

# L'intelligence du méchant

*par Vincent Boyer*

---

**Est-il rationnel d'agir avec justice ? La philosophie morale contemporaine semble le penser, mais on peut en douter : la raison nous recommande souvent de servir avant tout nos intérêts, quitte pour cela à être injuste. Et il faut en conséquence bien plus pour convaincre le méchant que la seule force du raisonnement.**

---

*Recensé : Céline Spector, Éloges de l'injustice, La philosophie face à la déraison, Paris, Le Seuil, « L'ordre philosophique », 2016, 232 p., 22€.*

Pourquoi devrions-nous *nous abstenir de faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'il nous fasse* ? De quelle autorité cette règle, dite « d'or », peut-elle se prévaloir sur nous si nous n'avons aucun désir, ou ne voyons aucune raison, de la suivre ? Et si, sadiques, ce qui nous rendait heureux était justement de *faire à autrui tout ce que nous ne voudrions pas qu'il nous fasse* ? Si je peux faire du mal à autrui – ou, plus trivialement, ne pas lui faire autant de bien qu'il m'est possible – en m'assurant qu'il ne me fasse pas de mal en retour, n'est-il pas irrationnel de me priver d'une telle action ? La raison prudente semble en effet nous indiquer bien souvent la voie de l'action égoïste et injuste. Telles sont les réflexions que ne manquerait pas de faire l'« Immoraliste », appelé aussi l'« Insensé », personnage qui sert de fil conducteur au livre de Céline Spector, *Éloges de l'injustice, La philosophie face à la déraison*, et qui refuse tout bonnement de suivre les normes de justice lorsque celles-ci s'avèrent contraires à ses intérêts ou à d'autres normes qu'il juge supérieures (p. 12), – lançant par là un véritable défi à l'entreprise philosophique de fondation rationnelle de la morale.

Or, si l'appel à la réciprocité ne peut fonder l'action morale, c'est, selon C. Spector, toute la « morale rationnelle » (p. 128), à savoir le droit naturel moderne et les contractualismes contemporains, qui se trouvent par-là frappés de nullité. Cette impossible démonstration philosophique de la rationalité de la conduite juste – « La rationalité du juste ne se démontre pas » (p. 154) – rendrait dès lors nécessaire l'existence d'un souverain politique capable de *forcer* d'une manière ou d'une autre, par la crainte de sanctions, par l'éducation, par la manipulation

des sentiments et la rhétorique, voire par la création d'une nouvelle religion naturelle ou civile, les hommes à être justes<sup>1</sup>, c'est-à-dire à obéir aux lois et à respecter leurs contrats, pour le bien de la communauté.

## Une réflexion sur l'histoire de la philosophie

Cette thèse philosophique de l'indémontrable rationalité du juste, comprise comme raison d'être d'un ordre politique (p. 215), se double dans ce livre d'une thèse sur *l'histoire de la philosophie politique* tout aussi importante. En effet, d'après C. Spector, les philosophes de la tradition – de Platon à Sade<sup>2</sup> en passant par Hobbes, Diderot, Hume et Rousseau – ne se seraient pas « dérobés » (p. 12) face à l'Immoraliste mais auraient tous reconnu avec raison et lucidité qu'ils ne pouvaient le « vaincre » (p. 24) sur le terrain des arguments, la philosophie conçue comme discipline purement argumentative trouvant là ses limites. En forgeant eux-mêmes leurs opposants – qu'ils se nomment Calliclès et Thrasymaque chez Platon ou l'« homme indépendant » chez Rousseau – ces philosophes mettraient ainsi en scène l'impuissance de la philosophie à convaincre qui que ce soit d'adopter une conduite juste s'il ne le désire pas déjà.

