

# Le bien commun comme compromis social : Deux conceptions de la négociation politique \*

Christian Arnsperger  
Fonds National belge de la Recherche Scientifique (FNRS)  
Chaire Hoover d'éthique économique et sociale (Louvain-la-Neuve)

Décembre 2003

A paraître dans *Éthique Publique* (Montréal), printemps 2004

## Le défi d'une compréhension du bien commun

La thèse que cet article voudrait défendre est, au départ, assez simple, même si elle s'avérera entraîner des conséquences importantes : le soi-disant bien commun censé orienter les choix politiques les plus fondamentaux d'une démocratie n'est jamais une entité fermée, disponible « en soi » dans une sorte de clarté première ; non, ce bien commun – si toutefois l'expression peut avoir un sens, ce qui reste à voir – est inmanquablement le lieu d'un *compromis social*, donc d'une forme ou d'une autre de *négociation*.

De cette thèse, je ne prétends nullement qu'elle soit originale. Il importe avant tout qu'elle soit accessible, de manière à pouvoir féconder une compréhension des enjeux concrets auxquels font face aujourd'hui tant les décideurs politiques élus que les acteurs de la société civile. C'est une thèse qui implique immédiatement un renoncement : on ne saurait plus adhérer à la vision théoriciste selon laquelle le bien commun pourrait se construire par la réflexion pure, en dehors de la sphère des multiples interactions politiques réelles. Si la théorie et la philosophie morale et politique, nous le verrons, possèdent une place importante, elles ne sont pourtant jamais que des outils en vue de permettre un *processus d'émergence rationnel*, plutôt qu'opportuniste ou « politicard », d'un bien commun impossible à fixer d'avance, hors des mouvements du temps politique et des fluctuations de l'espace de référence.

On aura, je l'espère, été attentif à mon usage des mots. Dire que la réflexion théorique sur le bien commun ne peut *par elle-même* construire ce bien commun, ce n'est pas dire que *toute* réflexion théorique est vaine ; c'est simplement dire que le bien commun de n'importe quelle théorie *n'est pas déjà* le bien commun tel qu'il se réalisera quand cette théorie entrera pour ainsi dire « dans le monde » – quand elle se frottera à d'autres théories du bien commun. En d'autres termes, le bien commun réalisé sera, au mieux, la « résultante » (au sens physique de l'analyse des forces) de la confrontation de plusieurs conceptions théoriques rivales du bien commun – conceptions théoriques qui, si elles ont un quelconque droit à se réclamer de la rigueur

---

\* Je tiens à remercier, pour des discussions régulières et passionnantes qui trouvent leur place dans ces pages, mes collègues Philippe Coppens, Philippe De Villé, Matthieu de Nanteuil, Thomas Perilleux et Hervé Pourtois de l'Université catholique de Louvain, Emmanuel Picavet de l'Université de Paris 1, et Yanis Varoufakis de l'Université d'Athènes. Ils ne sont en rien coupables des éventuelles absurdités qui se seraient glissées dans mes propos.

réflexive, doivent chacune prétendre dire le « tout » du bien commun, en donner « la » justification la plus plausible et « le » fondement le plus authentique, et ainsi de suite.

Mais comment cette résultante émerge-t-elle ? Est-elle une sorte de « moyenne » bâtarde des diverses théories en compétition, ne reflétant finalement aucune d'entre elles ? Est-elle la mise en œuvre d'une seule d'entre ces théories, celle qui aura su se montrer la plus persuasive ? On le voit : ces questions renvoient à l'enjeu central de la démocratie elle-même, à savoir la construction sociale d'un processus d'émergence des normes de la vie en commun – processus que l'on veut à tout moment « optimal », mais selon des conceptions de l'optimalité qui, elles-mêmes, se modifient au gré des confrontations théoriques et des frottements de la pratique politique...

### **Première conception: Négociation sans théories**

On le sait, la politique n'a pas un besoin absolument intrinsèque de théories pour fonctionner : dans la pratique quotidienne de l'arène politique, ceux qui s'affrontent et cherchent à remporter l'adhésion majoritaire des électeurs sont souvent porteurs d'intérêts dont la légitimité fondrait s'ils étaient soumis un tant soit peu à une réflexion impartiale ou critique. Dans ce cas, les instances de décision s'avèrent être des lieux de *négociation entre intérêts* – négociation qui requiert de ceux qui s'y engagent des talents très particuliers, une capacité de « bluffer » et de mentir mais aussi de se mettre à la place d'autrui pour décoder ses dires, et ainsi de suite.

