

## LES FONDEMENTS DE L'ÉTHIQUE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE : ENTRE IMPARTIALITÉ, HORIZONS DE SENS ET PRÉCARITÉ EXISTENTIELLE\*

Christian Arnsperger  
FNRS & Chaire Hoover  
Février 2000

### Introduction

L'objectif des pages qui vont suivre est de présenter la trame philosophique qui traverse le projet de l'éthique économique et sociale contemporaine, puis de remettre en question cette trame en montrant sa fragilité existentielle. De la sorte, j'espère pouvoir remplir un double contrat : d'une part, présenter de manière synthétique les principales approches actuelles en éthique économique et sociale, et d'autre part, dire pourquoi nous ne devons pas être dupes de leur apparente transparence. En effet, comme je tenterai de le montrer, si ces approches offrent un excellent cadre analytique pour la réflexion éthique et politique, elles s'avèrent en revanche extrêmement fragiles dès qu'il s'agit de leur mise en œuvre effective — mais cette fragilité s'avère avoir une source le plus souvent méconnue : non pas l'absence d'« horizons de sens » si souvent invoquée, mais la précarité existentielle refoulée.

Dans cette section introductive, je voudrais poser le cadre général dans lequel nos analyses vont se situer. Dire aujourd'hui que l'on fait de l'*éthique économique et sociale*, c'est en effet se situer d'emblée dans un contexte culturel et intellectuel assez spécifique.

Tout d'abord, la *distinction* des termes « économique » et « sociale » signale que tout le social n'est pas réductible à de l'économique ; l'explication des phénomènes sociaux n'apparaît notamment pas, comme le voulait encore une vision marxiste qui a régné dans certains cercles jusqu'aux années soixante-dix, réductible à un ensemble d'« infrastructures » composées de relations économiques qui détermineraient exhaustivement les interactions sociales. Dès lors, l'éthique économique et sociale actuelle ne peut se réduire entièrement au repérage des « écrans idéologiques » que constitueraient certains concepts d'équité, destinés finalement à recouvrir les relations sociales « réelles », qui seraient d'exploitation et d'aliénation. Si ce repérage peut à certains moments être pertinent, notamment face au discours dit néo-libéral, l'enjeu de l'éthique me semble être aujourd'hui plus complexe.

En effet, le fait de placer entre l'économique et le social la *conjonction* « et » signifie que l'on pense que la sphère économique elle-même — quoiqu'à l'évidence plus « autonomisée » que

---

\* Version révisée d'un texte préparé pour le colloque « Éthique économique et sociale », tenu du 26 au 29 octobre 1999 dans le cadre de l'École-chercheur de l'INRA. Actes à paraître vers juin 2000 aux Éditions de l'INRA

dans des sociétés archaïques ou pré-modernes — est encore aujourd'hui encastrée dans un ensemble de valeurs sociales plus larges. Ces valeurs sont issues de la modernité, et sont essentiellement de deux ordres : l'affirmation du *pluralisme axiologique* comme fait irréductible de la vie sociale moderne (il existe dans toute société une diversité irréductible de conceptions de la vie bonne et du sens du monde, et cette diversité des valeurs ne peut être niée sans violation d'une méta-valeur) et l'affirmation de l'*individu* comme entité normative pour l'évaluation éthique (une société n'est éthiquement acceptable que si elle promeut et équilibre au mieux ces intérêts individuels divers, qui ne sont pas forcément égoïstes ou atomisés mais qui sont nécessairement portés par des individus ontologiquement séparés les uns des autres). La manière dont nous évaluons éthiquement la sphère économique est teintée de ces mêmes valeurs, et il n'est donc guère possible de séparer strictement une « éthique sociale » d'une « éthique économique ».

Dès lors, comprendre les fondements de l'éthique économique et sociale contemporaine, quitte à les remettre ensuite en question radicalement (comme je le ferai), c'est avant tout saisir ce qu'a été l'ambition centrale de la modernité philosophique quand il s'agit de la vie sociale. Cette ambition, c'est de « construire » la société non sur un héritage métaphysique révélé qui affirmerait sa suprématie *de jure*, et non plus sur le simple équilibre des forces *de facto* entre des conceptions du monde totalement antagonistes, mais bien sur la base d'une *justification impartiale* des institutions économiques et sociales. Les deux visées éthiques centrales de la modernité philosophique, le pluralisme axiologique et l'enracinement individuel de l'évaluation normative, poussent en effet la réflexion rationnelle à rechercher entre les diverses attentes et revendications en présence un équilibre qui, pour être éthiquement acceptable, ne peut être qu'impartial. L'idéal d'impartialité est le « fil rouge » qui va traverser l'ensemble des approches que nous allons étudier, de sorte que d'une certaine façon l'éthique économique et sociale contemporaine apparaît comme une *herméneutique de l'impartialité* : il s'est agi, pour chacune des approches que nous allons parcourir, de proposer une interprétation spécifique de l'idéal d'impartialité, et de montrer que cette interprétation spécifique génère des institutions collectives et/ou des pratiques individuelles qui sont en accord avec la double visée éthique de la modernité.

En tant que base normative de la justification des institutions et des pratiques, l'impartialité est chargée de porter trois poids distincts mais étroitement complémentaires : premièrement, le poids du *contenu* des principes régulateurs de la société : s'exprime ainsi l'idée de *respect impartial* envers les divers membres de la société ; deuxièmement, le poids des *conditions d'élaboration* de ces principes : s'exprime ainsi l'idée de *délibération impartiale* ; et troisièmement, le poids des *raisons de stabilité* de ces principes à travers les pratiques individuelles et inter-individuelles : s'exprime ainsi l'idée d'*adhésion impartiale* aux principes régulateurs de la société. Bien entendu, aucun de ces trois aspects n'est indépendant des deux autres. Au sein de l'idéal d'impartialité, respect et délibération se conditionnent mutuellement : je suis d'autant plus enclin à la délibération impartiale que j'éprouve un respect impartial pour mes concitoyens ; et j'éprouve d'autant plus ce respect que je sais notre coexistence enracinée dans une délibération impartiale sur ses principes régulateurs. De

même, l'adhésion impartiale sera d'autant plus forte que le respect impartial est fortement ressenti, et que les principes auxquels je suis amené à adhérer sont fortement enracinés dans une délibération que je sais être impartiale. Le contenu des principes régulateurs de la vie sociale sera donc d'autant plus empreint de *justice* aux yeux des citoyens que ces principes auront été mis en place dans des conditions de *justesse*, c'est-à-dire dans le respect profond de l'idéal d'impartialité.

Comme je l'ai annoncé, la seconde partie de cet article tentera de remettre en cause radicalement l'ensemble de cet édifice en soulignant sa très grande fragilité existentielle ; il n'empêche que, si l'on désire bien comprendre l'agencement des « écoles » contemporaines de l'éthique économique et sociale, il est extrêmement important de bien voir que chacune d'elles met en œuvre, à travers la notion d'impartialité qu'elle propose, une certaine combinaison de deux dimensions : d'une part la *dimension d'autonomie individuelle*, qui repose sur le postulat selon quoi est donnée à chaque individu une capacité d'auto-finalisation et d'autodétermination en vue de ces fins ; d'autre part la *dimension d'association*, qui repose sur le postulat selon quoi les divers individus possèdent également un sens de l'obligation mutuelle et de la responsabilité sociale. Sur la base de cette distinction bien ancrée dans la tradition philosophique moderne, je désire étudier deux questions :

- Quelles combinaisons entre autonomie individuelle et association, c'est-à-dire quelles *notions d'impartialité*, sont mises en œuvre théoriquement dans les courants actuellement les plus importants de l'éthique économique et sociale actuelle ?
- N'y a-t-il pas une *faillite constitutive* dans ces notions, plus ou moins fortes, d'impartialité, et qui appellerait non pas à l'abandon de l'idée d'impartialité (car cela reviendrait à s'orienter vers l'une ou l'autre éthique pré-moderne et réinstauratrice), mais plutôt à sa *refonte existentielle* ?

La première question, qui occupera la section 1, désigne le volet didactique, si j'ose dire, de ma contribution ; la seconde question, qui occupera la section 2, dessine l'orientation plus personnelle que je pense devoir donner à la réflexion éthique sur l'économie et la société. En effet, comme on le verra, mon sentiment est que la faillite constitutive des éthiques actuelles réside en ce qu'elles sont impuissantes à voir quelle *violence latente* elles maintiennent à leur insu ; il me semble qu'il faudra alors aller dans la direction d'une impartialité ancrée dans le *don existentiel de chaque individu à lui-même*, exigence proprement métaphysique qui dépassera à la fois la construction d'institutions, aussi « neutres » soient-elles, et la formation d'une pure attitude d'adhésion personnelle aux principes régulateurs — mais qui dépassera aussi le seul appel au « sens » qui est devenu, aujourd'hui, une nouvelle rengaine. En d'autres termes, pour ce qui est de la construction d'une société juste, il faut bien davantage qu'une simple impartialité raisonnable ou qu'un retour du sens pour avoir raison des profondeurs existentielles qui nous habitent et qui façonnent en partie notre existence économique et sociale.

## 1. Impartialité, principes régulateurs et stabilité

Dans les limites de l'espace qui m'est imparti, je ne pourrai en aucune manière me référer à la littérature primaire concernant la philosophie politique et l'éthique économique et sociale. Je ne pourrai pas non plus, loin de là, présenter une discussion détaillée et exhaustive de toutes les limites et difficultés que soulève chaque approche éthique ; je choisis donc d'emblée un schéma partiel qui, étant donné l'objectif que je me suis fixé — à savoir la présentation de l'éthique économique et sociale actuelle comme une herméneutique de l'impartialité —, me semble suffisant : à chaque fois, je présenterai le contenu des principes de base de l'approche éthique en question ; je donnerai une idée succincte des institutions économiques et sociales que ces principes induisent ; j'expliquerai la manière dont ces principes sont justifiés en termes d'impartialité ; je décrirai enfin les difficultés « fatales » auxquelles fait face l'approche en question, et qui ont poussé certains penseurs à lui en préférer une autre. On verra ainsi, je l'espère, se dessiner le chemin interprétatif (sections 1.1 à 1.3) suivi par les penseurs de l'impartialité en vue d'améliorer, au prix de maints renoncements, la notion d'impartialité qu'ils proposent à la raison en quête de fondements pour les institutions économiques et politiques d'une société juste <sup>1</sup> — pour finalement arriver (sections 1.4 et 1.5) à l'impasse que nous verrons.

### 1.1. L'utilitarisme

L'approche utilitariste en éthique économique et sociale <sup>2</sup> est peut-être celle qui a subi le plus d'injustices intellectuelles, à cause du sempiternel amalgame qui est opéré entre l'utilitarisme comme théorie de la justice sociale et le « principe d'utilité » comme maxime d'optimisation

---

<sup>1</sup> Les lecteurs et lectrices intéressé(e)s à un approfondissement des diverses approches éthiques pourront se pencher sur plusieurs ouvrages déjà existants qui proposent des discussions plus progressives et détaillées. Voir notamment Will KYMLICKA, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1990 (trad. fr. *Les Théories de la justice*, Paris, La Découverte) ; Philippe VAN PARIJS, *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Seuil, 1991 ; Jean-Pierre DUPUY, *Le Sacrifice et l'envie*, Paris, Calmann-Lévy, 1992 ; Marc FLEURBAEY, *Théories économiques de la justice*, Paris, Economica, 1996 ; Serge-Christophe KOLM, *Modern Theories of Justice*, Cambridge, MIT Press, 1996 ; Christian ARNSPERGER et Philippe VAN PARIJS, *L'éthique économique et sociale*, Paris, La Découverte, 2000. Je donnerai chemin faisant d'autres références sur des points particuliers.

