

**LA NOTION TAYLORIENNE DE
BIEN IRRÉDUCTIBLEMENT SOCIAL :
INTERPRÉTATION ET TENTATIVE DE
REDÉFINITION**

MÉMOIRE DE MASTER

Antoine Vuille

Sous la direction du Prof. Daniel Schulthess

ANTOINE VUILLE
CLOS ROSET 3
2015 AREUSE
13 SEPTEMBRE 2013

Sommaire

Introduction	1
Première partie : les BIS selon Charles Taylor	4
1. Définitions	4
1.1 Qu'est-ce qu'un bien ?.....	4
1.2 Qu'est-ce qu'une réduction ?.....	7
1.3 Qu'est-ce qu'un BIS ?.....	9
2. La première catégorie de BIS : les biens culturels.....	12
2.1 Les évènements simples et les évènements significatifs.....	12
2.2 La notion de bien culturel (première interprétation).....	15
2.3 La culture comme bien intrinsèque (deuxième interprétation).....	18
3. La deuxième catégorie de BIS : les biens communs.....	22
3.1 Ce qui est commun et ce qui est convergent.....	22
3.2 Le nous comme unité.....	24
3.3 La notion de bien commun	27
Deuxième partie : vers une nouvelle définition des BIS	30
1. L'interdépendance des valeurs.....	30
1.1 Réinterprétation de la distinction commun / convergent	30
1.2 Réinterprétation de la notion de bien commun	32
2. Tentatives de redéfinition des BIS.....	35
2.1 Première tentative de redéfinition des BIS	35
2.1.1 Définition.....	35
2.1.2 Le problème du désir mimétique	37
2.2 Deuxième tentative de redéfinition des BIS	39
2.2.1 Définition	39
2.2.2 Les problèmes de la définition	40
2.3 Troisième tentative de redéfinition des BIS.....	42
2.3.1 Définition	42
2.3.2 Test de la définition	45
2.4 Quatrième tentative de redéfinition des BIS.....	49
2.4.1 Définition	49
2.4.2 Test de la définition	50

2.5 Cinquième tentative de redéfinition des BIS	52
2.5.1 Définition	52
2.5.2 Test de la définition	55
2.6 Difficultés supplémentaires et définition complète des BIS	57
2.7 Retour sur la notion d'interdépendance des valeurs	60
Troisième partie : discussions à propos des BIS.....	62
1. Comparaison des BIS avec d'autres notions.....	62
1.1 Les BIS et les biens publics	62
1.2 Les BIS et les faits institutionnels.....	66
1.2.1 Présentation des faits institutionnels	66
1.2.2 Hypothèse selon laquelle les FI sont des BIS	67
1.2.3 Différence entre les FI et les BIS : exemple du roi	69
1.2.4 Différence entre les FI et les BIS : exemple de l'argent	71
1.3 Les BIS et le rendement croissant d'adoption	72
2. De l'ancienne à la nouvelle définition des BIS.....	75
2.1 Les exemples de BIS selon Taylor.....	75
2.1.1 Quatre exemples de biens culturels	75
2.1.2 Un exemple de bien commun	78
2.2 Les enjeux politiques	79
2.2.1 L'appartenance communautaire	79
2.2.2 L'autodétermination politique	81
2.3 Les enjeux pour la philosophie morale.....	83
Conclusion.....	86
Bibliographie.....	89

Introduction

Dans un article publié en 1990, « Irreducibly Social Goods »¹, le philosophe canadien Charles Taylor affirme qu'il existe des biens irréductiblement sociaux. J'ai décidé de consacrer le présent travail à cette notion, car elle me paraît représentative de l'œuvre du philosophe. En effet, Taylor s'est beaucoup interrogé sur la nature des liens qui unissent les individus à la communauté dans laquelle ils vivent. Ici, le mot « communauté » peut être pris aussi bien dans un sens étroit (la famille, le groupe social) que dans un sens large (l'ensemble des personnes qui partagent une même langue ou une même culture). La fascination de Taylor pour le caractère communautaire de l'homme concerne notamment la *valeur* que l'on accorde aux choses. Il est naturel de considérer que tel comportement, tel objet ou tel événement est important, appréciable, louable ou désirable. Dans certains cas, d'après Taylor, ces considérations sont en étroit rapport avec le cadre communautaire. C'est en tout cas ce que l'auteur essaye de montrer avec la notion de bien irréductiblement social.

Bien entendu, l'influence de la société sur les individus, leurs valeurs, leurs attentes et leurs désirs a souvent été thématifiée dans les sciences humaines. Pensons par exemple aux études de genre. Celles-ci consistent à montrer l'impact des représentations sociales sur le comportement des hommes et des femmes, en soulignant l'importance du rôle joué par l'éducation et les médias². Cependant, l'approche de Taylor est très différente. Il ne s'agit pas de montrer par quels mécanismes la société détermine les valeurs, les attentes et les désirs des individus. La notion de bien irréductiblement social ouvre une perspective d'analyse qui n'est ni psychologique, ni sociologique, mais conceptuelle. L'idée est de montrer que, dans certains cas, la possibilité même d'accorder de la valeur à telle ou telle chose dépend d'un cadre social ou communautaire.

Pour mieux comprendre la structure du présent travail, il est utile de revenir sur ce qu'était mon projet initial. Mon but était de poser la question suivante : est-il vrai, comme le prétend Taylor, qu'il existe des biens irréductiblement sociaux ? Dans ce cadre, mon intention était de commencer par définir la notion de bien

¹ J'utilise une réédition de l'article, publiée en 1995 : TAYLOR, « Irreducibly Social Goods », dans : *Philosophical Arguments*, pp. 127-145.

² Voir BERENI *et al.*, *Introduction aux Gender Studies. Manuel des études sur le genre*.

irréductiblement social, puis de confronter différents arguments visant à montrer que ceux-ci existent ou, au contraire, n'existent pas. Cependant, je me suis confronté à une difficulté. En effet, l'article « Irreducibly Social Goods » comporte beaucoup d'ambiguïtés et les concepts les plus importants sont souvent mal définis. Pour cette raison, il n'est pas simple de donner une définition des biens irréductiblement sociaux qui soit à la fois précise et fidèle au texte. Un travail de clarification et d'interprétation de l'article méritait donc d'être fait. Et cela d'autant plus qu'il n'existe aucune analyse approfondie de la notion de bien irréductiblement social, même si plusieurs auteurs utilisent cette notion, soit dans le cadre d'une interprétation de l'œuvre de Taylor³, soit dans le cadre de leurs propres recherches⁴.

En raison du manque de clarté de l'article, je consacre la première partie de ce travail à la recherche d'une définition des biens irréductiblement sociaux qui soit fidèle au texte de Taylor. La première partie suit donc un axe interprétatif. Je commence par définir les notions de bien, de bien social et de réduction. En procédant ainsi, j'obtiens la définition suivante : un bien irréductiblement social est un bien social qu'il est impossible de décrire en termes d'agrégat de biens individuels. Cette définition m'a cependant paru peu pertinente. En effet, aucun exemple ne correspond à cette définition. Pourtant, l'auteur lui-même propose une série d'exemples, qu'il divise en deux catégories : les biens culturels et les biens communs. Mais, comme on le verra, ni l'une, ni l'autre de ces deux catégories ne correspond à la définition des biens irréductiblement sociaux.

Suite à ce constat, j'ai décidé d'élaborer ma propre définition des biens irréductiblement sociaux. C'est à ce projet qu'est consacrée la deuxième partie de mon travail. Dès lors, je me suis beaucoup éloigné de l'article de Taylor, même si je m'appuie sur les intuitions véhiculées par ce texte. Ma redéfinition des biens irréductiblement sociaux s'appuie sur l'hypothèse selon laquelle une structure conceptuelle commune regroupe les quatre exemples suivants : l'amitié, l'amour, les

³ On trouve ainsi quelques passages sur les biens irréductiblement sociaux dans certaines monographies sur Charles Taylor : PÉLABAY, *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, pp. 185-211 ; ABBEY, *Charles Taylor*, pp. 118-121 ; GAGNON, *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*, pp. 233-238 ; SMITH, *Charles Taylor : Meaning, Morals, and Modernity*, pp. 150-152.

⁴ Voir FRISCHMANN, *Infrastructure. The Social Value of Shared Resources*, pp. 47-48 ; HARDIN, *One for All. The Logic of Group Conflict*, pp. 65-70 ; COMIM *et al.*, *The Capability Approach. Concepts, Measures and Applications*, pp. 109-112 ; DENEULIN & TOWNSEND, *Public Goods, Global Public Goods and the Common Good*, pp. 10-13.

fêtes et les compétitions sportives. En effet, ce sont des choses d'une nature telle que, pour être un bien pour quelqu'un, elles doivent également être un bien pour une ou plusieurs autres personnes. Ainsi, pour qu'une personne puisse s'amuser à une fête, il faut que les autres participants s'amuse également, afin que cela suscite une ambiance appréciable. De même, pour qu'une compétition sportive soit stimulante pour un candidat, il faut que ses concurrents visent la victoire avec une certaine détermination. Enfin, si A et B entretiennent une relation amicale ou amoureuse, la valeur de cette relation pour A dépend de la valeur de cette relation pour B.

Dans la troisième partie de cette étude, je commence par comparer les biens irréductiblement sociaux avec d'autres notions : les biens publics, les faits institutionnels et ce que les économistes appellent le rendement croissant d'adoption. Enfin, je tente de mesurer l'écart qui sépare les biens irréductiblement sociaux tels que je les ai définis dans la deuxième partie et tels que Taylor les conçoit dans son article. Comme nous le verrons, cet écart n'est pas négligeable. En effet, pour Taylor, les biens irréductiblement sociaux ont des enjeux en philosophie politique et morale. Mais ces enjeux se perdent avec ma définition. Il est donc inexact d'affirmer que ce travail porte sur l'article « Irreducibly Social Goods », puisque les biens irréductiblement sociaux, tels que je les redéfinis, ne correspondent pas à la conception qu'en avait Taylor. Cependant, en montrant ce qu'il y a de conceptuellement commun à l'amitié, l'amour, les fêtes et les compétitions, j'espère apporter un éclairage nouveau sur le caractère communautaire ou social de l'homme. En cela, mon projet ne diffère pas radicalement de celui de Taylor.

Première partie : les BIS selon Charles Taylor

1. Définitions

1.1 Qu'est-ce qu'un bien ?

Dans « Irreducibly Social Goods », Charles Taylor ne précise pas le sens qu'il donne au terme « bien »⁵. Cela représente une grande source de confusion. On parle souvent des biens dans un sens économique, pour désigner l'ensemble des objets matériels, susceptibles d'être achetés ou vendus. Mais dans l'article, il semble que Taylor utilise le terme dans un sens beaucoup plus général. Je propose de définir la notion de la façon suivante : X est un bien pour S (un individu quelconque) si X a de la valeur pour S. Mais cette définition reste très vague si on ne précise pas la signification de l'expression « avoir de la valeur ». Je vais tenter de clarifier le sens de cette expression, en m'appuyant sur les différents synonymes que l'on emploie dans le langage courant. Selon le contexte, l'expression « X a de la valeur pour S » peut avoir différentes expressions synonymes : « X est utile, favorable ou bénéfique à S », « X est plaisant ou important pour S », « X est recherché ou désiré par S » ou simplement « X est apprécié par S ». À chaque fois qu'il est légitime d'utiliser l'une de ces expressions, on peut dire que X est un bien pour S.

Ainsi, l'expression « X est un bien pour S » recouvre une large palette de cas très différents les uns des autres. Par exemple, si S aime sa montre, son travail ou sa condition sociale, on dit que la montre, le travail ou la condition sociale de S sont des biens pour S. Si S rêve de gagner beaucoup d'argent, on dit que la richesse est un bien pour S. Si S apprécie tel spectacle ou tel film, on dit que ce spectacle ou ce film sont des biens pour S⁶. Si S utilise le train tous les jours pour aller travailler, on dit que le train est un bien pour S, dans la mesure où il s'agit d'une infrastructure qui est utile ou bénéfique à S⁷. « X est un bien pour S » peut encore signifier que X est

⁵ Pour un aperçu de la diversité des sens du mot « bien », voir VON WRIGHT, *The Varieties of Goodness*.

⁶ Voir la notion de bien hédonique (*hedonic goodness*), *ibid.*, pp. 63-85.

⁷ Voir la notion de bien utilitaire (*utilitarian goodness*), *ibid.*, pp. 41-51.

quelque chose qui rend S heureux, ou que X est bon pour la santé de S⁸. La liste des cas pourrait sans doute encore être augmentée. J'emploierai donc la notion de bien de façon très souple.

Si on affirme, au contraire, que X n'est pas un bien pour S, cela peut signifier deux choses. Premièrement, cela peut signifier que X n'a aucune valeur pour S, autrement dit, que S est indifférent à X. On dit, par exemple, que la richesse n'est pas un bien pour S, si S n'aspire pas particulièrement à s'enrichir. Ou alors, on dit que le train n'est pas un bien pour S dans la mesure où S n'utilise jamais les transports publics. Deuxièmement, « X n'est pas un bien pour S » peut signifier que X a une valeur négative pour S. Jusqu'à présent, nous avons utilisé l'expression « avoir de la valeur » comme synonyme de « avoir une valeur positive ». Mais X peut aussi avoir une valeur négative pour quelqu'un. Par exemple, si S *déteste* tel spectacle ou tel film, on dit que ce spectacle ou ce film n'est pas un bien pour S. De même, si X rend S malheureux, ou si X est mauvais pour la santé de S, on dit que X n'est pas un bien pour S. Ou encore, si S essaye à tout prix d'éviter X, alors X n'est pas un bien pour S.

La notion de bien est liée à la notion de valeur. Mais il est important de préciser qu'il ne s'agit pas forcément de valeur au sens moral. Certes, il se peut que quelque chose soit un bien pour S parce que ce quelque chose est moralement bon d'après S. Par exemple, il se peut que la charité, la générosité ou l'altruisme soient des biens pour Marie, c'est-à-dire que Marie considère qu'il est très important d'être charitable, généreux ou altruiste. Mais il se peut aussi que quelque chose soit un bien pour S sans que cela ait un quelconque rapport avec la moralité. Par exemple, il se peut que Paul considère la richesse ou le confort personnel comme le bien le plus précieux. Ou alors, pour prendre un exemple caricatural, on peut imaginer un psychopathe qui éprouve un très grand plaisir à chaque fois qu'il tue quelqu'un. Pour ce psychopathe, tuer est un bien, dans le sens où il s'agit d'un acte qu'il apprécie, et cela même s'il admet que tuer est moralement mauvais.

J'ai dit plus haut que l'expression « X est un bien pour S » signifie « X a de la valeur pour S ». Il y a cependant un cas qui pose problème. Disons que Paul se

⁸ Voir la notion de bien de l'homme (*the good of man*), *ibid.*, pp. 86-113. Voir aussi la notion de bien médical (*medical goodness*), *ibid.*, pp. 51-62.

trouve devant une toile peinte et on lui demande ce qu'il en pense. Il répond sincèrement : « je trouve ce tableau très bien ». Cependant, Paul n'aime pas l'art, c'est-à-dire qu'il n'a aucun plaisir ni aucun intérêt à regarder un tableau, même s'il estime que ce tableau est bien fait. Dans ce cas, il est vrai que Paul considère que ce tableau a une certaine valeur (dans le sens où Paul remarque que le tableau est de bonne facture), mais il serait faux de dire que le tableau est un bien pour Paul (puisque Paul n'aime pas l'art). On peut aussi imaginer un autre exemple, qui va dans le même sens. Paul considère que sa montre est belle et précise. Cependant, Paul n'aime pas porter de montre. Dans ce cas, on dit que Paul considère sa montre comme une bonne montre, mais sa montre n'est pas pour autant un bien pour lui⁹.

Pour tenir compte de ces cas de figure, il faut distinguer la valeur subjective (ou personnelle) et la valeur objective (ou impersonnelle). Si X a une valeur *subjective* pour S, cela signifie que X est utile, favorable, bénéfique à S, ou que X est plaisant pour S ou important pour S, ou encore que X est recherché, apprécié par S, etc. Si X a une valeur *objective* pour S, cela signifie que S considère que X est un bon X, même si S n'aime pas forcément X, ou ne désire pas forcément obtenir X. L'expression « X est un bien pour S » est synonyme de l'expression « X a une valeur subjective pour S ». On remarquera que les biens peuvent être de différentes natures : objets matériels, relations humaines, sentiments, droits, événements, circonstances, actions, statuts sociaux, etc. Il y a, bien entendu, de grandes différences de degré selon les cas : la valeur de la glace à la vanille pour S est plus faible que la valeur de sa propre vie, par exemple.

Il s'agit maintenant de comprendre les notions de bien social et de bien individuel. Là non plus, Charles Taylor ne donne pas de définition explicite. Il faut donc proposer une interprétation. Il me semble qu'on peut interpréter ces notions de la manière suivante : on parle de bien individuel si X est un bien pour un seul individu, et on parle de bien social si X est un bien pour un ensemble d'au moins deux individus. Voici quelques exemples de biens sociaux. Tout d'abord, gagner le championnat de football est un bien pour telle ou telle équipe qui participe à la

⁹ Je m'inspire ici de la distinction que propose Von Wright entre la notion de bien instrumental (*instrumental goodness*) et la notion de bien utile (*useful goodness*). Si X est un bon X (au sens instrumental), cela signifie qu'il remplit bien sa fonction de X, ce qui ne veut pas dire qu'il est un bien pour quelqu'un (au sens de « utile »). *Ibid.*, pp. 43-45.

compétition, dans le sens où l'équipe vise la victoire. Dans le même ordre d'idées, on peut dire que l'air pur est un bien pour l'humanité, ou que le nouveau cinéma de la commune de R. est un bien pour les habitants de la commune de R. L'ensemble d'individus dont il est question peut former un groupe uni par des liens affectifs (couple, groupe d'amis), naturels (famille) ou institutionnels (l'ensemble des citoyens de tel ou tel État). Il arrive aussi que X soit un bien pour un ensemble d'individus qui n'ont aucun lien entre eux : par exemple, telle route est un bien pour tous les automobilistes qui l'utilisent, Internet est un bien pour tous les usagers, etc. On remarquera que la distinction entre la notion de bien social et la notion de bien individuel est triviale. Cette distinction n'a d'intérêt qu'en tant qu'elle permet de poser la question de l'existence ou non des biens *irréductiblement* sociaux. Mais pour y arriver, il faut d'abord définir la notion de réduction.

1.2 Qu'est-ce qu'une réduction ?

Charles Taylor utilise l'expression « irreducibly social good » que je traduis en français par « bien irréductiblement social ». L'expression n'est pas très naturelle, car l'adverbe « irréductiblement » s'utilise très rarement. En revanche, l'adjectif « irréductible » est plus fréquent. J'aurais donc pu utiliser l'expression « bien dont le caractère social est irréductible », ce qui signifie la même chose que « bien irréductiblement social ». Mais des deux expressions, il m'a semblé préférable de choisir la plus brève et la plus conforme à une traduction littérale. Je garderai donc l'expression « bien irréductiblement social », que j'abrègerai désormais « BIS ».

Dans l'expression « bien irréductiblement social », on ne sait pas *à quoi* le bien social est supposé ne pas être réductible. L'expression verbale « être irréductible » s'emploie généralement de façon transitive, c'est-à-dire qu'elle réclame un complément : quelque chose est réductible (ou irréductible) *à* quelque chose d'autre. Par exemple, au XIX^{ème} siècle, on a montré que les lois de la thermodynamique se réduisent *aux* lois de la mécanique. Autre exemple, en philosophie des sciences, on discute de la réduction des lois biologiques *aux* lois chimiques. De même, une question centrale en philosophie de l'esprit est de savoir si

on peut réduire les états mentaux *aux* états physiques¹⁰. Mais l'expression « bien irréductiblement social » semble impliquer un usage intransitif (c'est-à-dire sans complément) de l'expression verbale « être irréductible ».

Si on consulte le *Trésor de la Langue Française informatisé* (TLFi), on constate que l'expression verbale « être irréductible », employée de façon intransitive, peut signifier deux choses. D'après le premier sens, on dit de X qu'il est irréductible pour dire qu'on ne peut pas l'altérer, le restreindre, le diminuer ou le détruire¹¹. À ce titre, un BIS serait un bien dont le caractère social ne pourrait pas être supprimé. D'après le deuxième sens, on dit de X qu'il est irréductible pour dire qu'on ne peut pas réduire X à quoi que ce soit d'autre¹². On pourrait qualifier ce dernier emploi de pseudo-intransitif. En effet, grammaticalement, il s'agit d'un emploi intransitif, puisqu'il n'y a pas de complément (« X est irréductible »). Mais sémantiquement, il s'agit d'un emploi transitif, puisqu'il y a un complément implicite (« X n'est pas réductible à quoi que ce soit »). Je crois que Charles Taylor utilise l'expression verbale « être irréductible » dans un sens pseudo-intransitif, comme je le montrerai dans la prochaine sous-section. Cela signifie que l'expression « bien irréductiblement social » n'est intransitive qu'en apparence : un BIS est un bien social qu'on ne peut pas *réduire* à quoi que ce soit.

Nous sommes maintenant en mesure de définir la notion de réduction. Une réduction est une relation entre deux domaines de choses, un domaine réducteur (A) et un domaine réduit (B)¹³. Affirmer que B est réductible à A revient à affirmer que B n'est *rien d'autre* que A (je souligne) :

La réduction est une procédure au moyen de laquelle on démontre qu'un domaine donné de choses (par exemple, des objets, des propriétés, des concepts, des lois, des faits, des théories, des langages, etc.) est soit *absorbable dans*, soit *éliminable en faveur d'*un autre domaine. Quand cela arrive, on dit du domaine en question qu'il est "réduit" à l'autre. [...] En réduisant un domaine à un autre,

¹⁰ Voir SARKAR, « Reduction », dans : *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, pp. 425-426.

¹¹ Irréductible : « Qu'on ne peut diminuer, restreindre, qu'on ne peut ramener à une quantité plus faible ». *Trésor de la langue française informatisé* (TLFi).

URL : <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=2072277135;>

¹² Irréductible : « Qu'on ne peut assimiler à quoi que ce soit d'autre ». *Trésor de la langue française informatisé* (TLFi).

¹³ Il était important de relever la nature pseudo-intransitive de l'expression verbale « être irréductible », puisque la réduction est une relation entre deux domaines (B est *réductible* à A).

on montre soit que le domaine réduit *fait partie de* l'autre domaine, soit qu'il est *éliminable en faveur de* l'autre domaine¹⁴.

Dans les réductions dites épistémiques ou conceptuelles, on retient généralement le critère suivant : B est réductible à A si on peut décrire ou expliquer B *dans les termes* de A¹⁵. Ainsi, on a prouvé que les lois de la thermodynamique se réduisent aux lois de la mécanique en montrant que toutes les explications thermodynamiques peuvent être remplacées par des explications mécaniques. Comme on le verra, c'est aussi sur ce critère que s'appuie la notion de BIS dans l'article de Charles Taylor.

1.3 Qu'est-ce qu'un BIS ?

Maintenant que j'ai défini les notions de bien et de réduction, je peux proposer une définition des BIS. Pour cela, je vais m'appuyer sur un article que Taylor a publié une année avant « Irreducibly Social Goods » : « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux ». Dans cet article, l'auteur présente le débat entre les holistes et les atomistes. Selon lui, ce débat concerne les deux questions suivantes. A) Quelles sont les unités fondamentales pertinentes pour décrire les différents aspects de la société ? B) Peut-on décrire un bien social comme un ensemble de biens individuels ? Cela est expliqué dans la citation suivante (je souligne) :

Les questions ontologiques concernent les facteurs que vous invoquez pour rendre compte de la vie sociale. Ou, mis sur un « mode formel », elles concernent les termes que vous acceptez comme ultimes dans l'ordre de l'explication. Sur ce terrain, le grand débat, qui se poursuit depuis plus de trois siècles, divise les atomistes et les holistes (comme je me propose de les appeler). On présente souvent les premiers comme des « individualistes méthodologiques ». Ils croient que : A) dans l'ordre des explications, vous pouvez et devez *rendre compte des actions, structures et conditions sociales en*

¹⁴ Citation originale : « Reduction is a procedure whereby a given domain of items (for example, objects, properties, concepts, laws, facts, theories, languages, and so on) is shown to be either absorbable into, or dispensable in favour of, another domain. When this happens, the one domain is said to be "reduced" to the other. [...] By reducing one domain to another, we show the reduced domain to be either part of the second or eliminable in favour of it ». KIM, « Reduction, Problems of », dans : *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, p. 145. Pour l'ensemble de ce travail, les citations apparaissent en français dans le corps du texte et en version originale en note de bas de page. Lorsqu'il n'y a pas de référence pour la version française, cela signifie que j'ai moi-même traduit la citation.

¹⁵ Le *Routledge Encyclopedia* donne l'exemple suivant (je souligne) : « Une fois que les nombres ont été réduits à des ensembles [...], les concepts numériques peuvent être expliqués *en termes de* notions impliquant uniquement des ensembles ». Citation originale : « When numbers have been reduced to sets [...] numerical concepts can be explained in terms of notions involving only sets ». *Ibid.*, p. 145.

*termes de propriétés des individus qui les constituent ; et que B) dans l'ordre de la délibération, vous pouvez et devez rendre compte des biens sociaux en termes de concaténations de biens individuels*¹⁶.

En ce qui concerne le point A), la position atomiste consiste à dire que les individus représentent les unités fondamentales pour décrire les différents aspects de la société. D'après la position holiste, ce sont les groupes ou les communautés qui représentent les unités fondamentales. Ce débat remonte à l'opposition entre deux auteurs classiques de la sociologie : Weber et Durkheim. Alors que le premier est un représentant de l'individualisme méthodologique, le second affirme que les groupes sociaux constituent l'entité fondamentale de la sociologie¹⁷. Mais, pour ce travail, c'est surtout le point B) qui nous intéresse.

En effet, le point B) nous donne la clef pour définir la notion de BIS. Un BIS est un bien social qu'on ne peut pas *réduire* à un agrégat (ou concaténation) de biens individuels. Autrement dit, un BIS est un bien social qu'il est impossible de décrire en termes d'agrégat de biens individuels. Au contraire, un bien social réductible est un bien qu'on peut décrire comme étant un agrégat de biens individuels, c'est-à-dire que « nous pouvons identifier sa propriété "être bien" avec sa propriété "être bien pour A, pour B, pour C", et ainsi de suite, séparément »¹⁸. Dans « Irreducibly Social Goods », comme dans « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », Taylor défend la thèse selon laquelle il existe des BIS. D'après lui, il est faux d'affirmer que « tous les biens sont, en dernière analyse, les biens des individus »¹⁹. L'auteur défend donc une position holiste à propos des valeurs.

Pour savoir si un bien social est réductible à un agrégat de biens individuels, il faut se demander si on peut décrire ce bien social *en termes* de biens individuels.

¹⁶ TAYLOR, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », dans : *Libéraux et communautariens*, pp. 87-88. Citation originale : « The ontological questions concern what you recognize as the factors you will invoke to account for social life. Or, put in the formal mode, they concern the terms you accept as ultimate in the order of explanation. The big debate in this area, which has been raging now for more than three centuries, divides "atomists" from "holists". The atomists are often referred to as methodological individualists. They believe that in (a), the order of explanation, you can and ought to account for social actions, structures, and conditions in terms of properties of the constituent individuals ; and in (b), the order of deliberation, you can and ought to account for social goods in terms of concatenations of individual goods ». TAYLOR, « Cross-Purposes : The Liberal-Communitarian Debate », dans : *Philosophical Arguments*, p. 181.

¹⁷ Voir DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique* et GILBERT, *Marcher ensemble*, pp. 25-43.

¹⁸ Citation originale : « We can identify its being good with its being good for A, for B, for C, and so on, severally ». TAYLOR, « Irreducibly Social Goods », dans : *op. cit.*, p. 138.