C'est alors l'occasion pour C. Spector d'user avec profit de la notion deleuzienne de « personnage conceptuel », qui, comme le soulignait son inventeur, n'est pas seulement un « personnage de dialogue » simple porte-parole du philosophe, mais qui, par son opposition au discours philosophique « intervient dans la création même de ces concepts »<sup>3</sup>. La création conceptuelle selon C. Spector se ferait donc de manière privilégiée dans un « corps-à-corps » (p. 99 et 154) dialogique voire éristique avec celui qui incarne cette figure ambiguë, car à la fois double du philosophe – ainsi le « raisonneur violent » inventé par Diderot à l'occasion de son article sur le « Droit naturel » partage-t-il sa position matérialiste et déterministe (voir p. 95-110) – et antiphilosophe.

En revanche, outrepassant ces limites, la philosophie politique anglo-saxonne contemporaine, dite « analytique », aurait, à partir des années 1950, commis l'erreur fatale de croire que la justice pouvait s'imposer par la seule force du raisonnement. Pour C. Spector, en soutenant une telle thèse la philosophie politique contemporaine se rendrait par-là aveugle à

---

<sup>1</sup> « [...] afin d'éviter le dilemme du prisonnier (où nul ne coopère par crainte de la défection des autres, ce qui laisse tout le monde plus mal loti que si l'action commune avait eu lieu), il faut *forcer les hommes à être justes* en les menaçant de punition en cas de violation des règles de coopération. » (p. 142), écrit C. Spector commentant David Hume dont elle semble reprendre à son compte la thèse qu'elle assimile à l'impératif rousseauiste de « forcer les hommes à être libres » (voir p. 135 et 140 pour un commentaire éclairant de cette formule souvent mal comprise).

<sup>2</sup> « Malgré ses incohérences, il faut sans doute prendre Sade au sérieux » écrit C. Spector, qui décide donc de considérer Sade comme un philosophe à part entière (p. 171). Sur le thème de l'immoralisme sadien et la nécessité de considérer Sade comme un philosophe sérieux (et dangereux), voir l'essai de Pierre-Henri Castel, « Sade à Rome », in *Pervers, Analyse d'un concept*, Ithaque, 2014, p. 79-139.

<sup>3</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, 1991, p. 62.

l'irréductible réalité du mal politique que nous mettent pourtant sous les yeux l'expérience et l'histoire, – et dont la figure exemplaire serait aujourd'hui celle du terroriste fanatique qu'aucun argument ne saurait jamais convaincre d'agir autrement (l'ouvrage consacre en effet plusieurs pages à cette figure contemporaine, p. 24-27 et p. 228-231 et s'ouvre p. 11 sur une évocation du 11 septembre 2001).

À partir d'une histoire de la philosophie politique et morale de l'antiquité jusqu'à aujourd'hui – mais qui laisse inmanquablement de côté des figures aussi importantes que celles d'Aristote et de Kant<sup>4</sup> pour n'en citer que deux –, l'accusation que porte C. Spector est extrêmement lourde : en considérant à tort que la conduite juste est la conduite rationnelle par excellence d'une part, et qu'il est possible d'en convaincre n'importe qui d'autre part, c'est tout simplement la mort de la politique et de sa raison d'être que signerait ce qu'on pourrait appeler le « tournant *philosophiste* »<sup>5</sup> de la philosophie politique anglo-saxonne contemporaine. Ce constat est cependant selon nous à nuancer.

## Qui oublie le mal ?

Pour C. Spector un basculement remarquable aurait eu lieu dans les années 1950 : la philosophie politique, ne prenant plus en charge la figure de l'immoraliste, serait tombée dans un irénisme tout à fait dommageable. Malheureusement, sur les six chapitres que compte l'ouvrage, seul le dernier est explicitement consacré à une analyse et à une critique radicale de la philosophie politique analytique (« Le passager clandestin », p. 195-217), les cinq premiers chapitres du livre proposant quant à eux une galerie de portraits passionnante « des objecteurs qui, dans l'histoire de la philosophie, ont contesté la proposition selon laquelle il est rationnel d'être juste » (p. 14). C. Spector propose en effet des analyses brillantes des auteurs de la tradition, par exemple du fameux chapitre 15 du *Léviathan* de Hobbes où la figure régicide de l'Insensé est remise de façon très éclairante dans son contexte historique, à savoir celui des guerres civiles anglaises (p. 72-79). On aurait aimé une étude aussi poussée de la philosophie politique contemporaine, que les vingt pages que l'auteure lui consacre à la fin du livre ne lui permettent évidemment pas de faire.