<sup>2</sup> On se référera éventuellement aux lectures de base suivantes : John Stuart MILL, *Utilitarianism*, 1861 (multiples éditions et traductions) ; Henry SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, 1874 (multiples éditions et traductions) ; J.J.C. SMART et Bernard WILLIAMS, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973 (trad. fr. *Utilitarisme : Le pour et le contre*, Genève, Labor et Fides) ; R. HARE, *Moral Thinking*, Oxford, Oxford University Press, 1981 ; Bernard WILLIAMS et Amartya SEN, « Introduction », dans Bernard Williams et Amartya Sen, eds, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 1–21 ; John C. HARSANYI, « Morality and the Theory of Rational Behavior », dans Williams et Sen, *Utilitarianism and Beyond*, op. cit., p. 39–62 ; John GRIFFIN, « Modern Utilitarianism », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 141 (1982), p. 331–375. Voir aussi l'anthologie en trois volumes éditée par Catherine AUDARD aux PUF, 1999, et son article « La tradition utilitariste : Bentham, Mill et Sidwick » dans le tome 4 de Alain Renaut (éd.), *Histoire de la philosophie politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 53–101.

individuelle. En fait, l'approche utilitariste tel que je l'entends ici (et telle qu'elle figure dans la tradition éthique britannique d'où elle est issue) prescrit tout sauf l'égoïsme individuel ou même la maximisation de l'intérêt individuel. Une société utilitariste est régulée par un principe unique, souvent résumé par la formule suivante : « Assurer le plus grand bonheur possible au plus grand nombre de personnes ». La société juste au sens utilitariste est une société qui *maximise la somme de toutes les utilités individuelles* — ce qui diffère bien souvent radicalement de la maximisation par chaque individu de sa propre utilité <sup>3</sup>.

La notion d'utilité peut être entendue de manières très diverses <sup>4</sup>. Convenons ici de l'interprétation la plus large possible : l'utilité d'une personne mesure le degré de satisfaction de ses intérêts lucidement élaborés (donc non nécessairement égoïstes, et même éventuellement fortement altruistes), et s'étendant sur l'ensemble de son existence. Maximiser la somme des utilités, c'est donc tâcher de créer une société dans laquelle les intérêts lucides du plus grand nombre d'individus au cours de leurs existences sont promus autant que possible.

Aucun schéma institutionnel clair ne découle, à l'évidence, de ce principe général. La seule chose que l'on puisse dire, c'est que toute institution et/ou règle de comportement individuel ou collectif qui promet mieux qu'une autre la somme des conceptions du bien des membres de la société lui sera préférée collectivement. Tout dépend donc des intérêts lucidement élaborés de tous les membres de la société ; si une majorité d'individus se trouve être, pour une raison ou une autre, favorable au dirigisme et à un Etat autoritaire, la société utilitariste pourra prendre la forme d'une société fasciste ; si la majorité préfère la liberté négative la plus totale (c'est-à-dire la simple absence d'obstacles imposés du dehors), la société utilitariste sera de type anarchiste.

Comment justifier ce principe qui, en apparence, donne une place immense à la subjectivité des individus — même si, dans les faits, les diverses subjectivités sont mises en balance dans l'opération de maximisation de la somme ? Dans l'interprétation utilitariste de l'impartialité, deux aspects sont centraux. D'une part, le respect impartial de chacun pour chacun s'exprime dans le fait que tous les individus utilitaristes acceptent que le *niveau d'utilité* de chaque individu soit la seule variable pertinente ; ainsi, ils adoptent une position à *conséquentialiste* (ce qui compte, c'est l'impact final des mesures institutionnelles sur l'existence de chacun) et *pluraliste* (la manière dont chacun exprime ses intérêts existentiels ne peut être jugée du dehors). D'autre part, la délibération impartiale s'exprime dans le fait que chacun adopte des « préférences éthiques » — chacun justifie la règle utilitariste en se disant ceci : je suppose que j'ai la même probabilité d'être n'importe qui dans la société, de sorte que face à la question de ce que seraient de justes institutions je me trouve dans une situation de décision en incertitude, et j'adopte dans cette

---

<sup>3</sup> Je me suis expliqué longuement sur cette confusion (qui a malheureusement la vie dure) dans Christian ARNSPERGER, « Modernity and the Strange Demise of Utilitarianism », dans B. Sitter-Liver et P. Caroni (éds), *Der Mensch — Ein Egoist ?*, Berne, Éditions de l'Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales, 1998, p. 23–40 (et surtout p. 26–32).

<sup>4</sup> On trouvera une très bonne discussion de différentes interprétations dans Lawrence M. HINMAN, *Ethics : A Pluralistic Approach to Moral Theory*, New York, Harcourt Brace, 1998, p. 164–168.

situation une rationalité particulière — celle de von Neumann et Morgenstern qui postule que je dois maximiser mon utilité attendue. On peut montrer facilement que, dans ce cas, chaque individu utilitariste arrivera à la même conclusion : une société juste est une société qui maximise la somme des utilités individuelles <sup>5</sup>. En procédant de la sorte, l'individu utilitariste fait appel à sa *raison* en tant qu'elle lui donne les outils pour résoudre un problème de calcul impartial ; il fait ainsi usage d'un dispositif que nous retrouverons plus loin : celui du « voile d'ignorance », situation hypothétique dans laquelle l'individu s'oblige à faire abstraction de ses caractéristiques propres afin d'épouser le point de vue d'un observateur indécis quant à sa propre identité, donc susceptible d'avoir n'importe quelle identité. Nous voilà bien loin de l'attitude qui consisterait, au contraire, à ce que chacun maximise son utilité individuelle ...

Cette interprétation de l'impartialité comme rationalité face au risque, parce qu'elle débouche sur le critère de la maximisation d'une *somme*, introduit une contradiction qui lui sera fatale. En effet, autant le critère de la somme incarne une idée de respect *ex ante* puisque l'utilité de chaque individu a un poids égal dans la somme de toutes les utilités, autant le *résultat* de la maximisation peut aisément toute idée de respect *ex post* : maximiser la somme des utilités peut justifier le « sacrifice » de certains individus au nom du plus grand bien agrégé, et ce sacrifice peut prendre diverses formes : discrimination raciale (si la majorité est raciste), phénomène du bouc émissaire (si la majorité identifie une certaine catégorie comme « impure » ou « criminelle en soi »), etc. Et, suprême paradoxe de l'impartialité utilitariste, ces phénomènes sacrificiels sont acceptés en raison même par ceux et celles qui les subissent — puisque tout découle du calcul rationnel avec équiprobabilité que chacun est censé être à même d'effectuer.

Certains utilitaristes ont tenté de réagir à cette difficulté fatale — soit en obligeant les intérêts existentiels des individus à être « nettoyés » de toute préférence concernant la nature de la société dans laquelle ils vivraient ou des individus avec lesquels ils seraient amenés à coexister (mais au nom de quel principe supérieur ce « nettoyage » se justifierait-il ?), soit en imposant dans la maximisation de la somme des utilités un « plancher » en dessous duquel aucune utilité individuel ne peut tomber (mais, de nouveau, au nom de quel principe supérieur ?). Ces tentatives sont vouées à l'échec dans la mesure où elles montrent que l'utilitarisme lui-même a besoin de principes non utilitaristes pour borner les effets de ses propres principes. Autant dire que la notion d'impartialité qui a présidé à la genèse de la théorie utilitariste doit être revue en profondeur. Une direction logique à prendre est celle de l'impartialité comme affirmation de l'égalité de dignité de tous.

---

<sup>5</sup> Ce résultat a été démontré par John Harsanyi dans les années 1950. On trouvera une discussion très pédagogique des enjeux sous-jacents dans John C. HARSANYI, « Morality and the Theory of Rational Behavior », *loc. cit.* (et surtout pp. 44–56).

## 1.2. Le libertarisme

L'approche libertarienne — parfois aussi appelée « libertaire » — consiste à affirmer le respect en tant que dignité, mais en soustrayant cette notion à toute délibération raisonnable sous prétexte que la dignité humaine fondamentale serait une donnée « naturelle », pré-rationnelle. En effet, cette dignité repose avant tout dans le *droit de propriété* vu comme une donnée ontologique.

Dans la perspective libertarienne <sup>6</sup>, la société fait la plus grande place possible à la dignité de chacun si elle se dote d'institutions s'orientant d'après trois grands principes :

- Le *principe de juste transfert* spécifie que tout titre de propriété acquis de manière juste peut être transféré d'un individu à un autre, et ce transfert sera lui-même juste si les deux parties voient un intérêt à cette transaction.
- Le *principe d'appropriation originelle* spécifie que toutes les ressources non appropriées (les ressources naturelles notamment) peuvent être saisies par un individu pourvu que ce dernier paie à tous les individus lésés (disons, les individus dont la conception de la vie et de leurs intérêts lucidement élaborés comprend la propriété d'une part au moins de la ressource en question) une compensation telle que personne ne se trouve avec un niveau de réalisation existentielle moindre qu'en l'absence de toute appropriation privée.
- Le *principe de rectification* spécifie que la collectivité peut intervenir *ex post* dans les transferts entre individus si et seulement si soit le principe d'appropriation originelle soit le principe de juste transfert ont été violés, de manière à corriger l'injustice qui a découlé de cette violation.

La notion de dignité sous-jacente à ces principes est donc étroitement *propriétaire* ; il faut cependant bien voir que cette notion découle, pour les libertariens, d'un fait ontologique plus fondamental encore, à savoir la pleine propriété de chaque individu sur son corps, ses talents et, plus généralement, sa personne. Le propriétaire libéral repose donc sur une véritable ontologie, elle-même étroitement liée au lien entre propriété individuelle et dignité.