Dans une confrontation entre politiciens locaux, cadres d'entreprise et riverains autour de la question de l'installation ou non d'une usine chimique près de la rivière qui traverse le quartier, se crée donc spontanément un *contexte pragmatique* au sein duquel l'adjudication des intérêts en présence – limités par le contexte même dans lequel ces intérêts s'expriment – obéira à des règles sur lesquelles les parties doivent au préalable s'être mises d'accord, sachant que cet accord lui-même sera déjà fonction des intérêts ultérieurs qui chercheront à se faire la part belle dans la négociation. L'entreprise désire s'installer pour maximiser son profit ; les riverains désirent empêcher l'entreprise de les polluer et de leur gâcher l'existence, voire de faire chuter la valeur de leurs maisons ; et les politiciens locaux veulent éviter de mécontenter les riverains tout en gardant la confiance de l'entreprise : aucune théorie morale, aucune conception réfléchie du bien commun ne guide cette négociation – même si l'on peut, à la manière des théoriciens des jeux ou des théoriciens du dialogue pragmatique, proposer une théorie et des modèles généraux de compréhension quant à la manière dont ces intérêts divers vont s'équilibrer *de facto*.

En analysant de la sorte des procédures de négociation au sein de contextes particuliers, on n'attribue aux parties qu'une assez faible capacité de recul critique ; la moins mauvaise chose que l'on puisse faire dans ce genre de situation, c'est au mieux d'aider l'entreprise, les élus et les riverains à élucider d'une part leurs « vrais » intérêts (en les opposant aux intérêts qu'ils « croient » peut-être avoir sans y avoir bien réfléchi, négligeant ainsi des aspects importants pour eux), et à renforcer d'autre part autant que possible leur pouvoir de négociation (en les informant des recours juridiques possibles, des faiblesses réelles mais non avouées de leurs adversaires, et ainsi de suite). Reste alors, si j'ose dire, à construire une procédure juste d'adjudication – et cette procédure elle-même pourra, à son tour, faire l'objet d'une négociation préalable quant aux normes à respecter dans la négociation : le « jeu » aura alors deux étapes, la première consistant à négocier les règles de la négociation, la seconde consistant dans la négociation effective entre intérêts.

N'importe quel théoricien des jeux vous dira, tout à fait à raison, que ce genre de procédure mène à une régression infinie : qui, en effet, statuera sur la justesse des règles de la négociation de premier niveau, si ce n'est une négociation encore préalable sur ces règles-là, à son tour délégitimisée si l'on ne négocie pas les règles de négociation concernant ces règles, etc. etc.? Certains – notamment les communautariens – croient trouver une solution à cette régression en introduisant l'idée d'*autolimitation contextuelle des procédures de négociation* : il existerait des normes préalables, ayant évolué dans l'histoire et s'étant en quelque sorte « établies » au sein du contexte social et culturel, qui fixeraient les limites dans lesquelles les normes de la négociation pourraient être contestées par les parties. (Une autre variante, désormais classique, de cette idée se trouve dans le concept de « justice locale » de Jon Elster <sup>1</sup>.) Fort bien, mais alors au nom de quoi cette même limitation contextuelle ne s'appliquerait-elle pas au résultat de la négociation – de sorte que l'adjudication des intérêts entre élus, riverains et entreprise trouverait en quelque sorte une résolution convenue, ou traditionnelle (coutumière), ou en tout cas codifiée au sein du contexte ? On répondra que c'est parce que nous ne sommes plus, aujourd'hui, dans un monde traditionnel ou conventionnel – l'atmosphère « post-conventionnelle » où nous baignons nous oblige à négocier plutôt qu'à accepter sans broncher des normes héritées. Oui, mais alors la balle est relancée : pourquoi ne pas négocier, également, les normes de la négociation, puis les normes de cette autre négociation, et ainsi de suite ?

Comme n'importe quel théoricien des jeux vous le dira également, de nouveau à raison, dans ce cadre particulier tous les stades de négociation viseront un résultat final au sein du contexte dans lequel ils ont lieu. En d'autres termes, même une négociation de deuxième, troisième ou quatrième degré visera, par « logique descendante » ou par « induction rétrospective », à maximiser le pouvoir de négociation final, c'est-à-dire celui qui permettra de satisfaire au mieux les intérêts contextuels en jeu. Bref, dans la mesure où la négociation finale porte sur des intérêts, toute négociation sur des normes, des normes de normes, etc., portera *inévitablement et irréductiblement sur ces mêmes intérêts*, avec tout ce que cela implique en termes de tentatives de dissimulation et de manipulation, de mise en difficulté des adversaires, etc. etc. Rien de ceci, bien entendu, ne surprendra ceux parmi les lecteurs qui sont actifs en politique : le bien commun *réalisé* n'émerge là que comme une sorte de tautologie *a posteriori*, car l'issue de la négociation ne peut être autre chose que ce qu'il est – la résultante de l'affrontement des intérêts, donc la frustration relative de chacun des intérêts en présence. Ainsi, l'entreprise pourra s'installer mais devra mettre en œuvre des mesures coûteuses de dépollution qui réduiront son bénéfice ; les riverains devront supporter un désagrément malgré les concessions qui auront été arrachées à l'entreprise ; et les élus locaux auront mécontenté à la fois les riverains (qui voulaient un rejet total de l'usine) et l'entreprise (qui espérait pouvoir s'installer sans entraves), en espérant malgré tout avoir minimisé le mécontentement de manière à garder suffisamment de voix aux prochaines élections. Cet équilibre délicat implique, dans la réalité factuelle, une *situation* : l'entreprise s'installe en respectant telle et telle contrainte – et c'est cette situation, et aucune autre, qui doit être désignée comme respectant de façon tautologique le « bien commun ».