¹⁹ Citation originale : « All goods are in the last analysis the goods of individuals ». *Ibid.*, p. 128.

Supposons, afin de raisonner sur un exemple concret, qu'un groupe de quatre amis décident de louer une voiture pour partir en vacances. Le fait de louer une voiture est un bien social, puisque quatre personnes en bénéficient. On notera S_1, S_2, S_3 et S_4 pour désigner chacun des quatre amis ; G pour le groupe ; et X pour le bien dont il est question (la location de la voiture). On peut décrire la situation de deux manières : (1) X est un bien pour S_1, S_2, S_3 et S_4 et (2) X est un bien pour G . En (1), on décrit le bien social comme un agrégat (ou un composé) de biens individuels. En (2), on décrit le bien social sans le décomposer. Pour savoir si X est ou non un bien irréductiblement social, il faut se demander si (2) dit quelque chose de plus que (1). Autrement dit, il faut se demander si le fait que X est un bien pour le groupe dépend du fait que X est un bien pour les membres du groupe. Si (1) et (2) disent la même chose, alors X est un bien social réductible à un agrégat de biens individuels. Si (1) et (2) ne disent pas la même chose, alors X est un BIS.

Si l'on considère l'exemple de la voiture, on est tenté d'affirmer qu'il s'agit d'un bien social réductible. En effet, pour que X soit un bien pour le groupe, il faut que X soit un bien pour les membres de ce groupe. Précisons qu'il n'est pas nécessaire, pour que X soit un bien pour le groupe, que X soit un bien pour la totalité des membres du groupe, il suffit que cela soit un bien pour la majorité. On peut aussi admettre que X soit un bien pour le groupe parce que X est un bien pour le chef, ou pour le membre le plus influent du groupe²⁰. L'important est de voir que ce qui se passe au niveau du groupe dépend de ce qui se passe au niveau des membres. Il n'est pas possible, par exemple, que X soit un bien pour le groupe s'il n'est un bien pour aucun des membres de ce groupe. Dès lors, notre exemple n'est pas un BIS.

D'ailleurs, Charles Taylor n'affirme pas que tous les biens sociaux sont irréductibles à des agrégats de biens individuels. L'auteur admet, par exemple, que la défense nationale et les infrastructures publiques, telles que les barrages, ne sont pas des BIS²¹. Il s'agit de choses qui sont des biens pour un ensemble d'individus (la

²⁰ Gilbert remarque que, pour qu'on puisse attribuer une croyance à un groupe, il n'est pas nécessaire que la totalité, ni même la majorité des membres du groupe ait cette croyance. Je pense que la même remarque est valable pour la question des biens. Mais, pour savoir si quelque chose est ou non un BIS, il suffit de se demander si ce qu'il se passe au niveau du groupe dépend de ce qu'il se passe au niveau individuel. Voir GILBERT, *op. cit.*, pp. 90-104.

²¹ Ce sont des exemples de biens publics. Nous y reviendrons dans la troisième partie.

défense nationale et les infrastructures publiques bénéficient à toute la société). Mais ces biens sociaux peuvent être décrits en termes d'agrégats de biens individuels :

Dans tous ces cas, peut-on soutenir, le bien est un bien uniquement parce qu'il bénéficie à des individus. Dans certains cas, il peut y en avoir beaucoup [des individus], en effet, les avantages peuvent concerner tous les individus d'une collectivité donnée (par exemple, tous les citoyens qui sont défendus contre l'ennemi, ou toutes les personnes qui habitent à côté du ruisseau sur lequel on a construit un barrage). Dans d'autres cas, il n'est peut-être pas possible de dire exactement qui sont les bénéficiaires. Mais, en fin de compte, la mesure ou l'état de choses est un bien uniquement parce qu'il donne satisfaction aux individus²².

Une infrastructure publique est donc un bien social réductible à un agrégat de biens individuels. Mais, d'après Taylor, certains autres biens sociaux ne sont pas réductibles. L'auteur distingue deux catégories de BIS : les biens culturels et les biens communs. Dans les deux sections qui suivent, nous nous pencherons, respectivement, sur chacune de ces deux catégories et nous essayerons de savoir si Taylor a raison de dire que ce sont des BIS.

2. La première catégorie de BIS : les biens culturels

2.1 Les évènements simples et les évènements significatifs

La première catégorie de BIS est en rapport avec la notion de culture. Pour comprendre cette catégorie de BIS, il faut commencer par expliquer une distinction que Taylor établit entre deux types d'évènements : les évènements simples (*plain events*) et les évènements significatifs (*meaning events*)²³. Il s'agit d'une distinction importante dans l'œuvre de Taylor, puisqu'il y revient dans plusieurs articles²⁴. Dans « Irreducibly Social Goods », l'auteur présente la distinction de la façon suivante :

²² Citation originale : « In all these cases, it can be argued, the good is a good only because it benefits individuals. In some cases, there may be many such, indeed, the benefits may encompass all the individuals of a given collectivity (say all citizens who are defended from the enemy, or all dwellers beside the stream that is dammed). In other cases it may not be possible to say exactly who benefits. But in the end, the measure or state of affairs is only good because it delivers satisfaction to individuals ». TAYLOR, « Irreducibly Social Goods », dans : *op.cit.*, p. 129.

²³ La traduction en français est ambiguë, car « évènement significatif » a en général le sens de « évènement qui a une importance particulière ». Ce n'est pas du tout le sens qui prévaut ici, comme nous le verrons.

²⁴ Voir TAYLOR, « Irreducibly Social Goods », dans : *op.cit.* pp. 130-136 ; TAYLOR, « Theories of Meaning », dans : *Philosophical Papers I. Human Agency and Language*, pp. 248-292 ; TAYLOR « To Follow a Rule », dans : *Philosophical Arguments*, pp. 165-180 ; TAYLOR, « Interpretation and

De la discussion [...] est ressortie une distinction entre deux types d'événements, ceux qui présupposent et ceux qui ne présupposent pas un arrière-plan de signification qui établit des conditions de validité. Appelons-les les "événements simples" et les "événements significatifs"²⁵.

Un événement simple est un événement qui n'a pas besoin, pour exister, d'un arrière-plan de signification (Taylor utilise également l'expression « arrière-plan de compréhension »). Au contraire, un événement significatif est un événement qui a besoin, pour exister, d'un arrière-plan de signification. Pour comprendre ce que « arrière-plan de signification » veut dire, examinons le cas suivant. L'événement « Paul lève la main droite et l'agite » est un événement simple. En effet, aucun contexte particulier n'est requis pour qu'un tel événement soit possible : Paul peut lever la main droite et l'agiter au beau milieu d'une fête, sur une île déserte ou seul dans sa maison.

Considérons maintenant le contexte suivant : Paul, qui marche sur le trottoir, aperçoit quelqu'un qu'il connaît bien de l'autre côté de la route. Paul regarde cette personne, lève sa main droite et l'agite. Dans ce cas, l'ensemble des événements bruts (lever la main et l'agiter) possède une signification particulière : il s'agit d'une salutation. Le fait de saluer quelqu'un en levant la main droite est un événement significatif. En effet, l'acte de saluer en levant la main serait impossible dans un autre contexte. Par exemple, si Paul lève la main droite et l'agite sur une île déserte ou seul dans sa maison, on ne peut pas dire qu'il est en train de saluer quelqu'un. Pour que l'événement « saluer quelqu'un en agitant la main droite » soit possible, il faut un contexte (Paul se trouve en face de quelqu'un qu'il connaît) et il faut que, dans la société de Paul, le fait de lever la main droite et de l'agiter *compte comme* une salutation²⁶. En s'appuyant sur cet exemple, on peut définir l'arrière-plan de

the Sciences of Man », dans : *Philosophical Papers II. Philosophy and the Human Sciences*, pp. 15-57 (trad. : « L'interprétation et les sciences de l'homme », dans : *La liberté des modernes*, pp. 21-66).

²⁵ Citation originale : « What emerged from my discussion [...] was a distinction between two kinds of events, those that do and those that do not presuppose a background of meaning which lays down validity conditions. Let's call them "plain events" and "meaning events" ». TAYLOR, « Irreducibly Social Goods », dans : *op. cit.* p. 133.

²⁶ J'emploie ici une terminologie qui est plus proche de Searle que de Taylor. Dans *La construction de la réalité sociale*, Searle oppose les faits institutionnels et les faits bruts. Les faits institutionnels sont les faits qui ont la structure « X compte comme un Y en C ». En l'occurrence (pour l'exemple de la salutation) : tel geste (X) compte comme une salutation (Y) dans le contexte où l'on rencontre une personne (C). Il y a de grandes ressemblances entre l'opposition (searlienne) entre faits bruts et faits institutionnels et l'opposition (taylorienne) entre événements simples et événements significatifs. Voir notamment SEARLE, *The Construction of Social Reality*, pp. 43-51 (trad. : SEARLE, *La construction de la réalité sociale*, p. 64-74).

signification de la façon suivante : l'ensemble des pratiques et des codes qui donne à certains évènements une signification particulière.

Pour qu'une salutation soit possible, il faut un code ou une règle qui fait que tel geste dans tel contexte possède une signification particulière. C'est pourquoi une salutation est un évènement significatif. Nous pouvons faire un pas de plus. Selon la façon qu'a Paul d'effectuer sa salutation, on dira, par exemple, qu'il a agi chaleureusement ou de manière enthousiaste, timide ou exubérante. Or, les actions chaleureuses, enthousiastes, timides et exubérantes représentent également, d'après Taylor, des exemples d'évènements significatifs²⁷. En effet, pour qu'on puisse dire d'une action qu'elle est « chaleureuse » ou « enthousiaste », il faut un certain contexte culturel. Chaque culture possède ses propres ressources linguistiques et ses propres catégories pour comprendre et décrire le monde. Dans notre culture, les qualificatifs « chaleureusement » et « de manière enthousiaste » sont pertinents pour comprendre le monde. Mais peut-être que, dans une autre culture, il est impossible de décrire une action avec de tels qualificatifs, parce que ces notions n'existent pas dans la langue qui correspond à cette culture.

Taylor donne l'exemple suivant : dans notre culture, tout le monde comprend ce qu'est une personne sophistiquée. Par contre, « rien ne peut compter comme l'affirmation "elle est sophistiquée" chez les fermiers du Néolithique en Syrie Supérieure »²⁸. En effet, « l'ensemble des façons de classer les choses comme [...] "sophistiquées" [...] ne faisait pas partie de l'arrière-plan des descriptions possibles pour eux. Leur langage n'avait pas ces ressources »²⁹. Ainsi, une action sophistiquée est un évènement significatif. C'est le genre d'évènement qui a besoin, pour exister,

²⁷ C'est sur ce point, à mon avis, que Searle s'éloigne de Taylor. La notion searleienne de fait institutionnel concerne les faits qui ont un statut institutionnel particulier, statut qui implique un certain nombre de droits et de devoirs. Or, la différence comportementale entre une action enthousiaste et timide n'implique pas forcément une différence de statut institutionnel. Une comparaison plus poussée entre Searle et Taylor sur ce point reste à faire. Vincent Descombes s'y essaye, mais ses résultats ne me semblent pas très concluants. Voir DESCOMBES, « Pourquoi les sciences morales ne sont-elles pas des sciences naturelles ? », dans : *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, pp. 68-77. Voir aussi TAYLOR, « Interpretation and The Sciences of Man », dans : *op. cit.*, pp. 33-35 (trad. : TAYLOR, « L'interprétation et les sciences de l'homme », dans : *La liberté des modernes*, pp. 162-163).

²⁸ Citation originale : « Nothing could count as making the claim "she's sophisticated" among neolithic farmers in upper Syria ». TAYLOR, « Irreducibly Social Goods », dans : *op. cit.*, p. 132.

²⁹ Citation originale : « The whole way of classifying things as [...] "sophisticated" [...] wasn't part of the background of possible descriptions for them. Their language lacked these resources ». *Ibid.*, p. 131.

d'un arrière-plan de signification : il faut que l'action soit effectuée dans une culture où la notion de sophistication a du sens pour les gens. On peut faire la même remarque pour les actions héroïques, courageuses, généreuses, polies, etc. Ce sont des événements qui ont besoin, pour exister, d'un arrière-plan de signification, c'est-à-dire d'un ensemble de règles, de pratiques, de façons de décrire et de comprendre les choses.

Taylor met donc sur le même plan les deux exemples suivants : saluer quelqu'un et effectuer une action courageuse. Il me semble pourtant qu'il existe une nette asymétrie entre ces deux exemples. En effet, la salutation est un événement significatif parce qu'il est impossible de *réaliser* une salutation hors d'un certain contexte culturel. Par contre, l'acte de bravoure est un événement significatif parce qu'il est impossible de *décrire* un acte comme étant brave hors d'un certain contexte culturel. Imaginons une société où le geste de la main ne compte pas comme une salutation. Si Paul effectue ce geste à chaque fois qu'il croise des gens, il ne réalise pas une salutation (même s'il croit peut-être en réaliser une). Imaginons maintenant une société où personne ne possède la notion de courage. Si Paul donne à manger à un lion, il s'agit malgré tout d'une action courageuse, et cela même si personne, dans la société, ne peut décrire cette action comme étant courageuse. Il serait donc pertinent, me semble-t-il, de distinguer deux catégories d'événements significatifs : ceux qui requièrent un certain arrière-plan de signification pour *être décrits* et ceux qui requièrent un certain arrière-plan de signification pour *être réalisés*. Taylor ne distingue pas ces deux catégories.

2.2 La notion de bien culturel (première interprétation)

J'aimerais maintenant aborder la première catégorie des BIS, qui s'appuie sur la distinction entre les événements simples et significatifs. Cependant, dans l'article, les passages concernés sont ambigus, si bien que la première catégorie de BIS peut être interprétée de deux manières différentes. Selon la première interprétation, les BIS sont les biens culturels, c'est-à-dire les biens rendus possibles par la culture. Selon la deuxième interprétation, c'est la culture elle-même qui est un BIS. Dans cette sous-section, je présente la première interprétation. Je me pencherai sur la deuxième interprétation dans la sous-section suivante.

Taylor observe que la distinction entre ce qui dépend et ce qui ne dépend pas d'un arrière-plan de signification ne concerne pas seulement les événements, mais aussi les valeurs. Le fait que Paul aime manger des glaces à la vanille ne dépend pas d'un quelconque arrière-plan culturel, car c'est une simple question de goût. Il n'y a pas besoin, pour apprécier le goût des glaces à la vanille, de vivre dans une culture où certaines pratiques, certains codes ou une certaine manière de comprendre le monde donnent aux glaces à la vanille une signification particulière. Mais, d'après Taylor, il en va tout autrement si l'on accorde une certaine valeur, par exemple, à l'expression authentique de soi, à la contemplation d'une œuvre d'art ou à la relation de franchise et d'égalité avec autrui (je souligne) :

En tant qu'individus, nous attachons de la valeur à certaines choses ; nous trouvons bons certains accomplissements (*fulfillments*), satisfaisantes certaines expériences, positives certaines situations (*outcomes*). Mais *ces choses peuvent seulement être bonnes* de cette manière, ou alors satisfaisantes ou positives de cette façon particulière, *en raison de l'arrière-plan de compréhension développé dans notre culture*. Ainsi, je peux attacher de la valeur à l'accomplissement (*fulfillment*) qui découle de l'expression authentique de soi, ou à l'expérience qui se produit à partir de certaines œuvres d'art, ou encore aux situations (*outcomes*) dans lesquelles les gens se tiennent les uns les autres sur une base de franchise et d'égalité. Mais *tout cela est uniquement possible grâce à l'arrière-plan d'une certaine culture*. Toutes les cultures humaines n'accordent pas une place à l'expression authentique de soi. En effet, tout comme « épanouissant » (*fulfilling*) et « sophistiqué », le langage de l'expression de soi, qui inclut des termes comme « authenticité », n'était pas compréhensible à une autre époque. [...] Les relations de franchise et d'égalité, auxquelles j'attache de la valeur, seront incompréhensibles ou même répréhensibles pour les gens d'une autre société – dans les sociétés hiérarchiques par exemple, comme celle du Japon médiéval³⁰.

Tous ces exemples font partie de la catégorie des biens culturels, c'est-à-dire les biens qu'il est impossible de considérer comme tels hors d'un contexte culturel donné.

³⁰ Citation originale : « As individuals we value certain things ; we find certain fulfillments good, certain experiences satisfying, certain outcomes positive. But these things can only be good in that certain way, or satisfying or positive after their particular fashion, because of the background understanding developed in our culture. Thus I may value the fulfillment that comes from authentic self-expression, or the experience that arises from certain works of art, or outcomes in which people stand with each other on a footing of frankness and equality. But all this is only possible against the background of a certain culture. Not every human culture has a place for authentic self-expression. Indeed, like “fulfilling” and “sophisticated”, the very language of self-expression, including such a term as “authenticity”, was not comprehensible in an earlier age. [...] The relations of frankness and equality I value will seem incomprehensible or even reprehensible to people of a different society – in hierarchical societies, for example, like medieval Japan ». *Ibid.*, p. 136.

Ainsi, d'après Taylor, pour accorder de la valeur à l'expression authentique de soi, il faut appartenir à une culture où la notion d'authenticité existe et où l'authenticité possède une importance particulière. On peut imaginer que, dans une certaine culture, la notion d'authenticité n'existe pas. Ou alors, on peut supposer que cette notion existe, mais que l'authenticité n'est pas quelque chose qui est particulièrement valorisé ou considéré comme important dans le cadre des pratiques, des codes et de la sensibilité de la culture en question³¹. Il en va exactement de même pour les autres exemples donnés par Taylor : la contemplation d'une œuvre d'art et la relation de franchise ou d'égalité avec autrui. Remarquons que la notion de bien culturel est une notion centrale dans l'œuvre de Taylor, puisqu'il y revient également dans d'autres textes³².

J'aimerais maintenant soutenir que les biens culturels, au sens où nous venons de les définir, ne sont pas des BIS. Admettons que Taylor ait raison d'affirmer qu'il existe des biens culturels. Admettons également que la générosité en est un exemple. Dans ce cas, il y a au moins deux conditions pour qu'il soit possible de considérer la générosité comme un bien. Tout d'abord, il faut vivre dans une société où la notion de générosité, ainsi que son contraire, l'égoïsme, sont des catégories pertinentes pour décrire le comportement des gens. Ensuite, il faut que la notion de générosité possède une signification positive dans la société en question. Il semble que ces deux conditions soient satisfaites dans la société où nous vivons. En effet, tout le monde comprend ce que signifie « avoir un comportement égoïste ou généreux », et ces qualificatifs sont fréquemment utilisés. De plus, si l'on dit de quelqu'un qu'il est généreux, l'affirmation est connotée positivement. Il semblerait bizarre d'entendre quelqu'un dire : « c'est dommage que Jean soit tellement généreux envers les gens ». Cependant, même en admettant que la générosité est un bien culturel, il ne s'agit pas pour autant d'un BIS.

³¹ Taylor s'est beaucoup intéressé à la question de l'authenticité. Voir en particulier TAYLOR, *The Ethics of Authenticity* (trad. : *Le malaise de la modernité*).

³² Voir notamment TAYLOR, « Theories of Meaning », dans : *op. cit.*, pp. 260-263. L'auteur essaye de montrer que la dimension morale de l'homme est indissociable du langage. Les valeurs que l'on peut avoir ne font sens qu'à l'intérieur d'un horizon culturel donné. C'est aussi sur cette idée que repose le livre de Taylor le plus célèbre, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (trad. : *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*). Dans ce livre, le philosophe essaye de retracer l'horizon moral de la culture occidentale moderne.

Rappelons que la définition des BIS est la suivante : un BIS est un bien social qu'on ne peut pas décrire comme un agrégat de biens individuels. Si la générosité est un BIS, cela signifie que les deux propositions suivantes ne disent pas la même chose : (1) la générosité est valorisée dans notre société ; (2) la générosité est valorisée par les membres de notre société. Or, il semble évident que les deux propositions disent exactement la même chose. En effet, le fait que X soit valorisé dans la société dépend du fait que X est valorisé par les membres de cette société. Ainsi, Taylor se trompe lorsqu'il affirme que les biens culturels sont des BIS. Cependant, on peut interpréter la première catégorie de BIS d'une autre manière, comme nous le verrons dans la prochaine sous-section.

2.3 La culture comme bien intrinsèque (deuxième interprétation)

D'après la seconde interprétation de la première catégorie des BIS, ce ne sont pas les biens culturels qui sont des BIS, mais la culture elle-même. Pour le montrer, il faut commencer par admettre que la culture est un bien, et cela ne va pas de soi. Pour Taylor, la culture est un bien dans la mesure où nous apprécions certaines choses qui sont rendues possibles par la culture, à savoir les biens culturels (par exemple l'art, l'amitié, la sincérité, etc.). On pourrait rétorquer que, dans ce cas, ce n'est pas la culture elle-même qui est un bien, mais seulement les choses qu'elle rend possibles. Mais Taylor soutient que, si quelqu'un accorde de la valeur à des choses rendues possibles par la culture, alors il accorde aussi de la valeur à la culture elle-même : « si ces choses [l'art, l'amitié, etc.] sont des biens, alors, toutes choses égales par ailleurs, la culture qui les rend possibles est un bien. Si je veux maximiser ces biens, alors je dois vouloir préserver et renforcer cette culture »³³.

Pour défendre cette idée, Taylor met en avant le contraste entre la culture comme bien et les biens instrumentaux. Un barrage, par exemple, est un bien instrumental, parce qu'il n'a aucune valeur en lui-même, seuls ses effets en ont : « le barrage lui-même n'est pas bien, seuls ses effets le sont. Il [le barrage] a seulement

³³ Citation originale : « If these things are goods, then other things being equal so is the culture that makes them possible. If I want to maximize these goods, then I must want to preserve and strengthen this culture ». TAYLOR, « Irreducibly Social Goods », dans : *op. cit.*, p. 137.

une valeur instrumentale »³⁴. Ce sont les effets du barrage qui sont recherchés : produire de l'électricité, ou éviter les inondations par exemple. Mais les effets d'un barrage peuvent être obtenus par d'autres formes de technologie. Il existe d'autres manières de produire de l'électricité ou d'éviter des inondations ; le barrage n'est qu'un des moyens possibles pour obtenir ce que l'on veut. La relation entre le barrage et le bien qu'il engendre est donc une relation contingente.

Au contraire, d'après Taylor, la relation entre la culture et les biens culturels n'est pas contingente. La preuve, c'est qu'il serait impossible d'obtenir les biens culturels sans la culture, alors qu'il est possible d'obtenir les effets du barrage sans le barrage. Il existe donc une asymétrie entre le cas de la culture et le cas du barrage (je souligne) :

Ce genre de réponse n'est pas possible à propos de la culture. Elle [la culture] n'est pas un simple instrument au service des biens individuels. Elle ne peut pas être distinguée d'eux [des biens individuels] comme si elle était simplement leur condition contingente, quelque chose sans quoi ils [les biens individuels] pourraient, en principe, exister. Cela n'a pas de sens. Elle [la culture] est essentiellement liée à ce que nous avons identifié comme bien. *Par conséquent, il est difficile d'imaginer comment on pourrait lui retirer son statut de bien, non pas dans le sens affaibli de bien instrumental, comme le barrage, mais de bien intrinsèque.* Dire qu'une certaine sorte d'héroïsme désintéressé (*self-giving heroism*) est bonne, ou qu'une certaine qualité d'expérience esthétique est bonne, revient nécessairement à juger les cultures dans lesquelles ce genre d'héroïsme et ce genre d'expérience sont des options concevables comme de bonnes cultures³⁵.

Il serait donc impossible d'obtenir les biens culturels sans la culture, c'est pourquoi la culture, à la différence du barrage, aurait de la valeur en elle-même. Je ne crois pas que cet argument soit convaincant. Même si on admet que les biens culturels ne peuvent pas être obtenus sans la culture, cela n'implique pas que la culture possède une valeur intrinsèque.

³⁴ Citation originale : « The dam itself is not good, only its effects are. It is merely instrumentally valuable ». *Ibid.*, p. 137.

³⁵ Citation originale : « This kind of reply is not possible in regard to the culture. It is not a mere instrument of the individual goods. It can't be distinguished from them as their merely contingent condition, something they could in principle exist without. That makes no sense. It is essentially linked to what we have identified as good. Consequently, it is hard to see how we could deny it the title of good, not just in some weakend, instrumental sense, like the dam, but as intrinsically good. To say that a certain kind of self-giving heroism is good, or a certain quality of aesthetic experience, must be to judge the cultures in which this kind of heroism and that kind of experience are conceivable options as good cultures ». *Ibid.*, p. 137.

On peut, en effet, avancer l'objection suivante. Outre la culture, il existe quelque chose d'autre qui rend possible certains biens, d'une manière qui n'est pas contingente : la matière. La matière me permet de boire du café, de regarder un film et d'écouter de la musique – autant de choses qui sont, pour moi, des biens. La matière constitue les objets indispensables pour réaliser ces biens. La matière est donc plus qu'une simple condition contingente et remplaçable pour obtenir du café, de la musique ou des films : il est tout simplement impossible d'obtenir ces biens sans la matière. Ainsi, si je raisonne comme Taylor, je dois dire que la matière a de la valeur en elle-même. Mais cela est absurde, car la matière est un bien pour moi uniquement dans la mesure où elle me permet d'obtenir différentes choses que j'apprécie. Quand j'apprécie un café, je n'apprécie pas la matière qui compose le café, mais le café lui-même. De même, quand j'admire un tableau, je n'admire pas la culture qui a rendu possible ce tableau, mais le tableau lui-même³⁶.

Cela dit, même si l'on admettait que la culture est un bien intrinsèque, il resterait à savoir pourquoi il s'agit d'un BIS. Pour Taylor, la culture est un BIS parce qu'il s'agit d'un bien qui concerne tout le monde. Chaque individu fait partie de la culture, dans la mesure où il parle une certaine langue, participe à des institutions et remplit un certain nombre de rôles sociaux. Sur ce point, Taylor insiste sur la différence avec les biens publics et reprend l'exemple du barrage. Le barrage est un bien public, c'est-à-dire un bien qui ne bénéficie pas à une seule personne, mais à un grand nombre³⁷. Mais cela est un fait contingent, car on pourrait imaginer une technologie qui permette de produire un barrage qui ne profite qu'à une seule personne :

Maintenant, en second lieu, la culture qui a de la valeur, à la différence du barrage, est une caractéristique irréductible de la société prise comme un tout. Le barrage, en tant que simple instrument, n'est pas du tout une caractéristique de la société. Cela mène à une autre asymétrie cruciale. Un bien est public [...] quand sa provision pour une personne nécessite sa provision pour tous. Mais cela aussi, dans les cas ordinaires, est une restriction contingente. En fait, avec la technologie dont on dispose et en tenant compte du coût, la seule solution à mes problèmes d'inondation est un barrage qui vous protégera tous également. Mais avec une gamme différente de technologies possibles, ou si j'avais de plus

³⁶ Pour une autre critique de la thèse selon laquelle la culture est un bien intrinsèque, voir HARDIN, *One for all. The Logic of Group Conflict*, pp. 66-67. Frischmann approuve la critique de Hardin. Voir FRISCHMANN, *Infrastructure : The Social Value of Shared Resources*, p. 48, note 72.

³⁷ Il ne s'agit pas de la définition standard des biens publics. Nous reviendrons plus longuement sur cette notion dans la troisième partie.

grandes ressources [financières], il y aurait une autre solution : j'entoure ma propriété d'un champ de force qui opère uniquement contre la pression de l'eau exercée de l'extérieur ; et ensuite je vous regarde avec satisfaction et suffisance, pendant que vous vous précipitez dans vos bateaux pour évacuer les lieux. Mais cette possibilité n'a pas de sens dans le cas de la culture. Ce bien [la culture] est fondamentalement (*inherently*) social³⁸.

Ainsi, il est toujours possible de priver quelqu'un des effets d'un bien public ou d'un bien instrumental. Mais, d'après Taylor, cela n'est pas possible avec la culture, car on ne peut pas empêcher quelqu'un d'en bénéficier. C'est pourquoi il s'agit d'un bien *irréductiblement* social.

