bien public (indivisible) se caractérise par le fait que tous les citoyens doivent y avoir un égal accès ou en bénéficier à parts égales (comme dans le cas de la défense nationale). La fourniture des biens publics est donc organisée grâce au processus politique et non au marché. C'est alors que le philosophe évoque le problème classique du *free rider* : « Quand le public est composé de nombreuses personnes, chacun peut être tenté d'essayer d'éviter d'apporter sa contribution. Cela vient de ce que, quoique fasse un individu, son action n'affectera pas de manière signifi-

23. Voir William J. Baumol, *Welfare Economics and the Theory of the State*, Londres, Longmans, Green and Co, 1952.

24. Frank Knight, *The Ethics of Competition and Other Essays* [1935] rééd. New Brunswick N.J./Londres Transaction, 1997. Sur l'influence de ces économistes sur Rawls, voir Rima Hawi, *John Rawls. Itinéraire d'un libéral américain vers l'égalité sociale*, Paris, Classiques Garnier, 2016.

cative la quantité produite. Il considère comme acquise l'action collective des autres, d'une manière ou d'une autre. Si le bien public est déjà produit, sa jouissance n'en sera pas diminuée s'il n'apporte pas sa contribution. Si le bien n'est pas produit, une action, de toute façon, n'aurait rien changé à la situation. Qu'il paie ou non ses impôts, un citoyen reçoit la même protection face à une invasion étrangère²⁵. »

Rawls conclut de manière classique à la nécessité d'une fiscalité pour financer les biens publics, sans quoi les individus risqueraient de ne pas acquitter leur contribution par crainte que les autres ne le fassent pas non plus. L'utilisation de la coercition est ici « parfaitement rationnelle », puisque les individus ont eux-mêmes choisi de faire société et acceptent donc les moyens de leurs fins. Cela explique que l'État soit nécessaire, afin de donner à tous la ferme assurance que les accords entre particuliers seront respectés.

D'où vient cet intérêt de Rawls pour ces questions de politiques publiques « hors marché », à l'articulation entre rationalité individuelle et rationalité collective ? En note, le philosophe se réfère au sociologue Mancur Olson mais aussi à l'économiste James Buchanan, qui sera lauréat du prix Nobel d'économie en 1986. Dans son ouvrage *The Supply and Demand of Public Goods*, James Buchanan se proposait d'appliquer l'analyse économique aux institutions politiques afin de comprendre le processus de formation des politiques publiques. Il postulait l'existence d'individus intéressés et considérait que l'État ne pouvait incarner « l'intérêt général ». L'école du « choix public » (*public choice*) qui s'organise autour de lui postule, de même que l'intérêt personnel, qui motive l'action dans le secteur privé, la motive également dans le secteur public : l'*homo politicus* est un *homo aeconomicus*. Cette école a pour ambition de réaliser

25. *TJ*, p. 308.

une fusion entre philosophie et économie politique, dans le contexte de la fin de la guerre froide et de l'antimarxisme²⁶.

Les références de Rawls à la théorie des biens publics doivent donc être comprises au regard de la constitution, aux États-Unis, d'une école du « choix public » et du « choix social » opposée à « l'économie du bien-être » (*welfare economics*) dans les années 1960²⁷. Lors d'une conférence, en octobre 1964, à la Big Meadows Lodge en Virginie, Rawls présenta une première version de son article intitulé « Justice and the Theory of Constitutional Choice » devant James Buchanan, Gordon Tullock, Mancur Olson et John Haranyi. Il faut prendre la mesure de ce rapprochement, alors que Rawls était sous l'influence de l'ouvrage commun de Tullock et Buchanan (*The Calculus of Consent*²⁸) : à l'époque, le philosophe fait partie des pionniers de cette école du « choix public ». Selon eux, la théorie de la démocratie constitutionnelle doit être conçue au sein de la théorie plus générale de la coordination entre individus rationnels intéressés – au point qu'il est alors possible d'évoquer un « libéralisme du choix rationnel » (« *rational choice liberalism* ») que Rawls abandonnera par la suite. Il n'y a donc rien de tragique dans cette approche : le *free rider* peut être contrôlé par des mécanismes réglementaires ou incitatifs.

26. Sur le choix social, voir *TJ*, § 41, p. 300, qui cite notamment Amartya Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1970, et Kenneth Arrow, *Social Choice and Individual Values* (1951). En octobre 1963, la première rencontre entre James Buchanan, Gordon Tullock, Paul David et d'autres éminents économistes et politistes conduisit par ailleurs à la formation d'un Comité pour l'analyse des décisions prises « hors marché » (*Committee for the Analysis of Non-Market Decision Making*). Voir S. M. Amadae, *Rationalizing Capitalist Democracy: The Cold War Origins of Rational Choice*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003.