Le lecteur du dernier chapitre d'*Éloges de l'injustice* doit, en effet, le plus souvent se contenter d'une référence à la science ou théorie politique « *mainstream* » (p. 213, 226, 235) comme si toute la philosophie politique depuis les années 1950 parlait d'une seule voix. En

---

<sup>4</sup> Les rares références à Kant dans l'ouvrage sont en effet un peu hâtives. On lit par exemple : « Sauf à s'échapper dans les nuées de la loi morale kantienne en mettant le règne nouménal à l'abri de toute turpitude sensible [le philosophe] ne remportera pas gain de cause [contre l'immoraliste] », (p. 24). Il est aussi question plus loin à propos de Kant des « pesanteurs de l'idéalisme transcendantal » (p. 210). Si la seule solution pour « vaincre l'immoraliste » est d'en passer par de telles « pesanteurs transcendantales », pourquoi ne pas essayer d'évaluer une telle solution plus en détails et montrer pourquoi elle ne fonctionne pas ?

<sup>5</sup> La note manuscrite de Rousseau dans l'*Émile* contre « l'esprit raisonneur et philosophique » ou le « parti philosophiste » qui littéralement *abuse* de la philosophie, est citée par C. Spector p. 156.

réalité, de philosophie politique contemporaine il est surtout question dans le livre de C. Spector d'une critique de la *Théorie de la justice* (1971) de John Rawls, livre en effet resté célèbre pour avoir relancé la réflexion politique dans le monde anglo-saxon, mais auquel on ne peut sans injustice la réduire.

Or, si C. Spector est tout à fait convaincante en montrant, après d'autres<sup>6</sup>, que les principes de justice sont choisis chez Rawls par des partenaires désincarnés et dont le « sens de la justice » semble bien utopique, elle l'est un peu moins lorsqu'elle affirme que pour Rawls toutes les figures du mal peuvent être réduites au personnage anodin du *free rider* (le « passager clandestin » ou « resquilleur ») qui profite des institutions tout en ne faisant pas sa part. C. Spector se demande ainsi :

Comment [Rawls a] pu assimiler purement et simplement l'intolérant au *free rider*, et négliger le désir d'exclure, d'humilier, de dominer, d'intimider, voire de s'imposer par la cruauté ? Obnubilé par l'architecture de sa cathédrale (la *Théorie de la justice*), Rawls aurait-il purement et simplement *oublié le mal* ? [...] L'intolérant lui-même est perçu [par Rawls] comme un passager clandestin, peu enclin à la gratitude et refusant d'acquitter sa quote-part aux institutions libres. (p. 199 et 212)

Cependant, il est difficile d'affirmer que Rawls assimile l'intolérant, par exemple le membre fanatique d'une secte, au *free rider* ingrat. En effet, Rawls ne réduit pas, au sujet de l'intolérance, la faute morale à la simple fraude mais précise uniquement, dans le passage auquel fait référence C. Spector, que les intolérants se comportent effectivement en *free riders* s'ils se plaignent de ne pas être tolérés. Rawls dans ce texte se pose en effet la question de savoir si dans une société libérale, un individu ou un groupe intolérant, peut légitimement se plaindre de n'être pas lui-même toléré. Une telle plainte, en effet, semble incohérente : comment exiger de la part des autres une attitude que l'on n'adopte pas soi-même ? L'intolérant qui profère une telle plainte se comporte alors bien en *free rider*<sup>7</sup>. L'analyse en termes de *free riding* a donc lieu chez Rawls non pas pour caractériser le phénomène de l'intolérance – qui comporte peut-être aussi pour lui le « désir d'exclure, d'humilier, de dominer, d'intimider » – mais dans le cadre d'une réponse à la question de savoir s'il faut tolérer les intolérants, ce qui n'est pas exactement la même chose. Il n'est donc pas vraiment sûr que la philosophie politique contemporaine ait oublié le mal, en tout cas l'analyse rawlsienne de l'intolérance ne le montre peut-être pas suffisamment.