On remarquera que Taylor emploie ici la notion de BIS d'une manière qui ne correspond pas à la définition que nous avons suggérée au point 1.3 de cette partie. Nous avons défini un BIS comme un bien social qu'on ne peut pas décrire en termes d'agglomérat de biens individuels. Mais, d'après le passage que je viens de citer, un BIS est un bien dont on ne peut priver personne. Quoi qu'il en soit, je pense qu'il y a un problème avec cette étape de l'argument. En effet, il est tout à fait possible d'empêcher quelqu'un de bénéficier des effets positifs de la culture. On peut priver une personne d'éducation, de liberté politique, de droit à la propriété, etc. On peut même imaginer des sociétés qui fonctionnent sur un modèle très despotique, où les institutions ne bénéficient qu'à une seule personne ou à un groupe très réduit de personnes (la famille du despote, par exemple).

J'en conclus que la première catégorie de BIS n'est pas convaincante, quelle que soit la manière dont on l'interprète. Selon la première interprétation, les biens culturels, c'est-à-dire les biens qui ne peuvent pas être considérés comme tels hors d'une certaine culture, sont des BIS. Or, même si l'on admet qu'il existe des biens culturels, nous avons constaté que ceux-ci ne correspondent pas à la définition des BIS. En effet, si X est valorisé dans une certaine culture, alors X est valorisé par les membres de cette culture. La deuxième interprétation, selon laquelle la culture elle-

³⁸ Citation originale : « But now, second, the valuable culture, unlike the dam, is an irreducible feature of the society as a whole. The dam, just as an instrument, is not a feature of society at all. This opens up another crucial disanalogy. A good is public [...] when its provision to one requires its being supplied for all. But this too, in the ordinary case, is a contingent restriction. In fact, with available technology and taking account of cost factors, the only solution to my flooding problem is a dam which also will protect all of you. But with a different gamut of possible technologies, or if I had much larger resources, there might be another solution : I encase my property in some force field that only operates against water pressing from the outside ; and then I watch all of you with smug satisfaction, as you rush to evacuate in your boats. But this possibility makes no sense in the cultural case. This good is inherently social ». TAYLOR, « Irreducibly Social Goods », dans : *op. cit.*, p. 138.

même serait un BIS, pose encore plus de problèmes, comme nous venons de le voir. Dans la prochaine section, je me pencherai sur la deuxième catégorie de BIS dont parle Taylor : les biens communs. Dans un premier temps, je tenterai de clarifier la signification de cette notion. Ensuite, je chercherai à savoir si Taylor a raison d'affirmer que les biens communs sont des BIS.

3. La deuxième catégorie de BIS : les biens communs

3.1 Ce qui est commun et ce qui est convergent

La deuxième catégorie de BIS est constituée par ce que Taylor appelle les biens communs. Cette catégorie de biens s'appuie sur une distinction que Taylor établit entre ce qui est commun ou partagé et ce qui est convergent. Outre « Irreducibly Social Goods », on retrouve cette distinction dans plusieurs autres textes de Taylor³⁹. Dans « Theories of Meaning », l'auteur donne l'exemple suivant pour illustrer ces notions. Imaginons que je voyage dans un train en face d'un inconnu. La chaleur est écrasante, je n'arrête pas de m'éponger le front. L'inconnu, en face de moi, fait de même. Il est donc manifeste pour lui que je souffre du chaud, et il est manifeste pour moi qu'il souffre également du chaud. Soudain, l'homme en face de moi brise le silence et me dit : « il fait chaud, n'est-ce pas ? ». J'acquiesce. Cette simple interaction verbale contribue à créer quelque chose entre nous : « ce que l'expression [le fait de s'exprimer] a fait, ici, est de créer un rapport entre nous, [c'est-à-dire] le genre de choses qui se produit quand nous faisons ce qu'on appelle engager une conversation »⁴⁰. Dans cet exemple, la chaleur accablante est une expérience que nous faisons, lui et moi, de façon convergente. C'est-à-dire que nous faisons la même expérience, mais chacun de notre côté. Mais, à partir du moment où l'on en parle, la

³⁹ Voir TAYLOR, « Theories of meaning », dans : *op.cit.*, pp. 259-260 et 263-265 ; TAYLOR, « Cross-Purposes : The Liberal-Communitarian Debate », dans : *op. cit.*, pp. 188-192 (trad. : TAYLOR, « Qui-pro-quo et malentendus : le débat communautariens-libéraux », dans : *op. cit.*, pp. 97-102) ; TAYLOR « Interpretation and the Sciences of Man », dans : *op. cit.*, pp. 38-40 (trad. : TAYLOR, « L'interprétation et les sciences de l'homme », dans : *op. cit.*, pp. 168-171) et TAYLOR, « Irreducibly Social Goods », dans : *op. cit.*, pp. 138-139.

⁴⁰ Citation originale : « What the expression has done here is to create a rapport between us, the kind of thing which comes about when we do what we call striking up a conversation ». TAYLOR, « Theories of Meaning », dans : *op. cit.*, p. 259.

chaleur accablante devient une expérience commune ou partagée : « c'est une expérience que, désormais, nous partageons »⁴¹.

La différence entre les expériences convergentes et les expériences communes n'est pas une question de connaissance. Je peux avoir chaud et savoir que l'autre a chaud également (et je sais qu'il sait que j'ai chaud) : ce n'est pas pour autant une expérience que nous partageons. C'est le fait d'en parler qui change la donne, comme l'explique la citation suivante (c'est l'auteur qui souligne) :

Précédemment, je savais que vous aviez chaud, et vous saviez que j'avais chaud, et je savais que vous deviez savoir que je savais que, etc. : cela peut continuer sur autant de niveaux qu'il vous importe de poursuivre. Mais maintenant cela est en-dehors, en tant que fait entre *nous*, qu'il fait étouffant ici. Le langage crée ce qu'on pourrait appeler un espace public, ou un point de vue commun d'où nous regardons le monde ensemble⁴².

En plus du pouvoir de communiquer, le langage permet de créer une forme de complicité entre les individus⁴³. Une fois ce rapport de complicité établi, les expériences ne sont plus simplement convergentes, mais communes ou partagées. Taylor utilise l'expression « espace public » pour désigner (de façon métaphorique, car il ne s'agit pas littéralement d'un espace) ce qui lie les individus entre eux lorsqu'ils ont des expériences communes.

D'après l'auteur, il existe d'autres exemples d'expériences partagées, et cela ne passe pas nécessairement par la parole : « pensez à deux personnes en train de scier une souche avec une scie à deux mains, ou à un couple en train de danser. [...] [dans ces cas] il est crucial que leur rythme soit partagé. Cela ne peut marcher que lorsque nous adoptons un rythme commun »⁴⁴. Danser et scier un tronc à deux sont des actions qui reposent sur quelque chose de commun, sur un rythme partagé. Il en va

⁴¹ Citation originale : « This is an experience that we now share ». *Ibid.*, p. 264.

⁴² Citation originale : « Previously I knew that you were hot, and you knew that I was hot, and I knew that you must know that I knew that, etc. : up to about any level that you care to chase it. But now it is out there as a fact between *us* that it is stifling in here. Language creates what one might call a public space, or a common vantage point from which we survey the world together ». *Ibid.*, p. 259.

⁴³ Taylor utilise lui-même le terme « complicité » (je souligne) : « l'inconfort est maintenant un objet pour nous, ensemble, dont nous nous occupons de façon conjointe. Nous apprécions (*enjoy*) maintenant *une complicité* ». Citation originale : « The discomfort is now an object for us together, that we attend to jointly. We enjoy now a complicity ». *Ibid.*, p. 264.

⁴⁴ Citation originale : « Think of two people sawing a log with a two-handed saw, or a couple dancing. [...] it is crucial to their rhythming that it be shared. These come off only when we can place ourselves in a common rhythm ». TAYLOR, « The Dialogical Self », dans : *The Interpretive Turn. Philosophy, Science, Culture*, p. 310. Voir aussi TAYLOR, « Cross-Purposes : The Liberal-Communitarian Debate », dans : *op. cit.*, p. 189 (trad. : TAYLOR, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », dans : *op. cit.*, p. 99).

de même pour les discussions, les chorales ou les matchs de football. Pour chacun de ces exemples, il s'agit de l'action d'un individu (je scie, je danse, je discute, je chante, je tape dans le ballon) qui s'inscrit dans le cadre plus large d'une action collective (nous scions, nous dansons, nous faisons un match de football, etc.)⁴⁵. Pour que cette action collective soit menée, il ne suffit pas qu'un certain nombre d'individus agissent, chacun de leur côté. Il faut encore qu'une complicité s'établisse entre ces individus, c'est pourquoi il ne s'agit pas d'une expérience simplement convergente, mais commune ou partagée. Dans la prochaine sous-section, je ferai encore quelques remarques pour clarifier la distinction, avant d'aborder la notion de bien commun.

3.2 Le nous comme unité

La notion d'expérience partagée est centrale dans l'œuvre de Taylor. En effet, le philosophe y voit la preuve que le moi est « dialogique », c'est-à-dire que, dans le cadre de certaines actions, le « je » n'a de sens qu'en tant qu'il fait partie d'un « nous »⁴⁶. D'après l'auteur, le dialogisme se retrouve à tous les niveaux de la vie sociale. Par exemple, comme nous venons de le voir, certaines actions collectives (danser, jouer au football) reposent sur une expérience commune. Par ailleurs, certains mouvements populaires, d'ordre politique ou religieux, reposent sur une compréhension commune ou partagée des idées qui animent les gens⁴⁷. Taylor

⁴⁵ Nous sommes très proches des remarques de Searle à propos de l'intentionnalité collective : « L'élément décisif dans l'intentionnalité collective est le sentiment que l'on a de faire (vouloir, croire, etc.) quelque chose ensemble, et l'intentionnalité individuelle que chacun peut avoir est dérivée de l'intentionnalité collective que l'on partage. Ainsi, pour revenir à l'exemple précédent du match de football, j'ai bien en effet l'intention à titre individuel de bloquer la défense, mais je n'ai cette intention que dans le contexte plus général de notre intention collective d'exécuter une passe ». SEARLE, *La construction de la réalité sociale*, p. 42. Citation originale : « The crucial element in collective intentionality is a sense of doing (wanting, believing, etc.) something together, and the individual intentionality that each person has is derived *from* the collective intentionality that they share. Thus, to go back to the earlier example of the football game, I do indeed have a singular intention to block the defensive end, but I have that intention only as part of our collective intention to execute a pass play ». SEARLE, *The Construction of Social Reality*, pp. 24-25.

⁴⁶ Voir TAYLOR, « The Dialogical Self », dans : *op. Cit.*, pp. 304-314.

⁴⁷ « Sous une forme différente, elle [la compréhension commune] peut aussi constituer, par exemple, un mouvement politique ou religieux, dont les membres peuvent être dispersés à grande échelle mais sont [néanmoins] animés ensemble par le sens d'un but commun [...] Et ce genre d'action existe sous un tas d'autres formes, ainsi qu'à un grand nombre d'autres niveaux ». Citation originale : « In a different form it [shared understanding] can also constitute, for instance, a political or religious movement, whose members may be widely scattered but who are animated together by a sense of common purpose [...] And this kind of action exists in a host of other forms, and on a great many other levels as well ». *Ibid.*, p. 311.

soutient également que l'amitié et l'amour reposent sur une compréhension commune des deux amis ou des deux amoureux. Ces deux derniers exemples sont particulièrement importants pour notre travail et nous y reviendrons. Mais d'abord, j'aimerais clarifier la notion d'expérience commune, qui demeure pour l'instant ambiguë.

D'après Taylor, la principale différence entre les expériences convergentes et les expériences partagées est la suivante : une expérience convergente est une expérience que *je* fais et que *vous* faites, alors qu'une expérience commune est une expérience que *nous* faisons. L'auteur insiste beaucoup sur ce point (je souligne) : « quelque chose est commun quand il existe non pas seulement *pour moi* et *pour vous*, mais *pour nous* »⁴⁸. Dans « Irreducibly Social Goods », lorsque Taylor parle de l'amitié, on retrouve la même idée (je souligne) :

Les compréhensions communes sont indécomposables. Cela vient du fait que, comme je viens de le dire, il est essentiel, pour être ce qu'elles sont, qu'elles ne soient *pas seulement pour moi et pour vous, mais pour nous*. Que nous ayons une compréhension commune présuppose que *nous formions une unité, un « nous »*, qui comprend ensemble et qui est, par définition, analytiquement indécomposable. S'il l'était [décomposable], la compréhension ne serait pas authentiquement commune. La relation d'amitié est un exemple de relation qui repose sur une compréhension commune et qui n'est, en conséquence, pas susceptible d'une analyse atomiste⁴⁹.

Je pense que l'on peut interpréter ce point de deux façons : une interprétation forte et une interprétation faible.

L'interprétation forte consisterait à dire qu'une expérience, du moment qu'elle est commune, cesse d'être convergente. Pour reprendre l'exemple de Taylor, si je dis à mon voisin de compartiment : « il fait chaud » et que celui-ci acquiesce, alors l'expérience d'avoir chaud peut être attribuée à « nous », mais elle ne peut plus être

⁴⁸ Citation originale : « Something is common when it exists not just for me and for you, but for us ». TAYLOR, « Irreducibly Social Goods », dans : *op. cit.*, p. 139. Voir aussi la citation suivante : « le sujet dont nous parlons n'est plus seulement pour moi et pour vous, mais pour nous ». Citation originale : « the matter talked about is no longer just for me or for you, but for us ». TAYLOR, « Theories of Meaning », dans : *op. cit.*, p. 260.

⁴⁹ Citation originale : « Common understandings are undecomposable. This is because, as I just put it, it is essential to their being what they are that they be not just for me and for you, but for us. That we have a common understanding presupposes that we have formed a unit, a "we" who understand together, which is by definition analytically undecomposable. If it were, the understanding would not be genuinely common. A relation of friendship is an example of one which responds on a common understanding and is thus not susceptible of atomist analysis ». TAYLOR, « Irreducibly Social Goods », dans : *op. cit.*, p. 139.

attribuée à moi ni à lui séparément. Cette idée est, bien entendu, absurde. En effet, lorsque *nous* faisons l'expérience commune d'avoir chaud, il n'en demeure pas moins vrai que *j'ai* chaud et que *mon voisin a* chaud. Lorsque quelque chose est un objet pour *nous*, il n'en demeure pas moins un objet pour *lui* et un objet pour *moi*. Une expérience commune ne remplace pas une expérience convergente. Pour que le point de Taylor ait du sens, il faut donc l'interpréter d'une manière plus faible.

L'interprétation faible consiste à dire qu'il est plus naturel d'utiliser le pronom « nous » dans certaines circonstances que dans d'autres. Bien sûr, quand je dis « nous avons chaud », c'est toujours *moi* qui ai chaud et *lui* qui a chaud. Mais comme nous en avons parlé, comme nous avons partagé cette expérience par la parole, il semble naturel d'employer le pronom « nous ». Autrement dit, si X est une expérience *commune* à A et B, alors X est aussi une expérience *convergente* entre A et B. Une expérience commune est une expérience convergente à propos de laquelle il y a un certain degré de connivence entre les individus concernés. Je ne suis pas certain que cette interprétation soit fidèle à ce que Taylor a voulu dire dans les différents articles cités, mais il me semble que c'est l'interprétation qui a le plus de sens.

Ces remarques valent également pour les exemples de l'amitié et de l'amour. Pour Taylor, l'amitié et l'amour reposent sur une compréhension commune, c'est-à-dire quelque chose de distinct d'une simple compréhension convergente :

Le fait que nos relations soient d'un certain type n'est pas juste la combinaison d'un fait à propos de moi, par exemple ma disposition, et d'un fait à propos de vous. Cette décomposition néglige le facteur crucial, c'est-à-dire que nous ne sommes pas seulement bien ou mal disposés envers l'autre, mais nous avons [en outre] une compréhension commune de cela [de cette disposition]. Et il est futile et mal avisé d'essayer de définir la compréhension commune ou mutuelle comme un mélange d'états individuels. Notre compréhension commune [de quelque chose] est distincte de ma propre compréhension [de cette chose], cumulée à votre compréhension [de cette chose], plus peut-être le fait que je sache que vous comprenez [cette chose]⁵⁰.

⁵⁰ Citation originale : « That our relations are of a certain kind is not just the combination of a fact about me, say my disposition, and a fact about you. What this decomposition leaves out is the crucial factor, that we are not only well or ill disposed to the other, but that we have some common understanding about this. And it is futile and wrong-headed to try to define common or mutual understanding as a compound of individual states. Our having a common understanding about something is distinct from my understanding it, plus your understanding it, plus perhaps my knowing that you understand ». *Ibid.*, p. 138.

Si Taylor veut dire que les deux amis forment une nouvelle unité, et que cette unité est d'une nature telle qu'elle est capable d'avoir une compréhension (ce qui correspond à ce que j'ai appelé l'interprétation forte), alors cette thèse est difficile à admettre. Car si A est ami avec B, A a une certaine façon de comprendre cette amitié, et B a aussi une certaine façon de la comprendre, puisque A et B sont deux individus distincts. L'interprétation que je propose est donc la suivante : s'il s'agit d'une véritable amitié, alors la complicité entre A et B est telle que l'on peut parler d'une compréhension commune ou partagée de leur relation (ce qui correspond à ce que j'ai appelé l'interprétation faible). Dans la prochaine sous-section, nous allons voir comment la distinction entre ce qui est commun et ce qui est convergent aboutit à la deuxième catégorie de BIS : les biens communs.

3.3 La notion de bien commun

La distinction entre ce qui est commun et ce qui est convergent s'applique également à la valeur que possèdent certaines choses. « Certaines choses ont une valeur pour moi et pour vous et d'autres choses ont essentiellement une valeur pour nous »⁵¹, résume Taylor. Disons que A et B apprécient un film qu'ils ont vu la veille à la télévision. Ce qui a de la valeur pour A et pour B, c'est le film lui-même, et non pas le fait que l'autre soit du même avis. C'est pourquoi on parle de bien convergent. Il en va tout autrement en ce qui concerne l'amitié, car dans ce cas « le partage a en lui-même une valeur »⁵². Cette remarque nous amène à la notion de bien commun ou partagé (*shared good*) :

Par "bien partagé" (*shared good*), j'entends quelque chose de différent et de plus fort qu'un simple bien convergent, lorsque les gens peuvent avoir un intérêt commun à quelque chose. Un bien est partagé quand une partie de ce qui en fait un bien est précisément le fait qu'il soit partagé, c'est-à-dire, recherché et aimé ensemble⁵³.

⁵¹ TAYLOR, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », dans : *op. cit.*, p. 100. Citation originale : « Some things have value to me and to you, and some things essentially have value to us ». TAYLOR, « Cross-Purposes : The Liberal-Communitarian Debate », dans : *op. cit.*, p. 190.

⁵² TAYLOR, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », dans : *op. cit.*, p. 102. Citation originale : « The sharing itself is of value ». TAYLOR, « Cross-Purposes : The Liberal-Communitarian Debate », dans : *op. cit.*, p. 192.

⁵³ Citation originale : « By "shared good", I mean something different and stronger than mere convergent good, where people may have a common interest in something. A good is shared when part of what makes it a good is precisely that it is shared, that is, sought after and cherished in

Un bien commun ou partagé est donc un bien dont la valeur vient du fait que nous sommes plusieurs à considérer ce dernier comme un bien. La valeur de l'amitié vient du fait que c'est une relation que les deux amis apprécient ensemble.

Taylor reprend la même thèse dans « Irreducibly Social Goods ». L'amitié et l'amour reposent sur une compréhension partagée, comme nous l'avions noté plus haut. Mais cette compréhension commune, ajoute Taylor, porte sur la valeur de la relation elle-même :

L'amitié est souvent considérée comme un bien. Et lorsqu'une relation indécomposable est un bien, alors il faut généralement tenir compte d'une condition plus forte : il est essentiel, pour qu'elle soit une bonne relation, que la compréhension commune englobe le caractère bon de cette relation. L'amitié ne présuppose pas seulement une compréhension mutuelle, mais encore une compréhension à propos de cela, [à propos du fait] que notre amitié a de la valeur. La reconnaissance mutuelle dans l'amour inclut toujours un sens commun de ce que cela signifie pour nous. Lorsque cela est mis en doute, lorsqu'il semble que nous ne l'apprécions pas de la même manière, l'amour est en danger⁵⁴.

Ainsi, pour que A et B soient amis ou amoureux, il faut une compréhension partagée de la valeur particulière de la relation. Si la relation entre A et B a beaucoup d'importance pour A, mais très peu pour B, alors il ne s'agit pas d'une véritable amitié ou d'un véritable amour. C'est pourquoi, selon Taylor, l'amitié et l'amour sont des biens irréductiblement sociaux : « dès lors, il y a une autre façon, pour un bien, d'être social de manière irréductible : quand il est essentiel, pour qu'il soit un bien, que sa propriété "être bien" fasse l'objet d'une compréhension commune »⁵⁵.

Cependant, je pense que les biens communs ne correspondent pas à la définition des BIS que nous avons posée au point 1.3. Un BIS, rappelons-le, est un bien d'une nature telle qu'on ne peut pas le décrire en termes d'agrégat de biens individuels. Soit un couple d'amis ou d'amoureux. Désignons le couple par la lettre

common ». TAYLOR, « Social Theory as Practice », dans : *Philosophical Papers II. Philosophy and the Human Sciences*, p. 96.

⁵⁴ Citation originale : « Friendship is usually judged a good. And where an undecomposable relation is a good, then some stronger condition generally holds : it is essential to its being a good relation that the common understanding englobe its goodness. Friendship presupposes not just mutual understanding, but understanding around this, that our friendship is valuable. The mutual recognition in love always includes some common sense of what this means to us. When this comes in doubt, when it looks as though we no longer value it in the same way, the love is under threat ». TAYLOR, « Irreducibly Social Goods », dans : *op. cit.*, p. 139.

⁵⁵ Citation originale : « Here is another way, then, that a good can be social in an irreducible fashion : where it is essential to its being a good that its goodness be the object of a common understanding ». *Ibid.*, p. 139.

C, et les membres du couple par les lettres A et B. Pour savoir si l'amitié et l'amour sont des BIS, il faut se demander si les deux propositions suivantes disent la même chose : (1) l'amitié / l'amour est un bien pour C et (2) l'amitié / l'amour est un bien pour A et pour B. Or, il semble que ces deux propositions disent exactement la même chose. Plus haut, j'ai suggéré qu'une expérience commune (*nous* faisons telle expérience) ne remplace pas une expérience convergente (*je* fais telle expérience et *vous* faites telle expérience). Cette remarque vaut également pour les biens communs. Il est vrai, sans doute, qu'une amitié est un bien que *partagent* A et B, dans la mesure où il y a une complicité à ce propos. Mais il n'en demeure pas moins vrai qu'il s'agit d'un bien pour A et d'un bien pour B. C'est pourquoi un bien commun n'est pas un BIS au sens où nous avons défini cette notion.

On peut donc constater, pour conclure cette première partie, qu'il existe un décalage entre la définition des BIS et les différents exemples donnés par Taylor. Les biens culturels et les biens communs ne sont pas des BIS. D'ailleurs, on peut avancer qu'il n'existe aucun exemple qui correspond à la définition des BIS. Pour que X soit un BIS, il faut que le fait que X est un bien social ne dépende pas du fait que X est un bien pour un certain nombre d'individus. Mais, étant donné que nous avons défini un bien social comme étant un bien pour un ensemble d'individus, on ne voit pas comment cela serait possible. Ainsi, la définition des BIS que j'ai utilisée jusqu'à présent et qui s'appuie sur une interprétation de l'article de Taylor, n'est pas pertinente.

Je pense cependant que l'article « Irreducibly Social Goods » véhicule des intuitions intéressantes que l'on pourrait exploiter d'une manière ou d'une autre. C'est pourquoi, dans la prochaine partie, j'essaierai de trouver une nouvelle définition des BIS. Pour ce faire, je commencerai par proposer une réinterprétation de la notion de bien commun. Il me semble, en effet, que l'amitié et l'amour, deux exemples de biens communs dont parle Taylor dans son article, possèdent une caractéristique intéressante. C'est sur cette caractéristique que je m'appuierai pour redéfinir les BIS. Ainsi, la deuxième partie de ce travail change fondamentalement d'orientation par rapport à la première. À partir de maintenant, il ne s'agit plus d'essayer d'interpréter l'article « Irreducibly Social Goods », mais de trouver une nouvelle définition des BIS, qu'elle soit fidèle ou non à l'article de Taylor.

Deuxième partie : vers une nouvelle définition des BIS

1. L'interdépendance des valeurs

1.1 Réinterprétation de la distinction commun / convergent

Dans cette deuxième partie, je vais tout d'abord revenir sur la distinction entre ce qui est commun et ce qui est partagé. Je donnerai à ces notions une nouvelle interprétation, qui s'éloigne sensiblement de la façon dont Taylor les conçoit. Cette réinterprétation me servira de point de départ pour une nouvelle définition des biens irréductiblement sociaux. D'après Taylor, la notion d'expérience partagée est indispensable pour comprendre un grand nombre d'aspects de la vie sociale. Nous avons évoqué, entre autres, les deux exemples suivants. Premièrement, quand je dis à mon voisin qu'il fait chaud, et que celui-ci acquiesce, alors nous partageons l'expérience de la chaleur. Deuxièmement, scier une souche à deux (avec une scie à deux mains) est une action qui requiert un rythme commun. Il est vrai que ces deux exemples ont un point commun : ils impliquent un certain degré de connivence entre les individus. Il y a néanmoins une asymétrie entre les deux exemples. En effet, scier un tronc à deux (on présuppose toujours qu'il s'agit d'une scie à deux mains) est une action qu'on ne peut pas réaliser seul. De même, il est impossible de participer, seul, à une chorale, un match de football, une discussion ou une danse collective. Toutes ces activités présupposent la coordination de plusieurs individus. Au contraire, il est parfaitement possible de faire, en solitaire, l'expérience de la chaleur, sans partager cette expérience avec un autre individu.

Bien entendu, il est possible de danser sans partenaire, de même qu'il est possible de scier une souche sans être aidé par quelqu'un. Mais un homme qui scie une souche tout seul ne fait pas la même chose que s'il scie une souche avec quelqu'un d'autre (avec une scie à deux mains). De même, un homme qui danse en solitaire ne fait pas la même chose que s'il danse avec un partenaire. L'action à deux nécessite, à la différence de l'action solitaire, une part de coordination avec l'autre. Par contre, lorsque je dis à mon voisin : « il fait chaud », ma manière de trouver qu'il

fait chaud ne doit pas se coordonner avec celle de mon voisin. Taylor a sans doute raison de dire que l'interaction sociale avec mon voisin crée une complicité entre lui et moi, mais cette complicité n'affecte pas ma façon d'avoir chaud. En m'appuyant sur ces remarques, je propose de définir la propriété « être commun » de façon plus étroite que ne le fait Taylor. Ma nouvelle définition est la suivante : X est commun à A et à B si X n'est pas possible sans la coordination de A et B.

Prenons un exemple pour illustrer la définition. Disons que deux personnes, A et B, sont en train de scier une souche avec une scie à deux mains. D'après ma définition, il s'agit d'une action commune. En effet, si A n'effectuait pas des mouvements coordonnés aux mouvements de B, ou si A cessait de scier, il serait impossible pour B de scier la souche. Imaginons maintenant que ces deux mêmes personnes, A et B, sont en train de scier une souche chacun de leur côté (avec des scies individuelles). Dans ce cas, il ne s'agit pas d'une action commune. En effet, si A arrête de scier, il est toujours possible pour B de scier. On ne peut donc pas parler d'action commune, mais seulement d'action convergente (pour reprendre l'opposition taylorienne entre ce qui est commun et ce qui est convergent). Il en va exactement de même si l'on compare le cas de deux personnes qui dansent ensemble (action commune) et de deux personnes qui dansent, par hasard, l'une à côté de l'autre (action convergente). Quant à l'exemple de la chaleur que je partage avec mon voisin, il ne s'agit pas d'une expérience commune. En effet, si mon voisin cessait d'avoir chaud (imaginons, par exemple, qu'il sorte un ventilateur portable de sa poche), je ne cesserais pas d'avoir chaud pour autant.

