

Robert DAMIEN et André TOSEL (Ed)

Qu'est-ce qu'une action collective s'il est vrai que toute action engage le rapport d'un acteur à une pluralité d'autres acteurs ? Que sont les acteurs collectifs ? Quelles pratiques permettent leurs manifestations ? Comment comprendre les réseaux et les procès des interactions ? Quelles figures coopératives, conflictuelles, hiérarchiques prennent-ils ? Quel contenu peut-on donner à l'idée d'agir collectif ? Quelles logiques impliquent les paradoxes de la rationalité que l'on sait limitée ?

Trois catégories semblent pouvoir autoriser une entrée pertinente dans l'identification des acteurs, des pratiques et des figures de l'action collective : celles de la coordination, du conseil et de la planification. A travers l'analyse de ces trois catégories, les communications rassemblées en ce livre veulent mesurer quelles sont les chances aujourd'hui d'une action ensemble qui pourrait se proposer, par delà les mécanismes systémiques des coordinations automatiques, en définitive des subordinations, la perspective d'un agir en commun, orienté vers la satisfaction des besoins du plus grand nombre et accompli dans l'élément du respect de chaque singularité humaine.

Cet ouvrage est le recueil des contributions au colloque international "*L'action collective : coordination, conseil, planification*" organisé à Besançon les 20-21-22 octobre 1994 par le Laboratoire de recherches philosophiques sur les logiques de l'agir/CNRS-GDR 1197.

Tony ANDRÉANI, Jacques BIDEF, Bernard BOURGEOIS, Yves COHEN, Frank CUNNINGHAM, Robert DAMIEN, Bruno GNASSOUNOU, Armand HATCHUEL, Domenico JERVOLINO, André LARCENEUX, Romain LAUFER, Pierre LIVET, Alain MARCHAND, Jean-Luc PETIT, Hugues POLTIER, Jean ROBELIN, Tom ROCKMORE, Joseph ROMANO, Daniel SCHULTHEISS, Yves SCHWARTZ, Hervé TANGUY, Laurent THÉVENOT, André TOSEL, Pierre TRIPIER

Série AFON

Vol. 12



9 782251 606538

Prix : 290 F

ISBN 2.251.60653-X
ISSN 1159-2222

L'ACTION COLLECTIVE

COORDINATION, CONSEIL, PLANIFICATION

ANNALES LITTÉRAIRES DE L'UNIVERSITÉ DE FRANCHE-COMTÉ

ENTRE HERMÉNEUTIQUE ET DISCUSSION RATIONNELLE :

Éléments pour une théorie normative de l'action collective

par Hugues POLTIER

Mon propos s'inscrit dans le contexte d'une recherche sur le problème de la fondation ou de la justification des normes de justice. L'idée directrice en est donnée par une analyse sémantique de l'idée de justice. Ainsi lorsque nous disons que X est juste, nous sous-entendons que X est acceptable par toutes les parties en présence, pour autant bien entendu que chacune d'elles adopte une attitude raisonnable dans la controverse. Selon cette indication, il serait, en principe en tout cas, possible de parvenir à un système de normes justes, c'est-à-dire acceptables par tout sujet rationnel.

On arrive ainsi à l'identification classique de la justice et de la rationalité, plus exactement à la thèse selon laquelle l'ordre socio-politique juste n'est rien d'autre que le système des normes que, raisonnablement, nul ne peut rejeter. Cette identification, bien entendu, ne résout rien. Car la question reste entière : qu'est-ce que la raison ? ou plus exactement, qu'est-ce que la raison pratique ? qu'exige-t-elle de nous ?

Bien sûr, je ne pourrai offrir ici une discussion complète du problème de la fondation rationnelle des normes. En raison de la place qui m'est impartie, je me concentre sur l'approche que beaucoup de théoriciens des sciences sociales considèrent comme la plus prometteuse. Adoptant la conception maximisatrice de la

raison, elle veut montrer que les contraintes «morales» ne sont en fait rien d'autre que les contraintes collectives qu'un groupe d'agents rationnels s'imposeraient mutuellement *afin de satisfaire au mieux leurs intérêts respectifs*. En d'autres termes, l'insaturation des règles de la morale et de la justice serait le résultat d'un calcul qui démontrerait à chacun que l'existence de normes est plus favorable à ses intérêts que leur absence — pour autant bien sûr que ces normes soient générales et impartiales. Cette théorie fait donc du moment de l'adoption des règles un contrat passé entre plusieurs agents rationnels, chacun n'étant présumé intéressé que par son propre avantage.

