

# Le contrat social après Babel. Rationalité et multiculturalisme<sup>1</sup>

David Robichaud, *Université de Montréal/Université Catholique de Louvain*

## 1. Introduction

Depuis sa première exposition, sous la plume de Grotius au XVII<sup>e</sup> siècle, le contractualisme a tenté de justifier les contraintes étatiques imposées aux citoyens. On a alors tenté de démontrer que souveraineté et droit naturel pouvaient être réunis théoriquement en pensant une autocontrainte d'individus libres. Des versions contemporaines du contractualisme continuent d'argumenter pour démontrer que la contrainte raisonnable peut être justifiée par l'idéal de liberté. David Gauthier s'est engagé sur cette voie théorique et en a proposé une version aussi intéressante que controversée. La théorie contractualiste de Gauthier est en effet intéressante autant au niveau descriptif que normatif. Au plan normatif, elle permet de dériver des devoirs de justice à partir de préférences individuelles visant la maximisation de l'utilité. On peut donc arriver à démontrer l'existence d'un devoir moral mais aussi, étape souvent jugée inutile par les philosophes, à démontrer qu'il est rationnel de respecter ces devoirs moraux pour les individus. Au plan descriptif, la théorie permet d'identifier des structures d'interactions suboptimales et d'en mettre en lumière les déficiences fondamentales. Il peut s'agir de coopérations visant la création d'un bien collectif ou de négociations visant le partage de ce bien. On peut ainsi identifier les raisons justifiant l'échec de négociations et proposer des solutions pour arriver à des résultats optimaux dans le futur. Les vertus de la théorie ne sont pas remises en cause et nous ne nous étendrons pas davantage sur ces dernières. Cependant, Gauthier rejette l'importance de la langue et de la culture pour les individus. Cela pose problème à la portée d'application de sa théorie et, jusqu'à un certain point, à la construction théorique elle-même. De plus, les demandes de reconnaissance culturelle et l'inquiétude suscitée par la disparition des langues minoritaires semblent démontrer que les individus ont un

intérêt certain pour leur culture et leur langue. Nous présenterons rapidement sa conception de la langue (et de la culture), qui est très instrumentale, et nous tenterons de la critiquer afin de démontrer qu'il est possible (et nécessaire dans le contexte politique international actuel ?) de tenir compte de la langue des individus afin d'offrir une théorie contractualiste adéquate. Nous démontrerons ainsi premièrement qu'il est possible de tenir compte de préférences linguistiques et culturelles à l'intérieur de l'édifice conceptuel de Gauthier. Puis, après avoir démontré la possibilité d'une telle intégration de préférences culturelles, nous tenterons d'en démontrer la nécessité afin d'assurer la cohérence de la théorie générale.

## *2. Culture et langue dans le contrat social de Gauthier*

Dans un texte récent, Gauthier propose de libérer les individus des entraves que représentent les cultures particulières et de leur offrir un accès illimité à toutes les finalités en créant une « culture universelle hétérogène<sup>2</sup> ». Autrefois nécessaires à l'épanouissement des individus, les cultures leur imposent nécessairement des contraintes, incarnant certaines normes sociales particulières pouvant ne pas convenir à chacun dans ses projets de maximisation d'utilité. Il écrit :

[L]es conditions matérielles et culturelles de notre existence, prises conjointement avec le problème de l'action collective auquel nous sommes confrontés, débouchent sur la nécessité d'une argumentation en faveur d'une structure politique et légale introduisant les individus dans un ordre politique et légal universel, lequel ne possède en lui-même aucun but substantiel, aucune fin inhérente, mais tend à augmenter les possibilités qui s'offrent aux individus d'atteindre leurs propres buts et fins – augmentation conditionnée par, en même temps que parallèle à, *l'émergence d'une culture universelle hétérogène*<sup>3</sup>.