L'ensemble des institutions sociales et politiques que se donnera une société libertariennes doivent être calibrées sur cette ontologie première : il s'agira donc, dans tous les cas, de protéger au maximum les droits de propriété des individus, ainsi que le droit qui leur est corrélatif d'aliéner librement ses possessions, voire sa propre personne. Etant donné la vision libertarienne de la liberté, une institution n'est légitime qu'à l'échelle où elle recueille l'*unanimité* : ce qui détermine l'émergence d'une institution, c'est le consensus des membres d'un groupe. Si tous les habitants d'une région sont d'accord pour financer en semble des routes, des écoles ou des hôpitaux, mais

---

<sup>6</sup> Nous nous inspirons ici principalement de l'ouvrage-phare du libertarisme moderne : Robert NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1974 (trad. fr. *Anarchie, Etat et utopie*, Paris, PUF). Le chef de file du libertarisme académique fut bien entendu Friedrich HAYEK, notamment à travers ses ouvrages *The Constitution of Liberty*, Londres, Routledge, 1960 ; et *Law, Legislation and Liberty*, Londres, Routledge, 1973 (vol. 1), 1976 (vol. 2), 1979 (vol. 3). Pour une lecture-source, voir également John LOCKE, *Two Treatises of Government*, 1690 (multiples éditions et traductions).

refusent de financer ces mêmes installations au profit des membres d'une communauté voisine, les biens publics en question ne seront financés que localement. Dès lors, toute institution politique ne peut émerger que comme émanation des intérêts individuels de tous les individus – et la thèse libertarienne est que seul un ensemble d'institutions constituant un « État minimal » pourra apparaître comme mutuellement avantageux pour *tous* les citoyens d'un pays (même si, en stricte rigueur, même la taille optimale d'un « pays » devrait être une institution émergeant de la libre association d'individus).

Or, disent les libertariens, quelles sont les seules institutions dont on puisse légitimement penser qu'elles seront acceptées comme légitimes par *tous* ? Celles, précisément, qui protègent les droits de propriété et de libre transfert de chacun des individus : des institutions (telles que la police et les tribunaux civil, pénal et commercial, éventuellement des assurances mutuelles) qui veillent essentiellement à ce que les échanges bilatéraux librement consentis soient aussi faciles et peu risqués que possible. Il n'y a pas, *a priori*, de nécessité quant à l'émergence d'une économie de marché : les échanges bilatéraux peuvent très bien se faire de manière libre sans qu'il y ait de marché organisé, de prix unique pour chaque bien, et ainsi de suite. Cependant, la présomption en faveur de la généralisation de la logique du marché dans une société libertarienne semble forte, pour au moins deux raisons : la première raison, de nature purement technique, est que le marché « walrasien » est un marché qui permet d'épuiser les opportunités d'échanges mutuellement avantageux, car l'équilibre concurrentiel où demandes et offres agrégées sont compatibles est aussi un état Pareto-optimal<sup>7</sup> ; la seconde raison, de nature plus fondamentale, est que comme l'a montré Karl Polanyi<sup>8</sup>, la dynamique même de l'accumulation du capital privé (que les libertariens avalisent entièrement) ne peut manquer d'entraîner la « marchandisation » de la terre et surtout du travail humain, transformant une société au départ capitaliste-anarchiste en une société capitaliste *de marché*.

Les principes libertariens trouvent leur justification dans l'impartialité comme respect de la dignité, qui prescrit que l'on promeuve de manière égale la liberté vue comme « protection contre ... » de chaque individu. Deux composantes essentielles forment l'interprétation libertarienne de l'impartialité. D'une part, le respect impartial consiste à se focaliser sur les *variations* (et non les niveaux, comme dans l'utilitarisme) d'utilité des individus, la liberté comme « protection contre ... » s'exprimant avant tout dans le fait que chaque interaction entre deux individus doit se solder par une variation positive (ou en tout cas non négative) pour chacun ;

---

<sup>7</sup> Un état de la société est Pareto-optimal si, à partir de lui, il ne serait possible d'accroître l'utilité d'un individu qu'en diminuant l'utilité d'au moins un autre individu. (Il s'agit donc, en quelque sorte, d'un « optimum local » où l'éventuelle amélioration d'une des coordonnées ne peut se faire que par la détérioration d'au moins une autre coordonnée.) On trouvera une excellente discussion du critère de Pareto dans l'ouvrage de Marc FLEURBAEY, *Théories économiques de la justice*, op. cit., chap. 2.

<sup>8</sup> Cf. Karl POLANYI, *The Great Transformation*, New York, Beacon Press, 1944 (trad. fr. *La Grande transformation*, Paris, Gallimard).

c'est donc la logique de la Pareto-amélioration<sup>9</sup> qui prime. Le respect impartial consiste aussi dans l'adoption, par chacun, d'une attitude de *non revendication* envers quiconque, puisqu'aucune inégalité ne justifie de redistribution involontaire : dans la mentalité politique de l'individu libertaire, personne n'a de droits (*claims*) sur personne. D'autre part, la délibération impartiale consiste à juger la structure de propriété en remontant étape par étape d'un échange juste (c'est-à-dire volontaire) vers un autre échange juste, et ainsi de suite jusqu'à la scène primaire de l'*appropriation originelle* : si tous les échanges ont été volontaires et si toutes les entorses au principe de transfert ont été corrigées en cours de route, il n'en reste pas moins que la structure actuelle de la propriété est éthiquement acceptable seulement si la distribution des ressources « au départ » était juste. Le critère d'une appropriation originelle juste est semblable à celui d'un échange juste : la distribution originelle des ressources est juste si, une fois les droits de propriété initiaux distribués, personne n'y perd par rapport à la situation d'origine où aucune des ressources n'était propriété privée. L'impartialité libertarienne requiert donc que l'on évalue la structure initiale de la propriété privée à l'aune d'une sorte de « communisme primitif ».

Cette interprétation de l'impartialité fondée sur la liberté comme « protection contre ... » conduit à une double difficulté qui lui sera fatale. Tout d'abord, on se rend compte rapidement que la vision sous-jacente des talents individuels et de leur propriété est par trop unilatérale. Lier la promotion de la liberté à une ontologie de la propriété de soi, et pousser cette ontologie jusqu'à faire du produit des talents d'une personne une partie intégrante de cette personne, c'est exagérer le caractère autonome de la « cultivation » des talents individuels et, surtout, refuser de tirer les conséquences adéquates du fait que les talents *et* notre capacité à les cultiver sont, en dernière analyse, distribués de manière moralement arbitraire : protéger sans plus la liberté comme « protection contre ... », c'est dès lors avaliser cet arbitraire moral en faisant comme s'il était naturel. Par ailleurs, l'inadéquation de la vision libertarienne de la liberté devient manifeste par la contradiction qu'elle introduit. La liberté, en effet, a par essence une structure *triadique* : « L'individu *x* est libre de *y* en vue de faire *z* »<sup>10</sup>. Tant que l'obstacle *y*, quel qu'il soit (mais il est souvent de nature financière), n'est pas atténué autant que possible, la liberté comme « protection contre ... » est profondément antinomique à un élément qui doit être présent dans toute discussion de la liberté : la réalisation de soi du sujet de cette liberté. En promouvant la liberté comme « protection de ... », les libertariens oublient avec une étrange facilité l'articulation entre le fait d'atteindre *z* et le fait d'être libéré de l'obstacle *y* ; dès lors, ils sacralisent la propriété de soi et ses implications à un point tel que leur notion de liberté s'autodétruit. Ainsi, l'interprétation libertarienne de l'impartialité Il semble urgent de passer, alors, à une nouvelle notion d'impartialité qui ne serait fondée ni sur la rationalité face au risque, ni sur la promotion d'une

---

<sup>9</sup> Une situation *B* est une Pareto-amélioration par rapport à une situation *A* si aucun agent n'a une utilité moindre en *B* qu'en *A*, et qu'au moins l'un d'entre eux a une utilité strictement supérieure.

<sup>10</sup> Voir notamment Will KYMLICKA, *Contemporary Political Philosophy, op. cit.*, p. 146-147.

liberté comme « protection contre ... », mais sur une interprétation de la liberté comme « capacité de ... ».

### 1.3. Le libéralisme égalitaire

Le cœur de la perspective libérale–égalitaire est l’affirmation selon laquelle la dignité humaine ne dicte ni l’égalité des poids individuels dans une somme (utilitarisme), ni l’égalité des libertés comme « protection de ... » (libertarisme), mais l’égalité d’accès des personnes aux *moyens* de leur propre *auto-réalisation*. Être libre, dans cette optique, ce n’est donc pas être protégé de *n’importe quelle* ingérence extérieure, mais bien être doté de la « capacité de ... » mener un projet de vie. Comment décrire, au sein d’une société politique, les moyens de l’auto-réalisation ? Les approches sont assez variées. John Rawls traduit l’idée fondatrice de l’égal accès en termes de ce qu’il appelle des « biens premiers » (ou « biens primaires »)<sup>11</sup> ; Ronald Dworkin parle d’« égalité des ressources »<sup>12</sup> ; Amartya Sen d’« égalité des ensembles de capacités »<sup>13</sup> ; Philippe Van Parijs d’« égalité des libertés réelles »<sup>14</sup> ; et ainsi de suite. Les critères qui permettent l’égalisation de ces moyens sont eux aussi variés : ils vont de l’égalisation pure et simple à la diversification optimale ou à l’application d’une règle de « maxi–min ». Afin de ne retenir que la théorie la plus populaire et la plus amplement discutée, concentrons–nous sur le cas de Rawls.

Pour Rawls, une société doit se doter d’institutions (qu’il appelle la « structure de base de la société ») qui distribuent les biens premiers (libertés fondamentales, opportunités, avantages socio–économiques, bases sociales du respect de soi) de manière à satisfaire les trois principes suivants, qui doivent être mis en œuvre par ordre de priorité décroissante :

- Le *principe d’égalité de liberté* requiert que tous les citoyens aient accès à l’ensemble de libertés fondamentales égales le plus étendu possible.
- Selon le *principe d’égalité équitable des chances*, il ne peut y avoir aucune discrimination entre personnes de même talent pour l’accès à divers postes dans la société et l’économie.
- Le *principe de différence* (appelé aussi « principe de maximin ») postule que les seules inégalités économiques qui soient acceptables sont celles dont l’élimination détériorerait le sort des personnes dont l’ensemble de biens premiers est le moins favorable.

---

<sup>11</sup> Voir John RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971 (trad. fr. *Théorie de la justice*, Paris, Seuil) et *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993 (trad. fr. *Libéralisme politique*, Paris, PUF).

<sup>12</sup> Voir Ronald DWORKIN, « What is Equality ? Part II : Equality of Resources », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10 (1981), p. 283–345.

<sup>13</sup> La bibliographie de Sen est extrêmement volumineuse. Voir, parmi d’autres, Amartya SEN, *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North–Holland, 1985 ; *On Ethics and Economics*, Oxford, Blackwell, 1987 (trad. fr. dans *Éthique et économie*, Paris, PUF) ; et *Development as Freedom*, New York, Knopf, 1999.

<sup>14</sup> Voir Philippe VAN PARIJS, *Real Freedom for all*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

Dire que ces principes s'appliquent par ordre de priorité décroissante, c'est dire qu'il est interdit de réduire l'étendue des libertés fondamentales (liberté d'association, de culte, d'opinion, d'expression, d'accès à des jugements justes, mais non liberté de garder toute sa richesse, contrairement à ce que nous avons vu chez les libertariens) pour accroître les opportunités de certains, ou pour accroître les revenus de certains (même des plus pauvres) ; c'est dire aussi qu'il est interdit d'échanger plus de revenu contre une réduction des opportunités de certains.