27. Voir Steven G. Medema, *The Hesitant Hand: Taming Self-Interest in the History of Economic Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 2009, chap. 6.

28. James Buchanan et Gordon Tullock, *The Calculus of Consent*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1962.

LE RÔLE DES INSTITUTIONS DANS LA PRODUCTION DES BIENS PUBLICS

S'il est difficile de savoir quelles sont les toutes premières inspirations du philosophe, il est donc probable que celui-ci se soit nourri des analyses de l'école du « *public choice* ». Buchanan définit le dilemme du *free rider* de la manière suivante : dans le cas d'un groupe social nombreux, le marché ne tend pas spontanément à l'équilibre optimal ; des individus suggéreront donc l'application de règles ou la création d'institutions qui permettront de réduire, voire d'éliminer les sources d'inefficience engendrées par le comportement indépendant des individus. Or il peut s'avérer impossible (ou presque) d'obtenir l'application de ces règles à une vaste échelle. La raison en est l'existence du *free rider* : « Bien qu'il puisse reconnaître que la conduite indépendante de chacun produit des résultats indésirables, il n'est pas dans son intérêt d'entrer volontairement dans un contrat (*agreement*) puisque, pour lui, des résultats optimaux peuvent être atteints en laissant les autres, dans la mesure du possible, fournir le bien public tandis qu'il profite d'un "ticket gratuit" (*free ride*) ; c'est-à-dire, qu'il s'assure de bénéfices sans contribuer aux coûts²⁹. »

Buchanan en conclut que l'efficacité des échanges ne peut être accrue, dans un large groupe, que si tous les individus se mettent d'accord pour *suivre des règles*. L'alternative (rester

29. James Buchanan, « The Supply and Demand of Public Goods », dans *The Collected Works of James M. Buchanan*, vol. 5, Indianapolis, Liberty Fund, 1999, p. 83 (notre traduction). Buchanan insiste toutefois sur le fait que tout un chacun peut se trouver dans cette situation, sans qu'il y ait d'élément de calcul dans sa décision. Pour cette raison, la terminologie du *free rider* est souvent utilisée dans la théorie des biens publics mais s'avère insatisfaisante (*misleading*). L'individu, en effet, est pris dans un dilemme par la nature même de la situation ; il n'a pas la sensation de sécuriser ses bénéfices au détriment des autres de manière consciente. Si tout le monde faisait de même, nul ne pourrait devenir *free rider*. Au fond, le *free riding* décrit mieux la situation au sein de petits groupes où l'individu se sent réellement en compétition (ou en coopération) avec les autres.

un *free rider*) doit être éliminée pour que l'individu ne puisse plus choisir stratégiquement cette « option dominante ».

Le philosophe économiste s'interroge par conséquent sur les conséquences du *free riding*. Si tous les agents anticipaient la défection des autres, l'inefficacité de l'action collective s'ensuivrait : *in fine*, le bien public ne serait pas produit ou pas financé, au grand dam de tous. Buchanan évoque en dernière instance la solution de Knut Wicksell (fin XIX^e siècle) reposant sur l'adoption d'une règle à l'unanimité : les biens publics ne seront produits de manière efficace que si tous les individus se mettent d'accord pour les financer. L'incitation au *free riding* est éliminée si et seulement si l'individu devient conscient que son propre choix affecte les autres membres du groupe. Il faut donc que les décisions collectives sur la production des biens publics (et les dépenses publiques afférentes) soient prises à l'unanimité ; tous les individus doivent accepter le principe de la taxation obligatoire, qui signifie que nul ne pourra profiter des biens publics sans y contribuer. Il faut transformer la décision de production en vote unanime ou en vote à la majorité qualifiée. Ainsi se trouve éliminée la barrière entre économie et politique, ou entre marché et État.

Outre Buchanan, Rawls se réfère également au sociologue Mancur Olson. Selon l'auteur de *La Logique de l'action collective*³⁰, à moins qu'un système de règles ou de valeurs n'intervienne, aucune action collective où l'individu juge sa contribution négligeable ne devrait en théorie aboutir. Dans le cadre d'un groupe inorganisé ou « latent », la reconnaissance d'un intérêt commun ne suffit pas à entraîner de mobilisation collective. Le paradoxe est puissant : là où tous les individus ont intérêt à l'obtention d'un bien collectif, la concordance d'intérêts ne suffit pas à les faire

30. Mancur Olson, *The Logic of Collective Action*, Cambridge, Harvard University Press, 1965 (*La Logique de l'action collective*, traduction Mario Levi, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2011).