Selon Gauthier, un héritage commun et un horizon plus large de possibilités sont deux aspects fondamentaux permettant de donner sens à notre vie, mais s'il y a conflit entre les deux, « le futur doit

l'emporter sur le passé<sup>4</sup>. » La diversité culturelle n'a donc qu'une valeur négative puisque les cultures ne sont pas considérées comme *offrant* des perspectives aux individus mais uniquement comme *limitant* les perspectives leur étant offertes.

Cette vision s'applique nécessairement aussi à la langue qui représente un accès à cette culture. L'anglais s'impose aujourd'hui comme la langue permettant de profiter des avantages offerts par le marché international et c'est cette langue qui est pressentie par Gauthier pour être le moyen de communication des individus évoluant à l'intérieur de cette culture universelle hétérogène. La justification de l'idéal unilingue est encore une fois liée à des questions de maximisation d'utilité. Une langue est un gigantesque projet de coordination. C'est en s'accordant sur certaines dénominations pour certains objets ou états de faits que les individus arrivent à utiliser une langue efficacement pour mener à bien, entre autres par des actes de langage, leurs divers projets. Dès lors, puisque la langue a un rôle social de partage et de transmission des idées et des objectifs, que ce soit à des fins de compréhension ou de recherche d'utilité<sup>5</sup>, il est à l'avantage de chacun de pouvoir communiquer avec un maximum d'individus. Puisque la langue anglaise est à ce jour celle procurant le plus de bénéfices communicationnels à ses locuteurs, il est rationnel pour les maximisateurs d'utilité de désirer maîtriser cette langue. Ce sont là, grossièrement, les justifications pouvant être tirées de la théorie de Gauthier pour un monde partageant une langue et une culture universelles.

### *2.1. Les implications de la théorie*

D'importantes conséquences découlent de cette théorie. Il est d'abord possible de considérer comme irrationnelle toute décision d'un individu refusant de se plier à une stratégie commune optimale, c'est-à-dire offrant le plus grand bénéfice collectif. En effet, la période de négociation réunit des individus prêts à participer à la coopération. Ces individus partagent une identité d'intérêts quant à la création du bien collectif, mais ont un conflit d'intérêts quant à la distribution des bénéfices. Dans la théorie de Gauthier, « une contribution nulle fait naître une demande nulle, mais une contribution

non nulle fait naître une demande absolue<sup>6</sup>. » Chacun exige donc la totalité des bénéfiques produits par la coopération. Si chacun refuse de réviser sa demande à la lumière des demandes des autres, il est évident que la coopération n'aura pas lieu et que tous devront se contenter du *statu quo* et de résultats suboptimaux. Ils appliqueront alors le *principe de concession relative minimax* pour identifier le point d'accord rationnel pour un individu, c'est-à-dire le point où ce dernier obtient le maximum compatible avec une part rationnellement acceptable pour les autres. On doit alors bien remarquer que la négociation présuppose toujours un *compromis* de la part des coopérants. Il peut s'agir, dans une coopération à deux agents, d'un partage équitable des bénéfiques ou, dans le cas d'un bien unique non distribuable, de chances égales de pouvoir en profiter. Tout individu refusant de se plier à ce résultat serait donc considéré irrationnel puisque le compromis obéit aux exigences du principe de concession relative minimax.

On peut donc voir qu'une telle théorie ne pourrait considérer comme rationnelles des revendications nationales fondées sur des arguments de protection linguistique. Un mouvement nationaliste désirant quitter une situation économiquement bénéfique pour assurer la protection de sa culture et de sa langue ne pourrait être dit rationnel dans sa décision. Il ne pourrait donc y avoir d'argument valable en faveur de la sécession autre que ceux économiques. Considérant les nombreux conflits intra-étatiques liés à des revendications culturelles, il semble difficile d'accepter une théorie descriptive des conflits incapable d'en rendre compte autrement qu'en y voyant des actes irrationnels. Une telle vision de la politique multiculturelle implique qu'il est impossible de défendre des droits culturels et linguistiques. Dès lors, on voit mal comment on peut s'opposer en principe aux politiques de constructions nationales agressives mises de l'avant par certains états multiculturels.