C'est cette conception contractualiste de la genèse des normes de la morale et de la justice qui retiendra l'essentiel de mon attention dans cet article. Le but de la discussion que je conduis sur cette approche est de répondre à la question de savoir si elle offre une solution satisfaisante à la question du fondement et de la nature de la morale. Ma réponse sera, on le verra, négative. Dans une généralisation sans doute un peu hâtive, je suggère alors que le projet d'une fondation rationnelle de la morale doit être abandonnée, que la découverte de la morale comporte nécessairement une irréductible part d'interprétation et qu'en tant que telle, elle est affectée d'une antériorité que la raison n'est pas en mesure de surmonter. Dans un premier temps, cependant, je situe brièvement la tentative contractualiste parmi d'autres approches qui ont voulu donner un fondement rationnel aux normes.

L'idée d'une fondation rationnelle des normes est au cœur de la pensée moderne. Cette ambition renvoie à la double idée de l'existence «réelle» d'un tel fondement et de la possibilité, non seulement de le découvrir, mais surtout de l'établir avec certitude. Ce faisant, il s'agit de soustraire à l'emprise décapante du doute la validité des normes de la morale et de la justice. Dans le sillage du projet cartésien de fonder la connaissance métaphysique sur un fondement certain et inébranlable, la réflexion morale a ainsi souvent tenté de montrer la possibilité pour la raison seule — c'est-à-dire sans l'aide de la révélation — d'atteindre à une connaissance certaine du ou des principes normatifs fondamentaux. Parmi d'autres, Hobbes et Locke ont considéré que la morale appartenait aux sciences capables de démonstration et ce, pour la raison que, à l'image des idées mathématiques, les

notions morales sont le produit de notre esprit¹. En tant que nous en sommes les auteurs, nous pouvons en avoir une connaissance certaine. A leurs yeux, toute la difficulté se concentre dans la définition correcte de chacune d'elles, puisque, à l'instar de ce qui se passe dans la géométrie euclidienne, la démonstration des théorèmes doit reposer entièrement sur les définitions des premiers principes.

De manière très schématique, on peut distinguer trois grandes directions de recherche dans les différentes tentatives d'établir le fondement rationnel de la morale. La première est celle que, avec Bayle, on pourrait appeler la voie de la «lumière naturelle». Selon cette vue, il nous serait impossible de ne pas saisir l'évidence de certaines maximes morales générales s'ilôt que nous les considérons avec attention. Ainsi nous ne saurions douter qu'il est honnête de ne pas faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qui nous fût fait. Une telle maxime, juge Bayle, fait partie de «ces idées primitives qui portent en elles-mêmes leur persuasion»²; les anglophones diraient qu'elle est *self-evident*. Sans doute, chez ce penseur, cette lumière naturelle est regardée comme venant de Dieu, ce qui renforce considérablement son autorité. Toutefois, cette idée que nous aurions des intuitions morales *self-evident* continue d'exercer un certain attrait sur des penseurs qui, même lorsqu'ils sont croyants, répugnent à appuyer sur l'existence de Dieu leur argumentation. Cela est notamment le cas chez les représentants du courant connu sous la

1 Pour HOBBS, cf. *De l'homme*, trad. P.-M. Maurin, Paris, A. Blanchard, 1974, ch. 10, 5, pp. 146-147; Pour LOCKE, cf. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. Coste, rééd. Paris, Vrin, 1972, IV, iii, 18 et IV, XII, 8 sqq. Cf. Philippe RAYNAUD, «Locke», *Dictionnaire des oeuvres politiques*, Paris, P.U.F., 1986. Leibniz, quoique pour des raisons sensiblement différentes, défend également la thèse selon laquelle les vérités de la morale et de la justice sont susceptibles d'une connaissance certaine; cf. LEIBNIZ, «Méditation on the Common Concept of Justice», in *The Political Writings of Leibniz*, ed. by P. Riley, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, surtout pp. 48-51.

2 Cité in Pierre MANENT (ed.), *Les libéraux*, I, Paris, Hachette (Pluriel), 1986, p. 116.

dénomination d'«intuitionnisme» et dont les plus fameux sont H. A. Prichard¹ et W. D. Ross².

La difficulté de l'appel à la «lumière naturelle» en matière de morale est bien connue. Au plan épistémique, il revient à identifier la vérité morale au certain, plus précisément à ce dont je ne saurais douter. Or, il n'est pas certain que ce que des individus ne peuvent mettre en cause en un temps et un lieu donné n'apparaisse pas à la génération suivante comme un préjugé inacceptable. Ainsi naguère encore, de nombreux chrétiens considéraient normale la discrimination des juifs puisque leurs ancêtres avaient tué le Christ. Peut-on établir une séparation nette entre ce qui est simple préjugé légué par la tradition et ce qui est certitude de la conscience ? Une autre difficulté a trait au fait que bien qu'il reconnaisse une pluralité d'obligations qui peuvent entrer en conflit, l'intuitionnisme n'est pas en mesure d'offrir une solution systématique sur la manière de les résoudre. Pour pouvoir le faire, il devrait se résoudre soit à unifier les diverses obligations en les rassemblant sous une classe unique, soit à affirmer l'existence de méta-obligations concernant la manière de résoudre chaque conflit de devoirs³. Aucune de ces options ne peut être retenue par l'intuitionniste, puisque l'existence d'une pluralité irréductible de devoirs moraux est au cœur de sa position.