Quelles sont les institutions concrètes qui découlent de ces principes ? Il faut avant tout un ensemble d'institutions politiques et juridiques qui garantissent l'égalité des libertés fondamentales au niveau le plus élevé possible ; il faut également un système d'éducation primaire, secondaire et universitaire qui permette d'égaliser les chances des personnes de même talent (Rawls est moins clair pour ce qui est de la distribution des chances *entre* classes de talents différentes) ; il faut enfin une batterie d'institutions fiscales et redistributives permettant d'atteindre l'objectif fixé par le principe de différence. Une question importante est de savoir si cela conditionne en profondeur le système économique dans lequel ces institutions devront fonctionner. On a beaucoup eu tendance à faire l'amalgame entre Rawls et l'économie capitaliste de marché. Il est vrai que, comme pour les libertariens, le lien entre propriété privée du capital et économie de marché est étroit ; mais Rawls ne postule précisément pas la nécessité absolue de la propriété privée des moyens de production. Si une économie de marché avec égalisation de la propriété du capital privé entre tous les citoyens apparaît comme l'un des arrangements institutionnels les mieux ajustés aux trois principes rawlsiens, il n'est en aucun cas exclu qu'une économie socialiste de marché qui combinerait propriété collective du capital et échange marchand puisse les satisfaire tout autant <sup>15</sup>.

Pour Rawls, chaque membre de la société est naturellement doté d'un « sens du juste », lequel reflète une conception partagée par tous de ce que sont des *citoyens libres et égaux*. Quel mode de justification des trois principes voit-on se dégager de cette interprétation rawlsienne de l'impartialité ? Tout d'abord, le respect impartial prescrit à, chaque citoyen le souci que soit promue la liberté comme « capacité de ... ». Il est donc entendu qu'en situation d'impartialité, chaque citoyen sera soucieux de la distribution globale des divers biens premiers. Ensuite, et surtout, la délibération impartiale exige que chaque citoyen fasse usage de son sens du juste pour se mettre mentalement dans une « position originelle » où il oublie ses propres caractéristiques (talents, préférences, conception du bien, position sociale, etc.) et ne conserve que (i) une rationalité calculatrice et (ii) un mode de pensée *raisonnable* – le « raisonnable » étant défini par Rawls en référence à la notion de raison héritée des Lumières, et avant tout de Kant. Ce mode de pensée raisonnable, partagé par tous, est ce qui caractérise le plus profondément des « citoyens libres et égaux ». De sorte que, dans la position originelle, tous auront à cœur que les institutions

---

<sup>15</sup> Comme le montre VAN PARIJS, *Real Freedom for all, op. cit.*, il est fort difficile de trancher entre ces deux arrangements institutionnels ; le verdict dépendra en grande partie de paramètres empiriques. L'adoption d'un système de socialisme de marché n'est en tout cas pas exclue par les principes libéraux-égalitaires.

liées aux principes de justice qui seront construits dans cette position originelle écartent à tout jamais (c'est-à-dire pour cette génération et toutes les suivantes) la probabilité, aussi infime fût-elle, du « sacrifice » utilitariste d'une minorité ou d'une « naturalisation » libertarienne des inégalités — ce qu'assurent les trois principes de justice sus-mentionnés. Ce souci se traduira dans le fait que ces trois principes seront vus par tous les citoyens comme issus d'une « conception publique de la justice » : l'impartialité rawlsienne est éminemment liée à une idée d'*usage public de la raison politique*. (D'autres penseurs libéraux-égalitaires, comme Ronald Dworkin, ont adopté des scénarios d'impartialité similaires à celui de Rawls ; d'autres encore, comme Amartya Sen, n'emploient pas explicitement de notion de « position originelle », mais tablent sur l'existence d'une raison publique partagée, notamment sous la forme de la *philia* aristotélicienne.)

La clé de la vision rawlsienne de l'impartialité est que chaque individu est censé avoir un sens du juste à travers lequel il se soucie de la juste répartition des biens premiers. Ces derniers sont, quant à eux, censés contribuer à la fois à la *formation* et à la *réalisation* des conceptions de la vie bonne de tous les membres de la société. Et ces conceptions seront, par hypothèse, « raisonnables » puisque ancrées dans la raison publique partagée. Le pari de Rawls est donc triple : tout d'abord, l'impartialité permet de respecter de manière égale toutes les conceptions de la vie bonne présentes dans la société ; ensuite, promouvoir de manière égale toutes ces conceptions de la vie bonne (y compris à travers certaines institutions et mécanismes de nature économique) suffit à structurer l'« univers de sens » de chaque citoyen ; enfin, l'impartialité rétroagit sur la structure de sens de chaque citoyen pour la rendre « raisonnable », c'est-à-dire *fine finalis* compatible avec les autres conceptions raisonnables avec lesquelles elle pourra dès lors coexister <sup>16</sup> . En faisant ce triple pari, Rawls met à nu la structure intime de ce qu'on pourrait plus largement appeler le « *pari libéral* », qui inclut tout autant le libéralisme égalitaire que l'utilitarisme et le libertarisme ; dans les trois cas, on trouve à la base de la théorisation le même postulat central : *l'impartialité est un « ciment social » suffisant car elle vise à faire respecter de manière égale ce qui est censé importer le plus (poids égal dans la somme, liberté comme « protection contre ... », liberté comme « capacité de ... »).*

Pour Rawls, en effet, les « citoyens libres et égaux » possèdent, à travers leur sens du juste, la capacité innée de rendre leurs comportements individuels « conformes » à ce qu'exigent les principes de justice : ayant élaboré les principes régulateurs de l'économie et de la société à partir d'une situation d'impartialité, ils créeront aussi les initiatives individuelles, locales, globales qui permettront à ces principes (et donc, sauf réinterprétation radicale, au système socio-économique qu'ils fondent) de se perpétuer au cours du temps, donc au système socio-

---

<sup>16</sup> Cet aspect crucial du lien entre la raison politique et le pluralisme des conceptions de la vie bonne est discuté dans trois articles figurant au sommaire d'un récent numéro spécial de la *Revue Philosophique de Louvain* (vol. 98 [2000], numéro 1, intitulé *Raison, sphère publique et défis du pluralisme*, édité par Christian Arnsperger et Hervé Pourtois) : Muriel RUOL, « De la neutralisation au recoupement : John Rawls face au défi de la démocratie plurielle » ; Michel DELHEZ, « De la tolérance au devoir de civilité, ou du pluralisme des idées au pluralisme des personnes : A partir de John Rawls » ; et Christian ARNSPERGER, « Le pluralisme au-delà de la raison et du pouvoir : L'ancrage "trans-raisonnable" de la raison libérale ».

économique d'être *stable*<sup>17</sup>. Cette stabilité n'est cependant concevable que si elle peut être effectivement soutenue par le seul modèle des « citoyens libres et égaux ». Or c'est là que le modèle libéral-égalitaire, malgré toute l'influence durable et positive qu'il a eue sur la réflexion en éthique économique et sociale, rencontre l'obstacle qui va sinon lui être fatal, du moins le handicaper fortement. La question cruciale est en effet celle-ci : le modèle des « citoyens libres et égaux » est-il suffisamment *épais* pour donner ce qu'il promet, c'est-à-dire une stabilité des principes régulateurs de la société, stabilité ancrée dans des motivations individuelles « ajustées » ? En posant cette question, nous commençons à entrouvrir la brèche qui va briser à sa racine toute la construction de l'éthique économique et sociale – mais patientons encore un peu, et demandons-nous d'abord s'il n'existe pas tout de même un moyen de colmater la brèche de l'intérieur. Un tel moyen est proposé par les théories dites communautariennes, qui insistent précisément sur la nécessité d'« épaissir » la notion de citoyen et de compléter l'herméneutique de l'impartialité par une herméneutique du bien.

#### 1.4. Le communautarisme

A la racine du communautarisme se trouve l'insistance sur le caractère *hérité*, ou en tout cas *dérivé*, des composantes principales du « pari libéral », à savoir la raison calculatrice moderne, la notion de dignité humaine et la raison raisonnable et citoyenne. Ainsi, toute idée d'impartialité est nécessairement *située* dans un cadre évaluatif qui la surplombe et qui, par conséquent, lui donne *sens*. Il est en effet crucial qu'une pensée éthique soit capable de répondre à la question : « Pourquoi donc faut-il être impartial ? »<sup>18</sup> N'importe quelle combinaison entre association et autonomie est nécessairement sous-tendue (ne fût-ce qu'implicitement) par une *ontologie morale et anthropologique* fondée sur ce que Charles Taylor appelle des « hyper-biens » (*hypergoods*)<sup>19</sup>. Il s'agit dès lors de savoir si les ontologies morales et anthropologiques qui sous-tendent les réponses utilitariste, libertarienne, mais surtout libérale-égalitaire, au « pari libéral » permettent la formation d'une société *réellement conforme aux exigences de la moralité et du bien humain*.

---

<sup>17</sup> L'article fondateur sur cette question est celui de G. A. COHEN, « Incentives, Inequality and Community », *Tanner Lectures on Human Values*, vol. XIII (1992), p. 263–329. Pour une théorisation du cadre décisionnel plus global dans lequel l'argument de Cohen a sa place, voir Christian ARNSPERGER, « John Rawls et l'engagement moral », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 105 (1998), p. 237–257.

<sup>18</sup> Comme je tente de le montrer dans « Le pluralisme au-delà de la raison et du pouvoir ... », *loc. cit.*, il est possible de sauver le modèle libéral de la raison politique, c'est-à-dire de gagner ce que j'ai appelé le « pari libéral », en cherchant au sein même de la vision libérale de la raison un ancrage qui vient d'« au delà » de la raison sans donner cette raison en pâture aux logiques de pouvoir et d'oppression ; cet ancrage « trans-raisonnable » se trouve du côté des éthiques de l'altérité et de l'« ontologie plurielle ». De telles éthiques, cependant, supposent *grosso modo* résolu le problème de la genèse des cadres philosophiques englobants dont il va être question ici, ainsi que le problème de la précarité existentielle auquel je m'attacherai dans la section 2.

<sup>19</sup> Cf. Charles TAYLOR, *Sources of the Self*, Cambridge, Harvard University Press, 1989 (trad. fr. *Les Sources du moi*, Paris, Seuil).

Les communautariens <sup>20</sup> répondent par la négative : dans leur optique, la société est avant tout une *communauté*, et à ce titre elle se doit de transmettre à ses citoyens (aux plus jeunes surtout, mais pas uniquement) des *ressources normatives* grâce auxquelles leurs existences leur apparaîtront comme *sensées* — et non seulement comme « tolérées de manière impartiale » par les autres citoyens. Le communautarisme opère donc une distinction cruciale entre l'adhésion à des principes régulateurs (qui est pensée par exemple par Rawls au travers de son idée de citoyens libres et égaux, dotés d'un sens du juste) et les *effets* de cette adhésion, tout ensemble de principes régulateurs n'étant pas à même de produire des effets moralement et anthropologiquement ajustés chez les citoyens qui y adhèrent.