D'une certaine façon, cette manière de voir substitue à la notion libertarienne de justice procédurale – censée passer par des transactions au sein de rapports marchands – par une autre notion de justice procédurale : une notion « machiavélique » dans

---

<sup>1</sup> Cf. Jon Elster, *Local Justice*, Londres, Russell Sage Foundation, 1992.

laquelle l'adjudication passe par des négociations au sein de rapports de force. Tout comme, dans la vision libertarienne, le bien commun *n'est rien d'autre que* ce qui émerge de la procédure de transaction si celle-ci à respecte les règles du marché, dans la vision machiavélienne le bien commun *n'est rien d'autre que* ce qui émerge de la procédure de négociation si celle-ci à respecte certaines normes préalables. Il n'y a donc pas, à proprement parler, de réflexion possible *sur* le bien commun en tant qu'objet ; ce qui importe, c'est la manière dont se déroule une procédure – celle-ci étant à chaque fois spécifique à un contexte caractérisé par deux éléments : des intérêts en présence et des normes ou conventions sociales préexistantes. La théorie des jeux et la théorie des actes de langage sont les instruments analytiques les plus féconds pour étudier ce genre de procédure, *mais la procédure elle-même ne fait intervenir, dans le chef des acteurs qui y interagissent, aucune théorie du bien commun.*

### **Transition instable :**

#### **Le « bien commun » comme intérêt partagé**

Cette disparition de la notion même de « bien commun » dans une procéduralisation machiavélienne peut sembler bien cynique : où sont, demandera-t-on, les capacités de réflexion et de compréhension mutuelle des acteurs ? N'avons-nous pas la capacité, quand nous entrons en conflit avec d'autres, de prendre ensemble du recul et de formuler de manière réflexive des *intérêts communs* qui transcendent nos désaccords ? Pour éviter que le conflit d'intérêts ne dégénère immédiatement en pugilat, il faut d'ores et déjà une chose, au minimum : nous devons *être d'accord sur le fait que nous sommes en désaccord* – accord minimal certes, mais qui passe par le langage commun et par la parole partagée (même si elle est initialement conflictuelle), et qui signale donc un terrain d'entente en tout cas *potentiellement* beaucoup plus large.

Toute la théorie de l'« agir communicationnel » (Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas) tourne, on le sait, autour de cette idée. Contrairement à la théorie des jeux, cette approche encastre les actes de langage dans une procédure parallèle de « dés-intéressement » fondée sur la reconnaissance d'autrui comme partenaire de discussion. Et en vue de quoi cette discussion est-elle menée ? En vue d'un accord intersubjectif sur les normes de base du vivre-ensemble – accord dont on voit bien qu'il ne peut émerger que si, paradoxalement, chaque partie à la discussion perçoit un intérêt autre que son propre intérêt – sans quoi l'attitude instrumentale discutée précédemment ne saurait être réellement dépassée. Et précisément, quel peut bien être cet « intérêt désintéressé », si ce n'est le bien commun lui-même, non comme concept déjà formé et déjà livré « clés en main », mais comme *horizon de la coopération discursive entre les acteurs* ?

Mais ceci s'apparente, à première vue, à un tour de passe-passe. Des acteurs mus par des intérêts peuvent-ils trouver en eux-mêmes des « ressources morales » pour opérer cette auto-subversion de leur propre intérêt ? En d'autres termes, les intérêts qui meuvent les acteurs possèdent-ils en eux-mêmes une sorte de sous-programme ou de procédure (au sens informatique du terme) capable de miner du dedans leur propre entreprise ? Il me semble qu'il y a trois réponses possibles :

1. On peut considérer que l'intérêt qui se comprend bien lui-même a tendance à s'auto-transformer pour tenir compte de visées plus larges. En particulier, tout acteur intéressé prendra en compte de manière appropriée les effets que peut avoir la

réalisation de son intérêt en termes d'éventuelles frustrations ou colères des autres acteurs, et les répercussions que cette frustration ou cette colère peut avoir en retour sur la réalisation de son intérêt ; être un acteur intéressé, ce serait alors se rendre compte de ce que la coopération vaut souvent mieux que la non-coopération, et ce serait donc souvent coopérer par intérêt.