Symétriquement, ne pourrait-on pas faire le même reproche à certains philosophes convoqués dans les autres chapitres d'avoir eux aussi « oublié le mal », au sens de ne pas avoir voulu s'y confronter ? Par exemple, la lecture que propose C. Spector de la conclusion de *l'Enquête sur les principes de la morale* (1751) de David Hume (voir p. 140-147), aussi stimulante soit-elle, peut être nuancée. Dans ce texte Hume donne la parole à un personnage qu'il nomme le « fripon intelligent » (« *sensible knave* ») et qui considère que si « *l'honnêteté est la meilleure politique* » en règle générale, on agit néanmoins « sagement » en décidant d'enfreindre les règles de l'équité, quand notre « acte d'iniquité ou de déloyauté augmentera

---

<sup>6</sup> Voir Michael Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, trad. J-F. Spitz, Seuil, 1999 (cité p. 210).

<sup>7</sup> Voir John Rawls, *Théorie de la justice*, Le Seuil, trad. C. Audard, 1987, §59, p. 427-428.

considérablement [notre] fortune, sans nuire vraiment, ni à l'union ni à la communauté sociale »<sup>8</sup>. Face à un tel discours Hume n'aurait en réalité, selon C. Spector, strictement aucune *réponse* convaincante à lui donner, actant par-là de l'indémontrable rationalité de la conduite juste. Encore une fois cet échec du philosophe montre qu'il faut *forcer* le fripon intelligent à être juste puisqu'on ne pourra pas l'en convaincre.

Cependant, une interprétation légèrement différente est également possible. Ce que veut peut-être montrer Hume dans ce texte difficile c'est que l'intérêt privé, même modéré par une prise en compte de l'utilité sociale des règles de justice, ne peut pas être le motif ultime à l'accomplissement d'actions véritablement – et non simplement en apparence – justes. Le motif ultime doit donc se trouver dans une véritable *disposition* à être juste, à savoir la vertu d'honnêteté que l'homme vivant en société est censé acquérir. Hume ne mettrait donc à aucun moment en scène l'échec de la philosophie à convaincre l'immoraliste mais insisterait simplement sur les raisons d'être de la vertu de justice : le fripon intelligent ne mérite aucune réponse et ne vient pas inquiéter le système philosophique humien.

## De la rationalité en politique

Si la thèse assez tranchée que défend C. Spector sur l'histoire de la philosophie politique serait peut-être à développer et à nuancer, sa thèse proprement philosophique en faveur de l'indémontrable rationalité de la conduite juste mériterait elle aussi quelques précisions. Il demeure en effet une ambiguïté quant à ce que C. Spector désigne précisément par « rationalité politique ». S'agit-il uniquement pour elle de la rationalité de l'allégeance, c'est-à-dire de l'obéissance des sujets politiques aux lois et aux conventions, ou bien y inclue-t-elle également la rationalité des décisions et des jugements politiques ? Si une décision politique est une réponse à la question : « sur tel sujet que faire aujourd'hui et comment ? » et qui, une fois formulée – sous la forme de votes, d'actes législatifs, de décrets, voire d'actions directes – affecte la vie de tous les citoyens d'une cité ou d'un pays, alors peut-on concevoir qu'une figure du mal radical soit néanmoins capable de prendre des décisions politiques rationnellement acceptables car maximisant son intérêt ? Si tel était le cas, la « rationalité politique » serait bel et bien indépendante de tout égard pour la justice.