Toute la difficulté, bien sûr, est de déterminer les critères du « réellement humain ». Qu'est-ce qui permet de se prononcer sur la portée « authentiquement humanisante » de telle ou telle ontologie ? La plupart des communautariens restent fort évasifs sur cette question, parlant le plus souvent d'un « esprit de la communauté », de « valeurs partagées en commun », ou d'un « lien social ». Ce caractère évasif est, à la réflexion, une nécessité : à moins de proposer une vision spécifique et non pluraliste du bien-pour-l'homme, on doit forcément insister d'avantage sur *le fait de partager des valeurs* et sur *le fait que chaque individu soit inséré dans une communauté de valeurs* que sur le contenu spécifique de ces valeurs. Dans la vision communautarienne du moi, héritée en partie de la sociologie et de la psychologie, ainsi que de l'ethno-psychiatrie, l'ancrage communautaire de l'identité individuelle est indiscutable : l'individu n'acquiert sa structure intérieure et ses motivations (qu'elles soient politiques ou extra-politiques) qu'à travers des valeurs qui lui sont transmises, et qui sont donc héritées d'une tradition. Nier cet ancrage communautaire, c'est transformer la délibération politique en un soliloque psychotique où la personne dans la « position originelle » ne sait plus qui elle est, sinon un ensemble de liens logiques et de connaissances abstraites sans aucun engagement dans un monde concret. Dès lors, comme le précise fort bien Taylor, la remise en question légitime du pari libéral revient à affirmer qu'une société ne peut se doter d'institutions économiques et politiques stables et « ajustées » que si elle permet à ses membres d'avoir accès à des *cadres philosophiques englobants* offrant chacun une *structure de sens*. Seuls de tels cadres permettent la délibération politique et la construction d'institutions ; la fiction de la « position originelle » n'est donc pas anthropologiquement acceptable dans une perspective communautarienne : ce qui importe pour la stabilité des principes régulateurs, ce n'est pas tant l'impartialité à elle seule, et donc ni la liberté comme « protection contre ... » ni la

---

<sup>20</sup> Outre l'ouvrage de Charles Taylor précédemment cité, on pourra se reporter aux travaux suivants : Alasdair MACINTYRE, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981, second edition 1985 (trad. fr. *Après la vertu*, Paris, PUF) ; Michael SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, 1982, second edition 1998, Cambridge, Cambridge University Press (trad. fr. *Le Libéralisme et les limites de la justice*, Paris, Seuil) ; Michael WALZER, *Spheres of Justice*, New York, Basic Books, 1983 (trad. fr. *Les Sphères de la justice*, Paris, Seuil) ; Alasdair MacIntyre, *Whose Justice ? Which Rationality ?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988 (trad. fr. *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, Paris, PUF) ; Charles TAYLOR, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Harvard University Press, 1991 (trad. fr. *Le Malaise de la modernité*, Paris, Cerf). Une excellente mise au point, ainsi qu'une sélection de textes, se trouve dans l'ouvrage de André BERTEN, Hervé POURTOIS et Pablo DA SILVEIRA, *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1996.

liberté comme « capacité de ... », mais bien le lien explicite entre les institutions et certaines conceptions du bien (individuel, commun) publiquement affirmées et promues. Sans ce lien explicite, affirme Sandel, la liberté est un coque vide qui ne s'oriente vers rien et ne sait pas d'où elle est issue. La seule impartialité, ajoute Walzer, risque fort de porter atteinte aux multiples liens d'appartenance que chacun(e) de nous possède dans diverses sphères de nos existences (famille, associations, églises, etc.), et dans lesquelles notre motivation de participer ou d'agir n'est que rarement l'impartialité ou la « tolérance », mais plutôt un conglomerat complexe de raisons allant de la soif d'amour et de reconnaissance à l'espoir d'une vie éternelle.

Clairement, ces remises en cause profonde de l'idéal d'impartialité à la fois comme expression du respect, comme outil de délibération et comme ferment de motivation individuelle, ne débouchent guère sur des recommandations institutionnelles précises. L'absence d'arguments en faveur d'une certaine structure des institutions économiques et politiques justes vient du fait que l'approche communautarienne insiste plutôt sur une certaine *manière* de fonctionner ensemble socialement, d'interagir dans l'économie et dans le reste de la société — une manière caractérisant des personnes qui, *chacune*, portent en elles un « cadre évaluatif fort » (pour reprendre l'expression de Taylor) nourrissant leur sens d'elles-mêmes, des autres, de la collectivité, et ainsi de suite.

Si cette optique est assurément pertinente et semble ajouter dans le domaine social et politique (et non seulement privé) une dimension cruciale de *sens* là où utilitaristes, libertariens et libéraux-égalitaires font trop unilatéralement confiance à la seule raison, elle ne parvient cependant pas du tout à colmater la brèche qu'elle a elle-même ouverte. On trouve là, à mon sens, la racine la plus profonde des insurmontables incompréhensions qui opposent et opposeront éternellement romantiques et rationalistes, pré-modernes et modernes, etc. : remettre en cause le primat de la raison en politique <sup>21</sup>, c'est devoir nécessairement réintroduire *dans le domaine dont toute la modernité a cherché à l'exclure* la question du sens englobant et — n'ayons pas peur des mots — du sens de la vie et de la mort.

### 1.5. La « loi de Becker »

Dans cette perspective il apparaît bien clairement que, nonobstant les efforts de la scolastique médiévale mais aussi de l'herméneutique contemporaine (entre autres) pour articuler raison et sens existentiel <sup>22</sup>, la raison des Lumières et ses avatars instrumentaux dans la « rationalité

---

<sup>21</sup> On lira sur cette remise en question et ses conséquences trois ouvrages remarquables en langue française : Robert LEGROS, *L'idée d'humanité*, Paris, Grasset, 1990 ; Sylvie MESURE et Alain RENAULT, *La Guerre des dieux*, Paris, Grasset, 1996 ; Sylvie MESURE et Alain RENAULT, *Alter ego*, Paris, Aubier, 1999. Voir également Charles LARMORE, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987 et *The Morals of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

<sup>22</sup> On me pardonnera, j'espère, de ne pas entrer dans le détail des discussions aujourd'hui presque inépuisables sur les diverses nuances de cette articulation. La littérature philosophique sur l'herméneutique est une quasi-bibliothèque de Babel. (Pour une initiation fort claire, voir Jean GRONDIN, *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1995.) Il apparaîtra cependant dans la suite de mon développement que cette littérature gagnerait fort à

économique » se sont posés — et continuent en fait de se poser — comme des *remparts* contre le danger extrême de la recherche de sens et de ses répercussions sociales. Vouloir, comme les communautariens et, je crois, à raison, réintroduire les horizons de sens dans la réflexion politique et sociale, c'est en effet immanquablement devoir faire face à une question absolument redoutable : *que font* les individus et les communautés de ces « horizons » qui sont indispensables à la construction et à la stabilisation de leurs identités ? Si les communautariens, et notamment Taylor, visent certes à proposer des ressources *collectives* en vue de ce que d'aucuns appellent le « vivre-ensemble », et si de la sorte ils dépassent certes de manière légitime un certain simplisme libéral de la raison raisonnable, ils se montrent cependant par trop optimistes et hypnotisés par le « ensemble », au point d'oublier un peu trop le « vivre » et ses ramifications existentielles. Leur optique partage dès lors avec les libéraux qu'ils critiquent une omission totale de ce que j'appellerais la « loi de Becker », d'après le philosophe et anthropologue américain Ernest Becker <sup>23</sup>.

Selon la loi de Becker, toute structure de sens englobante agit en partie comme un bouclier contre la frayeur d'exister et d'être mortel. Non critiqués et non soumis à un examen de la condition existentielle de l'être humain, nos cadres évaluatifs forts sont dès lors, et avant toute autre chose, des *projets d'immortalité* dans lesquels nous mettons tout notre héroïsme existentiel — et dans lesquels nous essayons, en réalité, d'éviter le *vrai* héroïsme existentiel, qui selon Becker consiste à vivre dans une exposition sans consolation, mais aussi sans chagrin, à l'absurde de la mort certaine. Pour Becker, notre attachement à des structures de sens qui nous sont transmises par une communauté révèle avant tout, et paradoxalement, que nous *projetons* sur ces structures de sens — dans la mesure où nous les *assumons* et les *affirmons comme vraies* — notre ambition larvée d'être notre propre cause, de nous rendre immortels en détenant intellectuellement notre propre origine ; il appelle cela le *causa sui project*.

Cette loi me semble expliquer à merveille le décalage souvent inouï entre le monde *réel* et toutes les propositions théoriques basées sur des « principes justifiés en raison » et/ou sur un « sens structurant pour la personne » <sup>24</sup>. De la loi de Becker me paraît en effet découler une

---

être confrontée aux enjeux socio-économiques du « sens de la vie » — plutôt, peut-être, que de s'enliser dans des discussions érudites à n'en plus finir ...

<sup>23</sup> Je me référerai uniquement ici à son *magnum opus* : Ernest BECKER, *The Denial of Death*, New York, The Free Press, 1973.

<sup>24</sup> Il n'est que de regarder la manière dont les prétentions d'appartenance communautaires, religieuses ou nationalistes déstructurent les individus qu'elles sont censément destinées à structurer — preuve, s'il en est, que le « vivre-ensemble » ne peut être naïvement réduit à un renoncement à la raison instrumentale et à un « retour du sens ». (On lira avec profit à ce sujet le petit ouvrage de Jean-Luc NANCY, *L'oubli de la philosophie*, Paris, Galilée, 1986, qui représente un excellent contrepoint à Charles TAYLOR, *The Ethics of Authenticity*, *op. cit.*) Le « vivre-ensemble » focalisé sur la recherche de sens fort aboutit quelquefois à des communautés très riches humainement, mais tout aussi souvent à ce que l'on voit malheureusement dans maints départements et facultés universitaires : des défenseurs de la « solidarité » qui, à cause du projet qu'ils portent et qui les immortalise à leurs yeux sinon à ceux de leurs ouailles, se désolidarisent des autres défenseurs de la solidarité ; des adeptes de la « résistance » qui, pour assurer le succès de leur projet et surtout de leur personne « immortelle », veillent avant tout à s'entourer d'individus incapables de leur résister ; des défenseurs de l'individualisme méthodologique qui, assoiffés de reconnaissance et d'immortalité personnelle, s'allient entre eux pour former contre les « holistes » une communauté on ne peut plus holiste d'individualistes ; et ainsi de suite ... Peut-être,

aporie implacable : d'un côté, *plus* nos existences individuelles ont de sens fort, plus nous sommes rivaux sur le champ de bataille des prétentions au sens, dans l'affrontement des projets de vie destinés chacun à sublimer pour celui qui le porte la précarité et la vulnérabilité existentielles ; d'autre part, *moins* nos existences ont de sens fort, plus nous nous sublimons individuellement dans la rivalité non des projets de vie, mais des objectifs économiques quantitatifs, dans un refus de la précarité et de la vulnérabilité que l'absence d'horizon de sens nous met désormais impitoyablement devant les yeux. Le déni de la mortalité débouche par conséquent, dans un cas comme dans l'autre, sur la rivalité : si les horizons de sens sont affirmés avec force, on aura la rivalité des métaphysiques et des « imaginaires » identitaires<sup>25</sup> ; si les horizons de sens n'ont plus de force, on aura la rivalité des objectifs économiques et des « imaginaires » bureaucratiques, avec son élitisme structurel, son culte de la compétitivité, sa vénération des procédures « neutres » et « anonymes », etc<sup>26</sup>.