2. Une telle vision reste cependant purement instrumentale : si, par hasard, les coûts attendus de la non-coopération étaient faibles, en tout cas plus faibles que les bénéfices attendus, l'acteur intéressé ne s'engagerait dans aucune coopération discursive avec les autres. Pour parer à cette éventualité, on peut vouloir mettre en évidence un mécanisme d'*apprentissage en situation* : le simple fait d'entrer en contact discursif (même et peut-être surtout conflictuel) avec d'autres acteurs au sein d'une situation telle que la délibération entre entreprise, élus et riverains oblige chacun des acteurs à tenir compte d'autrui et peut amener l'ensemble des acteurs, au moins dans certains types de situation propices, à enclencher un processus d'*apprentissage collectif* – processus par lequel la coopération discursive pourra viser l'accord, à terme, sur les normes de la vie en commun.

3. Mais il y a dans ce dispositif un « trou » important : rien n'explique vraiment comment la *prise de conscience* des acteurs est censée s'effectuer. Serait-ce mystérieusement le bien commun lui-même, comme en une sorte de personnification mystique, qui aurait « toujours déjà » habité les acteurs en leur tréfonds tel un gène prêt à être activé, et les aurait à leur insu rendus capables de cette auto-transformation ? Il vaut bien mieux, le lecteur en conviendra, redescendre vers des notions moins abscones : l'alternative se trouve assurément dans une compréhension historique de l'évolution de la conscience rationnelle des acteurs temporels que nous sommes. Ce qui nous permettra d'entrer en coopération discursive avec d'autres, ce sera une capacité morale *distincte de nos intérêts et non déjà « génétiquement » inscrite en eux* – une capacité héritée de notre socialisation et de notre inscription dans une tradition que nous pouvons nous réapproprier de manière raisonnable. Et cette tradition socialisante, c'est la *tradition du raisonnement critique*, fleuron (s'il en est) de l'histoire de la raison occidentale.

Il serait bien trop long de resituer ici place éminente qu'occupe la raison critique dans l'ensemble du projet libérateur des Lumières<sup>2</sup>. Prenons donc pour acquis que l'héritage de la raison inscrit en elle la visée critique sans qu'il y ait besoin de faire appel à une métaphysique élaborée ; pour faire vite, on dira que l'effort de la raison critique à toujours visé l'émancipation, la liberté – et cette liberté n'est pas transcendantale ou métaphysique, elle est matérielle et corporelle, et existentielle<sup>3</sup>. En ce sens, Karl Marx fut l'un des représentants les plus éminents du projet des Lumières.

Mais si c'est cet effort de la raison critique qui nous pousse, en quoi consistera précisément la coopération discursive ? Non pas tant en un « apprentissage collectif » – ce serait ici un holisme trop hâtif – mais plutôt en *un affrontement qui se serait déplacé de l'espace des intérêts situés vers l'espace des théories sociales normatives*. Il y a à tout d'abord deux différences majeures : premièrement, alors que les intérêts portent sur l'existence de l'acteur, sur ce qui la fait dépendre des autres existences et

<sup>2</sup> Cf. Christian Arnspurger, « Sur la portée émancipatrice de la théorie économique et de la philosophie politique (Théorie critique et raison des Lumières, 1ère partie) », *Cahiers du GRISE*, à paraître en 2004.

<sup>3</sup> Cf. notamment Erich Fromm, *The Fear of Freedom*, Londres, Routledge, 1942, et Francisco Varela, Evan Thompson et Eleanor Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, MIT Press, 1991.

parfois s'opposer à elles, les théories sociales portent sur la coexistence des acteurs au sein d'une totalité sociale ; deuxièmement, si un intérêt peut certes être partagé par un groupe d'acteurs (on parlera alors de types ou de classes), ils l'est sur la base d'une sorte d'entente tacite, alors que partager avec d'autres une théorie sociale requiert un processus de recherche partagée afin de tester cette théorie contre des objections et des contre-arguments. Mais surtout (et même si toute théorie normative risque toujours de se muer en idéologie ou en apologie du *statu quo*), se doter d'une théorie sociale normative, c'est signaler qu'on veut éviter de faire coïncider le soi-disant apprentissage collectif avec quelque chose qui lui ressemble mais qui est nettement moins glorieux : le fait d'apprendre aux autres ce qu'on entend qu'ils sachent afin que, sous le manteau de soi-disant « convictions », on puisse leur imposer son intérêt bien compris, mais surtout bien camouflé...