Selon Taylor, X est commun à A et B s'il existe une forme de complicité ou de connivence entre A et B à l'égard de X (c'est ainsi que nous l'avons interprété au point 3.1 de la première partie). D'après ma nouvelle définition, X est commun à A et à B si X n'est pas possible sans la coordination de A et B. Par exemple, une action est commune à A et B s'il est impossible, pour A ou pour B, d'effectuer cette action individuellement. En croisant les deux définitions (celle de Taylor et la mienne), on obtient le tableau ci-dessous.

	réalisation individuelle impossible	réalisation individuelle possible
connivence	Nous dansons, nous discutons, nous faisons un match de football	Nous avons chaud
pas de connivence	?	J'ai chaud et vous avez chaud

En observant le tableau, on peut se demander s'il existe des actions qui ne peuvent pas être réalisées individuellement, mais qui n'impliquent pas pour autant une certaine connivence. D'après Searle, il existe des actions collectives qui n'impliquent pas pour autant d'intentionnalité collective : c'est le cas, par exemple, des bagarres de rue (par opposition aux combats de boxe, qui impliquent une intentionnalité collective)⁵⁶. Il se peut que cet exemple doive être placé dans la case correspondante, mais je laisse la question ouverte.

Jusqu'à présent, nous avons posé que quelque chose est irréductiblement social si ce quelque chose ne peut pas être décrit dans des termes individuels. Je propose désormais de définir la propriété « être irréductiblement social » de la même manière que nous avons défini la propriété « être commun ». Les deux expressions sont donc synonymes. X est irréductiblement social si X ne peut être obtenu sans la coordination d'au moins deux personnes. Par exemple, l'action de scier une souche à deux (avec une scie à deux mains) est une action irréductiblement sociale. En effet, si A et B sont en train de scier une souche, il est impossible pour B de continuer de scier si A arrête d'effectuer les mouvements. De même, danser, discuter avec quelqu'un ou effectuer une passe lors d'un match de football sont des actions irréductiblement sociales, c'est-à-dire des actions d'une nature telle qu'il est impossible de les accomplir seul.

1.2 Réinterprétation de la notion de bien commun

J'ai redéfini la propriété « être commun » de la façon suivante : X est commun à A et B si X ne peut pas être obtenu sans la coordination de A et B. À partir de là, il est facile de redéfinir la notion de bien commun : X est un bien commun si X ne peut

⁵⁶ SEARLE, *The Construction of Social Reality*, p. 24 (trad. : SEARLE, *La construction de la réalité sociale*, p. 41).

pas être un bien pour une personne seulement. Reprenons les deux exemples de Taylor, à savoir l'amitié et l'amour. Disons que A et B sont amis. Cette relation a de la valeur pour l'un comme pour l'autre. Imaginons maintenant que cette relation perde l'importance qu'elle avait pour B. Dans ce cas, la relation perd également son importance pour A, car il ne s'agit plus d'une véritable amitié. Autrement dit, la valeur de l'amitié pour A dépend de la valeur de l'amitié pour B. Il en va exactement de même pour l'amour. Si A et B sont amoureux, la valeur de la relation pour A dépend de la valeur de la relation pour B. Je propose d'appeler cette caractéristique « l'interdépendance des valeurs ».

Dans la sous-section précédente, j'ai proposé de considérer les termes « être commun » et « être irréductiblement social » comme des synonymes. Maintenant, je propose également de considérer les termes « bien commun » et « bien irréductiblement social » comme des synonymes. Un bien irréductiblement social est donc une chose d'une nature telle qu'elle ne peut pas être appréciée par un seul individu. Dans la suite de cette deuxième partie, je vais essayer de donner à cette définition une formulation plus précise, en termes de conditions nécessaires et suffisantes. Mais d'abord, il est intéressant de se demander si cette nouvelle définition correspond à celle de Taylor, ou s'il s'agit d'une façon de concevoir les BIS sans rapport avec celle du philosophe.

Dans « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », Taylor compare les biens communs avec les biens qui ne peuvent être produits que collectivement, comme la défense nationale ou la police :

Pour prendre l'exemple classique de l'économie de bien-être, nous jouissons d'une protection contre divers dangers par notre système de défense nationale, nos forces de police, nos pompiers et le reste. Ceci est produit collectivement et ne pourrait être obtenu autrement. Aucun individu ne pourrait se le permettre par lui-même⁵⁷.

⁵⁷ TAYLOR, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », dans : *op. cit.*, p. 100. Citation originale : « To take the classic examples of welfare economics, we enjoy security from various dangers through our system of national defense, our police forces, our fire departments, and the like. This is collectively provided and could not be obtained otherwise. No individual could afford it alone. TAYLOR, « Cross-Purposes : The Liberal-Communitarian Debate », dans : *op. cit.*, pp. 190-191.

Taylor refuse d'appeler ces exemples des biens communs. Pour lui, ce sont des biens convergents. Dans le passage qui suit, l'auteur explique pourquoi on ne peut pas parler de biens communs dans ces cas (je souligne) :

Nous devrions normalement parler de ces biens comme « communs » ou « publics » pour marquer qu'ils ne sont pas seulement assurés collectivement mais qu'en fait nous ne pourrions les obtenir d'aucune autre manière. Mais dans mon langage ils sont « convergents » parce que tout ceci ne concerne que la manière dont nous devons nous y prendre pour les obtenir. Cela n'a rien à voir avec ce qui en fait des biens. *La sécurité, comme fin valorisée, est toujours la sécurité pour A, comme pour B, comme pour C. Ce n'est en aucune façon un bien différent ou plus valorisé parce qu'il est assuré collectivement. Au cas improbable où un individu se l'assurerait pour lui seul, il obtiendrait les mêmes conditions de valeur qu'il obtient actuellement des conventions sociales*⁵⁸.

Ce passage est très intéressant, parce qu'on y trouve à la fois l'ancienne et la nouvelle définition des BIS. Rappelons que l'ancienne définition, que nous avons posée dans la première partie, était la suivante : un BIS est un bien social qu'on ne peut pas décrire en termes individuels. La nouvelle définition, que nous venons de suggérer, est la suivante : un BIS est quelque chose d'une nature telle qu'il ne peut pas être apprécié par un seul individu.

Revenons sur le passage cité. Lorsque Taylor dit que « la sécurité, comme fin valorisée, est toujours la sécurité pour A, comme pour B, comme pour C »⁵⁹, il veut dire que la sécurité n'est pas un BIS car c'est un bien que l'on peut décrire en des termes individuels. Cela correspond précisément à l'ancienne définition. Mais l'auteur affirme aussi que la sécurité « n'est en aucune façon un bien différent ou plus valorisé parce qu'il est assuré collectivement. Au cas improbable où un individu se l'assurerait pour lui seul, il obtiendrait les mêmes conditions de valeur qu'il obtient actuellement des conventions sociales »⁶⁰. Autrement dit, la sécurité n'est pas

⁵⁸ TAYLOR, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », dans : *op. cit.*, pp. 100-101. Citation originale : « We might normally speak of these goods as “common” or “public”, to mark that they not only in fact are secured collectively but that we could not get them any other way. In my language they are convergent, because all this concerns only how we have to go about providing them. It has nothing to do with what makes them goods. Security as a valued end is always security for A, and for B, and for C. It is in no wise a different good, let alone a more valued one, because it is in fact ensured collectively. In the unlikely event that an individual could secure it for himself, he would be getting the same valued condition that we all get now from social provision ».

TAYLOR, « Cross-Purposes : The Liberal-Communitarian Debate », dans : *op. cit.*, p. 191.

⁵⁹ TAYLOR, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », dans : *op. cit.*, p. 101.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 101.

un BIS, car la sécurité est une chose dont la valeur pour moi ne dépend pas de la valeur pour les autres. Cela correspond à la nouvelle définition.

Ainsi, ce passage montre que Taylor avait songé à la nouvelle définition des BIS. Cependant, il n'a pas cherché à la développer, parce qu'il présupposait, comme le montre le passage cité, que les deux définitions ne divergent pas. C'est là, me semble-t-il, que réside l'erreur : selon moi, l'ancienne et la nouvelle définition divergent fondamentalement l'une de l'autre. Dans la première partie de ce travail, j'ai montré que l'ancienne définition des BIS pose problème, car elle n'englobe pas les exemples que l'auteur lui-même propose. À partir de maintenant, je propose d'abandonner définitivement l'ancienne définition des BIS. Il s'agit d'essayer de formuler la nouvelle définition de façon plus précise, en termes de conditions nécessaires et suffisantes.

2. Tentatives de redéfinition des BIS

2.1 Première tentative de redéfinition des BIS

2.1.1 Définition

Un BIS est un bien dont la valeur pour S dépend de la valeur pour les autres, de telle sorte que le bien dont il est question ne peut pas avoir de valeur pour S s'il n'a pas de valeur pour les autres. Formulée en termes de conditions nécessaires et suffisantes, la définition est la suivante :

X est un BIS ssi :

- (1) X est un bien pour S et pour au moins une autre personne,
- (2) X ne serait pas un bien pour S si X n'était pas un bien pour l'autre ou les autres personne(s)

La deuxième condition est contrefactuelle (« X ne serait pas... »). Ainsi, pour vérifier si X remplit ou non cette condition, il faut imaginer un monde possible où X cesse d'être un bien pour tout le monde, sauf pour S. Pour simplifier, on supposera qu'il existe des pilules qui agissent sur les désirs des consommateurs : si quelqu'un avale cette pilule, X cesse d'être un bien pour lui. J'utiliserai l'expérience de pensée suivante : toutes les personnes concernées, sauf S, avalent la pilule en question, ce

qui fait que X n'est plus un bien pour eux. Dès lors, il faut se demander si, dans de telles circonstances, X continue ou non d'être un bien pour S.

Pour tester la définition, prenons l'exemple des autoroutes. Une autoroute est-elle un BIS ? La première condition est satisfaite. En effet, les autoroutes bénéficient quotidiennement à un grand nombre d'usagers qui peuvent, grâce à elles, se déplacer de manière confortable et rapide. Pour savoir si la deuxième condition est satisfaite, il faut faire l'expérience de pensée que nous venons d'évoquer. Imaginons que tous les habitants du pays, à l'exception de Paul, avalent une pilule qui a comme effet le dégoût des autoroutes. Du jour au lendemain, les autoroutes ne sont plus des biens pour personne, sauf pour Paul. Or, dans de telles circonstances, les autoroutes demeurent quelque chose d'appréciable pour Paul. Le fait que ce ne soit plus un bien pour les autres n'y change rien, car Paul peut continuer de se déplacer de façon confortable et rapide. La deuxième condition n'est donc pas satisfaite, c'est pourquoi les autoroutes ne sont pas des BIS.

Examinons, par contraste, les cas de l'amitié et de l'amour. Soit Jean et Paul, deux amis. La relation entre Jean et Paul remplit la première condition, puisqu'elle a une valeur particulièrement importante pour l'un et pour l'autre. Imaginons maintenant que Jean avale une pilule qui a comme effet de le rendre indifférent à l'égard des relations amicales. Dès lors, la relation entre Jean et Paul n'a plus la moindre importance pour Jean. Il est évident que, dans ces circonstances, Paul n'attribuera plus non plus d'importance à cette relation et cela même s'il n'a pas lui-même avalé la pilule, car l'amitié qui le liait à Jean s'est cassée. Les relations amicales satisfont donc la deuxième condition. Il en va exactement de même pour les relations amoureuses. George et Marie forment un couple et cette relation est un bien pour l'un et l'autre. Malheureusement, Marie avale une pilule qui a pour effet l'indifférence à l'égard des relations amoureuses : leur relation perd alors toute valeur pour elle. Dans ces circonstances, la relation perd également sa valeur pour George, même s'il n'a pas lui-même avalé la pilule, car la réciprocité de leur relation s'est cassée.

Outre l'amitié et l'amour, on peut encore trouver deux exemples de BIS : les compétitions sportives et les fêtes. Prenons le cas des compétitions sportives. John, qui pratique l'athlétisme, participe chaque année à la grande épreuve nationale de

110 mètres haies. Cette course a de l'importance pour tous les candidats, c'est pourquoi ils fournissent un grand effort pour tenter de la gagner. Mais cette année, tous les candidats, sauf John, ont avalé la pilule qui éteint toute forme d'enthousiasme. Dès lors, gagner la compétition n'est plus un bien pour eux, c'est-à-dire que ce n'est plus quelque chose qu'ils visent. En conséquence de quoi, les athlètes ne fournissent aucun effort, et le niveau de la compétition n'a jamais été aussi bas. L'épreuve perd tout son sens, y compris pour John, même s'il n'a pas lui-même avalé la pilule. En effet, il n'est pas stimulant, pour John, de se mesurer à des candidats démotivés. Ainsi, la valeur d'une compétition pour quelqu'un dépend de la valeur de cette compétition pour les autres.

On peut faire le même constat en ce qui concerne les fêtes. Imaginons que tous les habitants de Neuchâtel, sauf Lucie, avalent une pilule qui rend morose le jour de la Fête des Vendanges. La fête n'est plus un bien pour eux, c'est-à-dire que ce n'est plus quelque chose qu'ils apprécient. Par habitude, ils se rendent malgré tout à la traditionnelle fête. Cependant, l'ambiance est très mauvaise, car la démotivation générale est manifeste. En conséquence, même Lucie, qui n'a pourtant pas avalé la pilule, n'apprécie pas la fête. Ainsi, la valeur d'une fête pour quelqu'un dépend de la valeur de la fête pour les autres. D'après la définition suggérée plus haut, les compétitions et les fêtes, de mêmes que l'amitié et l'amour, sont donc des BIS.

2.1.2 Le problème du désir mimétique

Nous avons défini les BIS de la façon suivante :

X est un BIS ssi :

- (1) X est un bien pour S et pour au moins une autre personne,
- (2) X ne serait pas un bien pour S si X n'était pas un bien pour l'autre ou les autres personne(s)

Selon cette définition, la catégorie des BIS comprend l'amitié, l'amour, les fêtes et les compétitions. Cependant, cette définition est trop large. On s'en rend compte si on examine le cas suivant. Disons que Paul aime porter des pantalons en jean. Supposons qu'il existe une pilule dont les effets sont tels que celui qui l'avale n'aime plus les jeans. Si on imagine que tous les habitants du monde, sauf Paul, avalent cette pilule, il est probable que Paul, lui aussi, cessera d'aimer les jeans. D'une part parce

qu'il ne souhaitera pas faire mauvaise impression partout où il va, et d'autre part parce que les goûts de chacun sont fortement influencés par les goûts des autres. C'est le phénomène psychologique que René Girard appelle le désir mimétique. D'après cet auteur, les désirs d'une personne se forment toujours par imitation des désirs des autres⁶¹. Ainsi, il semble très peu probable qu'un homme soit seul sur la planète à aimer les jeans.

La valeur que nous attribuons aux choses est influencée par la valeur que les autres attribuent à ces mêmes choses. Cela est évident si l'on prend en compte le rôle important joué par l'éducation ainsi que par les modèles dans la formation de nos goûts et de nos valeurs. Ainsi, on ne tirerait probablement aucun plaisir à conduire une belle voiture si les autres ne considéraient pas cela comme quelque chose de beau ou d'enviable. Pour prendre un autre exemple, personne n'aurait envie de porter des habits à la mode si, justement, ces mêmes habits n'étaient pas à la mode. Il en va de même en ce qui concerne le désir de posséder tel ou tel téléphone portable ou autre appareil. Il n'est pas question ici d'approfondir des discussions sociologiques ou psychologiques. Il semble cependant que l'on puisse admettre, sans risque de controverse, que le caractère mimétique du désir joue un rôle non négligeable dans notre comportement.

D'après la définition des BIS que nous avons proposée plus haut, tous les cas de désir mimétique sont des BIS. Un téléphone portable, par exemple, est un BIS, puisque Paul n'aurait pas le désir d'en posséder un si les autres n'avaient pas ce même désir. Il me semble pourtant que les exemples que nous avons utilisés précédemment (l'amitié, l'amour, la fête et la compétition) ont quelque chose de particulier, qui les distingue des cas de désir mimétique. C'est en tout cas l'hypothèse que je vais suivre tout au long de cette deuxième partie. Ainsi, dans les pages qui suivent, je vais essayer de modifier la définition des BIS, de telle manière qu'elle soit plus étroite. J'essayerai de formuler une définition qui inclut les quatre cas qui m'intéressent (l'amitié, l'amour, la fête et la compétition) mais qui exclut les cas de désir mimétique.

⁶¹ Voir GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*.

2.2 Deuxième tentative de redéfinition des BIS

2.2.1 Définition

Pour tenter une nouvelle définition des BIS, j'aimerais suivre l'hypothèse suivante : l'amitié et l'amour sont des relations qui ont, par définition, une valeur pour les personnes concernées. Soit deux personnes, A et B, qui entretiennent une relation r . Abrégeons : ArB . Quelles sont les conditions nécessaires et suffisantes pour qu' ArB soit de l'amitié ? Certaines de ces conditions concernent le comportement de A par rapport à B et de B par rapport à A. Si les deux individus passent leur temps à se taper dessus, ou s'ils n'entrent jamais en interaction, on ne peut pas parler d'amitié. Mais ces conditions comportementales ne sont pas suffisantes. Dans *La construction de la réalité sociale*, Searle soutient que, pour qu' ArB soit de l'amitié, il faut encore que A et B considèrent eux-mêmes leur relation comme une relation amicale. En considérant leur relation comme de l'amitié, A et B donnent à leur relation un statut spécial, statut qui peut être défini en termes de droits et de devoirs⁶².

Mais, selon moi, cela n'est pas encore suffisant. Outre le comportement mutuel de A et B et le statut qu'ils accordent à leur relation, une autre condition me semble nécessaire : pour qu' ArB soit de l'amitié, il faut que A et B accordent une certaine *importance* à leur relation. Pour le prouver, supposons que Paul et Jean se comportent exactement comme s'ils étaient amis. De plus, ils se considèrent eux-mêmes comme des amis. Si on leur demande ce que signifie, pour eux, le statut d'amis, ils répondent que leur relation est soumise à toutes sortes de droits et de devoirs. Ils ont, par exemple, le droit de se confier leurs secrets et le devoir d'être à l'écoute de l'autre. Seulement, Jean et Paul n'accordent aucune valeur à leur relation. C'est-à-dire qu'ils ne considèrent pas cette relation comme étant particulièrement importante et ils avouent qu'ils pourraient facilement s'en passer. Face à un tel cas de figure, il semble que Paul et Jean se trompent quand ils considèrent cette relation comme de l'amitié. Il semble plutôt qu'il s'agit d'une relation basée sur une sorte de

⁶² Il en va de même pour tous les faits institutionnels. Sur l'amitié en particulier, voir SEARLE, *The Construction of Social Reality*, pp. 87-88 (trad. : SEARLE, *La construction de la réalité sociale*, pp. 117-118).

charte (on peut tout se dire et on doit s'écouter) établie par Paul et Jean pour une raison ou pour une autre. Mais il serait étrange de parler d'amitié.

Pour que la relation entre A et B soit une relation amicale, il faut que A et B accordent une certaine valeur à cette relation. On peut sans doute ajouter d'autres conditions : l'importance qu'a l'amitié pour A doit être plus ou moins égale à l'importance qu'a l'amitié pour B, le cas échéant on perd la réciprocité propre à l'amitié. Il faut aussi, sans doute, une certaine complicité entre A et B, de telle sorte que chacun sache parfaitement qu'il se trouve sur la même longueur d'onde que l'autre. Le point principal, pour notre analyse, est que l'amitié est une relation dépendante de la valeur que lui attribuent les personnes concernées. Si cette valeur disparaît, l'amitié disparaît également. Il en va exactement de même pour les relations amoureuses. Si deux personnes se prétendent amoureuses l'une de l'autre et qu'elles agissent comme si c'était le cas, mais que cette relation n'a en fait aucune importance particulière pour elles, alors on ne peut pas parler de relation amoureuse. Ainsi, par définition, si ArB est une relation amoureuse ou amicale, cette relation a une certaine valeur pour A comme pour B.

En s'appuyant sur ces remarques, on peut formuler une nouvelle définition des BIS :

X est un BIS ssi :

Par définition, X est un bien pour un certain nombre de personnes

Cette définition inclut, comme on vient de le voir, les exemples de l'amitié et de l'amour. Il s'agit maintenant de tester cette définition afin de savoir si elle est adéquate. Si elle exclut les deux autres cas qui nous intéressent, à savoir les fêtes et les compétitions, alors la définition est trop étroite. Si elle inclut les cas de désir mimétique, alors elle est trop large.

2.2.2 Les problèmes de la définition

Je vais montrer que les fêtes et les compétitions ne sont pas incluses dans la nouvelle définition. Reprenons l'exemple que nous avons déjà utilisé : le jour de la Fête des Vendanges, tous les participants avalent une pilule qui rend morose. Même si l'ambiance est très mauvaise, je crois qu'il est incorrect de dire qu'il ne s'agit pas

d'une fête. En effet, l'évènement a tout de même certaines propriétés caractéristiques d'une fête : un cortège, des feux d'artifice, des confettis, de la musique et beaucoup de participants. Il est probable qu'un certain nombre de personnes, constatant le manque d'ambiance, affirment : « ce n'est pas une fête ». Mais cette remarque, même si elle est légitime, ne doit pas être prise au pied de la lettre. Ainsi, il arrive qu'on dise à propos d'un homme particulièrement méchant : « il n'est pas un homme ». Ce qu'on veut dire par là, c'est que cette personne ne possède pas les propriétés qu'il est *souhaitable* qu'un homme possède. Il en va de même pour les fêtes sans ambiance : elles restent des fêtes, mais ce sont de mauvaises fêtes, des fêtes qui ne possèdent pas les propriétés souhaitables.

Le même constat peut être fait au sujet des compétitions. Imaginons, comme nous l'avions déjà fait précédemment, que tous les candidats au championnat du monde d'athlétisme avalent la pilule de démotivation. Personne ne se donne de peine, le niveau de la compétition est très bas. Mais l'évènement n'en demeure pas moins une compétition. Après tout, il y a des candidats, des arbitres, des spectateurs, des règles du jeu, etc. Il y a donc une forte asymétrie entre nos différents exemples. Des fêtes sans succès et des compétitions sans motivation n'en demeurent pas moins des fêtes et des compétitions. En revanche, la nature de l'amitié et de l'amour est telle qu'il n'existe pas d'amitié ou d'amour sans valeur. Par définition, l'amitié et l'amour possèdent une signification spéciale et importante pour les personnes concernées.

La nouvelle définition n'est donc pas adéquate, car elle exclut les cas des fêtes et des compétitions. Examinons les cas de désir mimétique, que nous cherchions à exclure de la définition. Le fait de porter des jeans n'est pas, par définition, un bien pour plusieurs personnes. La preuve, c'est qu'on peut imaginer un monde possible où les habitants détestent les pantalons en jean mais en portent quand même (parce qu'ils y sont forcés, par exemple). À l'inverse, on ne peut pas imaginer un monde où les amis détestent leur relation, car, par définition, ce ne seraient pas des amis. Ainsi, l'existence d'une relation amicale présuppose une certaine valeur accordée à cette relation, alors que l'existence des jeans ne présuppose pas une certaine valeur accordée à ce vêtement. C'est pourquoi le fait de porter des jeans n'est pas un BIS.

Par ailleurs, la nouvelle définition inclut un certain nombre de cas qui posent problème. Considérons, par exemple, le cas d'une star du cinéma. Par définition, une star est appréciée par un grand nombre de personnes. Donc, une star de cinéma est un BIS. De même, une marque de vêtement à la mode est un BIS puisque, par définition, quelque chose est à la mode si beaucoup de monde apprécie cette chose. La nouvelle définition est trop large, car on peut trouver un très grand nombre d'exemples ; il suffit d'utiliser des termes qui, par définition, présupposent qu'il s'agit d'un bien pour plusieurs personnes, comme par exemple le terme « star » ou l'expression « à la mode ». Pour prendre un exemple caricatural, une « côtelette très appréciée des convives » est un BIS. En effet, par définition, si une côtelette est très appréciée des convives, c'est qu'elle est un bien pour plusieurs personnes.

D'après la définition que nous venons de tester, la proposition « X est un BIS » est une proposition analytique, puisque le fait que X soit ou non un BIS dépend de la définition de X. Si X est un BIS, le concept de BIS est inclus dans le concept de X. Cette piste n'était pas la bonne, car elle nous a éloignés de ce qui constitue le point essentiel des BIS : l'interdépendance des valeurs, c'est-à-dire le fait que la valeur de X pour S dépend de la valeur de X pour les autres. Pour obtenir la bonne définition des BIS, je pense qu'il faut reprendre l'ancienne définition, à savoir :

X est un BIS ssi :

- (1) X est un bien pour S et pour au moins une autre personne,
- (2) X ne serait pas un bien pour S si X n'était pas un bien pour l'autre ou les autres personne(s)

Cependant, il faut ajouter d'autres conditions, afin que la définition soit plus étroite et qu'elle exclue les cas de désir mimétique. C'est ce que j'essaierai de faire dans les sous-sections qui suivent.

2.3 Troisième tentative de redéfinition des BIS

2.3.1 Définition

Pour obtenir une définition des BIS qui soit plus étroite et qui exclue les cas de désir mimétique, il faut ajouter des précisions concernant les raisons pour lesquels X est (ou non) un bien pour S. En effet, l'évaluation de S à propos de X ne doit pas être

influencée par le caractère mimétique du désir. Posons que la raison pour laquelle X est un bien pour S est que S considère que X est capable d'accomplir sa fonction. La fonction d'une montre, par exemple, est de donner l'heure. Il s'agit d'imaginer un sujet (S) d'une nature telle que sa montre est un bien pour lui si elle indique l'heure correctement, et sa montre n'est pas un bien pour lui si elle n'indique pas l'heure correctement. Ainsi, la raison pour laquelle X est (ou non) un bien pour S ne dépend pas du caractère mimétique du désir.

La définition des BIS est maintenant plus étroite :

X est un BIS ssi :

- (1) X est un bien pour S et pour au moins une autre personne,
- (2) X ne serait pas un bien pour S si X n'était pas un bien pour l'autre ou les autres personne(s), et cela même si l'on postule que :
- (3) La raison pour laquelle X est (ou non) un bien pour S est que S considère que X a (ou non) la capacité d'accomplir sa fonction

Avant de tester la nouvelle définition, j'aimerais apporter quelques clarifications concernant la troisième condition. Considérons le cas suivant : S constate que tel rasoir est un bon rasoir, car il possède une lame tranchante. Mais ce rasoir n'est pas un bien pour S, dans la mesure où S utilise seulement des rasoirs électriques⁶³. Cet exemple nous permet de faire une distinction entre les évaluations personnelles et fonctionnelles. Si S fait une évaluation *personnelle* de X, cela signifie que X est (ou non) un bien pour S, c'est-à-dire que S apprécie X, ou lui attribue de l'importance, etc. Si S fait une évaluation *fonctionnelle* de X, cela signifie qu'il considère (ou non) X comme un bon X, c'est-à-dire qu'il considère que X est capable de réaliser correctement sa fonction. Par exemple, un rasoir dont la lame est tranchante est un bon rasoir, de même qu'une montre qui indique l'heure avec précision est une bonne montre. Je définis la notion de fonction de la façon suivante : Y est la fonction de X

⁶³ Je m'inspire ici de Von Wright : « dire de quelque chose que cette chose est bonne pour [accomplir] un but signifie ordinairement que cette chose peut être utilisée pour servir ce but. Si nous poursuivons le but en question, alors cette chose est utile, c'est une bonne chose à avoir. Mais dire de quelque chose que c'est un bon ceci ou cela, par exemple [un bon] couteau, revient à présupposer que cette chose peut être utilisée pour un but essentiellement associé avec ceci ou cela, et que cette chose sert bien ce but ». Citation originale : « To say of something that it is good for a purpose ordinarily means that *it can be used* to serve this purpose. If we are in pursuit of the purpose in question, then this thing is useful, a good thing to have. But to *say* of something that it is a good so-and-so, e.g. knife, is to *presuppose* that it can be used for a purpose essentially associated with so-and-so, and to *say* that it serves this purpose well ». VON WRIGHT, *op. cit.*, pp. 43-44. Voir notamment les passages sur les biens instrumentaux (*instrumental goodness*), pp. 19-32 et les biens utiles (*utilitarian goodness*), pp. 41-51.

si X est fait *en vue de* (ou *dans le but de*) Y. Ainsi, on fabrique et on porte des montres dans le but de savoir l'heure qu'il est, on fabrique et on achète des rasoirs en vue de se raser.