Résultat inévitable, par conséquent : la critique communautarienne défait certes à bon escient un certain simplisme libéral de la « raison », de la « tolérance » et du « respect », simplisme partagé par l'utilitarisme, le libéralisme et le libéralisme égalitaire — mais elle aboutit elle-même dans l'impasse qu'elle a ouverte, faute d'avoir pris à bras-le-corps les difficultés existentielles radicales que ne peut éviter de réintroduire tout appel aux « horizons de sens » et aux « appartenances communautaires ». *La recherche du sens de la vie démasquée comme projet d'immortalité individuelle déstabilise à tout moment tant l'éthique libérale que l'éthique communautarienne.* Ajouter une herméneutique du bien-pour-l'homme à l'herméneutique de l'impartialité aboutit, dans un premier temps et tant que la critique existentielle du *causa sui project* n'a pas été opérée, à un approfondissement de l'impasse plutôt qu'à son dépassement. Face à la précarité existentielle et au « déni de la mortalité » qui l'accompagne dans la psyché individuelle, l'éthique économique et sociale se trouve devant un défi qu'elle n'a jamais cru nécessaire de relever. Que faire ?

---

certes, ce genre de dérapage est-il inévitable — Becker, en tout cas, le pense. (Son analyse de la biographie de Freud est, à ce titre, remarquable ; cf. *The Denial of Death*, op. cit., chap. 6.) Il s'agit alors simplement de rire gentiment des prétentions grandiloquentes que nous avançons pour immortaliser notre personne, pour détenir le « sens de la vie » et l'infliger à d'autres. La question du possible dépassement de la loi de Becker, et d'une recherche *non tordue* du sens de la vie et de la mort, sera l'objet des sections 2.2 et 2.3 *infra*.

<sup>25</sup> Pour reprendre l'expression nodale de Cornélius CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1965, rééd. 1999. Dans cet ouvrage remarquable, Castoriadis désigne par l'« imaginaire » l'ensemble des représentations symboliques qui, une fois instituées et rendues provisoirement incontestables, structurent une société ou un groupe social en répondant (avant même qu'elles ne soient explicitement posées, cf. p. 221) aux questions fondatrices du sens de la vie, de la destinée, de la mort, etc.

<sup>26</sup> Cf. Benjamin BARBER, *Djihad vs. McWorld*, New York, Ballantine Books, 1995 (trad. fr. sous le même titre, Paris, Fayard). Si la dichotomie établie par cet auteur entre intégrisme (« djihad ») et économisme (« McWorld ») a pu sembler par trop schématique à la critique, elle me paraît néanmoins saisir en profondeur (même si Barber lui-même n'y fait guère allusion explicitement) la manière dont la loi de Becker affecte les mécanismes économiques et sociaux contemporains.

## 2. Économie et société comme vecteurs de traversée de la précarité existentielle

### 2.1. Vulnérabilité constitutive et parenté secrète entre réussite et exclusion sociales

En entamant ici la seconde partie de notre parcours des fondements de l'éthique économique et sociale actuelle, soyons bien conscients de ce que le terrain qui s'ouvre ici est précisément celui qu'aussi bien la philosophie politique du « pari libéral » (héritée des Lumières dans ses différentes versions) que la philosophie politique communautarienne (contestant cet héritage des Lumières à la lumière d'autres héritages) veulent à tout prix éviter : un terrain phénoménologique–psychanalytique où se meuvent les motivations humaines rebelles tant à la « raison raisonnable » trop rapidement postulée qu'au « vivre–ensemble » trop naïvement glorifié. Ces motivations–là se détachent sur fond d'un constat tout autre : l'être humain se sait radicalement vulnérable et voué à la mort, et (en tout cas inconsciemment) ne peut en aucune manière « accepter » cet état. Même le stoïque que fut Freud, adepte du « principe de réalité », conçu selon Becker son projet intellectuel comme un projet d'immortalité, s'attachant ou ostracisant tel ou tel disciple, s'évanouissant à l'occasion de discussions où s'exprimait la dissension de certains collègues plus jeunes, etc. Diriger le regard d'abord sur le déraisonnable plutôt que sur le raisonnable, d'abord sur le « vivre » plutôt que sur le « ensemble » (ou, de façon alternative, faire porter le regard sur le « ensemble » à partir du « vivre »), c'est se trouver nez à nez avec l'inacceptable vulnérabilité qui se loge au cœur de l'inconscient humain et qui, au niveau social, se matérialise de manière différente suivant les individus.

Le plus souvent, en effet, l'enjeu–clé de la vulnérabilité est la *violence* : rien ne rend plus agressif envers autrui que le besoin impérieux de se cacher à soi–même, et surtout de cacher aux autres, sa propre vulnérabilité ; à la limite, la personne qui n'actualise pas en elle–même sa vulnérabilité constitutive et qui a la force de se donner comme invulnérable, est une personne proche de l'inhumanité – nous en connaissons tous, et nous ne savons pas quand nous y sommes nous–mêmes. Au niveau le plus fondamental, la concurrence, la rivalité, la soif de réputation et de gloire académique, la recherche de profit et de « placements rentables » ne sont pas des phénomènes économiques, et ils ne sont pas seulement le déploiement d'une belle initiative individuelle et d'une volonté d'aller au–delà de soi–même ; plutôt apparaissent–ils comme les épiphénomènes de la fuite en avant de personnes qui, chacune en interaction avec toutes les autres, tentent de masquer une insécurité radicale, *et qui y parviennent*. Ceux et celles qui, au contraire, n'y parviennent pas (ou n'y parviennent plus) vivent la compétition, la rivalité, l'impératif de gloire comme écrasement et comme matérialisation de la *faute d'exister*<sup>27</sup> que leur fait craindre leur certitude d'être mortels : laisser monter au grand jour une vulnérabilité que la société, *tant qu'elle est dans son ensemble une entreprise collectivement inconsciente de refoulement de la mort et de*

---

<sup>27</sup> Cf. Maurice BELLET, *La Voie*, Paris, Seuil, 1982, p. 29–30.

« *construction d'horizon de sens* », ne peut accepter, c'est devenir la proie de ceux qui, de leur côté, parviennent encore tant bien que mal à mettre une chape sur leur vulnérabilité propre. *Réussite et exclusion au sein d'un système économique et social quelconque apparaissent, dans cet éclairage, comme résultant de la même vulnérabilité partagée, mais gérée différemment.* La division de base de la société, même si les institutions qu'elle s'est donné sont modelées selon une double herméneutique de l'impartialité et du bien, passe entre l'héroïsme désespéré et l'héroïsme de rivalité. D'un côté, il y a les individus qui — pour diverses raisons : découragement, maladie, bagage génétique faible, éducation « manquée » — ont actualisé leur vulnérabilité constitutive et doivent la voir en face ; de l'autre côté, il y a ceux qui, parvenant à refouler et donc — pour diverses raisons aussi : force de caractère, bonne santé, bagage génétique favorable, éducation « réussie » — n'ayant pas à actualiser pas leur vulnérabilité, induisent l'écrasement symbolique, social, matériel, économique, etc. des premiers. Le degré auquel cet écrasement sera transformé en une caractéristique structurelle de la société en question dépendra bien entendu de la nature des institutions sociales, économiques et politiques qui auront été mises en place ; il n'empêche que le *fait brut* de cet écrasement au moins potentiel, et très souvent réel, des uns par les autres constitue une *puissance de déstabilisation constante* des principes régulateurs que propose l'éthique économique et sociale, qu'elle soit utilitariste, libertarienne, libérale-égalitaire ou communautarienne. Toutes ces approches restent complices, bien malgré elles, du refoulement constitutif de la mort et de la vulnérabilité y afférente, que ce soit un refoulement à travers le recours à la seule raison raisonnable ou un refoulement par l'appel intellectuel à un « retour » aux horizons de sens.

## **2.2. Repenser la notion de justesse**

Cela a des conséquences extrêmement profondes pour l'éthique économique et sociale. En effet, l'idée de justesse — que certains pensent pouvoir résumer à une herméneutique de l'impartialité, et que d'autres pensent pouvoir saisir en ajoutant une herméneutique du bien — devient à présent la suivante : l'équilibrage entre autonomie et association n'est « ajustée à l'humain » que si est ôtée à toute personne non pas sa vulnérabilité et sa mortalité (ce serait impossible et proprement délirant), mais bien la crainte profonde de ne pas pouvoir exister, de ne pas « suffire » au regard de la survalorisation de soi qu'impose le déni *individuel et collectif* de la vulnérabilité et de la mort. Un système économique et social n'est ajusté que si toute personne peut, *dans* cette articulation nécessaire entre association et autonomie, trouver de quoi déployer ses dons et se supporter vivante, c'est-à-dire *à la fois* inéluctablement mortelle *et* désirant irrépressiblement l'immortalité.

Le terme de « dons » peut sembler problématique ici ; disons d'emblée qu'il ne se confond pas simplement avec la notion de « talents » communément utilisée en éthique économique et sociale. Pour créer le moins d'équivoques possible tout en affirmant sa forte spécificité, définissons les « dons » d'une personne comme tout ce qui en elle se déploie (et remplace soit

l'agression compétitive, soit l'abatement dans l'exclusion subie comme verdict) quand, précisément, se dénoue le déni de la vulnérabilité et de la mortalité. Cela différera donc d'une personne à l'autre — la seule chose que l'on sait, c'est que ce sera eb chacun son « bon fond » (qui, notons-le, doit ici être *postulé*), ce qui se présente quand la mortalité est enfin vue comme le complément strictement nécessaire, et non comme l'ennemi constamment négateur, de la vitalité. D'un point de vue psychanalytique, les mécanismes jumeaux de réussite concurrentielle et d'échec par exclusion, que j'ai décrits plus haut comme issus d'une même vulnérabilité refoulée mais gérée différemment, apparaissent comme le résultat économique d'une pulsion de mort qui reste inconsciente. Norman O. Brown a exprimé à merveille la manière dont le déni de la mort crée l'inimitié entre pulsion de vie et pulsion de mort, et la manière dont la première est envahie par la seconde : « Ce n'est pas la conscience de la mort qui est transformée en agression, mais bien la pulsion de mort inconsciente ; la pulsion de mort inconsciente est cette négativité ou ce néant qui s'extériorise dans l'acte de négation du monde et des autres hommes. (...) Au niveau biologique, la pulsion de mort, en affirmant le chemin vers la mort, affirme en même temps le chemin vers la vie : *ripeness is all*. Au niveau humain, la pulsion de mort refoulée ne peut affirmer la vie en affirmant la mort ; la vie, étant réprimée, ne peut affirmer la mort et doit donc fuir devant le mort ; la mort peut seulement s'affirmer elle-même (et affirmer la vie) en se transformant en une force qui dénie constamment la vie, l'esprit du Mephistopheles de Goethe. »<sup>28</sup> Ainsi donc, si l'on tient compte de la frayeur tout à fait fondamentale du non-exister qui hante constitutivement chaque humain, et qui le met constamment en porte-à-faux par rapport aux exigences de la raison raisonnable et transforme ses horizons de sens en arme contre autrui, les exigences de la justesse et de la justice du système économique et social sont directement tributaires de l'épanouissement de ces « dons » intangibles qui figurent si rarement dans les discussions sur la société juste. Un système économique et social est juste si

- (1) il donne à chaque personne les moyens (libertés, chances, revenus, bases sociales du respect de soi) de déployer autant que possible ses dons ;
- (2) il se structure sur fond, ou en tout cas permet le maintien, d'horizons de sens qui puissent répondre à la nécessité de fonder le sentiment d'identité personnelle ;
- (3) il donne ces moyens et articule ces horizons *de telle manière* que ne subsiste pas en chacun la crainte permanente du non-exister qui hante le fond de l'humain.