Nous constatons donc les difficultés pour une telle conception du contractualisme de rendre compte de la réalité des États multilingues. Suivant ce contractualisme, force est de constater qu'aucun État multilingue n'incarne des principes rationnellement acceptables lors d'un contrat originel. S'il est vrai que la maximisation de l'uti-

lité implique la suppression de la diversité linguistique, alors les configurations multilingues seraient toutes irrationnelles ? Le jugement semble sévère et contre intuitif, considérant l'attention de plus en plus grande portée aux langues minoritaires menacées. Mais d'un autre côté, le contractualisme est toujours aussi intéressant pour penser la rationalité des contraintes imposées aux individus, les droits et les devoirs individuels, les configurations institutionnelles les plus désirables, etc. Est-il possible de conserver la pertinence du contractualisme pour rendre compte de la situation des États multilingues ? À cette question nous répondons oui et nous tenterons de le démontrer dans la section qui suit.

### *3. Un contrat social multilingue rationnellement acceptable*

Maintenant que nous avons présenté la théorie de Gauthier et quelques-unes de ses implications, nous tenterons de démontrer que cette théorie n'est pas compatible seulement avec un monde idéal unilingue. Afin de démontrer qu'un contrat social multilingue est possible, il semble que trois prémisses doivent être respectées, hormis celles qui concernent la façon dont les individus délibèrent et arrivent à déterminer quelle action est rationnelle. La première, liée aux deux suivantes comme nous le verrons, est qu'aucune entente de coopération ne peut être rationnellement respectée dans l'état de nature. La seconde est la recherche de l'avantage chez les individus, la rationalité comme maximisation de l'utilité. La troisième est l'impossibilité d'accepter de coopérer avec un individu imposant des coûts à une communauté visant l'avantage mutuel de ses membres. C'est en respectant ces trois piliers du contractualisme de Gauthier que nous démontrerons la possibilité d'y intégrer des considérations linguistiques.

#### *3.1. « C'est en individu rationnel que je m'adresse à vous dans l'état de nature ! »*

Afin de démontrer la possibilité d'un contrat social multilingue, on doit démontrer la possibilité de penser des communautés linguistiques dans l'état de nature hobbesien. Puisqu'il a traditionnellement été pensé pour des États nations, le pacte social a laissé de côté les

questions linguistiques. Cela simplifierait beaucoup l'entreprise de penser une négociation idéale menant à l'établissement d'un gouvernement légitime. Mais on se butte à un problème dès que l'on fait intervenir l'aspect linguistique dans le contrat. En effet, les individus de Hobbes sortaient de la terre comme des champignons. Leur rationalité leur interdisait de coopérer avec autrui sans « garanties » externes, et cette rationalité individuelle faisait émerger un état anarchique catastrophique caractérisé par un conflit généralisé, une guerre de tous contre tous. Il est irrationnel de proposer à quiconque de coopérer afin d'améliorer notre situation puisqu'il n'est rationnel pour personne de respecter la stratégie commune assurant la coopération. La logique des actions collectives est à l'œuvre dans ce paradoxe de la rationalité qui démontre que les actions collectivement rationnelles sont souvent individuellement irrationnelles.

Mais comment alors penser une langue commune ? N'est-ce pas là un exemple de projet collectif, de convention exigeant la participation de chacun pour le bénéfice mutuel ? Cette question est fondamentale puisque si aucun projet collectif ne peut être poursuivi rationnellement par les individus à l'état de nature, si on ne peut penser de communauté prépolitique capable de mener à terme des projets collectifs mais seulement des individus atomisés, on ne voit pas très bien comment ils pourraient communiquer afin d'établir les conditions de leur participation rationnelle au projet politique. Examinons ce problème.