La prise de conscience de ces deux difficultés a poussé certains penseurs à délaisser tout à fait le terrain des intuitions morales, si évidentes que certaines paraissent. De même que Descartes décide de douter de tout ce que lui enseignent ses sens puisque, ainsi qu'il a pu l'établir, il arrive qu'ils le trompent, de même le moraliste rationaliste refuse sa confiance aux maximes morales les mieux établies parce qu'elles peuvent n'être que l'expression des préjugés d'une tradition particulière, aveuglée par sa confiance en elle-même. Cette analogie suggère que s'il veut parvenir à découvrir des normes véritablement rationnelles, c'est-à-dire universelles, le penseur devrait commencer par suspendre son adhésion à toutes les «évidences» morales. Mais

1 *Moral Obligations : Essays and Lectures*, Oxford, Oxford University Press, 1948.

2 *The Right and the Good*, Oxford, Oxford University Press, 1930; *Foundations of Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1939.

3 On reconnaît là bien sûr la substance de la critique que Rawls oppose à l'intuitionnisme au § 7 de *A Theory of Justice*.

comment alors retrouver une morale ? La réponse de Kant est bien connue : en découvrant dans la raison la faculté de l'universel et en affirmant alors que si la morale doit être rationnelle, elle doit être rigoureusement universelle. En tant que faculté de l'universel, la raison ne s'identifie à aucun contenu, toujours particulier. En tant que raison pratique, elle est donc purement formelle. En un mot, elle est exigence pratique de non-contradiction : exigence que la maxime qui oriente mon action dans une situation donnée ne varie en rien lorsque la même situation se reproduit. La maxime d'une action doit pouvoir être loi universelle. Comme telle la loi n'a aucun contenu, elle est pure forme. La morale d'une action ne réside alors plus dans son contenu, mais dans sa forme, plus exactement dans la forme de son vouloir.

Les difficultés de cette position sont bien connues également. En définitive, mon action se déroule dans l'ici et maintenant : comment passer de l'universel abstrait de la loi à l'universel concret de l'action ? Car si le principe universalisable de la loi jouit de cette simplicité qui lui donne sa force incontestable, l'action, au contraire, est souvent prise dans un contexte aux ramifications complexes, caractérisées par une pluralité de dimensions dont les exigences normatives peuvent être divergentes. En vertu du principe d'universalisation, je ne dois mentir en aucune circonstance; mais si mon mensonge peut contribuer à sauver des innocents menacés dans leur vie par un pouvoir tyrannique, ne suis-je pas *requis* de mentir ? Une des faiblesses de la morale de Kant est ainsi la difficulté qu'on éprouve à donner des réponses satisfaisantes aux dilemmes moraux à l'aide du seul principe formel d'universalisation. Une autre difficulté analogue concerne l'extension de ce principe à d'autres exemples que ceux analysés par Kant dans sa *Fondation de la métaphysique des mœurs*¹.

Ces difficultés paraissent en tout cas suffisantes à certains pour justifier l'adoption d'une troisième stratégie, plus radicale encore que les deux précédentes. Son point de départ est de nier l'évidence *a priori* de l'irrationalité de celui qui vise à satisfaire ce qu'il regarde comme son intérêt sans considération du bien d'autrui. En clair, elle récuse l'identification *a priori* de la raison

1 Selon la traduction de A. Renaut, KANT, *Métaphysique des mœurs I*, Paris, Garnier-Flammarion, 1994.

et de la morale. A ses yeux, cette identification repose sur une vision métaphysique de l'homme qu'il est impossible d'étayer de manière concluante. A la définition de la raison comme faculté de l'universel, cette approche préfère l'idée qu'elle est essentiellement calcul, c'est-à-dire pouvoir de cohérence formelle et capacité d'ajuster ses moyens aux fins visées. Partant de l'idée d'une raison qui n'est pas intrinsèquement morale, son pari est de montrer que les règles que nous appelons «morales» correspondent à des contraintes que des agents rationnels s'imposeraient mutuellement, dès lors qu'ils comprendraient clairement leurs intérêts à moyen et à long termes. Bref, les règles morales s'identifieraient à des règles de *prudence rationnelle* d'un degré supérieur. Leur sens serait d'interdire toute une série d'actions bien spécifiées, dont chacun juge qu'il a intérêt à ne pas les subir. Comprenant le caractère symétrique de sa situation et de celle des autres, chacun saisirait ainsi que l'abstention d'autrui suppose la sienne. En clair chacun comprendrait que, pour obtenir d'autrui qu'il le laisse jouir de son corps et de ses biens, il devrait, de son côté, faire l'engagement symétrique. En raison de leur caractère impartial et général, ces contraintes peuvent être identifiées à ce qu'on appelle généralement la morale. Rationnelle pour chacun, cette solution doit pouvoir être vue comme l'objet d'un accord passé entre tous les individus rationnels soucieux de maximiser leur utilité. Bref, elle doit être vue comme l'objet possible d'un contrat social.