Dans l'effort de la raison critique, on abandonne le fantasme du bien commun comme intérêt partagé. On le remplace par la recherche, chacun dans son coin ou à plusieurs, des raisons que l'on peut avoir de vouloir une meilleure société – une société sans exploitation, plus conviviale, plus solidaire, plus juste, etc. Ce qui fonde donc l'effort critique, ce n'est ni la recherche du consensus ni la visée d'un horizon normatif partagé, c'est *l'insatisfaction à l'égard de ce qui est et le désir d'avoir une vision d'ensemble de ce qui devrait être* avant de se lancer dans l'action politique. Il est bien évident qu'une fois construite, formulée et réfléchie, une théorie sociale normative deviendra pour l'acteur qui la détient une conviction ; elle renforcera peut-être même, qui sait, des convictions qu'il avait déjà – mais en s'astreignant au travail rigoureux de la raison critique, cet acteur aura évité de faire coïncider trop hâtivement « conviction » et intérêt situé. Il est par ailleurs bien évident que dans la construction d'une théorie sociale normative, l'acteur ne doit pas nécessairement abandonner son intérêt situé ; il peut même détenir une théorie qui place son propre intérêt situé au centre – simplement, sa théorie doit alors pouvoir justifier rationnellement (et notamment publiquement, mais pas nécessairement de manière absolument impartiale ou désincarnée) pourquoi c'est cet intérêt-là et pas un autre qui, à ses yeux, doit guider les normes de la société meilleure.

### **Seconde conception : Négociation entre théories normatives**

Comment de telles théories sociales normatives voient-elle le jour, comment se forment-elles ? Réponse : partout où des acteurs se réunissent, discutent, réfléchissent et sont prêts à confronter arguments et contre-arguments en vue de se forger une conviction.

#### *Former des convictions : l'exemple de la Chaire Hoover*

L'un de ces lieux, parmi bien d'autres, est la Chaire à laquelle j'appartiens depuis une douzaine d'années, et qui s'est donné pour vocation principale l'aide à la formation de convictions. A la base de notre enseignement se trouve l'idéal socratique de l'affrontement dialectique : c'est en se « frottant » à d'autres chercheurs de convictions, à leurs doutes et à leurs réponses, que chaque acteur peut se forger une conviction sur ce qu'exigerait à ses yeux une société meilleure. Chose cruciale : il s'agit de créer des lieux où s'affrontent au départ des incertitudes, et non des convictions déjà toutes faites ou des intérêts indébouillonnables ; faute de quoi, on

confondrait prématurément ce stade de la *formation dialectique* des convictions avec le stade ultérieur, celui de l'*affrontement politique* des convictions.

Afin de pouvoir « lancer », en quelque sorte, le processus de formation des convictions, nous enseignons *ex cathedra* un ensemble de théories sociales normatives qui nous semblent représentatives : l'utilitarisme, le libertarisme, le marxisme et l'égalitarisme libéral. Il faudrait, à mon sens, en enseigner bien d'autres ; une réflexion sur la légitimité de notre sélection des théories enseignées nous fait, pour le moment, assez cruellement défaut. Quoi qu'il en soit, ce sous-ensemble de théories normatives est enseigné comme une sorte de « menu », dont les divers éléments sont ensuite mis à l'épreuve de la discussion entre les étudiants, à l'occasion de questions précises les poussant à s'affronter dans une dialectique « pour/ contre » qui, tout artificielle à ce stade heuristique, a pour but de pousser chaque théorie normative jusque dans ses retranchements les plus profonds – de la scruter en quelque sorte pour qu'elle révèle le meilleur et le pire d'elle-même dans le miroir de la raison critique<sup>4</sup>. Ce processus « en vase clos » devrait lui-même être amélioré, nuancé, affiné, etc. Il doit en tout cas permettre à chaque étudiant – et bien sûr, idéalement, à chaque citoyen – de se forger progressivement une vision théorique solide de ce que la société devrait être à ses yeux, tout en étant aussi conscient que possible de ses points aveugles et des limitations de son champ de vision ; en étant conscient, donc, des limitations de sa théorie sociale normative et des raisons (explicables aux autres participants à la discussion) qui font qu'il y adhère malgré tout.