concourir à sa production. Chacun espère bénéficier du bien une fois celui-ci produit, tout en préférant laisser aux autres le soin d'en payer le prix. Cette paresse, ou ce manque de générosité, se voit de surcroît fortifiée par deux croyances : l'opinion selon laquelle la contribution personnelle de chacun n'affectera qu'à la marge les chances d'obtenir le bien collectif ; l'idée selon laquelle la conduite d'évitement passera vraisemblablement inaperçue. Aussi de nombreux acteurs peuvent-ils être tentés par la stratégie du passager clandestin en nourrissant l'espoir d'un bénéfice sans coût. Mais tout en invitant les sociologues à davantage de réalisme, Olson (qui cite Hobbes) imagine également des stratégies qui conduiraient les acteurs à se mobiliser en vertu de leur intérêt bien compris – incitations sélectives, positives ou négatives, qui pourraient rendre l'attentisme moins séduisant.

L'auteur de la *Théorie de la justice* hérite, à des degrés divers, de ces deux théories. Comme ses prédécesseurs, il conclut à la nécessité de mécanismes coercitifs pour stabiliser la vie sociale. Des êtres justes eux-mêmes ont besoin de règles publiques contraignantes. L'harmonie spontanée des intérêts ou la « main invisible » n'existe pas : « En effet, quand des biens concernant un grand nombre de personnes sont indivisibles, des actions décidées isolément, même par des hommes justes, ne conduiront pas au bien général. Une réglementation collective est nécessaire, et chacun aimerait être sûr qu'elle sera respectée si lui-même apporte volontairement sa contribution³¹. » Aussi importante que soit la confiance, elle ne peut éviter le recours à la coercition et à un « souverain » – même si les sanctions seront légères et « peut-être jamais exécutées » dans une société bien ordonnée.

31. *TJ*, p. 309.

LA QUESTION DE L'INTOLÉRANCE

Enfin, la *Théorie de la justice* mobilise le *free rider* au cœur d'une réflexion concernant l'intolérance. Rawls se situe dans une société « presque juste » pour analyser les cas où la désobéissance civile peut être légitime, en influençant le sens de la justice de la majorité et en se référant aux grands principes constitutionnels. Il évoque alors la question de la tolérance à l'égard des intolérants. Un cas de figure peut en effet se présenter : que les individus intolérants eux-mêmes rappellent à l'ordre les individus tolérants qui auraient dévié de leurs nobles principes (alors qu'eux-mêmes – les intolérants – n'hésiteraient pas un instant à appesantir leur domination s'ils étaient au pouvoir dans un rapport de force inversé). Dans ce cas, prévient Rawls : « La majorité sentira nécessairement que sa fidélité au principe d'une liberté égale pour tous est exploitée par d'autres pour des buts injustes³². » Et c'est ici qu'intervient une allusion significative au *free rider* : « Cette situation illustre une fois de plus le fait qu'un sens commun de la justice est un grand atout collectif et que la coopération de tous est nécessaire à son maintien. On peut considérer que l'intolérant abuse du “ticket gratuit”, qu'il cherche les avantages de justes institutions sans remplir ses devoirs vis-à-vis d'elles en les défendant³³. »

Pour Rawls, les *free riders* profitent de la constitution et des institutions libérales sans être prêts à faire des efforts pour les défendre ; ce sont des passagers clandestins du système, qui usurpent un droit ou une liberté en profitant de la tolérance des autres et de la garantie constitutionnelle des libertés fondamentales, sans pour autant vouloir l'accorder aux autres ni faire des efforts pour qu'elle puisse

32. *TJ*, § 59, p. 427.

33. *TJ*, p. 428.

perdurer ou se généraliser, en risquant la désobéissance civile. Rawls dénonce ici l'égoïsme de groupe dans une société fragmentée.

LE DÉSIR DE DOMINATION COMME SOURCE D'INJUSTICE

Aussi importante et influente soit-elle, la *Théorie de la justice* semble donc minimiser les affects développés dans des sociétés qui ne sont pas réellement bien ordonnées : le désir de domination et d'exploitation, voire d'humiliation ou de revanche, qui suscite le désir de vengeance et la haine. S'il les mentionne, le philosophe ne s'attarde pas sur ces racines de l'injustice, associées à l'abus de pouvoir³⁴.