Une évaluation fonctionnelle est donc une évaluation impersonnelle, dans le sens où il s'agit d'une évaluation qui ne dépend pas des goûts, des intérêts ou de la psychologie de celui qui évalue, mais uniquement de son sens de l'observation. Que S déteste ou adore les voitures, cela n'affectera pas son évaluation fonctionnelle. S dira, par exemple, que telle voiture est une bonne voiture parce qu'elle est rapide et dynamique, etc. Je ne veux pas dire par là qu'une évaluation fonctionnelle est infaillible. Il se peut que S se trompe à propos de la qualité du rasoir, de la montre ou de la voiture. La différence entre les évaluations personnelles et fonctionnelles ne concerne pas la faillibilité du jugement, mais le critère retenu. Dans le premier cas, il s'agit de critères personnels (S apprécie X, a besoin de X, recherche X, etc.) et dans l'autre cas il s'agit de critères fonctionnels (X est capable de réaliser correctement sa fonction). Il se peut que les critères fonctionnels pour évaluer X ne fassent pas l'unanimité. Certains diront qu'une bonne voiture est une voiture qui roule vite, d'autres diront qu'une bonne voiture est une voiture spacieuse. Mais il est quand même possible de faire une différence entre les évaluations personnelles (X est un bien pour S) et les évaluations fonctionnelles (S considère que X est un bon X).

Ajoutons que l'évaluation personnelle (X est ou non un bien pour S) peut coïncider ou non avec l'évaluation fonctionnelle (S considère X comme un bon X). On distingue donc quatre cas de figure, schématisés dans le tableau ci-dessous :

	évaluation personnelle (+) X est un bien pour S	évaluation personnelle (-) X n'est pas un bien pour S
évaluation fonctionnelle (+) S considère X comme un bon X	S aime sa montre et il considère que c'est une bonne montre	S n'aime pas sa montre même s'il considère que c'est une bonne montre
évaluation fonctionnelle (-) S ne considère pas X comme un bon X	S aime sa montre, même s'il considère que ce n'est pas une bonne montre	S n'aime pas sa montre et il considère que ce n'est pas une bonne montre

Disons que Marie possède une montre. Les quatre cas de figure sont les suivants. (1) Marie apprécie sa montre (évaluation personnelle) et elle considère que c'est une bonne montre (évaluation fonctionnelle), car celle-ci indique l'heure avec précision. (2) Marie n'apprécie pas sa montre (évaluation personnelle) et elle considère que c'est une mauvaise montre (évaluation fonctionnelle) car celle-ci n'indique pas l'heure avec précision. Dans ces deux cas, il y a coïncidence entre évaluation fonctionnelle et personnelle. Mais on peut aussi imaginer qu'il n'y ait pas de coïncidence : (3) Marie possède une montre qui n'est pas précise. Elle ne considère pas que c'est une bonne montre, mais la montre est néanmoins un bien pour Marie, car elle lui accorde une grande valeur sentimentale. (4) Marie possède une montre très précise, et elle le sait. Seulement, Marie déteste les montres. Elle considère sa montre comme une bonne montre, mais sa montre n'est pas un bien pour elle.

Quand les évaluations fonctionnelles et personnelles coïncident, on distingue deux cas. Les deux évaluations peuvent coïncider par hasard. Il se peut, par exemple, que S aime sa montre parce qu'il est sentimentalement attaché à cette dernière (évaluation personnelle) et que, d'autre part, il trouve que c'est une bonne montre (évaluation fonctionnelle). Mais il peut y avoir un rapport entre les deux évaluations : la raison pour laquelle S aime sa montre (évaluation personnelle) est que la montre accomplit correctement sa fonction (évaluation fonctionnelle). C'est exactement à ce cas de figure que correspond la troisième condition de la définition des BIS : « la raison pour laquelle X est (ou non) un bien pour S est que S considère que X a (ou non) la capacité d'accomplir sa fonction ».

2.3.2 Test de la définition

Il s'agit maintenant de savoir si notre définition est bonne, c'est-à-dire ni trop étroite (l'amitié, l'amour, les fêtes et les compétitions doivent être inclus) ni trop large (les cas de désir mimétique doivent être exclus). Commençons par l'exemple de la fête. On se heurte, tout d'abord, à un premier problème : la fonction de la fête n'est pas aussi facile à déterminer que celle d'une montre ou d'un rasoir. En effet, les montres et les rasoirs sont des artefacts qui ont un but précis (indiquer l'heure, se raser), c'est pourquoi leurs fonctions sont faciles à déterminer. Les fêtes, au contraire, peuvent avoir de multiples rôles, qui varient selon les cas. Il revient sans doute aux

sociologues d'examiner la question. Cependant, pour simplifier, on peut s'appuyer sur ce qui semble être les deux fonctions les plus évidentes des fêtes. Certaines fêtes ont un rôle commémoratif (les fêtes religieuses, par exemples), alors que d'autres visent à susciter de l'animation ou de l'ambiance (les fêtes villageoises, par exemple). Il se peut que les deux fonctions soient liées. Une fête villageoise peut avoir, à l'origine, un rôle commémoratif. Mais il se peut aussi qu'une fête possède une fonction et pas l'autre. Pour la suite de mes analyses, je vais m'occuper uniquement des fêtes qui ont une fonction d'animation ou d'ambiance, comme les fêtes populaires. Il s'agit de se demander si de telles fêtes sont des BIS.

Rappelons que la définition des BIS que nous devons tester est la suivante :

X est un BIS ssi :

- (1) X est un bien pour S et pour au moins une autre personne,
- (2) X ne serait pas un bien pour S si X n'était pas un bien pour l'autre ou les autres personne(s), et cela même si l'on postule que :
- (3) La raison pour laquelle X est (ou non) un bien pour S est que S considère que X est (ou non) capable d'accomplir sa fonction

En ce qui concerne les fêtes, nous savons déjà que les deux premières conditions sont satisfaites. Une fête est un bien pour les participants, puisque ceux-ci sont généralement joyeux et enthousiastes (première condition). De plus, si on imagine que tous les participants, sauf S, cessent d'être joyeux et enthousiastes, alors la fête cesse d'être un bien pour S également (deuxième condition). La troisième condition est également satisfaite, car la raison pour laquelle la fête cesse d'être un bien pour S est le manque d'ambiance. En effet, une fête où plus personne n'est enthousiaste est une fête sans ambiance. Or, une fête sans ambiance est une fête qui ne réalise pas sa fonction de fête. Ainsi, la raison pour laquelle S apprécie (ou n'apprécie pas) la fête est que la fête réalise (ou ne réalise pas) sa fonction.

La particularité de la fête est donc la suivante : pour qu'une fête soit une bonne fête (évaluation fonctionnelle) il faut qu'elle soit, manifestement, un bien pour les gens qui y participent (évaluation personnelle des participants). Si chacun s'ennuie, alors ce n'est pas une bonne fête. Bien sûr, il ne suffit pas que les gens apprécient une fête pour qu'il y ait de l'ambiance. Il faut encore que cela soit ostensible – c'est pourquoi j'ai utilisé l'adverbe « manifestement ». L'ambiance est la manifestation du

plaisir que prennent les gens à être là. Une bonne fête est une fête qui est, manifestement, appréciée par les participants.

On peut reconduire la même analyse au sujet des compétitions. Une des fonctions des compétitions est de stimuler l'effort des candidats. Dès lors, si aucun d'entre eux ne se donne de la peine, ce n'est pas une bonne compétition. Pour qu'elle soit bonne (évaluation fonctionnelle), il faut que la compétition ait, manifestement, de l'importance pour ceux qui y participent (évaluation personnelle des candidats). Une fois de plus, il est nécessaire d'ajouter l'adverbe « manifestement » : il ne suffit pas que la compétition soit importante pour les candidats, il faut encore que cette importance se manifeste dans l'effort que les participants fournissent pour gagner. Une bonne compétition est une compétition qui est, manifestement, tenue pour importante par les candidats. Si tel n'est pas le cas, la compétition perd son sens, car il n'y a aucun intérêt à se confronter à des adversaires qui ne se donnent aucune peine.

En s'appuyant sur ces remarques, on constate que les compétitions sont des BIS, car les trois conditions sont satisfaites. Une compétition est un bien pour tous les candidats, dans la mesure où ceux-ci lui accordent de l'importance (première condition). Si la compétition cesse, manifestement, d'avoir de l'importance pour tous les candidats, sauf pour Paul, alors la compétition perd son importance pour Paul également (deuxième condition). La raison étant que, si plus personne ne se donne de peine, la compétition ne réalise plus sa fonction qui consiste à stimuler l'effort de chacun. La troisième condition est donc également satisfaite. Ainsi, la fonction d'une fête ou d'une compétition ne peut être réalisée que si la fête ou la compétition est un bien pour un certain nombre de personnes.

Penchons-nous maintenant sur les cas de l'amitié et de l'amour. Il n'est pas certain que l'amitié et l'amour soient le genre de choses qui aient une fonction, et s'ils en ont une, il n'est pas évident de préciser laquelle. Nous avons défini la notion de fonction de la manière suivante : Y est la fonction de X si X est fait *en vue de* (ou *dans le but de*) Y. Ainsi, on prépare une fête dans le but de susciter de l'animation et on organise une compétition dans le but d'obtenir un contexte où l'effort est stimulé. Pour savoir si l'amitié et l'amour ont une fonction, il faut se demander si on

développe des relations amoureuses et amicales dans un certain but, ou en vue d'obtenir quelque chose⁶⁴.

Si l'on voulait soutenir que l'amitié et l'amour sont des BIS, il faudrait affirmer que la réciprocité est la fonction de l'amitié et de l'amour. Si tel était le cas, l'amitié et l'amour satisferaient les trois conditions. Soit A et B, deux amis. L'amitié est un bien pour A et pour B (première condition). Si l'amitié cesse d'être un bien pour A, elle cesse d'être un bien pour B (deuxième condition). La raison pour laquelle l'amitié cesse d'être un bien pour B est que l'amitié ne réalise plus sa fonction de réciprocité (troisième condition). La même analyse vaudrait pour l'amour. Cependant, la thèse selon laquelle la réciprocité est la fonction de l'amitié et de l'amour est fautive. En effet, il semble étrange d'affirmer qu'on recherche une relation amicale ou amoureuse *dans le but d'obtenir* une relation réciproque avec quelqu'un. La réciprocité n'est pas une fonction de l'amitié et de l'amour, mais plutôt une condition. L'amitié et l'amour ne sont donc pas des BIS.

Examinons les cas de désir mimétique, que nous cherchions à exclure de la définition. Reprenons l'exemple du pantalon en jean. Les deux premières conditions sont remplies : (1) un grand nombre de personnes aiment porter des pantalons en jean (les jeans sont à la mode) ; (2) si plus personne, sauf Paul, n'aimait porter des jeans (les jeans ne sont plus à la mode), Paul n'aimerait plus cela non plus, en raison du caractère mimétique du désir. Pour savoir si la troisième condition est satisfaite ou non, il faut se demander si la raison pour laquelle Paul aime (puis n'aime plus) les jeans est que les jeans accomplissent (puis n'accomplissent plus) leur fonction. Or, cela dépend de ce que l'on définit comme étant la fonction des jeans. Si on pose que la fonction des jeans est de tenir chaud ou de protéger les jambes contre les égratignures, alors les jeans ne sont pas des BIS, car la raison pour laquelle Paul aime (puis n'aime plus) les jeans ne dépend pas d'une évaluation fonctionnelle. En revanche, si l'on suggère que la fonction des jeans est que celui qui les porte soit à la mode, alors les jeans sont des BIS, car la raison pour laquelle Paul aime (puis n'aime plus) porter des jeans dépend d'une évaluation fonctionnelle.

⁶⁴ Cela nous amène à la question du caractère instrumental de l'amitié. Pour Aristote, il existe trois espèces d'amitié, qui correspondent à trois motifs différents : le plaisir, l'intérêt et la vertu. Voir ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Livre VIII, chapitre 3 et 4, pp. 322-329.

J'en conclus que cette définition des BIS n'est pas adéquate. La discussion nous a permis de mettre en avant la spécificité des fêtes et des compétitions. Une fête n'accomplit pas sa fonction correctement (susciter de l'ambiance) si elle n'est pas, manifestement, un bien pour les participants. De même, une compétition n'accomplit pas correctement sa fonction (stimuler l'effort) si elle n'est pas, manifestement, tenue pour importante par les candidats. Mais la notion de fonction est inadaptée aux exemples de l'amitié et de l'amour. De plus, comme nous venons de le voir, la définition inclut le cas du port des jeans (que nous voulions justement exclure), si l'on pose que la fonction des jeans est d'être à la mode. Dans la prochaine sous-section, je vais tenter de définir les BIS d'une autre manière, en modifiant la troisième condition.

2.4 Quatrième tentative de redéfinition des BIS

2.4.1 Définition

Il s'agit de tenter une nouvelle définition des BIS qui, contrairement à la précédente définition, exclue le cas du port des jeans. Pour y arriver, rappelons l'expérience de pensée que nous avons déjà utilisée plusieurs fois, mais en y ajoutant des éléments. Supposons que, à une certaine date, tous les êtres humains, sauf Paul, avalent la pilule qui rend les jeans indésirables. Appelons T_1 la période de dix ans qui précède cette date, et T_2 la période de dix ans qui commence à cette date. En T_1 , un grand nombre de personnes, y compris Paul, aiment porter des jeans. En T_2 , plus personne n'aime porter des jeans, Paul non plus, même s'il n'a pas lui-même avalé la pilule. De T_1 à T_2 , Paul a donc changé son évaluation des jeans, en raison du caractère mimétique du désir. Pourtant, de T_1 à T_2 , les jeans eux-mêmes n'ont pas changé. Les jeans ont exactement les mêmes propriétés en T_1 et en T_2 . Cela signifie que la raison pour laquelle X est (ou non) un bien pour S ne concerne pas une propriété de X.

Il est possible d'élaborer une nouvelle définition des BIS en s'appuyant sur cette remarque. Pour cela, il faut imaginer un sujet (S) dont la psychologie est telle que la raison pour laquelle X est (ou non) un bien pour S concerne une propriété de X. En gardant les deux conditions de base de la définition et en ajoutant cette troisième condition, on obtient ceci :

X est un BIS ssi :

- (1) X est un bien pour S et pour au moins une autre personne,
- (2) X ne serait pas un bien pour S si X n'était pas un bien pour l'autre ou les autres personne(s), et cela même si l'on postule que :
- (3) La raison pour laquelle X est (ou non) un bien pour S concerne une propriété de X

La troisième condition propose d'imaginer un sujet S dont la psychologie est telle qu'il ne subit pas l'influence d'autrui. L'évaluation de S dépend de X lui-même, et non pas de l'évaluation des autres. Autrement dit, S est d'une nature telle qu'il n'est pas soumis au désir mimétique. D'après cette définition, le port des jeans n'est pas un BIS. En effet, en vertu de la troisième condition, l'évaluation de X par S ne change pas entre T_1 et T_2 , dans la mesure où les propriétés de X ne changent pas.

De même une star de la musique n'est pas un BIS. En effet, en vertu de la troisième condition, même si on imagine que toutes les personnes du monde cessent d'apprécier une star de la musique, cela n'affectera pas l'évaluation de S, dans la mesure où le chanteur n'a pas changé sa façon de chanter. Il en va de même pour les autres exemples que nous classions dans la rubrique des désirs mimétiques. Ainsi, un téléphone portable n'est pas un BIS non plus. Le fait que tel ou tel téléphone portable cesse d'être à la mode ne modifie pas l'évaluation de S à propos de ce téléphone portable, dans la mesure où le téléphone lui-même ne change pas. Nous avons maintenant une définition qui exclut les cas que nous voulions exclure. Mais il reste à savoir si les quatre cas que nous voulions inclure dans la catégorie des BIS (l'amitié, l'amour, les fêtes et les compétitions) satisfont la nouvelle définition.

2.4.2 Test de la définition

Penchons-nous tout d'abord sur le cas de la fête. Si tous les fêtards, sauf Paul, avalent la pilule qui rend morose, Paul cessera d'aimer la fête. Or, la raison pour laquelle l'évaluation de Paul a changé concerne un changement dans les propriétés de la fête elle-même, c'est-à-dire que la fête a perdu toute forme d'ambiance. La troisième condition est donc satisfaite, c'est pourquoi la fête est un BIS. On peut faire exactement la même analyse en ce qui concerne les compétitions. Si les concurrents de John cessent soudainement d'accorder la moindre importance à la compétition, John cessera, lui aussi, de lui accorder de l'importance. La raison pour

laquelle l'évaluation de John a changé concerne un changement dans les propriétés de la compétition elle-même. En effet, la compétition a perdu sa capacité de stimuler l'effort de John, car le niveau de la compétition est désormais très faible.

Penchons-nous maintenant sur le cas de l'amitié. Soit ArB , une certaine relation entre A et B. Il s'agit d'une relation amicale, ce qui présuppose que la relation est un bien pour A comme pour B. La première condition de la définition est donc satisfaite. Si la valeur de ArB disparaît pour A, il ne s'agit plus d'une relation d'amitié, c'est pourquoi la valeur de ArB disparaît pour B également. La deuxième condition est donc satisfaite. Enfin, il faut se demander si la raison pour laquelle l'évaluation de B change concerne un changement dans les propriétés de ArB . C'est effectivement le cas : la relation entre A et B a changé, puisqu'elle n'est plus réciproque. L'amitié est donc un BIS. Il en va de même pour l'amour. En effet, si A et B vivent une relation amoureuse, mais que cette relation perd toute valeur pour A, elle perdra aussi sa valeur pour B, car il ne s'agit plus alors d'une relation réciproque.

La troisième condition de la nouvelle définition permet de mettre en lumière une caractéristique des BIS. Un BIS est une chose d'une nature telle que le fait d'être un bien pour plusieurs personnes produit une propriété émergente (je souligne qu'il ne s'agit pas d'une définition, mais seulement d'une caractéristique des BIS). Ainsi, l'ambiance est la propriété émergente d'une fête où tout le monde s'amuse. La capacité de stimuler l'effort est la propriété émergente d'une compétition que tous les candidats s'efforcent de gagner. Enfin, la réciprocité est la propriété émergente d'une relation qui est appréciée par les deux amis ou les deux amoureux. Au contraire, même si tout le monde apprécie un téléphone portable, un chanteur ou des pantalons en jean, cela ne change pas les propriétés de ce téléphone, de ce chanteur ou de ces pantalons. Dans ces cas, il n'y a pas de propriété émergente. C'est pourquoi la troisième condition des BIS permet d'exclure les cas de désir mimétique.

Cependant, la nouvelle définition n'est toujours pas adéquate. On peut s'en rendre compte si l'on considère le cas suivant. Soit S, un pickpocket. S n'évalue pas les fêtes en fonction de leur ambiance, mais en fonction des occasions de vol de porte-monnaie qu'offre la fête. Dans ce cas de figure, les fêtes ne remplissent pas la deuxième condition des BIS. En effet, S continue d'aimer la fête (dans la mesure où elle lui rapporte de l'argent), même si tous les autres participants s'ennuient et que

l'ambiance est au plus bas. La deuxième condition n'est donc pas satisfaite. Le problème de la nouvelle définition, c'est qu'elle laisse indéterminé le critère avec lequel S évalue X. Il est possible que S évalue la fête selon l'ambiance qu'elle suscite, mais il est également possible que S évalue la fête selon les critères d'un pickpocket. Il faut donc ajouter une quatrième condition à la définition, de telle sorte que la nature du critère de S pour évaluer X soit précisée⁶⁵.

2.5 Cinquième tentative de redéfinition des BIS

2.5.1 Définition

Le problème du pickpocket peut être résolu si on précise que la raison pour laquelle X est (ou non) un bien pour S s'appuie sur un critère consensuel pour évaluer X. Un critère consensuel pour évaluer X est un critère qui dépend (a) de ce qu'on attend *généralement* qu'un X possède, et ou (b) de ce pour quoi X a été prévu. Généralement, on attend d'une fête qu'elle suscite de l'ambiance, et non pas qu'on puisse facilement y voler les porte-monnaie. Il se peut que les pickpockets soient tous d'accord pour évaluer une fête selon le nombre de vols qu'elle permet de réaliser. Cependant, ce n'est pas pour cela que la fête a initialement été prévue, c'est pourquoi on ne peut pas parler d'un critère consensuel dans ce cas.

On peut éclairer la notion de critère consensuel en la comparant avec la notion de critère fonctionnel. Au point 2.3 de cette partie, j'ai suggéré un exemple paradigmatique de critère fonctionnel : X est une bonne montre si X est une montre qui indique l'heure avec précision. Il se trouve que ce critère est à la fois fonctionnel et consensuel, car indiquer l'heure avec précision est une qualité qu'on attend *généralement* d'une montre. Mais il existe également des critères fonctionnels et non consensuels. Ainsi, on peut affirmer que X, même s'il n'a pas les qualités qu'on souhaite généralement qu'un X possède, a néanmoins d'autres qualités fonctionnelles. On peut, par exemple, affirmer qu'une montre possède la qualité fonctionnelle suivante : si on enlève le bracelet, on peut l'utiliser efficacement

⁶⁵ Remarquons que le même problème se posait avec la définition des BIS en termes d'évaluations fonctionnelles (voir le point 2.3). En effet, pour un pickpocket, la fonction de la fête est de voler les porte-monnaie, puisque c'est dans ce but qu'il s'y rend. Dès lors, la fête n'est pas un BIS, car la deuxième condition n'est pas satisfaite.

comme projectile pour faire des ricochets. Il s'agit, dans ce cas, d'un critère fonctionnel et non consensuel.

Il existe donc des critères fonctionnels qui ne sont pas consensuels. Il existe aussi des critères consensuels qui ne sont pas fonctionnels. Il est probable que la question de savoir si une montre est confortable ou non (c'est-à-dire : agréable à porter, peu gênante) soit un critère consensuel pour évaluer une montre. Cependant, il ne s'agit pas d'un critère fonctionnel. « Être confortable » n'est pas la fonction d'une montre, c'est-à-dire qu'on ne porte pas une montre *dans le but* qu'elle soit confortable. On peut aussi utiliser un critère d'évaluation qui ne soit ni fonctionnel, ni consensuel, par exemple si on considère qu'une bonne montre est une montre de couleur rouge. Le tableau ci-dessous schématise les quatre possibilités :

	critère fonctionnel	critère non fonctionnel
critère consensuel	Une bonne montre est une montre qui indique l'heure avec précision	Une bonne montre est une montre confortable
critère non consensuel	Une bonne montre est une montre avec laquelle on peut faire des ricochets	Une bonne montre est une montre de couleur rouge

J'appelle « évaluation consensuelle » une évaluation qui repose sur un critère consensuel. L'expression « évaluation consensuelle » peut prêter à confusion. Je ne veux pas dire, en utilisant cette expression, qu'il est possible d'évaluer une chose de telle sorte que le verdict fasse consensus. Il se peut que je considère telle montre comme une bonne montre et que la plupart des gens ne soient pas d'accord avec moi. À plus forte raison, si je dis que tel repas est un bon repas, il se peut que mon voisin de table ne soit pas du même avis. C'est le critère utilisé pour l'évaluation qui fait consensus et non pas le verdict de l'évaluation. Si j'affirme que telle montre est une bonne montre parce que, en enlevant le bracelet, j'arrive à l'utiliser comme projectile pour faire des ricochets, le critère n'est pas consensuel. La capacité de faire des ricochets n'est pas une qualité généralement attendue d'une bonne montre. Il en va de même pour les repas. On espère généralement d'un bon repas qu'il satisfasse notre appétit et nos papilles gustatives. Il se peut que les cuisses d'un poulet soient

excellentes pour jongler avec, mais il ne s'agit pas d'une qualité qu'on attend *généralement* d'un repas.

La frontière entre les critères consensuels et les critères non consensuels est floue. Disons, par exemple, que S apprécie un repas parce que ce repas dégage une bonne odeur. Peut-être que la bonne odeur d'un repas fait partie des qualités que beaucoup de personnes attendent d'un repas. D'autres personnes diront que cela n'a aucune importance. Mais toutes les évaluations ne sont pas des cas limites : il y a des critères qui sont clairement consensuels (par exemple, que le repas ait bon goût) et d'autres critères qui sont clairement non consensuels (par exemple, que les cuisses du poulet soient adéquates pour jongler avec). Il est vrai aussi que les critères consensuels sont plus faciles à déterminer dans certains cas que dans d'autres. Il est assez facile de faire une évaluation consensuelle à propos d'un outil doté d'une fonction déterminée. Un rasoir émoussé n'est, clairement, pas un bon rasoir ; un arrosoir bouché n'est, clairement, pas un bon arrosoir.

En s'appuyant sur la notion de critère consensuel, et en gardant les trois précédentes conditions, je propose de définir les BIS de la façon suivante :

X est un BIS ssi :

- (1) X est un bien pour S et pour au moins une autre personne,
- (2) X ne serait pas un bien pour S si X n'était pas un bien pour l'autre ou les autres personne(s), et cela même si l'on postule que :
- (3) La raison pour laquelle X est (ou non) un bien pour S concerne une propriété de X,
- (4) La raison pour laquelle X est (ou non) un bien pour S s'appuie sur un critère consensuel pour évaluer X

Il est nécessaire de garder la troisième condition, car celle-ci permet d'exclure les jeans de la définition des BIS. Imaginons que nous gardions la même définition, mais sans la troisième condition. Dès lors, le fait de porter des jeans serait un BIS. Il est probable, en effet, que le fait qu'un habit soit ou non à la mode constitue un critère consensuel pour évaluer cet habit, c'est-à-dire qu'on attend généralement d'un habit qu'il soit à la mode. Dès lors, si tout le monde, sauf S, avale la pilule qui rend les jeans inappréciables, S cesse lui aussi d'apprécier les jeans. Son évaluation a changé, et ce changement repose sur un critère consensuel (quatrième condition). Mais si l'on tient compte de la troisième condition, on peut affirmer que les jeans ne sont pas des BIS. En effet, S continue d'apprécier les jeans, même si les autres cessent de les

apprécier, puisque les jeans eux-mêmes gardent les mêmes propriétés. Nous avons donc une définition qui exclut les cas de désir mimétique. Il nous reste à savoir si les cas qui nous intéressent (les fêtes, les compétitions, l'amitié et l'amour) sont inclus dans la nouvelle définition.

2.5.2 Test de la définition

Commençons par tester la nouvelle définition sur l'exemple des fêtes. (1) Une fête est appréciée par un grand nombre de personnes (la première condition est satisfaite). (2) La fête ne serait pas un bien pour S si elle n'était pas un bien pour les autres (la deuxième condition est satisfaite). (3) La raison pour laquelle la fête ne serait pas un bien pour S si elle n'était pas un bien pour les autres est le manque d'ambiance. Or, l'ambiance est une propriété de la fête (la troisième condition est satisfaite). (4) Le fait d'évaluer la fête selon le niveau d'ambiance est un critère consensuel pour évaluer une fête (la quatrième condition est donc satisfaite). Il se peut, bien sûr, qu'un pickpocket apprécie une fête, même s'il n'y a pas d'ambiance, parce que cette fête offre beaucoup d'occasions de voler des porte-monnaie. Mais la quatrième condition permet justement d'éviter ce cas de figure, puisqu'on imagine un sujet qui n'évalue jamais les choses de cette manière non consensuelle. C'est pourquoi les fêtes sont des BIS.