Cette vision théorique, testée et renforcée au contact discursif des autres visions théoriques, devient inévitablement une *conviction personnelle* concernant le bien commun – en ce sens, il y a ici un refus ferme de tout relativisme postmoderne qui voudrait qu'une théorie en vaut une autre, qu'on peut changer de vision de la société et du monde comme on change de chemise le matin. La « magie », si l'on peut dire, de cette méthode est qu'elle n'est pas (comme c'est le cas chez Socrate) une simple maïeutique où l'enseignant saurait à l'avance ce qu'il veut faire émerger dans l'esprit de l'élève ; non, il s'agit pour chacun, au contact d'une sorte de « tension collective » qui s'élabore dans l'affrontement dialectique, de faire émerger en lui sa propre vérité, qui sera pétrie de raisonnement, de convictions passées, de découvertes au contact des autres, etc.

#### *Négocier entre théories normatives : La sphère politique et le compromis*

Nous l'avons vu plus haut : on ne conçoit pas spontanément la sphère politique comme l'endroit où se rencontrent des convictions théoriques raisonnées ; c'est pourtant bien cette vision du politique qui ressort de ce j'ai dit jusqu'ici. Vision déjà, en elle-même, normative, me dira-t-on, puisque la formation socratique des convictions mobilise des capacités morales qui dépassent souvent de loin l'intérêt personnel, même bien compris. Oui, mais qu'on le veuille ou non, c'est devant cet héritage moral-là que nous place notre histoire, comme devant un miroir grossissant qui magnifie notre tendance trop fréquente à renier cet héritage.

Je le dirai avec force, et en mesurant parfaitement les implications de ma déclaration quant au contenu des enseignements scolaire et universitaire : *la sphère politique sera le lieu d'émergence – toujours recommencée, toujours poursuivie – du « bien commun » si et seulement si elle devient le lieu où se rencontrent des personnes dotées de convictions théoriques normatives sur la société*. En d'autres termes, ce qui

---

<sup>4</sup> Cf. Christian Arnsperger et Philippe Van Parijs, *Ethique Economique et Sociale*, Paris, La Découverte, 2000.

fera que le débat politique est autre chose qu'une négociation (même sophistiquée, même « contextualisée ») entre marchands de tapis, c'est que chacun des participants aura pris la peine d'élaborer pour lui-même une conviction théorique solide de ce qu'est, pour lui, une société bonne et/ou meilleure que celle dans laquelle il vit actuellement. Si tel est le cas, alors l'action politique prend son sens le plus noble : elle est l'interaction, selon des modalités qui doivent elles-mêmes être compatibles avec toutes les visions théoriques en présence, entre des « totalités partielles » – les différentes théories normatives de la société – dont chacune à la fois se sait partielle et aspire à se réaliser pleinement. Faire de la politique, c'est aspirer à réaliser pleinement sa propre conviction théorique de la société bonne ou meilleure, tout en sachant que les autres aspirent à la même chose par rapport à leurs propres convictions. Un face-à-face, donc, entre différentes parties dont chacune vise le tout<sup>5</sup>.

On a bien, ici, un affrontement *entre des visions d'ensemble de la société*, et non pas entre des intérêts personnels ou même des conceptions du bien, comme les nomme John Rawls. Dès lors, étant donné que certaines théories de la bonne société proposent des principes régulateurs (comme les principes de justice de Rawls, ou ceux des libertariens ou des utilitaristes), le *cadre* à l'intérieur duquel se font face *toutes* ces théories ne peut pas lui-même être régi par les principes issus de l'une de ces théories. Dès lors, ni les principes de justice de Rawls, ni le principe de maximisation de l'utilité totale de Bentham, ni les principes de juste procédure transactionnelle de Locke ou de Nozick, ne peuvent prétendre *réaliser* le bien commun ; ils sont des visions totales de *ce que peut être* le bien commun, mais elles ne peuvent coïncider avec lui dans la réalité politique que si, par impossible, tous les citoyens sans exception deviennent d'un seul coup rawlsiens, utilitaristes ou libertariens.

Dans la réalité politique, donc, le *modus vivendi* entre intérêts bien compris sera éclipsé par l'affrontement raisonnable entre visions théoriques d'ensemble de la société ; cependant, ce ne sera pas non plus le *consensus* qui réglera la coexistence de ces ensembles théoriques inconciliables : ce sera le *compromis*, entendu comme le renoncement conscient et provisoire, par chaque théorie, à se réaliser pleinement en écrasant toutes les autres, afin de ne pas endommager la coopération sociale et de pouvoir, de ce fait, garder ouvertes dans l'avenir des possibilités de rouvrir des débats théoriques et des controverses de fond<sup>6</sup>. Le compromis n'est pas à voir, ici, comme un état de tiédeur : c'est un *processus continu* où chaque théorie d'ensemble négocie constamment son autolimitation afin de pouvoir, plus tard, s'imposer mieux ou plus largement. Et ces autolimitations toujours provisoires se feront non pas sur le plan des affirmations théoriques, qui restent à jamais inconciliables, mais sur le plan des mesures particulières – réglementation du marché du travail, légalisation de l'avortement, interdiction de la pornographie, et ainsi de suite. Le processus politique n'est donc ni une succession de *modus vivendi*, ni une succession de consensus, mais une succession de compromis à travers lesquels tous les acteurs se mettent d'accord sur leurs désaccords ; non pas en dissolvant ces désaccords dans un « Moi transcendantal partagé », mais en les gardant en sourdine pour le prochain affrontement. Et bien sûr, d'un affrontement à l'autre certaines des convictions elles-mêmes peuvent avoir changé, si les acteurs en question réfléchissent sur les raisons de certains désaccords. La sphère politique n'est cependant pas simple « appendice » du