Ainsi que je l'ai annoncé dans mon introduction, je me bornerai à présenter et discuter la thèse contractualiste.

L'occasion de ce réexamen des thèses contractualistes nous est donnée par le renouveau qu'elles connaissent depuis bientôt vingt-cinq ans. On sait que Rawls a publié *A Theory of Justice* en 1971² dans lequel il se propose de «[généraliser et de porter] à un plus haut degré d'abstraction la théorie bien connue du contrat social, telle qu'on la trouve, entre autres, chez Locke, Rousseau et Kant» (TJ, 37). On sait peut-être moins, en revanche que la tentative de Rawls a été suivie de nombreuses autres. Dans le

1 On aura sans doute compris qu'il ne s'agit pas ici de la prudence aristotélicienne, mais seulement d'une prudence qui est à peu près synonyme de la rationalité instrumentale, ce sens prévalant dans la littérature anglophone.

2 Oxford, Oxford University Press. Traduction française au Seuil en 1987, sous le titre *Théorie de la justice* [cité ci-après TJ].

courant de la dernière décennie ainsi, deux penseurs ont offert des contributions particulièrement importantes à la théorie du contrat social. Ces deux penseurs sont David Gauthier¹ et Otfried Höffe². Certes, leurs thèses finales divergent sensiblement. Par le biais du contrat en effet, Höffe entend retrouver une thèse d'inspiration kantienne puisqu'il veut fonder ce qu'il appelle l'«impératif catégorique de l'ordre juridique et politique» (JP, 57). Gauthier, en revanche, borne son ambition à générer rationnellement les contraintes rationnelles que doit accepter tout agent rationnel pris dans une structure d'interaction. En dépit de ces divergences cependant, il n'en reste pas moins que leurs projets respectifs présentent de nombreux points communs. En particulier, leurs hypothèses de départ concernant la situation prépolitique sont tout à fait similaires. Chez l'un et l'autre, on ne présuppose aucune morale naturelle, c'est-à-dire aucune idée morale *a priori* limitant ce qu'il est légitime de faire dans la recherche de la satisfaction de ses désirs³. Leur ambition commune est de donner une justification de la morale et de la justice du point de vue de l'agent rationnel conçu comme cherchant la satisfaction de ses intérêts et comme dépourvu des obligations naturelles de respecter la vie, l'intégrité physique et

1 *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986 [ci après MA].

2 Otfried HÖFFE, 1991, *La justice politique. Fondement d'une philosophie critique du droit et de l'Etat*, Paris, PUF [ci après JP]. A ces deux penseurs, on aurait pu encore ajouter le philosophe italien Salvatore VECA, auteur notamment de *Questioni di Giustizia. Corso di filosofia politica*, Torino, Einaudi, 1991 (2e éd.).

3 MA, p. 6 : «Notre théorie doit générer, en tant que principes rationnels de décision, c'est-à-dire sans faire appel à des principes moraux antérieurs, des contraintes sur la poursuite de l'intérêt ou de l'avantage individuel, lesquelles contraintes, en vertu de leur impartialité, satisfont à la compréhension traditionnelle de la morale» (HP souligné). Dans le souci de fournir une légitimation de la contrainte politique échappant à la critique, Höffe tente d'offrir une contribution qui soit antérieure à l'éthique et, à cette fin, adopte pour principe méthodique de faire abstraction, dans sa construction, «de tout ce qui est contesté dans la controverse avec l'anarchisme strict» (JP, 226). C'est dans cet esprit que, concevant l'état de nature, il juge nécessaire de l'imaginer «non seulement comme un état sans ordre politique, mais aussi, de surcroît, sans droits subjectifs» (229), c'est-à-dire sans les droits moraux que nous considérons aujourd'hui comme fondamentaux, comme le droit à la vie, à l'intégrité physique, à la liberté, etc., et partant également, sans les devoirs corrélatifs.

les biens d'autrui. Loin d'être présupposées, ces obligations doivent au contraire résulter de l'intérêt éclairé de chacun de s'accorder avec autrui sur des règles d'abstention mutuelle et, éventuellement de coopération. En un mot, ce qu'il s'agit de montrer, c'est que la morale n'est rien d'autre que l'intérêt bien éclairé : poursuivre rationnellement son intérêt requiert de soumettre les actions que l'on entreprend dans ce but aux contraintes qui constituent le contenu de la morale. Directement inspiré de Hobbes, cet ensemble commun de prémisses autorise à ranger ces deux penseurs dans la famille des contractualistes hobbiens¹. Parce qu'elle me paraît la plus fidèle à l'idée directrice qui motive le recours à la fiction d'un contrat originel, je me borne à l'examen de cette famille d'approches.