Il en va de même pour le cas des compétitions. (1) Une compétition est tenue pour importante par tous les participants (la première condition est satisfaite). (2) La compétition ne serait pas tenue pour importante par S si elle n'était pas tenue pour importante par les concurrents de S (la deuxième condition est satisfaite). (3) La raison pour laquelle la compétition ne serait pas tenue pour importante par S si elle n'était pas tenue pour importante par les concurrents de S est l'absence de stimulation de l'effort. Or, la stimulation de l'effort est une propriété de la compétition (la troisième condition est satisfaite). (4) Le fait d'évaluer une compétition selon la stimulation de l'effort qu'elle permet est un critère consensuel pour évaluer une compétition (la quatrième condition est satisfaite). Il se peut, bien sûr, que quelqu'un apprécie une compétition, même si ses concurrents ne se donnent aucune peine. Imaginons, par exemple, que cette personne aime tellement courir que le fait d'être la seule à se donner de la peine ne la dérange pas. Cependant, la

quatrième condition nous permet d'éviter ce cas de figure. En effet, une compétition est initialement prévue pour stimuler l'effort, et non pas simplement pour permettre à une personne de courir. C'est pourquoi les compétitions sont des BIS.

Passons aux cas de l'amitié et de l'amour. Rappelons tout d'abord que, comme nous l'avons montré au point 2.2.1 de cette partie, l'amitié et l'amour sont, par définition, des relations qui ont de la valeur pour les deux amis ou les deux amoureux. La réciprocité est donc une propriété nécessaire de l'amitié et de l'amour. Mais on peut également admettre que, selon un jugement consensuel, la réciprocité est la raison pour laquelle une relation amicale ou amoureuse est appréciée. Pour le montrer, imaginons une relation r , qui a toutes les propriétés de l'amitié, sauf la réciprocité. Il est évident que r est une relation moins bonne que les authentiques relations d'amitié. Ainsi, la réciprocité est précisément la caractéristique qui est *généralement* appréciée dans les relations amicales. On peut dire la même chose pour les relations amoureuses. Imaginons une relation r , qui a toutes les propriétés d'une relation amoureuse, sauf la réciprocité. Il est évident qu'une telle relation est moins appréciable qu'une authentique relation amoureuse. Ainsi, la réciprocité est précisément la caractéristique qui est *généralement* appréciée dans les relations amoureuses.

A partir des remarques précédentes, on peut montrer que l'amitié et l'amour sont des BIS. Soit ArB , une relation amicale ou amoureuse : (1) ArB a de la valeur pour A comme pour B (la première condition est satisfaite). (2) Si ArB cesse d'être un bien pour A, alors ArB cesse d'être un bien pour B également (la deuxième condition est satisfaite). (3) La raison est que, si ArB cesse d'être un bien pour A, la réciprocité de la relation disparaît. Or, la réciprocité est une propriété de ArB (la troisième condition est donc satisfaite). (4) De plus, le fait d'apprécier une relation amicale ou amoureuse en raison de sa réciprocité s'appuie sur un critère consensuel (la quatrième condition est satisfaite). Nous avons maintenant une définition qui inclut les quatre cas qui nous intéressent, et qui exclut les cas de désir mimétique.

2.6 Difficultés supplémentaires et définition complète des BIS

Le cas suivant met en difficulté notre définition des BIS. Imaginons que tous les participants à une fête, sauf S, avalent la pilule qui rend morose. Seulement, les participants font semblant de s'amuser comme si de rien n'était, si bien que S ne remarque pas que les autres s'ennuient. On pourrait en déduire que la fête n'est pas un BIS, car il est possible que quelqu'un soit le seul à apprécier une fête, même s'il l'évalue de façon consensuelle. Il suffit, en effet, qu'il ait la croyance (fausse) que les autres s'amuse aussi. C'est pour éviter ce cas de figure, qu'il est important d'ajouter, dans la deuxième condition, l'adverbe « manifestement » : X cesserait d'être un bien pour S si X cessait, *manifestement*, d'être un bien pour tous les autres. Ainsi, on part du principe que le comportement des gens reflète l'intérêt qu'ils ont à participer à tel ou tel événement. La joie des participants à une fête se manifeste dans leur enthousiasme, l'importance accordée par les candidats à une compétition se manifeste dans l'effort qu'ils fournissent pour la gagner.

Examinons une autre difficulté. On peut prendre du plaisir à regarder une compétition à la télévision, ou même en direct dans un stade. Mais pour le spectateur, la compétition n'est pas un BIS. Il est vrai que, si les candidats ne se donnaient aucune peine, la compétition perdrait son intérêt pour les spectateurs. Mais l'inverse n'est pas vrai : si les spectateurs ne tiraient aucun plaisir à regarder la compétition, celle-ci ne perdrait pas forcément son importance pour les candidats⁶⁶. Il faut donc ajouter une précision à la définition des BIS. Quand on dit que « X est un bien pour S », on part du principe que S est directement concerné par X. C'est-à-dire que, s'il s'agit d'une fête ou d'une compétition, S est un participant et non un simple spectateur. S'il s'agit d'une relation amicale ou amoureuse, S est l'un des deux amis ou l'un des deux amoureux.

En tenant compte de ces remarques, nous pouvons maintenant compléter la définition des BIS de la façon suivante :

⁶⁶ Cependant, l'ambiance dans les tribunes est un BIS pour les spectateurs. En effet, l'ambiance est un BIS au même titre que la fête : si les autres spectateurs ne manifestent pas leur joie, alors l'ambiance est mauvaise. Mais le spectacle lui-même n'est pas un BIS pour les spectateurs, puisque ceux-ci ne participent pas directement.

X est un BIS ssi :

- (1) X est un bien pour S (une personne concernée directement par X) et pour au moins une autre personne (concernée directement par X),
- (2) X ne serait pas un bien pour S si X n'était pas, manifestement, un bien pour l'autre ou les autres personne(s) concernée(s) directement par X, et cela même si l'on postule que :
- (3) La raison pour laquelle X est (ou non) un bien pour S concerne une propriété de X,
- (4) La raison pour laquelle X est (ou non) un bien pour S s'appuie sur un critère consensuel pour évaluer X

J'aimerais maintenant reprendre les quatre conditions une à une pour montrer leur importance dans la définition. La première condition permet de saisir le fait que X est un bien social. La deuxième condition permet de saisir une caractéristique de X, à savoir l'interdépendance des valeurs, c'est-à-dire le fait que la valeur de X pour S dépend de la valeur de X pour les autres. Si on s'en tenait à ces deux conditions, la définition ne serait pas adéquate, et cela pour deux raisons. Premièrement, la définition inclurait les cas de désir mimétique : les téléphones portables et les jeans seraient des BIS. La troisième condition permet de résoudre ce problème. Deuxièmement, si on s'en tenait aux deux premières conditions, la définition n'inclurait pas forcément les fêtes. Il se peut, en effet, qu'une personne apprécie les fêtes non pas pour profiter de l'ambiance, mais pour voler des porte-monnaie. La quatrième et dernière condition permet de résoudre ce problème.

Nous avons maintenant une définition adéquate des BIS, car elle inclut les quatre cas que nous voulions inclure (amitié, amour, fête et compétition) et exclut les cas de désir mimétique. Cette définition ne correspond plus du tout à la conception taylorienne des BIS, présentée dans la première partie. Rappelons que l'ancienne définition des BIS (que je crois être fidèle à l'article « Irreducibly Social Goods ») était la suivante : un BIS est un bien social qu'on ne peut pas décrire en termes d'agrégat de biens individuels. Or, selon moi, ni les fêtes, ni les compétitions, ni l'amitié, ni l'amour ne satisfont cette définition. En effet, affirmer, qu'une fête est un bien revient à affirmer que c'est un bien pour chaque participant. De même, affirmer qu'une compétition est un bien revient à affirmer que c'est un bien pour chaque candidat. Enfin, affirmer qu'une relation amicale ou amoureuse est un bien revient à affirmer que c'est un bien pour chacun des deux amis ou des deux amoureux.

Pour obtenir la définition des biens sociaux *réductibles*, il suffit de modifier la deuxième condition de la définition des BIS :

X est un bien social réductible ssi :

- (1) X est un bien pour S (une personne concernée directement par X) et pour au moins une autre personne (concernée directement par X),
- (2) X *serait un bien pour S* même si X n'était pas, manifestement, un bien pour l'autre ou les autres personne(s) concernée(s) directement par X, et cela même si l'on postule que :
- (3) La raison pour laquelle X est (ou non) un bien pour S concerne une propriété de X,
- (4) La raison pour laquelle X est (ou non) un bien pour S s'appuie sur un critère consensuel pour évaluer X

Une tondeuse à gazon, par exemple, est un bien social réductible. Disons que John et son fils apprécient leur tondeuse à gazon (la première condition est satisfaite). Si le fils de John cesse d'apprécier la tondeuse, John ne cesse pas pour autant de l'apprécier (la deuxième condition est satisfaite). En effet, la raison pour laquelle John aime sa tondeuse à gazon est que cette machine tond le gazon avec une grande efficacité. Le critère de l'évaluation de John concerne une propriété de la machine elle-même (la troisième condition est satisfaite). De plus, ce critère est consensuel (la quatrième condition est satisfaite). Notons que tous les biens sociaux qui ne sont pas des BIS sont des biens sociaux réductibles.

La nouvelle définition des BIS permet de montrer la structure conceptuelle commune aux fêtes, aux compétitions, à l'amitié et à l'amour. Il y a une façon simple de montrer que cette structure conceptuelle correspond à nos intuitions. Concernant les biens sociaux réductibles, les affirmations suivantes ne semblent pas bizarres : « ce poulet était excellent, dommage que personne ne l'ait aimé » ou « c'est un très bon aspirateur, même si personne ne semble reconnaître ses qualités ». À l'inverse, en ce qui concerne les BIS, les phrases suivantes semblent étranges : « cette fête était très bien, dommage que, manifestement, tout le monde se soit ennuyé » ou « cette compétition était vraiment bonne, dommage que, manifestement, les candidats ne se soient donnés aucune peine », ou encore : « ma relation amicale est excellente, même si mon ami n'est pas de cet avis ».

2.7 Retour sur la notion d'interdépendance des valeurs

Le point de départ de la nouvelle définition des BIS était la notion d'interdépendance des valeurs, c'est-à-dire le fait qu'il existe une dépendance entre la valeur de X pour S et la valeur de X pour les autres. En effet, pour que X soit un bien pour S, il faut que X soit un bien pour les autres. Maintenant que nous avons posé la définition complète des BIS, nous pouvons comprendre plus clairement pourquoi l'amitié, l'amour, les fêtes et les compétitions sont caractérisés par l'interdépendance des valeurs. Pour chacun de ces exemples, il est possible de démontrer en quatre étapes que la valeur de X pour S dépend de la valeur de X pour les autres.

L'exemple de la fête :

- (1) La raison pour laquelle S apprécie la fête s'appuie sur un critère consensuel (selon la quatrième condition),
- (2) Le critère consensuel, pour évaluer une fête, est le niveau d'ambiance,
- (3) Pour qu'une fête suscite de l'ambiance, il faut nécessairement que la fête soit, manifestement, appréciée par les participants ;
- (4) Donc, pour que S apprécie la fête, il faut nécessairement que les autres participants apprécient manifestement la fête.

L'exemple de la compétition :

- (1) La raison pour laquelle S accorde de l'importance à la compétition s'appuie sur un critère consensuel (selon la quatrième condition),
- (2) Le critère consensuel, pour évaluer une compétition, est la stimulation de l'effort que cela permet,
- (3) Pour qu'une compétition soit en mesure de stimuler l'effort de chacun, il faut nécessairement que, manifestement, les candidats accordent de l'importance à cette compétition ;
- (4) Donc, pour que S accorde de l'importance à la compétition, il faut nécessairement que les autres candidats accordent, manifestement, de l'importance à cette compétition.

L'exemple de l'amitié et de l'amour. Soit une relation amicale ou amoureuse entre A et B :

- (1) La raison pour laquelle A accorde de la valeur à la relation s'appuie sur un critère consensuel (selon la quatrième condition),
- (2) Le critère consensuel, pour évaluer une relation amicale ou amoureuse, est la réciprocité de la relation,
- (3) Pour que la relation soit réciproque, il faut nécessairement que la valeur de la relation pour A corresponde en degré à la valeur de la relation pour B ;
- (4) Donc, pour que A accorde de l'importance à la relation, il faut nécessairement que B accorde de l'importance à cette relation.

Ces quatre démonstrations permettent de mieux comprendre l'importance de la quatrième condition dans la définition des BIS. Si S n'évaluait pas les fêtes, les compétitions, l'amitié ou l'amour selon un critère consensuel, alors il n'y aurait pas de dépendance nécessaire entre la valeur de X pour S et la valeur de X pour les autres. Par exemple, si S évalue les fêtes à la manière d'un pickpocket, alors le fait que S apprécie la fête ne dépend pas du fait que les autres personnes apprécient la fête. En revanche, une fête est *nécessairement* caractérisée par l'interdépendance des valeurs si la quatrième condition est satisfaite. Autrement dit, dans tous les mondes possibles, si S évalue la fête selon un critère consensuel, alors la valeur de la fête pour S dépend de la valeur de la fête pour les autres. Nous reviendrons sur ce point dans la troisième partie, lorsqu'il s'agira de comparer les BIS avec les faits institutionnels.

Troisième partie : discussions à propos des BIS

1. Comparaison des BIS avec d'autres notions

1.1 Les BIS et les biens publics

Dans cette troisième partie, j'aimerais comparer les BIS avec un certain nombre d'autres notions avec lesquelles on pourrait les confondre. Je commencerai par comparer les BIS avec les biens publics. Dans « Irreducibly Social Goods », Charles Taylor souligne lui-même le fait qu'il ne faut pas confondre les biens publics et les biens irréductiblement sociaux. Un bien public, d'après lui, est un bien qui ne peut pas bénéficier à quelqu'un sans bénéficier, en même temps, à d'autres personnes (je souligne) :

Il y a clairement des mesures, des institutions ou des états de choses qui donnent de la satisfaction à plus d'un individu. Et dans certains cas, ces choses sont d'une nature telle qu'elles ne peuvent pas bénéficier à un seul individu, mais *doivent bénéficier à plusieurs ou à aucun*. La défense nationale est souvent citée en exemple. Ou on peut penser à un barrage sur une rivière, conçu pour arrêter les inondations au printemps. Il [le barrage] sauve ma maison, mais ne peut pas être conçu de telle manière qu'il puisse sauver ma maison sans sauver aussi les vôtres⁶⁷.

La définition suggérée par Taylor ne recoupe pas tout à fait la définition standard que l'on trouve dans les manuels des sciences économiques.

Un bien public, selon la définition standard, est un bien à la fois non rival et non excluable⁶⁸. On dit d'un bien qu'il est non rival s'il est d'une nature telle que son usage par un agent n'empêche pas son usage par d'autres agents. Au contraire, un bien est rival s'il est d'une nature telle que son usage par un agent empêche son usage par d'autres agents. Les aliments sont des exemples paradigmatiques de biens rivaux : si quelqu'un mange une pomme, celle-ci n'est plus disponible pour les

⁶⁷ Citation originale : « There clearly are measures or institutions or states of affairs which offer satisfactions to more than one individual. And in some cases these can't in the nature of things be brought about in such a way as to benefit a single individual, but must benefit many or none. National defense is often cited as an example. Or we might think of a dam on a stream designed to stop flooding in springtime. This saves my cottage, but can't be so designed as to save mine without also saving yours ». TAYLOR, « Irreducibly Social Goods », dans : *op. cit.*, p. 129.

⁶⁸ Voir MANKIW & TAYLOR, *Principes de l'économie*, pp. 281-291.

autres⁶⁹. Au contraire, les autoroutes et les programmes télévisés sont des biens non rivaux. Le fait de rouler sur l'autoroute ou de regarder un film à la télévision ne prive pas les autres d'en faire autant.

Bien sûr, il y a une différence importante entre nos deux exemples de biens non rivaux : les routes sont passibles d'effets d'encombrement, ce qui n'est pas le cas des programmes télévisés. En effet, les routes peuvent être saturées par le trafic, ce qui crée des embouteillages, alors qu'un programme ne peut pas être saturé par son audimat. Mais l'effet d'encombrement ne fait pas d'une route un bien rival. Si une route est surchargée par le trafic, la quantité de route disponible (ou potentiellement disponible) n'est pas réduite pour autant. Après l'embouteillage, la route ne sera pas altérée ou supprimée. C'est pourquoi les routes sont des biens non rivaux. À l'inverse, la consommation d'une pomme par un agent réduit définitivement la quantité de pommes disponibles, c'est pourquoi les aliments sont des biens rivaux⁷⁰. On notera cependant qu'à chaque fois qu'un automobiliste utilise une route, celle-ci est détériorée de manière infime. Si bien que, à long terme, l'utilisation répétée d'une route finit par rendre cette route indisponible. C'est pourquoi on peut admettre que la différence entre les biens rivaux et les biens non rivaux est une question de degré⁷¹.

Un bien public, rappelons-le, est un bien à la fois non rival et non excluable. Nous venons d'examiner la notion de rivalité, il nous reste à définir celle d'excluabilité. Un bien est non excluable s'il est d'une nature telle qu'il est impossible d'empêcher un individu de l'utiliser. Au contraire, un bien est excluable s'il est d'une nature telle qu'il est possible d'empêcher un individu de l'utiliser. Comparons, par exemple, les programmes radios avec les opéras. On peut empêcher quelqu'un d'aller à l'opéra, en refusant, par exemple, de lui vendre son billet. Mais il est plus compliqué d'empêcher un individu d'écouter un programme radio. Toutefois, cette notion de non-excluabilité est problématique. Il est sans doute compliqué d'empêcher un individu d'écouter un programme radio, mais ce n'est pas

⁶⁹ Un bien rival est aussi appelé bien divisible à la consommation : « les biens publics ont une nature particulière, du fait que leur consommation est indivisible : la consommation d'une quantité d'un bien public par un individu laisse cette même quantité disponible pour sa consommation par d'autres individus ». DEFALVARD, *Fondements de la microéconomie. L'équilibre des marchés*, pp. 77-78.

⁷⁰ Defalvard distingue les biens publics mixtes (qui ont simplement la propriété d'être non rivaux) et les biens publics purs, qui ont, en plus, les propriétés suivantes : l'absence d'effets d'encombrement, la non-excluabilité et l'obligation d'usage. *Ibid.*, p. 78.

⁷¹ Voir FRISCHMANN, *op. cit.*, pp. 26-29.

impossible pour autant : il suffit de placer cet individu sous la surveillance d'un garde qui l'empêcherait d'écouter la radio⁷². La différence entre les biens excluables et les biens non excluables est donc, elle aussi, affaire de degré⁷³. Un bien est non excluable s'il est difficile ou coûteux d'empêcher quelqu'un d'en profiter (exemple du programme radio), un bien est excluable s'il est facile ou peu coûteux d'empêcher quelqu'un d'en profiter (exemple de l'opéra).

Les biens publics sont donc les biens non rivaux et non excluables. La défense nationale représente un exemple paradigmatique de bien public. Quand l'armée protège un pays, personne ne peut empêcher certains habitants d'être protégés (non-excluabilité). De plus, le fait qu'un habitant soit protégé n'empêche pas les autres habitants d'être protégés (non-rivalité). Les biens privés sont les biens rivaux et excluables, comme les aliments vendus dans les supermarchés. Il existe aussi des biens rivaux et non excluables. La pêche en est un exemple. En effet, il s'agit d'un bien rival, puisqu'il y a un nombre fini de poissons dans l'eau, et non excluable, dans la mesure où les circonstances sont telles qu'il est compliqué d'empêcher les gens de pêcher. Enfin, il existe des biens non rivaux et excluables. La lutte anti-incendie en est un exemple. Il s'agit d'un bien non rival, car si S est protégé des flammes, cela n'empêche pas son voisin d'en être protégé, lui aussi. Par ailleurs, il s'agit d'un bien excluable, car les pompiers peuvent décider de ne pas sauver telle ou telle maison⁷⁴. Le tableau ci-dessous schématise les quatre cas de figure possibles :

	non-excluabilité	excluabilité
non-rivalité	biens publics défense nationale	lutte anti-incendie
rivalité	pêche	biens privés aliments

⁷² « Il est soi-disant impossible d'exclure qui que ce soit de la consommation d'un bien public. Il est souvent remarqué que cette caractéristique est analytiquement intéressante, mais empiriquement hors-sujet. Souvent, les États empêchent (*exclude*) les gens, par la force, de profiter de certains biens publics comme les émissions radiophoniques ». Citation originale : « It is supposedly impossible to exclude anyone from the consumption of a public good. It is often noted that this feature is analytically interesting but empirically often beside the point. States often forcibly exclude people from enjoying such public goods as radio broadcasts ». HARDIN, « The Free Rider Problem », dans : *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (citation issue du chapitre 2 : « public goods »).
URL : <http://plato.stanford.edu/entries/free-rider/>

⁷³ Voir FRISCHMANN, *op. cit.*, pp. 25-26.

⁷⁴ Les deux derniers exemples (la pêche et la lutte anti-incendie) viennent de MANKIW et TAYLOR, *op. cit.*, p. 284.

Tous ces exemples sont discutables. Comme on l'a vu, les deux paramètres dont il est question sont affaire de degré. Mais ce qui m'intéresse ici est de savoir comment classer les quatre exemples de BIS (amitié, amour, fête, compétition) par rapport à ces paramètres. La question de savoir si l'amitié et l'amour sont des biens rivaux est complexe. D'une part, on est tenté de répondre qu'il s'agit de biens non rivaux. En effet, si A est ami avec B, cela n'empêche pas C d'être, lui-aussi, ami avec B. De même, si A est en relation amoureuse avec B, cela n'empêche pas C d'être, lui aussi, en relation amoureuse avec B. Mais on peut aussi présenter les choses d'une autre manière, de telle sorte que les relations amicales et amoureuses semblent être des biens rivaux. En effet, l'amitié entre A et B ne peut pas, par définition, concerner quelqu'un d'autre que A et B. La conclusion à tirer de ces remarques, me semble-t-il, est que les catégories « biens rivaux / biens non rivaux » ne s'appliquent pas aux relations. Pour la suite, je m'occuperai donc seulement des compétitions et des fêtes.

Les fêtes sont des biens non rivaux. Bien sûr, une fête peut avoir des effets d'encombrement, car il peut ne pas y avoir assez de place pour tout le monde. Mais la fête n'est pas *consommée* ou *réduite* par les participants. Au contraire, plus il y a de participants, plus la fête est grande. Certaines fêtes sont non excluables : c'est le cas des fêtes populaires. D'autres fêtes sont excluables, comme par exemple les soirées privées. Il en va exactement de même pour les compétitions. Ce sont des biens non rivaux, car la compétition n'est pas *consommée* ou *réduite* par les candidats. Au contraire, plus il y a de candidats, plus la compétition est grande (et plus il y a d'enjeux). Tout comme les fêtes, les compétitions peuvent être soit excluables (au cas où il y a une sélection préalable) soit non excluables (les courses populaires, par exemple).

Je n'ai trouvé qu'un seul exemple de BIS rival : la victoire lors d'une compétition sportive. De même que la compétition, la victoire est un BIS. En effet, la victoire est visée par l'ensemble des candidats (la première condition est satisfaite). De plus, si S est le seul candidat à viser la victoire, alors cette victoire perd sa valeur pour S (la deuxième condition est satisfaite). La raison est qu'une victoire qu'on est le seul à viser est une victoire trop facile à acquérir, d'où un moindre mérite. Or, le degré de facilité d'une victoire est une propriété de la victoire elle-même (la

troisième condition est satisfaite). De plus, le fait de juger la victoire selon le niveau de difficulté est un critère consensuel (la quatrième condition est satisfaite).

Par ailleurs, la victoire est un bien rival. En effet, une fois qu'un candidat a gagné une compétition, la victoire n'est plus disponible pour les autres. La victoire est un bien excluable, car il est possible d'empêcher quelqu'un d'obtenir la victoire. Même si S effectue le meilleur temps lors d'une course, le jury, les arbitres ou les organisateurs de l'épreuve peuvent refuser de lui accorder la première place s'ils estiment que la victoire n'est pas légitime. Le tableau ci-dessous résume la classification des BIS que nous venons d'établir. Je n'ai trouvé aucun exemple de BIS rival et non excluable.

	non-excluabilité	excluabilité
non-rivalité	fête populaire, compétition populaire	fête privée, compétition avec sélection
rivalité	?	victoire

1.2 Les BIS et les faits institutionnels

1.2.1 Présentation des faits institutionnels

J'aimerais comparer la notion de BIS avec la notion de fait institutionnel que Searle développe dans *La construction de la réalité sociale*⁷⁵. Un fait institutionnel est un fait qui a besoin, pour exister, d'un accord collectif. L'argent est un exemple paradigmatique de fait institutionnel. Décrit d'un point de vue purement matériel, un billet de banque n'est rien d'autre qu'un morceau de papier. Pour qu'un morceau de papier soit de l'argent, il faut que tout le monde accepte d'attribuer à ce morceau de papier une certaine valeur monétaire. Les faits institutionnels possèdent la structure « X est compté comme un Y en C ». X désigne un objet matériel, Y désigne le statut institutionnel accordé à cet objet et C désigne le contexte pertinent. En l'occurrence (pour le cas de l'argent) un certain type de morceau de papier (X) compte comme de l'argent (Y) à l'intérieur des frontières politiques d'un certain État (C).

⁷⁵ Voir SEARLE, *The Construction of Social Reality*. Pour une présentation succincte des faits institutionnels, voir pp. 43-52 (trad. : SEARLE, *La construction de la réalité sociale*, pp. 64-74).

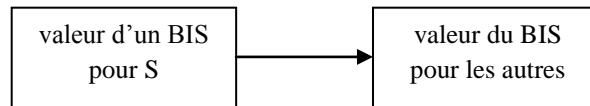
Pour comprendre ce qu'est un fait institutionnel, il est important de préciser que, dans la formule « X est compté comme un Y en C », les caractéristiques physiques de l'objet X sont insuffisantes pour en faire un Y. Prenons, pour comparer, le cas d'un stylo. Il est vrai qu'une tige de plastique dans laquelle s'écoule de l'encre (X) compte comme un stylo (Y). Mais un stylo n'est pas pour autant un fait institutionnel, car le terme Y (le stylo) n'est rien d'autre qu'une appellation : il n'ajoute pas un statut spécial à l'objet X (la tige de plastique avec de l'encre qui s'écoule). Au contraire, le statut « argent » ajoute quelque chose au simple morceau de papier, à savoir une certaine valeur monétaire. Un fait institutionnel s'explique donc par l'attribution collective d'une fonction à un objet X, fonction qui ne serait pas réalisable en vertu des seules caractéristiques physiques de l'objet X.

Outre l'argent, les différentes formes de pouvoir politique représentent des exemples de faits institutionnels. Prenons l'exemple de la royauté. Un roi est un individu qui possède un certain statut et un certain nombre de pouvoirs qui correspondent à ce statut, entre autres le pouvoir de prendre des décisions concernant l'organisation du royaume et de lever des impôts. Pour que le roi possède de tels pouvoirs, il faut qu'une partie de la population au moins reconnaisse ce statut. Concrètement, reconnaître le statut du roi signifie que l'on agit conformément à son autorité. Ainsi, le fait d'être un roi est un fait institutionnel : un certain individu (X) est compté comme le roi (Y) à l'intérieur des frontières d'un royaume donné (C). Il existe encore beaucoup d'autres exemples de faits institutionnels : les lois, les mariages, les frontières politiques, les diplômes, etc. Dans les discussions qui vont suivre, nous nous concentrerons uniquement sur les exemples de l'argent et des rois.