<sup>5</sup> Cf. Christian Arnsperger, « L'éthique économique et sociale nous aide-t-elle à agir? », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 145 (2003), pp. 345-360.

<sup>6</sup> Cf. Christian Arnsperger et Emmanuel Picavet, « More Than *Modus Vivendi*, Less Than Overlapping Consensus : Towards a Political Theory of Social Compromise », *Social Science Information*, vol. 43, no. 2, juin 2004, pp. 167-204.

dialogue socratique : en politique, il s'agit de défendre et de mettre en œuvre une conviction, et pas de l'exposer continuellement à une réflexion dialectique. (Un exemple particulièrement connu, évidemment, est le processus de vote à la majorité au sein du Parlement, scandé de moments d'élections où les équilibres sont modifiés et où des débats peuvent être rouverts. Ce n'est cependant pas le seul exemple, loin de là.)

Le bien commun, si cette expression peut encore garder un sens, c'est dès lors la possibilité qui est ouverte, dans une société, pour (1) la formation exigeante de convictions théoriques chez chaque citoyen et (2) la mise en place d'un processus de compromis évolutif. *Le bien commun lui-même est donc un processus doté d'une certaine qualité, et non pas un état ou un idéal fixe de société.*

### **Le bien commun comme compromis social au sein d'un « nous » d'acteurs radicalement critiques**

#### *Théories radicales ou théories non radicales ?*

Il me reste maintenant à approfondir, et aussi à relativiser, cette théorie normative du bien commun. Je dis « théorie normative », car en effet le tableau que j'ai brossé du bien commun comme possibilité d'un processus d'émergence de compromis provisoire entre théories sociales normatives – ce tableau est, lui-même, théorique et normatif. Il présente le bien commun comme *l'émergence et le maintien d'un « nous » d'acteurs réflexifs*, soucieux de négocier au départ de convictions fortes. Si j'ai brossé un tel tableau, c'est sur la base de certains choix philosophiques et moraux issus – je l'ai précisé – de ce que je crois être la tradition des Lumières dans ce qu'elle a de meilleur.

Cette tradition des Lumières, ai-je dit, est essentiellement une tradition de réflexion *critique* : dans le cas qui nous préoccupe, cela signifie que chaque citoyen est censé entrer dans la sphère politique avec une théorie de la société bonne et/ou de la société meilleure, c'est-à-dire qu'il voit le processus politique comme un processus où l'état actuel de la société va être « mis en crise » ou « mis à l'épreuve » – à l'aune des diverses théories sociales normatives – afin de voir s'il est acceptable, légitime, ou s'il doit être modifié, et si oui, dans quelle direction et à quelle profondeur<sup>7</sup>.

Sans pouvoir entrer ici dans les détails, je dirai qu'il existe essentiellement deux types de théories sociales normatives, en référence à la société actuellement existante au sein de laquelle elles émergent. Un acteur peut posséder une conviction d'ensemble qui l'amène à exercer son jugement critique *au sein des structures d'interaction sociale existantes* (par exemple, la logique systémique du capitalisme) ; il se dote alors de ce que j'appellerais une théorie sociale *non radicale*. Ou bien, un acteur peut avoir une conviction d'ensemble telle qu'il juge devoir *contester fondamentalement les structures d'interaction actuelles elles-mêmes* (par exemple, ne trouver bonne qu'une société qui se sera avant toute autre chose débarrassée de la logique systémique du capitalisme) ; il se dote alors de ce que j'appellerais une théorie sociale *radicale*.

---

<sup>7</sup> Pour une proposition ambitieuse mais stimulante en ce sens, voir Roberto Mangabeira Unger, *False Necessity: Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy*, nouvelle édition augmentée, Londres, Verso, 2001.