Discutant la solution apportée par les théories hobbiennes du contrat social, je montre d'abord que, si elles sont incontestablement suggestives, ces théories, à elles seules, n'offrent pas une solution satisfaisante à la fondation de normes de justice. Revenant alors sur certaines de leurs prémisses, je montre ensuite que, en dépit des intentions expresses de ses défenseurs, les théories du contrat social présupposent toujours une certaine conception du bien qui n'est ni neutre ni culturellement indifférente. Cette conclusion m'incite enfin à suggérer une piste empruntant son inspiration à la fois à l'herméneutique et à la discussion argumentative. La première question qu'il conviendrait de résoudre serait alors celle de notre identité partagée. Partant de l'idée que nous formons une communauté de coexistence, il s'agirait en premier lieu de mettre en lumière les traits constitutifs de notre identité en tant que nous sommes membres de cette communauté. C'est sur le fond d'un accord préalable sur la nature de notre orientation commune vers le bien que, dans un second temps, nous pourrions entamer une discussion rationnelle sur les normes de justice.

Je commence par l'examen de la solution contractualiste, de son articulation et de ses difficultés.

L'inspiration générale des théories du contrat social est de parvenir à donner une fondation non-métaphysique au corps politique et, corrélativement, aux droits et aux devoirs qu'il

¹ Et ce, à la différence des contractualistes qui, s'inspirant de Locke ou de Kant, ont une conception de la rationalité intrinsèquement morale. Je pense ici bien sûr en particulier à Rawls.

comporte. Dans cette optique, ils tentent de faire reposer la légitimité des obligations mutuelles que se doivent les membres du corps politique sur le fait qu'ils y ont eux-mêmes librement consentis : présupposés rationnels, les hommes sont supposés à même de saisir qu'ils ont avantage à s'obliger mutuellement plutôt que de vivre dans l'état prépolitique — tel que, par exemple l'a décrit Hobbes, voire même Locke.

Les principes et les normes de justice adoptés au moment du contrat doivent alors être vus comme ces règles que chacun peut accepter parce que la régulation de la coexistence qu'elles permettent est à l'avantage de chacun. Ainsi, si, dans l'état prépolitique, j'ai « le droit » de m'attaquer à la personne et au bien de quiconque, autrui jouit également de ce même « droit », de sorte que chacun de nous y est à tout moment la victime potentielle d'autrui. Aussi est-il raisonnable de penser qu'à cette situation, chacun préférerait une forme de coexistence dans laquelle les actions d'autrui seraient bornées par des règles. Autrui se trouvant par rapport à moi dans une situation symétrique, sa structure de préférence sera identique, et, en conséquence, nous pourrions nous entendre pour instaurer des règles de justice limitant notre liberté d'action réciproque. En raison de la symétrie des situations et des attentes respectives des uns et des autres, le contrat social devrait déboucher sur des droits fondamentaux égaux pour tous.

Tel est, très résumé, le schéma de l'argumentation contractualiste. Son point crucial est de substituer à l'idée d'un fondement substantiel de la légitimité des normes l'idée d'un fondement contractuel : la force contraignante des normes repose sur leur acceptation libre par chacun. C'est parce que chacun de nous s'est librement engagé à respecter ces règles qu'il est juste, le cas échéant, que leur respect me soit imposé par la force. Une analyse plus précise du moment du contrat montre que chacun de nous consent à l'introduction de ces limitations de sa liberté d'action parce que chacun comprend que c'est là la condition nécessaire et suffisante pour que les autres acceptent de renoncer à commettre des actes nuisant à ses intérêts. Si l'autre n'a pas la conviction que je vais renoncer à entreprendre des actions nuisant à sa personne ou à ses biens, il ne peut s'engager unilatéralement à ce même renoncement. Le concept qui rend bien compte du contenu du contrat est celui d'*avantage mutuel* : l'engagement libre des différentes parties dans un contrat est possible parce que

chacune juge qu'elle gagne plus qu'elle ne cède. Dans le cas du contrat social, nous nous engageons mutuellement à nous abstenir d'attaquer autrui dans sa personne et dans ses biens. Qui que je sois, j'ai avantage à renoncer au bénéfice de mes rapines aux dépens d'autrui car je gagne plus à ce que tous les autres s'abstiennent de s'en prendre à moi que je ne gagne à pouvoir continuer à les attaquer tout en devant continuellement craindre d'en être la victime potentielle.