Il ne s'agit pas ici d'une approche individualiste. Il s'agit au contraire de prendre très au sérieux, pour penser l'adhésion des individus à un schème économique et social, tout ce qui

---

<sup>28</sup> Norman O. BROWN, *Life Against Death*, Wesleyan University Press, 1959, second edition 1985, p. 102-103. On notera (même si ce fait ne porte guère à conséquence pour notre présent parcours de réflexion) que Ernest Becker rejette en fin de compte l'espoir de Brown de pouvoir arriver à un état du monde où le refoulement inconscient de la pulsion de mort serait dissout. Voir *The Denial of Death*, *op. cit.*, chap. 11 (et surtout p. 260-268 et 282-285).

touche à ce que Maurice Bellet appelle « l'ensemble référentiel »<sup>29</sup> et ce que Cornélius Castoriadis appelle « l'imaginaire social »<sup>30</sup>. Une société ne peut pas être juste si, tout en instaurant des « règles du jeu » visant à une distribution juste des biens premiers, et tout en véhiculant des « horizons de sens » visant à une structuration des identités individuelles, elle laisse intactes, en son fond, les forces psychiques (à la fois individuelles et collectives) qui rendent la concurrence féroce, la rivalité intellectuelle, idéologique et religieuse sans merci, ou l'investissement économique sans scrupules. Car ce sont ces forces elles-mêmes, par les distorsions plus ou moins visibles qu'elles introduisent dans les vraies motivations des individus (c'est-à-dire les motivations au vu desquelles ils posent leurs actes effectifs), empêchent la distribution des biens d'aller au-delà d'un certain seuil, empêchent l'identité des personnes de coïncider avec leurs dons réels, et sont même susceptibles d'induire des régressions vers des conceptions pré-éthiques ou non-éthiques du fonctionnement de l'économie et de la société. En effet, ôtez aux bien portants davantage de ressources que celles qui leur sont vitales pour pouvoir refouler leur vulnérabilité dans un activisme effréné, et ils refuseront dorénavant d'investir ou de payer plus d'impôts, voire voteront pour des partis populistes ou d'extrême droite — quoi qu'en dise la raison raisonnable ou l'horizon de sens, chrétien par exemple ... De même, donnez aux moins favorisés de la société rawlsienne davantage de ressources matérielles ou même de « ressources de sens », ils n'en parviendront pas pour autant à évacuer l'angoisse du non-exister qui les plonge dans la prostration, tant que le discours que la société tient sur eux n'est pas modifié profondément — au-delà, éventuellement, de ce que prescrit une distribution raisonnable des « bases sociales du respect de soi » chez Rawls, ou de ce que requiert par exemple la charité dans l'horizon de sens chrétien. Bref, il faut un discours *global* (tel que celui que j'essaie d'esquisser ici) qui permette de mettre à plat le fait incontournable d'une précarité existentielle partagée par tous, et qui permette dès lors d'œuvrer à ce que cette précarité ne doive plus *ni* être refoulée à travers la recherche du succès absolu, *ni* être vécue comme confirmation d'une écrasante faute d'exister.

La tâche est certes immense. On se trouve en effet en dehors des questions économiques et sociales actuelles : comment taxer les grandes fortunes, comment améliorer l'enseignement, comment améliorer les conditions matérielles de travail, comment combattre le racisme, etc. ? Ces questions sont absolument cruciales, mais elles ne vont pas au fond de ce qui est exigé d'une société juste : qu'à travers l'articulation qu'elle établit entre autonomie individuelle et association, à travers le discours collectif qui est tenu sur cette articulation, elle prenne soin de « l'humain dans son ensemble », et qu'elle ne fasse pas (comme c'est le cas dans le monde actuel) dépendre

---

<sup>29</sup> Cf. Maurice BELLET, *La Théorie du fou*, Paris, Desclée de Brouwer, 1977, notamment p. 107–132. « ... un ensemble tel que tout puisse en ultime instance lui être *référé* comme au lieu de vérité, en sorte que par lui nous soyons délivrés de l'impensable, y compris pour ce qui nous est déconcertant ; un ensemble qui, encore, assure à notre comportement des repères, des possibilités, des orientations permanentes. Pourquoi un ensemble ? Parce que, sans lui, nous serions dans l'insupportable dissociation. » (p. 107–108)

<sup>30</sup> Cf. Cornélius CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, notamment p. 190–248. « La société doit définir son "identité" ; son articulation ; le monde, ses rapports à lui et aux objets qu'il contient ; ses besoins et ses désirs. Sans la "réponse" à ces "questions", sans ces "définitions", il n'y a pas de monde humain, pas de société et pas de culture — car tout serait chaos indifférencié. » (p. 221)

l'étendue de la circulation et des éventuelles donations réciproques de biens, de services, de ressources ou d'horizons de sens d'un antagonisme larvé entre des précarités qui se sont actualisées et des précarités qui restent refoulées. En fait, *cet antagonisme non reconnu agit comme une contrainte non reconnue — et qu'on lira dès lors à travers des notions telles que le « manque d'incitants » ou le « manque de volonté politique » — sur la manière de répondre aux questions économiques et sociales habituelles.* Reconnaître l'antagonisme des vulnérabilités pour ce qu'il est, c'est-à-dire la résultante épiphénoménale (ce qui ne veut pas dire négligeable) du déni partagé de la mort d'après la loi de Becker, c'est pouvoir poser la question d'une alternative sociale qui ne soit plus autant « piégée » par un conflit inconscient. Qu'en est-il ?

### **2.3. Parole originelle et espérance agissante**

S'ouvre ici un abîme : que « faut »-il pour que soit réalisable une telle société où la mortalité affirme la vitalité plutôt que de la pervertir ou de la nier ? Répondons sans ambages et de manière allusive, pour clarifier ensuite : *il faut une parole qui, à la racine de l'existence, dise à chaque être humain : « Tu as le droit d'exister selon tes dons. Ceci t'est donné, et nier ce don tout premier est la plus grave injustice. »* Il faut une *parole donatrice initiale*, logée au cœur de la subjectivité individuelle et donc efficace dans la formation des motivations à agir en société, sentiment subjectif qui ait essentiellement la forme d'un acte langagier *reçu et structurant les « dons »* dont il a été question plus haut. Cette certitude sous forme de parole, qui doit habiter la subjectivité comme sentiment d'être donné à soi au-delà de toute « faute d'exister », est un objet phénoménologique qui ne peut être purement transcendantal et doit être ancré dans le réseau des relations intersubjectives, mais qui ne saurait en aucun cas se réduire à un simple « horizon de sens » comme ceux qu'appellent de leurs vœux les communautariens. Au niveau de la sphère politique, la parole donatrice originelle libère de la compulsion à lire les rapports intersubjectifs sur le mode de la pure relation de pouvoir, en offrant à la raison publique un ancrage au-delà du raisonnable <sup>31</sup> ; au niveau économique, elle libère les échanges marchands de la compulsion à manipuler les désirs humains, voire elle appelle de nouvelles formes d'échange enracinées (i) dans « le Désir » qui est acceptation du manque et renoncement au remplissage <sup>32</sup> et (ii) dans l'écoute par chacun de l'appel inconditionnel lancé par l'altérité <sup>33</sup>.

Le penseur qui, à ma connaissance, a posé la question de la parole donatrice originelle avec le plus d'acuité et de profondeur dans le cadre d'une analyse de l'économie et de la société est

---

<sup>31</sup> J'ai eu l'occasion de discuter cet aspect en détail dans Christian ARNSPERGER, « Le pluralisme au-delà de la raison et du pouvoir ... », *loc. cit.*

<sup>32</sup> J'ai eu l'occasion de discuter cet aspect en détail dans Christian ARNSPERGER, « Echange, besoin, désir : L'économie de marché comme enjeu-clé de l'éthique économique et sociale », à paraître dans le numéro de juin 2000 de la *Revue d'Éthique et de Théologie Morale—Le Supplément*, numéro spécial sur « Éthique fondamentale et éthiques sectorielles ».

<sup>33</sup> J'ai eu l'occasion de discuter cet aspect plus en détail dans Christian ARNSPERGER, « *Homo Œconomicus*, Social Order and the Ethics of Otherness », *Ethical Perspectives*, vol. 6 (1999), p. 139–149.

Maurice Bellet<sup>34</sup>. Ce qui se dégage de son œuvre, c'est avant tout l'idée que donner vie, concrètement, à cette parole originelle est le thème fondamental d'une approche sérieuse des injustices et des oppressions sociales ; et que c'est un thème qui ne fixe de manière « dogmatique » aucune action particulière. Bien plutôt, et l'on rejoint ici par un certain angle la notion d'« imaginaire » de Castoriadis (mais sur un plan plus existentiel et moins méthodologique), chaque décision économique, chaque projet d'institution ou de loi, chaque décision individuelle et collective au sein de la société, doit être évaluée à l'aune de la substance qu'elle est susceptible de donner à cette parole donatrice première : est-ce que, *oui ou non*, telle ou telle décision va dans la direction du bannissement inconditionnel des effets dévastateurs de la vulnérabilité refoulée ou devenue obstacle, de la pulsion de mort inconsciente ? Mais paradoxalement, ce critère d'évaluation pour le moins inédit n'a de chance d'être acceptable pour les acteurs économiques et sociaux *que si ceux-ci sont déjà suffisamment déliés de ce déni de la mort que Becker place au cœur de l'impasse humaine*. Ce n'est cependant un paradoxe qu'en apparence : il se résout si l'on reconnaît que le déni de la mort, une fois explicité et amené à la conscience, se transforme de lui-même — selon la dynamique mise en évidence par Norman O. Brown — en *une vitalité qui se sait mortelle, et donc vivante*. « On pourrait encore évoquer les poètes et les tragiques, mais nous ne pensons pas qu'ils considèrent la mort comme autre chose que cette limite située à la fin de la vie, qui fait l'homme mortel et engendre ce destin qu'on n'en finira jamais de déplorer. Le chemin est tracé. Il va de la naissance à la mort inéluctable. La subversion introduite par Freud revient à déplacer cette limite, en la situant *non plus à la fin, mais à l'origine de la vie*. Ou encore, à la mettre *en deçà* de ce qui fait la vie des humains. Il ne s'agit pas seulement de faire de la vie une préparation à la mort qui viendra, dans un futur indéterminé, mais de se rendre compte que la vie n'est telle qu'*adossée à la mort*. »<sup>35</sup> Ce qu'il faut, toujours en suivant Brown, c'est un dévoilement brusque du « secret » de la mort refoulée : « L'inconscient à amener à la conscience ; un secret rendu public ; un voile à ôter, un sceau à briser ; le sceau que Freud appelait refoulement. Non pas un processus graduel, mais un passage soudain. Une inversion de sens ; le symbolisme soudain déchiffré. »<sup>36</sup>

L'instrument politico-économique crucial est donc la construction d'un discours collectif « mettant au jour » le déni inconscient de la mort. C'est à la construction d'un tel discours qu'entend participer la présente étude, à la suite des travaux de Freud, Brown, Becker et une multitude d'autres, mais *spécifiquement dans le cadre de l'éthique économique et sociale*. Il importe en effet au plus haut point de ne plus séparer de manière étanche les questions économiques, philosophiques et psychanalytico-existentielles. S'ouvre ainsi la possibilité d'une traversée qui acheminerait la société, forte de ses principes régulateurs généraux et des horizons de sens de ses

---

<sup>34</sup> Voir notamment Maurice BELLET, *Critique de la raison sourde*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992 ; *La Seconde humanité*, Paris, Desclée de Brouwer, 1993 ; *L'extase de la vie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994 ; *L'Europe au-delà d'elle-même*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996 ; *Le Sauvage indigné*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

<sup>35</sup> Louis BEIRNAERT, *Aux frontières de l'acte analytique*, Paris, Seuil, 1987, p. 29.