*La « solidarité radicale » comme ancrage des théories normatives radicales*

Comme j'ai essayé de le montrer ailleurs<sup>8</sup>, la théorie particulière de Rawls aura en général tendance à être non radicale. Elle permet de critiquer la société existante, mais sans en modifier les structures d'interaction les plus profondes – ceci est dû avant tout au type d'impartialité que Rawls exige des citoyens qui épousent sa théorie de la société juste. D'autres approches, comme les convictions marxistes ou anarchistes, seront de nature radicale si elles émergent chez des citoyens belges, québécois ou suisses.

Comment, dans le processus socratique de formation des convictions que j'ai esquissé précédemment, cette différence entre théories radicales et non radicales se marque-t-elle ? Les théories non radicales émergeront, en général, si les débats dialectiques ont dès le départ pris comme données certaines contraintes de base liées à la logique sociale ambiante, et où l'insatisfaction ressentie à l'égard de la société existante nous amène à être solidaires de ceux qui en sont exclus, afin de les y ré-inclure ; une solidarité, donc, elle-même « non radicale ». Les théories radicales, en revanche, pourront plus aisément émerger dans des groupes où la solidarité est elle-même vue de façon plus radicale : être insatisfait de la société ambiante, c'est se rendre compte de ce que les victimes sont écrasées par des asymétries de pouvoir de nature systémique, liées à la logique même de la société existante<sup>9</sup>, et qu'il faut donc modifier cette logique elle-même.

*Bien commun et épisodes de subversion politique radicale*

Détenir d'emblée une théorie sociale non radicale n'est pas cohérent. En effet, on ne peut prendre comme acquises certaines données du système social existant que si on est capable de justifier à fond ce choix – ce qui requiert, par définition, qu'on ait *d'abord* choisi de le mettre en question, et cela implique une réflexion normative radicale. La politique authentique ne peut donc être qu'un processus de compromis entre diverses théories normatives radicales – le bien commun étant alors, nécessairement, *la possibilité faite initialement à un « nous » d'acteurs radicalement critiques de se déployer et d'évoluer par compromis successifs*.

Mais alors, le compromis est-il nécessairement, et dans tous les cas, un arrangement stable ? La question mérite d'être posée, même si je n'aurai pas ici la prétention d'y répondre de façon approfondie. Il est bien possible qu'au nom même du bien commun, le processus politique ne puisse exclure des épisodes de subversion radicale – notamment si, face à une logique sociale ambiante légitimée par des théories normatives non critiques, le seul choix des acteurs radicalement critiques est de s'opposer de manière inflexible plutôt que de négocier, faute de quoi ils auront, en guise de « compromis », à renoncer à l'essence même de leur vision de la société. Je sais que c'est précisément ce danger de subversion radicale, voire de violence insurrectionnelle, qui pousse de nombreux penseurs même progressistes à exclure toute théorie sociale radicale du champ des convictions normatives admissibles – mais une telle exclusion ne résout malheureusement rien, sauf à accepter qu'une fois une logique sociale existante mise en place, le « bien commun » coïncidera avec le refus de toute mise en question radicale de cette logique ; c'est là un trait que les sociétés

<sup>8</sup> Cf. Christian Arnsperger, « Existe-t-il une critique sociale rawlsienne ? », *Mouvements*, numéro 27/28, mai-août 2003, pp. 165-170, et « John Rawls ou la mauvaise conscience du socialisme français », *Revue Socialiste*, no. 14, décembre 2003, pp. 100-110.

<sup>9</sup> Cf. Christian Arnsperger et Yanis Varoufakis, « Towards a Theory of Solidarity », *Erkenntnis*, volume 59 (2003), pp. 157-188.

américaine et soviétique eurent en commun dans les années 1950-1990 ; il n'est pas certain que la réflexion sur le bien commun en ait tiré grand bénéfice.

La seule alternative est de pousser au plus profond la réflexion sur la violence sociale légitime dans les théories normatives radicales <sup>10</sup>. C'est une réflexion qui, il est vrai, n'est pas fréquent chez les radicaux non réflexifs, dont une frange importante a tendance à tenir des propos plus que désinvoltes sur la violence sociale. Cette réflexion risque d'être plus difficile encore en ces temps-ci où une peur compréhensible de la violence tend à faire dénoncer *tout* élan critique radical avec la menace de « terrorisme ». Probablement notre réflexion commune sur le bien commun, ainsi que la redynamisation de nos interactions politiques, ne pourra-t-elle réellement reprendre de l'ampleur que quand cette identification trop facile aura été assouplie <sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> On notera avec intérêt la récente réédition, au Seuil, des très controversées *Réflexions sur la violence* de Julien Sorel. Pour un traitement plus contemporain, voir Peter Iadicola et Anson Shupe, *Violence, Inequality, and Human Freedom*, New York, Rowman & Littlefield, 2003.

<sup>11</sup> Voir Ted Honderich, *Terrorism for Humanity*, Londres, Z Books, 2003.