La force de cette analyse est d'écarter toute référence à une conception objective de la rationalité et de reposer au contraire sur une interprétation très étroite de la rationalité, conforme à l'idée que l'homme moderne s'en fait. Confronté à une pluralité infinie de genres de vie et de fins, le moderne tend à considérer que ceux-ci ne sont pas susceptibles d'une évaluation rationnelle, que seuls le sont les moyens et les démarches mis en oeuvre pour les atteindre. Un individu est jugé rationnel, lorsque, adaptant ses démarches à ses ressources il choisit une voie efficace dans la réalisation de son but. Dans cette perspective, on le voit, la rationalité de la fin n'est jamais mise en question.

A cette fondation contractualiste de l'Etat et de la morale, je voudrais opposer deux arguments distincts. Le *premier* soutient que le raisonnement contractualiste ne débouche sur l'instauration de droits fondamentaux égaux pour tous qu'en présupposant l'égalité des contractants dans l'état prépolitique, ce qui n'est guère plausible. Développant cet argument, je montre alors que, mené de façon conséquente, le contractualisme strict débouche sur des résultats contraires à certaines de nos convictions qui sont au cœur de nos croyances morales. Le *second argument* établit que la démarche contractualiste présuppose et exprime tout à la fois une dimension de la conception du bien qui, propre à la modernité, n'est ni neutre ni universelle. Sur la base de cette dernière analyse, je m'interroge brièvement sur le contenu de notre identité de membre des sociétés développées en cette fin de XXe siècle et esquisse finalement ce que cette interprétation suggère pour l'établissement des normes de l'action collective.

Je commence par développer mon premier argument.

La difficulté cruciale que soulève l'idée d'un contrat social fondé sur la thèse de la rationalité maximisatrice est qu'on ne comprend pas comment des individus inégalement dotés et soucieux chacun de maximiser leur utilité peuvent arriver à un accord prévoyant des droits fondamentaux égaux pour tous. Sur

la base des prémisses retenues, il est en effet plausible de penser que ceux qui sont le plus capables de menacer autrui vont user de leur supériorité pour obtenir une plus grande part du produit de la coopération sociale. Car si, comme le supposent les prémisses de toute cette construction, les individus rationnels visent à maximiser leurs avantages, cela signifie qu'il serait irrationnel de leur part de ne pas suivre cette stratégie dès lors qu'ils disposent des ressources pour le faire. Or, entre l'homme au physique de guerrier et le cul-de-jatte, il y a un abîme de puissance tel que le premier peut, s'il le souhaite, faire ce qu'il veut du second, alors que l'inverse n'est pas vrai.

Pour nous en convaincre, analysons plus en détail la rationalité des parties. A la lumière de toutes les remarques relatives à la caractérisation de l'état prépolitique, on comprend que les partenaires au contrat se définissent à la fois par la rationalité (ils ont la capacité du langage articulé, ils peuvent échanger des propositions et s'accorder sur certaines) et par le pouvoir de menace (ils ont la capacité de nuire à autrui d'une manière ou d'une autre). Il s'ensuit que si quelque'un est dépourvu de pouvoir de menace — ou tout au moins perçu comme tel —, cela signifie qu'il ne pourra pas participer au contrat puisqu'il n'a rien à offrir aux autres en échange de leur abstention. Et s'il est exact, en outre, que le contrat est le moment de l'instauration des droits réciproques, il s'ensuit que, exclus du contrat, les handicapés et tous ceux qui semblent incapables de menacer autrui seront dépourvus de droits. Observons au passage que cette conséquence fâcheuse — fâcheuse en ceci qu'elle va à l'encontre de nos convictions morales les mieux ancrées — est pleinement reconnue et assumée par David Gauthier (cf. MA p. 222 sq, 268 et 17-18).

Ce résultat est déterminé par l'inégalité du pouvoir de menace des uns et des autres dans l'état prépolitique, la situation relative des uns et des autres servant de base à la négociation d'un accord. La très grande plausibilité de ce lien entre l'inégalité des individus dans la situation initiale et l'inégalité des termes de l'accord suggère que, pour parvenir à la thèse que le contrat social fonde des droits et des devoirs fondamentaux pour tous, il a fallu que le théoricien du contrat social injecte en quelque sorte dans l'état de nature une égalité qui ne s'y trouve pas. Cela est très clair chez Hôffe qui reprend l'idée hobbiennne que l'égalité de tous est prouvée par l'observation que même le plus faible peut