<sup>36</sup> Norman O. BROWN, *Love's Body*, University of California Press, 1966, p. 207.

membres, vers ce que j'appellerais une « espérance agissante » : non pas une attente eschatologique d'un monde meilleur, mais une modification des critères de l'évaluation de l'action, adossée à l'effort de porter à la conscience des individus et au discours collectif le déni de la mortalité qui enclenche la loi de Becker. « La volonté d'une action transformante à long terme est la prise au sérieux radicale de la possibilité ou de l'urgence — ou les deux — de toucher aux décisions originelles, d'orienter autrement l'action, de modifier les structures et les processus où s'inscrit l'existence des humains. »<sup>37</sup> Introduire le trio Bellet–Brown–Becker dans les débats entre Rawls et Taylor : voilà, en résumé et sous la forme rébarbative d'une accumulation de noms d'auteurs, l'objectif que l'éthique économique et sociale se doit d'embrasser aujourd'hui. Une autre manière de le dire est qu'il faut *ajouter à la nécessaire interaction entre une herméneutique de l'impartialité et une herméneutique du bien, une herméneutique de la vitalité*. « Vitalité » est entendu ici au sens essentiel de ce qui donne vie en profondeur, au-delà du refoulement mortifère de la mortalité et de la vulnérabilité.

Difficile de dissimuler la forte composante utopique de cette proposition ; du coup, n'est-ce pas un simple déplacement de la question : si l'on se demandait précédemment comment rendre la raison raisonnable, ou comment structurer des horizons de sens adéquats, ne va-t-on pas, à présent, de surcroît devoir se demander comment opérer le « dé-foulement » qui libérerait l'inconscient du déni de la mort ? De plus, le système économique et social qui émergerait d'un tel « dé-foulement » — à supposer que celui-ci soit même possible jusqu'à la pleine élimination du déni — a des contours on ne peut plus flous ; j'y reviendrai dans un instant. Mais surtout, tout cela peut paraître aux yeux de certains comme une envolée de bons sentiments sans consistance ; je ne crois pourtant pas du tout que ce soit le cas. En effet, c'est toute l'articulation entre autonomie et association qui est en jeu : il s'agit d'*inscrire à l'intérieur de notre recherche d'autonomie l'appel au soin de tout l'humain hors de la pulsion mortifère inconsciente*, sans détermination particulière autre que celle, très générale, de faire vivre sans cesse la parole donatrice originelle au gré des situations sociales que nous rencontrons comme chefs d'entreprise, décideurs politiques, syndicalistes, contremaîtres, délégués de parents, actionnaires, professeurs, etc. Trouver cela « faible » ou « gnanngnan », c'est décidément rester dans le refoulement — car la force et la détermination, voire la lutte, ne sont en rien proscrites par la parole originaire, à *condition* qu'elles ne nient pas en leur exercice même cette parole qu'elles prétendent promouvoir.

Il semble bien qu'il faille accepter que de mettre ceci en pratique relève, pour chacun et chacune, d'une « conversion » individuelle, mais dont les effets politiques et économiques sont potentiellement immenses : développer la *volonté* de déraciner notre déni partagé (et que certains vivent comme écrasement alors que d'autres le méconnaissent crânement). Ce que cela signifie en termes d'institutions économiques et politiques reste à inventer — la prise de conscience du déni de la mort et de la précarité existentielle, et la prise de conscience des ravages sociaux qu'il induit, donc la prise au sérieux d'une herméneutique de la vitalité, font partie du mouvement que

---

<sup>37</sup> Maurice BELLET, *Le Sauvage indigné*, op. cit., p. 33.

Castoriadis appelle très justement « notre tentative d'interpréter le monde *pour* le transformer (...) pour donner sa pleine réalité à notre vie en tant que faire autonome, à savoir activité de création lucide. »<sup>38</sup>

Alors, État providence ou allocation universelle ? Capitaux privés ou nationalisation ? Entreprises hiérarchiques ou autogestion ? Travail salarié pour tous ou dissémination des « activités » à travers un tiers et quart secteurs ? Christianisme, bouddhisme, islam, laïcité ? Economie de marché ou économie du don ? Le chantier de l'éthique économique et sociale est immense et ne saurait être mené à bien ici. C'est certes frustrant, mais l'objectif de ces pages était bien autre ; car du moins la *visée d'ensemble* est-elle explicitée : la résolution en faveur d'un *espace d'invention* où la seule condition — mais elle change tout — est que jusque dans l'usage de la raison raisonnable et dans l'ouverture d'horizons de sens, jusque dans l'organisation économique et la structuration symbolique des relations humaines, soit refusée la frayeur sourde qui pousse les individus à s'opposer ou s'écraser. Et comme l'écrit Bellet : « Il y a quelque chose de fou là-dedans. C'est évident. C'est la naissance de l'humanité qui est folie par rapport à l'évidence de la non-vie, du non-éveil. C'est pourquoi notre tentation la plus profonde, à mille formes, est de dénier cette naissance. Naître en humanité, aimer la parole, la présence, l'amour la vie, le regard, l'écoute, le doux toucher, jubiler de cette impossible genèse, passer le seuil des tristesses meurtrières, je dis que c'est enfanter ce que les vieilles traditions désignaient comme le divin. »<sup>39</sup>

C'est là ce que, dans l'introduction, j'avais annoncé comme la « refonte existentielle » de l'idéal d'impartialité. On constate, en effet, que dans l'annonce sans conteste prophétique de Bellet, les éléments de raison et de sens auxquels libéraux et communautariens accordent tant de primauté ne sont pas du tout absents — plutôt sont-ils comme *exhaussés* au-dessus d'eux-mêmes par l'exigence d'une subversion radicale de la loi de Becker. Qu'est-ce, en effet, qu'être impartial ? C'est exercer la raison politique et économique au sein d'horizon de sens qui défont les effets dévastateurs qu'a la loi de Becker *au sein* de la raison et du sens eux-mêmes. C'est s'obliger, par la mise à plat du déni partagé de la mort et donc de la précarité existentielle, à commencer toute réflexion impartiale sur les institutions économiques et les régulations politiques par le dépistage des effets pervers qu'introduit la loi de Becker dans nos « raisonnements » et nos « prétentions au sens ». Du moins est-ce là la tâche qui, me semble-t-il, échoit aujourd'hui à l'éthique économique et sociale si elle entend accroître sa pertinence anthropologique, c'est-à-dire sa pertinence pour les êtres humains contemporains.

### 3. Conclusion

Jean Ladrière a récemment analysé ce qu'il appelle la « déstabilisation de l'éthique » par les avancées de la rationalité scientifique et par les déplacements profonds qu'opère la visée

---

<sup>38</sup> Cornélius CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 247–248.

<sup>39</sup> Maurice BELLET, *Sur l'autre rive*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, p. 58–59.

scientifique dans les « situations existentielles » auxquelles est habituée à s'appliquer la pensée éthique <sup>40</sup>. Il conclut en appelant à une « herméneutique de l'artificiel » adaptée aux situations existentielles inédites créées par la science moderne. Son type d'analyse me semble aussi profondément pertinent pour les questions éthiques liées à l'économie et à la société ; en effet, comme je l'ai montré, dans ce domaine aussi se pose la question de l'interprétation adéquate à donner aux situations existentielles liées à la dyade réussite–exclusion, aux phénomènes de compétition, de rivalité, d'arbitrage sauvage, etc. qui émaillent de plus en plus notre quotidien d'acteurs économiques. Il y a cependant une différence entre la position de Ladrière et celle que je défends ici. En appelant plutôt à une « herméneutique de la vitalité », j'ai insisté davantage sur les racines existentielles *constitutives* – plutôt que sur les situations existentielles inédites – qui me paraissent devoir être absolument prises en compte si l'on veut donner à l'éthique économique et sociale un fondement solide. Il me semble en effet que *ce qui*, dans la logique scientifique tout comme dans le mode de fonctionnement de nos sociétés économiques contemporaines, est « déstabilisant » pour l'éthique est en fin de compte explicable par des constantes anthropologiques, en l'occurrence *par le contenu de l'inconscient humain en rapport avec la mort et la vulnérabilité*.

Dans une toute récente postface à son ouvrage *Le Basculement du monde*, l'économiste Michel Beaud en appelle à une « stratégie d'ensemble pour un monde humain » <sup>41</sup>. L'appel de Beaud consiste surtout à vouloir remettre l'économie au service de l'humain – expression éculée s'il en est. Comment s'y prendre ? Beaud écrit pour conscientiser ; c'est un effort crucial. Mais comment pousser à la prise de conscience, comment ancrer la prise de conscience dans les « tripes » des acteurs économiques ? Je pense sincèrement qu'il faut veiller avant tout à enfin expliciter et défaire ce qui est mortifère dans le déni de la mort et de la précarité. Une des choses qui est mortifère en ce sens, c'est le système économique du capitalisme marchand que nous connaissons, fondé sur toutes sortes de frénésies accumulatives et acquisitives, qui ont pour contreparties des effondrements dans une misère et une exclusion inouïes. On ne saurait arriver à la racine de ce qui doit fonder l'éthique économique et sociale si, tout en poursuivant la recherche sur le front de l'impartialité et des horizons de sens, on ne se pose pas enfin la question qui se dégage de la présente étude : *en quoi* ce système économique *sert-il* le déni et le refoulement de notre précarité existentielle ?

---

<sup>40</sup> Cf. Jean LADRIÈRE, « La déstabilisation de l'éthique », dans *Variations sur l'éthique*, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1994, p. 57–73. Repris dans Jean LADRIÈRE, *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Montréal, Fides, 1997.

<sup>41</sup> Cf. Michel BEAUD, *Le basculement du monde*, Paris, La Découverte, édition d'origine 1997, nouvelle édition 2000, p. 277–299.