Corrélativement, Rawls convainc difficilement lorsqu'il énonce les arguments psychologiques destinés à surmonter la tentation d'être passager clandestin. La *Théorie de la justice* invoque le *coût psychologique* du mensonge et de l'hypocrisie qui devrait dissuader le passager clandestin de simuler certains sentiments moraux pour échapper aux conséquences nocives de son égoïsme. Le risque que prend le fraudeur de faire subir le coût induit par son injustice à ses associés ou à ses amis serait ici dissuasif. L'argumentation n'est pas plus probante lorsqu'il s'agit d'aborder le fanatique plutôt que l'égoïste. La *Théorie de la justice* se contente d'envisager que les institutions justes puissent agir pour leur survie face à la menace d'une secte intolérante, en espérant que le phénomène se résorbe de lui-même grâce à la loyauté et à la gratitude. Comme pour le sens de la justice, une « loi psychologique » conduirait à la reconnaissance des bienfaits de la liberté. Que l'on se rassure : les fanatiques peuvent être acculturés ; leur amour de la liberté ne manquerait pas de

34. *TJ*, § 67, p. 479.

se développer au sein d'institutions libérales. Même si une secte intolérante apparaissait, « elle aurait tendance à perdre son intolérance et à reconnaître la liberté de conscience³⁵ ». Rawls parie que des individus animés par leur foi qui s'apercevraient d'un désaccord avec les principes constitutionnels ajusteraient et réviseraient leurs croyances, ou que le respect pour les « réalisations » du libéralisme renforcerait l'allégeance à l'égard de la Constitution. Munie de cette vision optimiste de la « psychologie raisonnable » ancrée dans la réciprocité, l'analyse rawlsienne se focalise donc sur les relations de confiance. Dans une société juste où l'éducation morale aurait fait son œuvre, la coopération sociale devrait beaucoup aux promesses, c'est-à-dire à un mode d'agencement horizontal et non vertical. Aux antipodes de Hobbes, Rawls projette sa théorie de la stabilité dans la société bien ordonnée où la coercition ne serait presque plus requise.

Or le moment historique qui est le nôtre invite à prolonger la réflexion : peut-on réduire l'injustice au phénomène du passager clandestin, du fraudeur ou du tricheur, lorsque nous avons à affronter la question de l'intolérance, du fanatisme et du fondamentalisme ? Sans invalider la théorie rawlsienne, dont l'objectif est différent, cette observation conduit néanmoins à vouloir la compléter et la prolonger autrement. À l'évidence, même la « morale minimale » du libéralisme politique ne suscite pas de consensus à partir de conceptions du monde irréductiblement distinctes. Il se pourrait donc que ceux qui sont mus par des convictions religieuses inébranlables ne veuillent pas entrer dans l'arène démocratique pour soutenir la liberté de conscience ou la liberté d'expression. Quelle que soit leur religion, les individus qui pratiquent leur foi comme une « orthopraxie », en s'astreignant à respecter des règles concernant tous les aspects de leur vie familiale et sociale, pourraient ne pas avaliser le choix des principes

35. *TJ*, § 5, p. 255. Voir Marc-Antoine Dilhac, *La Tolérance, un risque pour la démocratie ?*, Paris, Vrin, 2014, p. 46-64.

libéraux de justice – concernant notamment l'égalité des droits et des chances entre hommes et femmes³⁶. Si la convergence des principales religions autour d'un *consensus dur* de valeurs libérales ou républicaines était en outre mise en péril de l'extérieur, la stabilité de la société libérale deviendrait vulnérable.

La difficulté est d'autant plus grande que les passions ne sont pas la seule source d'instabilité sociale possible : comme les philosophes modernes n'ont cessé de le souligner, certaines formes de croyances dogmatiques peuvent être plus dangereuses encore. Dans le contexte qui est le nôtre, l'attention se cristallise sur les croyances du fanatique qui pourraient déstabiliser la société libérale ou la conduire à mettre en péril les droits fondamentaux par des lois liberticides. À l'évidence, dans le cadre du terrorisme djihadiste, la lutte impitoyable contre la « perversité » de l'Occident ne peut être subsumée sous le chef d'accusation d'opportunisme ou d'égoïsme (même si certains peuvent être mus par ces ressorts). Le désir de combattre la liberté de conscience et la sécularisation de l'espace public ne relève pas d'un manque de loyauté ou de *fair play*. Sans qu'il faille se dire schmittien, il semble difficile de contester que l'ennemi auquel on a affaire ne se dissoudra pas dans une humanité libérale et réconciliée³⁷. Qu'on le déplore ou non, la fin de l'histoire n'aura pas lieu.

36. Paul Graham se demande ainsi si un musulman respectant la charia peut être tolérant et soutenir les principes de justice. Il répond positivement à condition de ne pas être littéraliste, de restreindre le djihad à une lutte spirituelle et de donner une interprétation « symbolique » de la soumission des femmes (*Rawls*, Oxford, One-world Publications, 2007, p. 136-138). L'interrogation s'étend au christianisme intégriste et au judaïsme orthodoxe.

37. Voir Jean-Claude Monod, *Penser l'ennemi, affronter l'exception. Réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt*, Paris, La Découverte, 2006.