tuer le plus fort si, usant de ruse, il parvient à le surprendre dans son sommeil. Si absolument parlant, cela est vrai, il n'en reste pas moins que la probabilité qu'il y parvienne est suffisamment négligeable pour que le fort ignore tout simplement cette possibilité. Chez Gauthier, le point qui fait difficulté est de savoir pourquoi les contraintes qui pèsent sur les actions qu'un individu peut engager dans la poursuite de ses buts devraient être interprétées comme possédant cette dimension d'impartialité qui justifie de les qualifier de morales. Dans la perspective de la rationalité comme maximisation, j'avoue ne pas bien comprendre ce qui peut motiver le fort à accepter un échange égal des restrictions de sa liberté d'action avec un individu dont le pouvoir de menace est moindre que le sien. Un peu comme si, dans une négociation commerciale, les parties s'abstenaient de mobiliser leurs ressources. Ne paraît-il pas infiniment plus plausible que cet échange égal se déroule entre ceux qui se perçoivent comme égaux en force et qu'en revanche, avec les plus faibles, les forts ne soient disposés à limiter l'usage de leur pouvoir de menace qu'au prix d'un accord reflétant cette inégalité ? Il me semble qu'il y a, ici également, une idéalisation qui est infidèle au projet de départ, qui était, rappelons-le brièvement, de montrer que dans l'optique même de la rationalité comme maximisation, agir rationnellement, c'est agir moralement¹.

Observons que, en dépit de son inégalité, un tel « accord » satisfait au principe de l'avantage mutuel. Que le plus fort y ait avantage, nul besoin de l'établir longuement : il en retire à la fois l'assurance de sa supériorité en même temps que la capacité d'obtenir une part plus que proportionnelle au produit de la coopération sociale. Que le plus faible y ait également avantage est peut-être moins évident. Pour le voir, il convient de s'accorder sur le sens de la notion d'avantage. Cette notion, me semble-t-il, est essentiellement comparative : quelque chose est dans mon avantage lorsque son obtention améliore ma situation sur un plan ou sur un autre. Bref ce que je perçois comme m'étant favorable dépend directement de ma situation présente et de ce que je peux raisonnablement espérer. Appliqué au cas qui nous occupe, le faible peut juger qu'un accord qui prévoit l'octroi de privilèges substantiels aux plus forts en l'échange de la

garantie de leur protection lui est plus avantageux que le maintien de l'état de nature dans lequel il ne bénéficie d'aucune sécurité. Surtout, sa situation ne lui permet pas d'espérer la possibilité d'un accord meilleur.

On m'accordera, je crois, que ce ne sont pas là des résultats conformes à nos convictions bien pesées sur le juste et l'injuste. Nous, modernes, sommes convaincus qu'une des exigences centrales de la justice est celle de l'égalité de traitement et de l'égalité dans la loi : nul ne doit se voir puni ou récompensé simplement en raison de la couleur de sa peau, de son origine sociale, des influences dont il bénéficie auprès des puissants. Or, le contractualisme maximisateur semble obéir à la maxime : « A chacun selon son pouvoir de menace ». Un tel principe qui accorde au fort le privilège d'avoir plus simplement en vertu de sa force peut difficilement, on en conviendra, passer pour un principe de justice. Bref, l'inconvénient de cette solution, du point de vue de l'idée que nous nous faisons de la justice, est que le critère décisif d'attribution des privilèges réside dans le pouvoir de menace respectif des partenaires au contrat.

Sans prétendre épuiser la discussion des théories du contrat social par ces quelques critiques, je crois cependant que la conclusion que l'on est en droit d'en tirer est sans ambiguïté. Elles montrent en effet clairement l'impuissance de ce courant doctrinal à générer des normes satisfaisant à nos convictions morales les plus fondamentales, convictions qui me semblent avoir une grande plausibilité.

J'ai maintenant suffisamment développé mon premier point, à savoir l'examen de la question de savoir si on peut dériver les normes de justice à partir de la rationalité comprise comme maximisation. J'ai clairement établi, je crois, l'impossibilité d'une telle fondation. Je voudrais maintenant, plus brièvement, en venir à mon second point, c'est-à-dire à l'examen de la thèse selon laquelle, à l'encontre de ce que pensent leurs auteurs, la conception étroite de la rationalité déployée dans ces constructions comprend une conception du bien qui n'est ni neutre ni culturellement indifférente. En empruntant sa conception de la rationalité au modèle de la maximisation économique, cette théorie défend implicitement une conception du bien selon laquelle la bonne société est celle qui parvient à assurer la compatibilité de la garantie de la vie de chacun avec la liberté pour chacun d'agir en vue de satisfaire ses désirs. Et, en dernière

1 Pour une critique analogue, cf. Brian BARRY, *A treatise on Social Justice I : Theories of Justice*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1989, p. 301.

analyse, la valeur que nous attribuons à une chose n'est que l'expression de sa place dans notre échelle de préférence. Le bien suprême, dans cette optique, est constitué par la possibilité pour chacun de maximiser sa satisfaction, c'est-à-dire de parvenir à réaliser ses préférences dans la proportion exacte de leur importance respective. On peut caractériser le système de Gauthier dans son ensemble comme une tentative de montrer la nécessité rationnelle de la contrainte morale dans la poursuite de la maximisation de l'utilité.