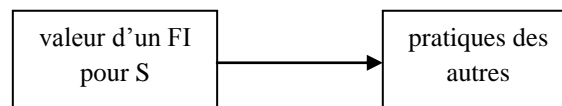
1.2.2 Hypothèse selon laquelle les FI sont des BIS

Je propose d'examiner l'hypothèse selon laquelle les FI constituent une sous-catégorie des BIS⁷⁶. Je m'aiderai de schémas, pour essayer de montrer pourquoi cette hypothèse semble plausible. Un BIS est caractérisé par l'interdépendance des valeurs : la valeur d'un BIS pour S dépend de la valeur de ce BIS pour au moins une autre personne. Cette propriété peut être schématisée de la manière suivante. La flèche représente une relation de dépendance :

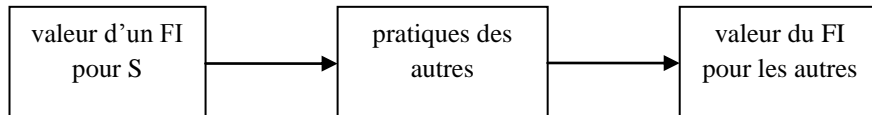
⁷⁶ J'utilise l'abréviation FI pour « fait institutionnel ».



Revenons sur les FI et prenons l'exemple du roi. Il est clair que, si les sujets d'un royaume cessent de reconnaître l'autorité du roi, celui-ci cessera d'en être un. Pour qu'un individu soit un roi, il faut qu'une partie de la population agisse d'une manière telle que le statut du roi soit maintenu. Admettons maintenant que S considère son roi comme un bon roi. Étant donné la remarque qui précède, il est évident que la possibilité même que le roi ait de la valeur pour S dépend de l'ensemble des pratiques des autres sujets. En effet, il faut que ceux-ci agissent de telle sorte que le statut du roi soit maintenu. Si le roi perd son statut, il est impossible que S accorde de la valeur au roi, puisque celui-ci n'est plus un roi. Ainsi, la valeur d'un FI pour S dépend de la pratique des autres personnes. On peut faire la même remarque à propos de l'argent. Admettons que, dans une société donnée, plus personne n'utilise de l'argent. Dans ce cas, les billets de banque perdent leur statut d'argent, dans la mesure où plus personne n'accepte d'échanger des billets contre des biens de consommation. Dès lors, posséder des billets de banque, pour S, n'est plus d'aucune utilité. Ainsi, la valeur d'un FI pour S dépend des pratiques des autres.



Faisons un pas de plus. On peut supposer que la pratique des individus à propos d'un FI reflète la valeur qu'a ce FI pour ces mêmes individus. Par exemple, on peut supposer que, si la population d'un royaume agit avec respect envers l'autorité royale, cela présuppose que cette population apprécie le roi. Si personne n'aime le roi, on peut supposer que la population cesse de respecter son autorité, en conséquence de quoi le roi perd son statut. On peut faire la même remarque en ce qui concerne l'argent. Imaginons que, pour une raison ou pour une autre, l'argent ne soit plus considéré comme un bien. Du jour au lendemain, tous les citoyens d'un pays pensent que le système monétaire est inutilement compliqué. Dès lors, ils reviennent au système du troc et n'utilisent plus leurs billets de banque. Les pratiques qui permettent de maintenir le statut d'un FI dépendent donc de la valeur qu'a ce FI pour les gens. On peut schématiser cela de la façon suivante :



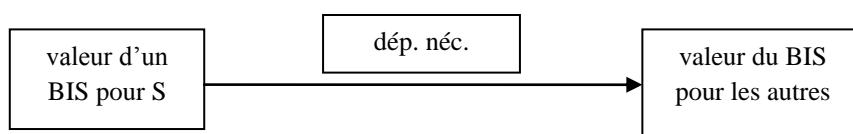
Le schéma ci-dessus montre clairement que, par transitivité, les FI ont la même propriété que les BIS : la valeur d'un FI pour S dépend de la valeur du FI pour les autres (interdépendance des valeurs). C'est pourquoi l'hypothèse selon laquelle les FI sont des BIS semble plausible.

1.2.3 Différence entre les FI et les BIS : exemple du roi

Cependant, j'aimerais soutenir que les FI ne sont pas des BIS. Dans ce but, il faut tout d'abord rappeler que les BIS sont *nécessairement* caractérisés par l'interdépendance des valeurs. J'avais montré cela au point 2.7 de la deuxième partie. La démonstration, qui se divise en quatre étapes, s'appuie sur la quatrième condition des BIS, condition qui requiert que S évalue X selon un critère consensuel. Si l'on prend l'exemple de la fête, la démonstration est la suivante :

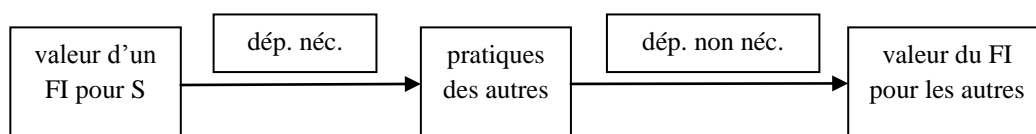
- (1) La raison pour laquelle S apprécie la fête s'appuie sur un critère consensuel (selon la quatrième condition),
- (2) Le critère consensuel, pour évaluer une fête, est le niveau d'ambiance,
- (3) Pour qu'une fête suscite de l'ambiance, il faut nécessairement que la fête soit, manifestement, appréciée par les participants ;
- (4) Donc, pour que S apprécie la fête, il faut nécessairement que les autres participants apprécient manifestement la fête.

La valeur d'un BIS pour S dépend nécessaire de la valeur du BIS pour les autres. C'est-à-dire que, *dans tous les mondes possibles*, si S évalue un BIS selon un critère consensuel, alors la valeur du BIS pour S dépend de la valeur du BIS pour les autres. On peut schématiser cela de la façon suivante (je note « dép. néc. » pour « dépendance nécessaire ») :



Penchons-nous maintenant sur le cas des FI. Plus haut, nous avons admis que l'ensemble des pratiques qui permettent à un FI d'exister dépend de la valeur qu'a ce FI pour les gens. En effet, si personne n'accorde la moindre valeur au roi, alors les gens agissent d'une manière telle que le roi perd son statut⁷⁷. Cependant, il est important de relever qu'il s'agit d'une *règle empirique générale* et non pas d'une *nécessité*. On peut supposer que, en général, dans le monde réel, si un FI (par exemple, un roi) perd sa valeur aux yeux d'un grand nombre de personnes, alors les gens agissent d'une manière telle que ce FI cesse d'exister. Mais il est tout à fait concevable que la situation inverse se produise. Il est possible, en effet, qu'un roi continue d'être un roi, même si personne n'apprécie ce roi. Cela peut s'expliquer, par exemple, par le manque de courage ou de volonté de la population. C'est la raison pour laquelle je soutiens que les pratiques qui permettent de maintenir un FI *ne dépendent pas nécessairement* de la valeur de ce FI pour les gens. Il y a bien une dépendance (il s'agit d'une règle générale qui se vérifie au niveau empirique) mais celle-ci n'est pas nécessaire.

Par contre, j'admets que la valeur d'un FI pour S dépend *nécessairement* de la pratique des autres. En effet, la possibilité-même, pour S, de considérer son roi comme un bon roi dépend de l'ensemble des pratiques des autres sujets. En effet, il faut que les autres sujets se comportent de manière telle que le roi soit un roi. Il serait impossible que S accorde de la valeur au roi si ce roi n'existait pas. On obtient ainsi le schéma suivant :



Ce long détour nous permet de montrer que les FI ne sont pas des BIS, car la deuxième condition n'est pas satisfaite. On peut concevoir un monde possible où un FI a de la valeur pour S mais aucune valeur pour les autres. On peut imaginer, par exemple, qu'un roi ait de la valeur pour S et seulement pour S. Les autres personnes

⁷⁷ Voir SEARLE, *The Construction of Social Reality*, chapitre V : « The General Theory of Institutional Facts. Part II : Creation, Maintenance, and the Hierarchy », pp. 113-126. (Trad. : SEARLE, *La construction de la réalité sociale*, chapitre V : « La théorie générale des faits institutionnels. Deuxième partie : création, maintien et hiérarchie », pp. 149-165).

détestent ce roi, mais, par couardise, ils respectent malgré tout son autorité. Le fait d'être roi n'est donc pas un BIS.

1.2.4 Différence entre les FI et les BIS : exemple de l'argent

J'aimerais maintenant suivre le même raisonnement que précédemment, mais en m'appuyant sur l'exemple de l'argent. On verra que la thèse selon laquelle les FI ne sont pas des BIS est plus compliquée à défendre en s'appuyant sur l'exemple de l'argent qu'en s'appuyant sur l'exemple des rois. Il s'agit de montrer que l'ensemble des pratiques qui permettent à l'argent d'exister ne dépend pas nécessairement de la valeur qu'a l'argent pour les gens. Autrement dit, il s'agit de montrer qu'il est conceptuellement possible que les gens utilisent de l'argent au quotidien, même si l'argent n'a pas de valeur pour eux. Il est important, pour comprendre ce qui suit, de distinguer deux sens du mot « valeur ». Du moment que les gens utilisent de l'argent, il est clair que les billets de banque possèdent une *valeur monétaire*, c'est-à-dire qu'on peut échanger des billets contre des produits. Mais c'est un autre sens du mot valeur que l'on emploie quand on dit que l'argent a de la valeur pour les gens, c'est-à-dire que les gens ont envie d'avoir de l'argent. Pour ne pas confondre les deux sens du terme, je parlerai toujours de *valeur monétaire* pour désigner le premier sens.

Imaginons qu'un malin génie s'amuse à manipuler les habitants d'un pays donné. Du jour au lendemain, il fait en sorte que l'argent n'ait plus de valeur pour eux. C'est-à-dire que les habitants ne veulent plus avoir d'argent, ce n'est plus quelque chose qu'ils recherchent ou qu'ils désirent. À chaque fois que l'un des habitants obtient un billet de banque supplémentaire, il se sent un peu plus malheureux. Mais, en même temps, le malin génie fait en sorte que les habitants du pays continuent d'utiliser le système de l'argent, c'est-à-dire qu'ils achètent et qu'ils vendent toutes sortes de marchandises. D'après cette expérience de pensée, l'argent n'est pas un bien pour les gens, et pourtant ils continuent d'agir de telle sorte que les billets de banque gardent leur statut d'argent, c'est-à-dire que les billets possèdent toujours une valeur monétaire. Les habitants agissent ainsi à cause de la manipulation du génie.

Bien sûr, ce cas de figure n'est pas susceptible de se produire dans le monde réel. Cette expérience de pensée n'est pas du tout réaliste, c'est la raison pour laquelle je fais intervenir un malin génie. Cependant, il suffit d'admettre que ce cas de figure est conceptuellement possible pour admettre que l'argent n'est pas un BIS. En effet, imaginons maintenant que le malin génie ait épargné une seule personne, S. Dès lors, S est la seule personne pour qui l'argent a de la valeur. L'argent ne satisfait donc pas la deuxième condition de la définition des BIS. Précisons que la raison pour laquelle l'argent a de la valeur pour S est que l'argent permet à S de se procurer toutes sortes de produits. Il s'agit d'une propriété de l'argent (la troisième condition est remplie) et d'un critère consensuel (la quatrième condition est remplie). Le même raisonnement vaut pour tous les autres FI : les lois, les mariages, les frontières politiques, les diplômes, etc. Les FI n'ont pas besoin, pour exister, d'être appréciés par les gens, il suffit que les gens agissent d'une manière telle que les FI soient maintenus. C'est pourquoi les FI ne sont pas des BIS.

Pour souligner l'asymétrie entre les BIS et les FI, refaisons l'expérience du malin génie mais en l'appliquant au cas de la fête. Supposons qu'un malin génie fasse en sorte que tous les habitants de Neuchâtel détestent la Fête des Vendanges. Seul S est épargné : il est le seul à ne pas être victime de la manipulation. En même temps, le malin génie manipule les habitants de telle sorte qu'ils se rendent quand même à la Fête des Vendanges, malgré leur absence totale d'enthousiasme. Dès lors, l'ambiance est très mauvaise et S n'apprécie pas cette fête, même s'il n'a pas été victime du malin génie. Cette expérience de pensée montre qu'il existe une différence conceptuelle entre les FI et les BIS. Pour qu'un BIS soit un bien pour S, il faut que ce soit un bien pour les autres. Mais pour qu'un FI soit un bien pour S, il n'y a pas besoin que ce soit un bien pour les autres, il faut seulement que les autres reconnaissent le statut du FI en agissant d'une certaine manière. Les FI ne sont donc pas des BIS.

1.3 Les BIS et le rendement croissant d'adoption

J'aimerais maintenant comparer les BIS avec une catégorie particulière de biens dont parle André Orléan :

Considérons les biens ou les techniques dont le rendement est d'autant plus grand que le nombre de personnes qui les ont adoptés est grand. Les économistes parlent de « rendements croissants d'adoption ». Cette croissance du rendement a des sources multiples, par exemple : une plus large diffusion rend la technique plus attractive parce qu'elle rend plus aisée la communication avec le reste du groupe⁷⁸.

L'auteur prend l'exemple des langues. Plus le nombre de personnes qui maîtrisent une langue X est grand, plus il est avantageux de maîtriser cette langue X. En effet, toutes choses égales par ailleurs, il est plus utile de connaître une langue utilisée par un grand nombre de personnes qu'une langue utilisée par un petit nombre, car cela permet de communiquer, potentiellement, avec plus de monde⁷⁹. On peut imaginer beaucoup d'exemples similaires dans le domaine de la communication. Il est évident, par exemple, qu'il ne serait pas très intéressant d'être la seule personne du monde à posséder un téléphone : plus il y a de gens qui possèdent un téléphone, plus celui-ci est avantageux. Le même phénomène existe en ce qui concerne les services et applications pour smartphones ou ordinateurs. Ainsi, les réseaux sociaux (Facebook), les plateformes d'échange de données en ligne et les applications qui permettent de s'envoyer des messages sur smartphone sont des services qui possèdent un rendement croissant d'adoption : l'intérêt de ces services est proportionnel au nombre d'utilisateurs⁸⁰.

J'aimerais montrer que ces exemples, à l'exception peut-être des réseaux sociaux, ne sont pas des BIS. Selon moi, les différents exemples mentionnés ne satisfont pas la deuxième condition des BIS, à savoir : « X ne serait pas un bien pour S si X n'était pas, manifestement, un bien pour l'autre ou les autres personne(s) concernée(s) directement par X ». En fait, je soutiens que la différence entre les biens qui possèdent un rendement croissant d'adoption et les BIS est exactement la même que la différence entre les faits institutionnels et les BIS.

Pour le montrer, commençons par examiner le cas des téléphones. Plus il y a de personnes qui en possèdent, plus il est intéressant pour S d'en posséder un. La valeur qu'a le téléphone pour S dépend donc du nombre d'utilisateurs. Mais cela ne veut pas dire que la valeur qu'a le téléphone pour S dépend de *la valeur* de celui-ci pour les

⁷⁸ ORLÉAN, *L'empire de la valeur*, p. 78.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 80-82.

⁸⁰ L'exemple des applications vient d'Orléan : « pensons aux nombreuses applications qui multiplient l'intérêt d'un ordinateur ou d'un iPhone », *ibid.*, p. 79, note 1.

autres usagers. L'important est que les autres gens possèdent, eux-aussi, un téléphone, et non pas qu'ils considèrent leur téléphone comme un bien. Si S est la seule personne au monde à posséder un téléphone, alors ce téléphone ne sera pas un bien pour lui (car cela lui sera totalement inutile). Mais il est tout à fait possible que S soit la seule personne à considérer son téléphone comme un bien, dans la mesure où d'autres personnes en possèdent un (même s'ils ne le considèrent pas comme un bien). C'est pourquoi un téléphone, contrairement à ce qu'il aurait pu sembler, n'est pas un BIS.

On pourrait répliquer que personne n'achèterait ni n'utiliserait de téléphone si ce dernier n'était pas, pour lui, un bien. À cela, on peut répondre qu'il suffit que cela soit conceptuellement possible pour comprendre qu'il ne s'agit pas d'un BIS. Imaginons (comme nous l'avons fait avec les faits institutionnels) qu'un malin génie manipule toute la population. Le malin génie fait en sorte que les êtres humains n'aiment plus leur téléphone mais continuent de l'utiliser. De plus, le fait que les êtres humains n'aiment plus leur téléphone est manifeste : ils affichent clairement leur manque d'enthousiasme pour cet appareil, qu'ils utilisent uniquement parce qu'ils sont manipulés par le malin génie. Imaginons maintenant qu'une seule personne, S, a été épargnée par la manipulation du malin génie. Dans ce cas, S continue d'apprécier son téléphone, même si ce n'est plus, manifestement, un bien pour les autres. La deuxième condition n'est donc pas satisfaite. Comparons cela avec le cas des fêtes. Pour qu'une fête soit appréciable, il ne suffit pas qu'un grand nombre de personnes y participent : il faut encore que ces personnes manifestent leur joie, afin de susciter de l'ambiance. Au contraire, pour qu'un téléphone soit utile, il suffit que les personnes décrochent le combiné lorsqu'on les appelle. Qu'ils apprécient cela ou non ne change rien à l'utilité du téléphone.

Il en va exactement de même pour les autres exemples de rendement croissant d'adoption. L'utilité d'une langue ne dépend pas de la valeur qu'a, manifestement, cette langue pour les usagers, mais uniquement du nombre de locuteurs. On peut même imaginer que tous les locuteurs détestent la langue qu'ils parlent et préféreraient en parler une autre. Du moment qu'ils parlent cette langue, celle-ci est utile pour qui la connaît. De même, l'intérêt d'une plateforme d'échange de données sur Internet et l'intérêt d'une application pour communiquer dépend du nombre

d'utilisateurs, et non de la valeur qu'ils accordent, manifestement, à ces services. Si X possède un rendement croissant d'adoption, alors la valeur de X pour S dépend du fait que les autres *utilisent* X. Si X est un BIS, alors la valeur de X pour S dépend du fait que les autres considèrent, manifestement, X comme un bien.

Examinons maintenant le cas des réseaux sociaux, en se penchant sur l'exemple de Facebook. Pour savoir si Facebook est un BIS, il faut d'abord se demander quel est la fonction que l'on attribue généralement à ce réseau social. Autrement dit, il faut se demander quelle est la raison pour laquelle les gens apprécient Facebook s'ils s'appuient sur un critère consensuel. Si on lui attribue la fonction d'établir un contact avec un grand nombre de personnes, alors Facebook n'est pas un BIS. En effet, l'important, dans ce cas, est qu'un grand nombre de personnes *utilisent* ce service, et non pas qu'ils *apprécient*. Mais peut-être qu'on attend généralement autre chose de Facebook. L'interaction entre les différents internautes (qui lisent et écrivent des commentaires, postent des photos ou des vidéos, etc.) produit une forme d'ambiance ou d'atmosphère enthousiaste. Il est possible que la raison pour laquelle les gens apprécient Facebook soit justement cette ambiance. Si tel est le cas, alors Facebook est un BIS, au même titre qu'une fête est un BIS. Pour que Facebook soit un bien pour S, il faut que ce que S trouve sur Facebook soit l'expression manifeste du fait que ce réseau social est un bien pour les autres utilisateurs.

2. De l'ancienne à la nouvelle définition des BIS

2.1 Les exemples de BIS selon Taylor

2.1.1 Quatre exemples de biens culturels

Dans les trois dernières sous-sections de ce travail, j'aimerais revenir sur l'article « Irreducibly Social Goods » afin de mesurer l'écart entre la notion de BIS présentée par Taylor et la notion telle que je l'ai redéfinie. Pour cela, je vais reprendre les différents exemples de BIS sur lesquels s'appuie l'article, et je me demanderai si ce sont ou non des BIS selon ma nouvelle définition. Nous savons déjà que l'amitié et l'amour, qui sont deux exemples de BIS selon Taylor, sont aussi des BIS selon la

nouvelle définition. Il s'agit maintenant d'examiner les autres exemples. Rappelons-nous que Taylor distingue deux catégories de BIS : les biens culturels et les biens communs. Je commencerai par les biens culturels. Ceux-ci possèdent la particularité suivante : ils ne pourraient pas être des biens pour S si S n'appartenait pas à telle ou telle culture.

Taylor propose les quatre exemples suivants de biens culturels : l'expression authentique de soi, l'art, les relations de franchise et les relations d'égalité. Autant de choses valorisées dans les sociétés occidentales modernes :

Ainsi, je peux attacher de la valeur à l'accomplissement (*fulfillment*) qui découle de l'expression authentique de soi, ou à l'expérience qui se produit à partir de certaines œuvres d'art, ou encore aux situations (*outcomes*) dans lesquelles les gens se tiennent les uns les autres sur une base de franchise et d'égalité. Mais tout cela est uniquement possible grâce à l'arrière-plan d'une certaine culture. Toutes les cultures humaines n'accordent pas une place à l'expression authentique de soi⁸¹.

Pour savoir si ces exemples sont des BIS au sens où nous les avons définis, il faut reprendre la définition complète :

X est un BIS ssi :

- (1) X est un bien pour S (une personne concernée directement par X) et pour au moins une autre personne (concernée directement par X),
- (2) X ne serait pas un bien pour S si X n'était pas, manifestement, un bien pour l'autre ou les autres personne(s) concernée(s) directement par X, et cela même si l'on postule que :
- (3) La raison pour laquelle X est (ou non) un bien pour S concerne une propriété de X,
- (4) La raison pour laquelle X est (ou non) un bien pour S s'appuie sur un critère consensuel pour évaluer X

Examinons tout d'abord le cas de l'art. La première condition est satisfaite, puisque l'art est considéré comme quelque chose qui a de la valeur par un grand nombre de personnes. La deuxième condition est satisfaite également. Imaginons, en effet, que S soit né dans une société où personne n'accorde la moindre importance à l'art. Dans ce cas, S n'en accorderait pas non plus, n'y étant pas sensibilisé. Cependant, la troisième condition n'est pas satisfaite. L'évaluation de S à propos de

⁸¹ Citation originale : « Thus I may value the fulfillment that comes from authentic self-expression, or the experience that arises from certain works of art, or outcomes in which people stand with each other on a footing of frankness and equality. But all this is only possible against the background of a certain culture. Not every human culture has a place for authentic self-expression ». TAYLOR, « Irreducibly Social Goods », dans : *op. cit.*, p. 136.

l'art n'est pas la même si S est né (1) dans une société où l'art est valorisé ou (2) dans une société où l'art n'est pas valorisé. Mais la raison pour laquelle l'évaluation de S n'est pas la même en (1) et en (2) ne concerne pas une propriété de l'objet évalué. En effet, les différentes œuvres d'art restent les mêmes, en (1) comme en (2). Le changement dans l'évaluation de S dépend uniquement de son éducation et de la sensibilité qu'il a acquise. C'est pourquoi l'art n'est pas un BIS.

Il en va exactement de même pour l'exemple de l'expression authentique de soi. Disons que l'expression authentique de soi désigne le fait de se comporter ou de parler de soi d'une manière qui correspond à sa personnalité⁸². Admettons que l'évaluation de S à propos de l'expression authentique de soi n'est pas la même selon que S est né (1) dans une société où l'expression authentique de soi est valorisée ou (2) dans une société où l'expression authentique de soi n'est pas valorisée. Cependant, l'expression authentique de soi a les mêmes propriétés en (1) et en (2). La troisième condition n'est donc pas satisfaite. Le raisonnement reste valable, même si l'on définit l'expression authentique de soi d'une autre manière.

En ce qui concerne le cas des relations franches ou égales, je pense que la deuxième condition n'est pas satisfaite. Il est possible, me semble-t-il, qu'A et B entretiennent une relation égale ou franche, même si cette relation n'a pas de valeur pour A ou pour B. Imaginons, par exemple, que A traite B de façon égale, sans même y réfléchir, par habitude, sans que cela ait spécialement de valeur pour lui. De même, imaginons que A soit franc avec B, par habitude, sans que cela ait de l'importance pour lui. Dès lors, il est possible qu'ArB, une relation de franchise ou d'égalité, ait de l'importance pour B mais non pour A. La franchise et l'égalité ne sont donc pas des BIS. Cela montre qu'il existe une asymétrie entre l'amitié et l'amour, d'une part, et la franchise et l'égalité, d'autre part. L'amitié et l'amour sont des relations qui, par définition, sont des biens pour les deux amis ou les deux amoureux, ce qui n'est pas le cas de l'égalité et de la franchise.

⁸² Pour la notion d'authenticité, voir TAYLOR, *The Ethics of Authenticity* (trad. : *Le malaise de la modernité*). Pour la notion d'expression, voir TAYLOR, « Theories of Meaning », dans : *op. cit.*, pp. 248-292.

2.1.2 Un exemple de bien commun

Passons maintenant à la deuxième catégorie de BIS selon Taylor, à savoir les biens communs. Rappelons qu'un bien commun est un bien dont la valeur vient du fait que plusieurs personnes considèrent ce dernier comme un bien. Nous savons déjà que l'amitié et l'amour, les deux exemples de biens communs que Taylor développe dans « Irreducibly Social Goods », satisfont la nouvelle définition des BIS. Dans « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », Charles Taylor donne un autre exemple. Selon lui, le fait d'apprécier un concert de musique en communion avec les autres spectateurs est un bien commun. La citation suivante donne l'exemple de Jacques qui assiste à un concert de musique classique.

Son propre amour pour la musique fusionne avec celui de la foule dans la salle obscure, il résonne avec le sien et trouve son expression dans un acte commun d'enthousiasme : les applaudissements à la fin du concert. Jacques apprécie le concert d'une manière inattendue pour lui : comme un bien médiat commun⁸³.

Et pourtant, selon ma définition, le fait d'apprécier la musique lors d'un concert public n'est pas un BIS. Soit un spectateur qui évalue le concert d'après la qualité de la musique. Il s'agit d'un critère consensuel qui concerne une propriété de l'objet évalué. Dans ce cas, il est possible qu'un spectateur apprécie le concert, même si les autres spectateurs ne l'apprécient pas. La deuxième condition n'est donc pas satisfaite. Certes, on peut considérer que l'ambiance dans la salle est un BIS. En effet, pour que l'ambiance soit bonne, il faut que chaque spectateur manifeste son plaisir d'être là⁸⁴. Mais le spectacle lui-même n'est pas un BIS.

Tout cela montre la distance qui sépare la notion de BIS telle que Taylor la conçoit et telle que je l'ai redéfinie. La plupart des exemples de BIS dont parle Taylor (l'art, l'authenticité, les relations de franchise, les relations d'égalité et le fait d'apprécier un spectacle en communion avec les autres spectateurs) ne sont pas des BIS selon ma définition. Seuls les exemples de l'amitié et de l'amour se situent à l'intersection de l'ancienne et de la nouvelle définition. Quant aux exemples de la

⁸³ TAYLOR, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », dans : *op. cit.*, p. 101. Citation originale : « His own love of the music fused with that of the crowd in the darkened hall, resonated with theirs, and found expression in an enthusiastic common act of applause at the end. Jacques also enjoyed the concert in a way he had not expected, as a mediately common good ». TAYLOR, « Cross-Purposes : The Liberal-Communitarian Debate », dans : *op. cit.*, p. 191.

⁸⁴ Nous avons déjà relevé cela, au point 2.6 de la deuxième partie (voir la note 66).

fête et de la compétition, le philosophe n'en parle pas. Il y a une autre façon de montrer l'écart qui sépare les deux conceptions des BIS. D'après Taylor, cette notion a d'importants enjeux qui concernent la philosophie politique et morale. Comme je le montrerai dans les deux prochaines sous-sections, ces enjeux ne se retrouvent pas dans la nouvelle définition des BIS.