Cependant, l'auteure ne semble pas prête à aller jusque-là et à admettre l'existence de « bons nazis », ou de « bons terroristes », au sens où ces individus, rationnels, se donneraient les moyens d'accomplir les fins politiques, terribles, qu'ils se proposent<sup>9</sup>. Comme elle l'écrit en

---

<sup>8</sup> David Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, trad. P. Baranger et P. Saltel, GF, p. 200.

<sup>9</sup> À ce sujet la référence qui est faite dans le livre au cas d'école dit du « nazi rationnel » appellerait de plus amples développements. Par ailleurs on lit à la page 26, note 2 d'*Éloges de l'injustice* : « Après Hilary Putnam, Elizabeth Anscombe et Vincent Descombes ont abordé la question [du nazi rationnel]. » Il faut intervertir les deux premiers noms puisque c'est après Elizabeth Anscombe (*L'intention*, 1957) qu'Hilary Putnam (*Raison, vérité et histoire*, 1981) et Vincent Descombes (*Philosophie du jugement politique*, 1994) ont abordé la question du « bon nazi » (Anscombe) ou du « nazi rationnel » (Putnam).

conclusion, les terroristes ne sont pas de purs calculateurs dont l' « action politique », efficace, ne servirait qu'à maximiser l'utilité (p. 228). Mais ce refus de considérer l'entreprise terroriste comme rationnelle semble aller à l'encontre de la définition même que donnait C. Spector de la rationalité politique dans son introduction :

[...] la nature de la rationalité, en politique, demeure obscure. À l'échelle de l'individu, est-elle le simple calcul des bénéfices et des coûts que l'on retire de ses actes ? Est-elle recherche d'optimisation et estimation, au cas par cas, de l'intérêt que représente les règles ? (p.16)

On le voit, C. Spector définit dans ce passage la conduite rationnelle comme celle qui permet la satisfaction des intérêts de l'agent individuel, l'hésitation concernant seulement la question de savoir si cette satisfaction doit être directe ou indirecte. Or si cette conception purement instrumentale de la rationalité est correcte – ce dont on peut évidemment discuter – alors pourquoi ne pas reconnaître qu'il puisse exister des nazis ou des terroristes *rationnels* ? Pourquoi les nazis et les terroristes n'auraient-ils pas des *fins* qu'ils voudraient atteindre par la mise en œuvre de certains moyens ? Par ailleurs, une telle reconnaissance de la rationalité de l'action politique terroriste rendrait la thèse de l'indémontrable rationalité du juste d'autant plus cohérente. Refuser l'existence de terroristes rationnels doit donc nécessairement en passer par une redéfinition de la rationalité en politique, – redéfinition que C. Spector semble appeler de ses vœux (voir notamment p. 195-199 et la conclusion où sont pointées les limites de la théorie économique du choix rationnel et de la théorie des jeux) mais au sujet de laquelle nous voudrions en savoir malgré tout un peu plus.

Malgré ces quelques réserves de détails, qui s'apparentent davantage à des demandes de précisions, il nous semble que l'intérêt majeur d'*Éloges de l'injustice*, et qui en rend sa lecture tout à fait stimulante, est, d'une part, de faire s'entrecroiser tout du long réflexion philosophique et réflexion *sur* la philosophie et son histoire, et, d'autre part, de montrer avec brio que les seuls arguments philosophiques n'ont jamais et ne pourront jamais convaincre quelqu'un de préférer le bien commun à son intérêt propre s'il lui manque « l'amour (de la patrie, des lois, de l'égalité) » (p. 164).

Publié dans [laviedesidees.fr](http://laviedesidees.fr), le 10 mai 2017.