Que cette conception du bien soit typiquement moderne, je ne crois pas nécessaire de l'établir longuement. L'idée que le bien s'identifie à la liberté pour chacun de réaliser ses préférences n'est qu'une formulation plus précise du sens commun de l'homme moderne, en tant que celui-ci se conçoit et se perçoit comme mû par la seule considération de ses intérêts. Moderne, cette représentation n'est cependant qu'une abstraction en ce sens qu'elle est une modélisation de l'homme comme agent économique. Dans celle-ci, tout se passe comme si l'homme venait au monde complètement achevé quant à ses goûts et préférences; comme si son système de fins existait préalablement et indépendamment de son existence sociale; comme si les autres — la société — n'étaient qu'un réservoir d'opportunités pour satisfaire ses fins; comme si, donc, le milieu social dans lequel il advient à lui-même n'était pas constitutif de son identité et, simultanément, de sa conception de la vie qu'il entend mener. D'inspiration herméneutique et phénoménologique, mon objection contre ce type d'approche repose en définitive principalement sur l'image étriquée qu'il donne de l'homme et de ses fins. Sans doute, le modèle de l'*homo aconomicus* révèle bien quelque chose de l'identité de l'homme moderne et il ne s'agit certainement pas de l'invalider complètement. Bien plutôt, il s'agit, pour se mettre en mesure de concevoir un système de normes adéquat, d'inscrire cette compréhension partielle de nous-mêmes dans une représentation totalisante de notre identité moderne.

Il m'est impossible ici d'entrer dans le détail d'une interprétation de notre identité de moderne. Permettez-moi juste de dire que, à l'instar du travail entrepris par Michael Walzer dans *Spheres of Justice*¹ ainsi que par Ch. Taylor tout au long de son

oeuvre et plus spécialement dans *Sources of the Self*, il s'agit, notamment, de répondre à ces questions : « Nous, membres des sociétés occidentales développées de cette fin de XXe siècle, qui sommes-nous ? comment nous représentons-nous nos relations à nos semblables ? quelle signification comporte pour nous le fait de constituer une communauté distincte ? cela entraîne-t-il des liens d'obligation mutuelle particuliers ? quelle image nous faisons-nous de la bonne société, plus particulièrement de l'articulation entre les différentes sphères d'activité de la société ? etc. » En guise d'anticipation sommaire, je pense que, à la suite de Taylor², on découvrira sans doute que notre identité moderne comporte deux grandes dimensions entre lesquelles des conflits peuvent surgir. En tant que membres d'une communauté démocratique, nous nous concevons comme engagés dans une société qui voit son bien dans la perpétuation de la liberté. La représentation qui est ici au coeur de notre identité politique est la reconnaissance d'une citoyenneté commune à laquelle nous participons de manière égale. Le maintien de cette communauté des citoyens suppose une certaine égalité. De l'autre côté, cependant, en raison du très grand degré de privatisation des existences dans la société moderne, privatisation qui pousse chacun de nous dans la course effrénée à l'acquisition de biens individuels au travers desquels nous réalisons la promesse moderne d'un contrôle accru sur le monde; en raison donc du mouvement de privatisation qui sous-tend la dynamique de la société moderne, nous nous percevons, en même temps que membres à part égale d'une communauté de citoyens, comme des concurrents dans la course aux biens de consommation. Dans le cadre de cette représentation, nos prétentions à une part déterminée du produit de la coopération sociale sont fonction de la valeur ou de l'importance de notre contribution à cette production. Ainsi, alors que la représentation de l'individu moderne comme citoyen débouche sur une conception égalitaire, la représentation de l'homme comme contributeur débouche sur l'idée d'une inégalité des parts de chacun au produit de la coopération sociale.

¹ Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

² « The Nature and Scope of Distributive Justice », *Philosophical Papers*, 2: *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 289-317.

Si cette analyse est correcte, et pour ma part, dans ses grandes lignes, je la crois exacte, le problème central serait alors celui posé par la question de savoir quelle balance faire entre ces deux biens entre lesquels se partage notre identité de moderne. Sans entrer dans la discussion de ce problème, je me bornerai pour conclure à dire que notre réponse dépend en définitive de l'interprétation que nous retenons : nous comprenons-nous plutôt comme agent dans un système de coopération ou comme membre d'une communauté politique ? Selon que nous privilégierons la première ou la seconde dimension de notre identité, nous aurons une société plus ou moins inégalitaire.