2.2 Les enjeux politiques

2.2.1 L'appartenance communautaire

Selon Charles Taylor, la notion de BIS permet de comprendre certaines positions politiques :

À partir des exemples que j'ai utilisés, on peut constater que la conception des biens irréductiblement sociaux est liée à certaines tendances importantes de la politique moderne. Dès lors, en clarifiant (*articulate*) cette catégorie de biens, je clarifie (*spell out*) les présupposés philosophiques de certaines positions largement répandues⁸⁵.

En effet, d'après l'auteur, le sentiment d'appartenance communautaire est un BIS. Taylor prend l'exemple du Québec. En l'occurrence, le sentiment d'appartenance des Québécois se cristallise autour de la particularité de leur province par rapport au reste du Canada, à savoir la langue française.

Le premier exemple, ou presque, qui vient à l'esprit est le nationalisme moderne [d'ordre] linguistique ou culturel. Peut-être que cela me vient à l'esprit parce que je vis à Montréal et que j'ai essayé de comprendre ce qu'il se passe là-bas depuis un demi-siècle. Il est clair que, dans cette province, toutes les sortes de sentiments nationalistes coïncident dans le fait de considérer la culture du Québec, c'est-à-dire, en pratique, la langue française, au moins comme un bien commun au sens 1, c'est-à-dire un bien qui présuppose une vie à laquelle ils accordent de la valeur ; ainsi que, parfois, comme un bien dans le sens 2⁸⁶.

⁸⁵ Citation originale : « It can be gleaned from the examples I used that the conception of irreducibly social goods is bound up with some important strands of modern politics. So in articulating this kind of good I am spelling out the philosophical presuppositions of some political positions that are widely held ». TAYLOR, « Irreducibly Social Goods », dans : *op. cit.*, p. 140.

⁸⁶ Citation originale : « Almost the first example that springs to mind is modern linguistic or cultural nationalism. Perhaps this springs first to my mind because I live in Montreal, and have been trying to make sense of what goes on here for the last half-century. It is clear that all stripes of nationalist sentiment in this province concur in seeing the culture of Quebec, and that means in practice the French language, at least as a common good in sense 1, the presupposition of the life they value ; and sometimes as a good in sense 2 as well ». *Ibid.*, p. 140.

Le point de Taylor, qui s'est beaucoup intéressé à la question, est que la valeur de la langue française, pour les Québécois, n'est pas seulement instrumentale. Certains Québécois sont attachés à leur langue, non pas seulement comme outil de communication, mais encore parce que le français incarne leur identité communautaire⁸⁷. Ainsi, la langue française serait, pour les Québécois, un BIS au sens de la première catégorie (un bien culturel) ou, parfois, un BIS au sens de la deuxième catégorie (un bien commun).

L'identité communautaire est-elle un BIS au sens où nous l'avons défini ? Pour le savoir, il faut se demander s'il est possible qu'une personne (S) soit la seule à considérer tel ou tel aspect de sa communauté (par exemple : la langue, les traditions, les institutions, l'histoire, le mode de vie, etc.) comme quelque chose d'important. À première vue, cela semble plausible. Par exemple, on peut imaginer un monde possible où S est le seul Québécois à considérer la langue française comme une chose importante – tous les autres Québécois préfèrent l'anglais, pour des raisons pratiques. De même, il est possible d'imaginer qu'un homme soit le seul à considérer les institutions, les traditions ou l'histoire de sa communauté comme quelque chose d'important. Ainsi, l'identité communautaire n'est pas un BIS, car la deuxième condition n'est pas satisfaite.

On pourrait répondre à cela qu'il s'agit d'une mauvaise manière de comprendre ce qu'est l'identité communautaire. En effet, le principe de l'identité communautaire, c'est que la valeur accordée aux différents aspects de la communauté (la langue, les traditions, les institutions, l'histoire, le mode de vie, etc.) est partagée par les autres. C'est-à-dire qu'il y a une convergence au sein de la communauté concernant la valeur attribuée à certaines choses. Sans cette convergence, S ne valoriserait pas les différents aspects de sa communauté. Je crois que c'est précisément pour cette raison que Taylor considère le sentiment d'appartenance comme un BIS. Dans

⁸⁷ « [Au Québec] s'affrontaient deux langues mais aussi deux philosophies du langage : alors que les anglophones considéraient la langue comme un instrument et ne comprenaient pas qu'on refuse d'adopter l'instrument le plus commode car le plus répandu en Amérique du Nord et dans le monde, pour les francophones, la langue est constitutive d'une façon d'être au monde. [...] J'ai toujours trouvé évident que la langue était plus qu'un instrument, que chaque langue portait un sens de l'humour, une conception du monde, etc., qui lui étaient propres ». Extrait d'un entretien de Charles Taylor avec Philippe de Lara, « De l'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance », dans : *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, pp. 359-360.

« Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », il insiste particulièrement sur ce point lorsqu'il réfléchit à la notion de république :

Quel est le rapport avec les républiques ? Qu'il leur est essentiel [...] qu'elles soient animées par un sens du bien commun immédiatement partagé. [...] Les liens de solidarité avec mes compatriotes dans une République qui fonctionne sont fondés sur un sens du destin partagé où le partage a en lui-même une valeur. C'est ce qui donne à ce lien une importance spéciale, ce qui fait que mon attachement à ces personnes et à cette entreprise est particulièrement fort [...]⁸⁸.

Dès lors, S ne peut pas être le seul à avoir un sentiment d'appartenance communautaire. Si ses concitoyens ne valorisent pas les différents aspects de la communauté, alors S ne les valorise pas non plus. La deuxième condition des BIS est donc satisfaite.

Cependant, même si l'on admet la remarque précédente, la troisième condition n'est pas satisfaite. L'évaluation de S à propos des différents aspects de sa communauté (la langue, les institutions, le mode de vie, etc.) n'est pas la même selon que (1) les concitoyens de S valorisent les différents aspects de la communauté ou (2) les concitoyens de S ne valorisent pas les différents aspects de la communauté. Mais le changement d'évaluation de S ne concerne pas une propriété de l'objet évalué. En effet, la langue, la tradition, les institutions, le mode de vie ou l'histoire de la communauté est la même, en (1) et en (2). C'est pourquoi le sentiment d'appartenance n'est pas un BIS.

2.2.2 L'autodétermination politique

D'après Taylor, il y a un deuxième exemple de BIS en rapport avec la politique. Selon lui, l'autodétermination politique dans les systèmes démocratiques est un BIS.

C'est un des tendances centrales de la culture démocratique moderne. Je parle des idées politiques qui consistent à considérer l'autodétermination des règles (*participatory self-rule*) comme un bien en soi – non pas seulement comme

⁸⁸ TAYLOR, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », dans : *op. cit.*, pp. 101-102. Citation originale : « What has all this to do with republics ? That it is essential to them, that they are animated by a sense of a shared immediate common good. [...] The bond of solidarity with my compatriots in a functioning republic is based on a sense of shared fate, where the sharing itself is of value. This is what gives this bond its special importance, what makes my ties with these people and to this enterprise peculiarly binding [...] ». TAYLOR, « Cross-Purposes : The Liberal-Communitarian Debate », dans : *op. cit.*, pp. 191-192.

quelque chose d'instrumental en vue d'autre chose, comme la justice, la paix ou la stabilité, mais comme quelque chose qui a en soi de la valeur⁸⁹.

La démocratie serait un BIS au sens de la deuxième catégorie (bien commun), parce que ce régime ne peut pas exister sans une compréhension commune et une valorisation commune (je souligne) :

Maintenant, un régime dans lequel les gens se gouvernent eux-mêmes, en tant que citoyens égaux, est un bien commun au sens 2 ci-dessus. *Cela* [un tel régime] *ne peut pas exister sans une compréhension commune* du fait que cela constitue la base sur laquelle nous nous tenons les uns par rapport aux autres, et *la compréhension commune doit englober la justesse (rightness) de cette base*⁹⁰.

Ce que Taylor veut dire, c'est que l'autodétermination politique ne peut pas exister si les gens ne considèrent pas cela comme quelque chose de juste. Admettons que le fait de considérer quelque chose comme juste revient à accorder une certaine valeur à cette chose. Dès lors, pour Taylor, l'autodétermination politique ne peut pas exister si les gens n'accordent pas une valeur à cela.

Taylor a-t-il raison d'affirmer que l'existence d'un régime démocratique dépend de la valeur que les gens accordent à ce régime ? À cette question, on peut donner la même réponse que nous avons donnée au point 1.2 de cette partie, lorsque nous comparions les BIS et les faits institutionnels. Peut-être qu'un système démocratique ne parviendrait pas à se maintenir si les citoyens n'accordaient aucune valeur à ce régime. Mais cela est une règle empirique générale, et non pas une nécessité. Ainsi, on peut très bien concevoir un monde possible où un régime démocratique (ou toutes autres formes de régime politique) se maintient, même si les citoyens n'apprécient pas ce régime. Imaginons, par exemple, que toute la population d'un pays démocratique, sauf S, avale la pilule qui rend hostile à la démocratie. Il est possible, dans ce cas, que S continue d'apprécier ce régime. La deuxième condition n'est donc pas satisfaite, c'est pourquoi l'autodétermination politique n'est pas un BIS. La raison pour laquelle S apprécie le régime démocratique de son pays est que ce dernier offre une liberté politique à tous les citoyens. Il s'agit d'un critère

⁸⁹ Citation originale : « This is one of the central strands of modern democratic culture. I'm talking about the politics that takes participatory self-rule as a good in itself – not simply as something instrumental to other goals, like justice or peace or stability, but as something valued for its own sake ». TAYLOR, « Irreducibly Social Goods », dans : *op. cit.*, p. 141.

⁹⁰ Citation originale : « Now a regime in which people govern themselves as equal citizens is a common good in sense 2 above. It can't exist without some common understanding that this is the basis on which we stand with each other, and the common understanding must englobe the rightness of this basis ». *Ibid.*, p. 141.

consensuel qui concerne une propriété de l'objet évalué. Ainsi, la notion de BIS, telle que je l'ai définie, n'a pas les enjeux politiques qu'elle avait pour Taylor.

2.3 Les enjeux pour la philosophie morale

Rappelons qu'un BIS, d'après Taylor, est un bien social qu'on ne peut pas décrire en termes individuels. Selon le philosophe, cette notion permet de montrer une faille dans l'atomisme philosophique. L'atomisme philosophique est la doctrine qui affirme que « le tout doit toujours être compris dans les termes des parties qui le composent »⁹¹. Le but de Taylor est de critiquer une forme d'atomisme appliquée à la question des valeurs, à savoir l'idée selon laquelle « le bien est un bien seulement parce qu'il bénéficie à des individus »⁹². Les courants les plus représentatifs de cet atomisme des valeurs seraient, d'après Taylor, l'utilitarisme et l'économie du bien-être (*welfare economics*), deux théories qui présupposent qu'il n'existe pas de BIS :

Y a-t-il des biens irréductiblement sociaux ? [...] La ligne de pensée qui répond par la négative est dominante, entre autres, dans le domaine de l'économie. Cela [la réponse négative] est souvent considéré comme une vérité évidente dans cette catégorie de pensées, de calculs et de réflexions que l'on appelle "l'économie du bien-être" (*welfare economics*). Et c'est aussi le socle d'un courant influent de la pensée philosophique qui, durant ces trois derniers siècles, s'est propagé dans une bonne part de l'espace intellectuel de notre civilisation, courant que l'on peut approximativement appelé "utilitariste"⁹³.

Dans cette sous-section, je vais expliquer brièvement ce qu'est l'utilitarisme ainsi que l'économie du bien-être et je me demanderai si ces théories peuvent admettre les BIS tels que nous les avons définis.

L'utilitarisme est la doctrine selon laquelle on doit évaluer les choses selon leur utilité (*utility*). La notion d'utilité est synonyme de la notion de bien-être (*welfare*). L'utilitarisme propose d'agir selon l'action qui maximalise le bien-être du plus grand nombre (utilitarisme classique) ou la moyenne du bien-être (utilitarisme de la

⁹¹ Citation originale : « All wholes have to be understood in terms of the parts that compose them ». *Ibid.*, p. 129.

⁹² Citation originale : « The good is a good only because it benefits individuals ». *Ibid.*, p. 129.

⁹³ Citation originale : « Are there any irreducibly social goods ? [...] The line of thought that takes the negative side is dominant, among other places, in economics. It is often taken as self-evident truth in that congeries of thoughts, calculations, and reflections called "welfare economics". And it is the bedrock of an influential strand of philosophical thought which has been taking up a lot of the intellectual space in our civilization over the last three centuries, which we can roughly call "utilitarian" ». *Ibid.*, p. 127. Pour une critique de l'utilitarisme, voir TAYLOR, « The Diversity of Goods », dans : *Philosophical Papers II. Philosophy and the Human Sciences*, pp. 230-247.

moyenne)⁹⁴. Taylor résume en définissant l'utilitarisme comme la doctrine selon laquelle « les états de choses doivent être évalués pour leur utilité, c'est-à-dire, pour le bonheur ou la satisfaction qu'ils donnent aux agents »⁹⁵. L'économie du bien-être (*welfare economics*) est une théorie qui a pour objet l'évaluation du bien-être social, ou l'évaluation des institutions et des décisions politiques selon leur impact sur le bien-être social. Dans cette perspective, le bien-être optimal est obtenu si la situation est telle qu'il est impossible d'améliorer le bien-être d'une personne sans détériorer le bien-être d'une autre personne⁹⁶. Ainsi, l'utilitarisme et l'économie du bien-être reposent tous deux sur la notion de bien-être (*welfare*).

Il existe différentes conceptions de la notion de bien-être. D'après les conceptions dites substantielles, le bien-être est identique à certains états mentaux, par exemple le plaisir ou le bonheur. D'après les conceptions dites formelles, le bien-être est identique à la satisfaction des préférences de l'agent, quel que soit l'objet de ses préférences (cela peut être le bonheur ou le plaisir, mais cela peut aussi être tout autre chose – la conception formelle du bien-être laisse ouvertes toutes les possibilités)⁹⁷. On comprend maintenant pourquoi Taylor affirme que l'utilitarisme, de même que l'économie du bien-être, exclut la possibilité de l'existence des BIS au sens où il définit cette notion. En effet, le bonheur ou le plaisir dont il est question (conception substantielle du bien-être) est celui des individus, de même que les préférences dont il est question (conception formelle du bien-être) sont celles des individus. Dans cette optique, un bien social est toujours un agrégat de biens individuels.

Si l'économie du bien-être et l'utilitarisme sont incompatibles avec les BIS tels que Taylor les conçoit, il n'en va pas de même en ce qui concerne les BIS tels que je les ai définis dans la deuxième partie de cette étude. Prenons, par exemple, le cas de la fête. La valeur de la fête pour S dépend de la valeur de la fête pour les autres participants. Mais le fait que la fête soit un bien pour S peut être analysé en termes de bien-être. Selon une conception substantielle du bien-être, on dira alors que la fête est

⁹⁴ HAUSMAN & MCPHERSON, *Economic analysis and moral philosophy*, p. 101. Voir le chapitre « Utilitarianism and Consequentialism », pp. 101-115.

⁹⁵ Citation originale : « The states of affairs are to be assessed for their utility, that is, the happiness or satisfaction they give to agents ». TAYLOR, « Irreducibly Social Goods », dans : *op. cit.*, p. 128.

⁹⁶ HAUSMAN & MCPHERSON, *op. cit.*, p. 84. Voir le chapitre « Efficiency », pp. 84-100.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 72. Voir le chapitre « Welfare », pp. 71-83.

un bien pour S parce qu'elle apporte du plaisir à S. Selon une conception formelle, on dira que la fête est un bien pour S parce que les préférences de S (en l'occurrence, la préférence de S est de faire la fête plutôt que de rester chez lui) sont satisfaites. De même, le fait que la fête est un bien pour chaque participant peut être analysé en termes de bien-être. Le même type d'analyse peut être fait pour les autres exemples de BIS. Ma définition n'exclut pas que la valeur d'une compétition s'explique en termes de bien-être de chaque candidat, ni que la valeur de l'amitié et de l'amour s'explique en termes de bien-être des deux amis ou des deux amoureux. Ainsi, la nouvelle définition des BIS, à la différence de l'article « Irreducibly Social Goods », ne s'inscrit pas dans la perspective d'une critique de l'atomisme.

Conclusion

Dans la première partie de cette étude, j'ai tenté d'interpréter l'article « Irreducibly Social Goods ». Selon Taylor, les BIS sont les biens sociaux qu'on ne peut pas décrire en termes d'agrégats de biens individuels. J'ai montré que cette définition n'est pas adéquate, car elle ne correspond à aucun exemple. Il existe deux catégories de BIS d'après le philosophe : les biens culturels et les biens communs. Les biens culturels sont les choses qui ne peuvent pas être considérées comme des biens hors d'un certain cadre culturel. Les biens communs sont les choses qui ne peuvent pas être considérées comme des biens si leur valeur ne fait pas l'objet d'une appréciation partagée par deux personnes au moins. L'expression « ne pas pouvoir » révèle que l'analyse ne se situe pas sur un plan empirique ou factuel, mais sur un plan conceptuel. Il s'agit d'examiner à quelles conditions il est possible que X soit un bien pour S.

Dans la deuxième partie, j'ai essayé de formuler ma propre définition des BIS, en m'inspirant de la notion taylorienne de bien commun. L'interdépendance des valeurs constitue le noyau de la nouvelle définition : certaines choses sont d'une nature telle que leur valeur pour S dépend de leur valeur pour les autres. Cependant, l'interdépendance des valeurs s'explique souvent par des mécanismes psychologiques ou sociologiques. C'est ce que j'ai appelé, suivant la terminologie de René Girard, les cas de désir mimétique. Par exemple, il se peut que S désire porter tel vêtement parce que ses amis le portent. La volonté d'imiter les autres donne à S une raison de désirer X. J'ai essayé de montrer que les fêtes, les compétitions, l'amitié et l'amour se distinguent des cas de désir mimétique.

Dans les quatre cas qui m'intéressent, l'interdépendance des valeurs ne s'explique pas par le caractère mimétique du désir. En effet, le fait que les personnes concernées apprécient une fête, une compétition, une relation amicale ou une relation amoureuse produit une *propriété émergente*. *L'ambiance* est la propriété émergente des fêtes qui sont, manifestement, appréciées par les participants. *La stimulation de l'effort* est la propriété émergente des compétitions qui sont, manifestement, tenues pour importantes par les candidats. Enfin, *la réciprocité* est la propriété émergente des relations amicales ou amoureuses valorisées par les deux amis ou les deux

amoureux. Or, c'est cette propriété émergente, et non pas la volonté d'imiter les autres, qui donne à S une raison d'apprécier X. Par comparaison, il n'y a pas de propriété émergente en ce qui concerne les cas de désir mimétique. En effet, les propriétés d'un vêtement ne changent pas, que celui-ci soit très convoité ou non.

Dans la troisième partie, j'ai examiné la manière dont les BIS s'articulent avec d'autres notions. J'ai montré que les BIS ne doivent pas être confondus avec les biens publics, les faits institutionnels ou le rendement croissant d'adoption. Ensuite, je suis revenu sur la définition taylorienne des BIS et je l'ai comparée avec la mienne. Comme nous l'avons vu, une grande distance sépare ces deux définitions. En effet, le but principal de Taylor, dans « Irreducibly Social Goods », est de trouver une faille dans l'atomisme philosophique. Or, la nouvelle définition des BIS est compatible avec l'atomisme. L'enjeu de mon travail est donc très différent. Mon but était de montrer que les fêtes, les compétitions, l'amitié et l'amour possèdent une structure conceptuelle commune.

L'angle d'analyse que j'ai suivi dans cette étude pourrait constituer le point de départ d'une classification plus large des différents aspects de la société. Ainsi, on pourrait s'intéresser à d'autres catégories qui, comme les BIS, mettent en lumière le rapport conceptuel entre les valeurs et la vie sociale. Voici deux exemples :

(1) Certaines choses sont d'une nature telle qu'elles ne peuvent pas exister si elles n'ont pas une valeur positive pour un certain nombre de personnes. C'est le cas de l'amitié et de l'amour, mais aussi du patrimoine. En effet, pour qu'un édifice fasse partie du patrimoine d'une ville ou d'un pays, il faut que certaines personnes (notamment des historiens) accordent à cet édifice une importance particulière.

(2) Certaines choses sont d'une nature telle qu'elles doivent avoir une valeur négative pour quelqu'un afin d'avoir une valeur positive pour quelqu'un d'autre. C'est le cas, par exemple, des actes de vengeance. Disons que A veut se venger de B en effectuant l'action X. Pour que A atteigne son but, il faut que X ait une valeur négative pour B. On ne se venge pas de quelqu'un en lui offrant des fleurs, mais en lui causant des torts. Ainsi, l'acte de vengeance a une valeur positive pour le vengeur dans la mesure où il a une valeur négative pour celui qui fait l'objet de la vengeance. Les cas de jalousie possèdent la structure inverse. Disons qu'A est jaloux de B parce

que B possède X. Dans ce cas, le fait que B possède X a une valeur négative pour A dans la mesure où cela a une valeur positive pour B.

La réalité sociale est riche et complexe, c'est pourquoi elle peut être décodée de multiples façons. J'espère avoir montré que l'analyse des liens entre les valeurs et la vie sociale est une manière légitime de procéder. Je pense que cette façon d'aborder les faits sociaux (l'amitié, l'amour, les fêtes, les compétitions, la jalousie, la vengeance, le patrimoine, etc.) constitue une approche différente mais complémentaire de l'approche de Searle dans *La construction de la réalité sociale*.

Bibliographie

Articles et ouvrages de Charles Taylor

TAYLOR Charles, « Theories of Meaning », dans : *Philosophical Papers I. Human Agency and Language*, Cambridge : Cambridge University Press, 1985, pp. 248-292.

TAYLOR Charles, « Language and Human Nature », dans : *Philosophical Papers I. Human Agency and Language*, Cambridge : Cambridge University Press, 1985, pp. 215-247.

Traduction française (DE LARA Philippe) : « Le langage et la nature humaine », dans : *La liberté des modernes*, Paris : PUF, 1997, pp. 21-66.

TAYLOR Charles, « The Diversity of Goods », dans : *Philosophical Papers II. Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge : Cambridge University Press, 1985, pp. 230-247.

TAYLOR Charles, « What's Wrong with Negative Liberty », dans : *Philosophical Papers II : Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge : Cambridge University Press, 1985, pp. 211-229.

Traduction française (DE LARA Philippe) : « Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative ? », dans : *La liberté des modernes*, Paris : PUF, 1997, pp. 255-283.

TAYLOR Charles, « Interpretation and the Sciences of Man », dans : *Philosophical Papers II. Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge : Cambridge University Press, 1985, pp. 15-57.

Traduction française (DE LARA Philippe) : « L'interprétation et les sciences de l'homme », dans : *La liberté des modernes*, Paris : PUF, 1997, pp. 21-66.

TAYLOR Charles, « Social Theory as Practice », dans : *Philosophical Papers II. Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge : Cambridge University Press, 1985, pp. 91-115.

TAYLOR Charles, « The Dialogical Self », dans : *The Interpretive Turn. Philosophy, Science, Culture*, sous la dir. de HILEY D. *et al.*, London : Cornell University Press, 1991, pp. 304-314.

TAYLOR Charles, « Irreducibly Social Goods », dans : *Philosophical Arguments*, Cambridge (Massachusetts) : Harvard University Press, 1995, pp. 127-145.

TAYLOR Charles, « Cross-Purposes : The Liberal-Communitarian Debate », dans : *Philosophical Arguments*, Cambridge (Massachusetts) : Harvard University Press, 1995, pp. 181-203.

Traduction française : « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », dans : *Libéraux et communautariens*, sous la dir. de BERTEN A. *et al.*, Paris : PUF, 2002, pp. 87-119.

TAYLOR Charles, « To Follow a Rule », dans : *Philosophical Arguments*, Cambridge (Massachusetts) : Harvard University Press, 1995, pp. 165-180.

Traduction française (FOURNIER Christian et CHAUVIRÉ Christiane) : « Suivre une règle », dans : *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères*, t. 51, n° 579-580, pp. 554-572.

TAYLOR Charles, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge (Massachusetts) : Harvard University Press, 1997.

Traduction française (MELANÇON Charlotte) : *Le malaise de la modernité*, Paris : Éd. du Cerf, 2010.

TAYLOR Charles, « Ethics and Ontology », dans : *The Journal of Philosophy*, vol. 100, n° 6, 2003, pp. 305-320.

TAYLOR Charles, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge : Cambridge University Press, 2008.

Traduction française (MELANÇON Charlotte) : *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris : Éd. du Seuil, 1998.

Littérature primaire

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris : Le Livre de poche, 1992.

BERENI Laure *et al.*, *Introduction aux Gender Studies. Manuel des études sur le genre*, Bruxelles : De Boeck, 2008.

COMIM Flavio, QIZILBASH Mozaffar & ALKIRE Sabina, *The Capability Approach : Concepts, Measures and Applications*, Cambridge : Cambridge University Press, 2008.

DEFALVARD Hervé, *Fondements de la microéconomie. L'équilibre des marchés*, Bruxelles : De Boeck, 2003.

DENEULIN Séverine & TOWNSEND Nicholas, *Public Goods, Global Public Goods and the Common Good*, ESRC, 2006.

DURKHEIM Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris : PUF, 2007.

FRISCHMANN Brett M., *Infrastructure : The Social Value of Shared Resources*, Oxford : Oxford University Press, 2012.

GILBERT Margaret, *Marcher ensemble*, Paris : PUF, 2003.

GIRARD René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris : B. Grasset, 1973.

HARDIN Russell, *One for All. The Logic of Group Conflict*, Princeton : Princeton University Press, 1995.

HARDIN Russell, « The Free Rider Problem », dans : *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, version consultée : printemps 2013.

URL : <http://plato.stanford.edu/entries/free-rider/>.

HAUSMAN Daniel & MCPHERSON Michael, *Economic Analysis and Moral Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996.

KIM Jaegwon, « Reduction, Problems of », dans : *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 8, sous la dir. de E. Craig, London ; New York : Routledge, 1998, pp. 145-149.

MANKIW Gregory N. & TAYLOR Mark P., *Principes de l'économie*, Bruxelles : De Boeck, 2011.

ORLÉAN André, *L'empire de la valeur*, Paris : éd. du Seuil, 2011.

SARKAR Sahotra, « Reduction », dans : *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, sous la dir. de S. Psillos, London ; New York : Routledge, 2008, pp. 425-434.

SEARLE John, *The Construction of Social Reality*, London : Penguin Books, 1996.

Traduction française (TIERCELIN Claudine) : *La construction de la réalité sociale*, Paris : Gallimard, 1998.

SEARLE John, *Making The Social World*, Oxford : Oxford University Press, 2010.

VON WRIGHT Georg Henrik, *The Varieties of Goodness*, London : Routledge & Kegan Paul, 1963.

Littérature secondaire sur Charles Taylor

ABBEY Ruth, *Charles Taylor*, Princeton : Princeton University Press, 2000.

DE LARA Philippe et TAYLOR Charles, « De l'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance » (entretien), dans : *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, sous la dir. de G. LAFOREST & P. DE LARA, Paris : éd. du Cerf ; Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1998, pp. 351-364.

DESCOMBES Vincent, « Pourquoi les sciences morales ne sont-elles pas des sciences naturelles », dans : *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, sous la dir. de G. LAFOREST & P. DE LARA, Paris : éd. du Cerf ; Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1998, pp. 53-78.

GAGNON Bernard, *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2002.

KERR Fergus, « The Self and the Good : Taylor's Moral Ontology », dans : *Charles Taylor*, sous la dir. de R. ABBEY, 2004, pp. 84-104.

PÉLABAY Janie, *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, Québec : Les Presses de l'Université Laval ; Paris : L'Harmattan, 2001.

SMITH Nicholas, *Charles Taylor : Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge : Polity, 2002.

Autre

TRÉSOR DE LA LANGUE FRANÇAISE INFORMATISÉ (TLFi). Dernière consultation : le 9 septembre 2013 sur : <http://atilf.atilf.fr/>.