Tout d'abord, s'il est évident que la langue est une convention entre individus, on doit cependant éliminer toute idée de création d'un langage par l'intermédiaire d'un type de contrat social. En effet, comment les individus pourraient-ils, à un moment précis, déterminer quel mot correspond à tel objet ou à tel état du monde s'ils ne partagent pas déjà de langage commun ? Dès lors, la convention linguistique doit pouvoir avoir lieu préalablement à tout consensus sur la nécessité de coopérer et de se donner des règles communes d'interaction. La convention linguistique préexiste au moment où la coopération est rendue rationnelle. Elle émerge, pourrait-on dire, des interactions à l'état de nature. Mais n'est-ce pas là ce qu'interdit justement la conceptualisation de l'état de nature ?

Pas du tout ! Ce que l'état de nature présente, c'est une logique d'interaction où chacun désire maximiser son utilité immédiatement puisqu'il ne peut être assuré de pouvoir profiter demain des bénéfices de la coopération. Les individus agissent en maximisateurs directs, c'est-à-dire *suivant non pas des stratégies collectives mais bien des stratégies individuelles maximisant l'utilité en fonction des stratégies d'autrui*. Ainsi, ce sont les interactions de *coopération* qui sont impossibles. Les cas de coopération offrent des bénéfices aux agents respectant une structure logique comme celle présentée ici.

Al / Bill	Coopère	Resquille
Coopère	4,4	1,5
Resquille	5,1	2,2

Comme la stratégie de coopération n'est pas en équilibre (elle ne maximise pas l'utilité d'un des agents peu importe ce que fait l'autre agent), mais que la stratégie de défection l'est, il est rationnel pour chacun de resquiller et de se contenter d'une utilité de 2 plutôt que de risquer de se retrouver avec une utilité de 1. Ainsi, sans un souverain imposant des pénalités de, disons, -2 aux resquilleurs, rendant le choix de la coopération rationnel, on ne peut penser la coopération comme étant un choix individuel rationnel. Ces maximisateurs directs choisissent non pas des ensembles d'utilité (le meilleur ensemble ici étant (4,4)) mais des stratégies maximisantes en équilibre (ici le resquillage offrant 5 ou 2 selon l'action de l'autre agent). Nous pouvons ainsi remarquer pourquoi la coopération est impossible à l'état de nature.

Il est important de distinguer les situations de coopération des situations de coordination. Or, une langue n'est pas un projet de coopération mais un projet de coordination. Contrairement à la coopération, où chacun a intérêt à ce que le bien soit produit (identité d'intérêt) et à ce qu'autrui le produise seul (conflit d'intérêt), la coordination ne peut profiter à un individu que dans la mesure où il participe au projet. De plus, la coordination ne peut profiter à un individu sans profiter également à tout individu s'y conformant. Le

code de la route nous donne un excellent exemple. Les individus acceptent de *coopérer* et de respecter la signalisation. Ils attendent aux feux rouges, respectent les limites de vitesse, s'arrêtent aux passages pour piétons, etc. Ces règles de signalisation et de comportements routiers sont à l'avantage de tous. Cependant, leur respect n'est individuellement rationnel qu'en raison des pénalités associées à des comportements déviants. Sans ces pénalités, dans un état de nature, chacun pourrait espérer que les autres respectent les conventions alors qu'eux les enfreignent. Toutefois, la convention de *coordination* voulant que l'on conduise à droite est toute différente. Dans ce cas, il est impossible pour un individu de profiter de son infraction à la norme. La structure de la coordination a une forme plutôt comme suit :

Al / Bill	Droite	Gauche
Droite	5,5	0,0
Gauche	0,0	5,5

Nous remarquons que deux résultats sont en équilibre : tous conduisent à gauche ou tous conduisent à droite. Dès qu'un individu fait défection, il impose des coûts énormes à la communauté, mais surtout, il s'en impose à lui-même. Les interactions de ce type n'ont donc pas besoin de contrainte externe pour rendre rationnel le respect des stratégies collectives. Il est dans l'intérêt de chacun de respecter la convention puisque aucun gain ne découle du fait de faire exception de soi-même. Être le seul à ne pas appeler un chat un chat ne me confère aucun avantage sur mes collègues. Suivant Hardin, nous pouvons dire que celui qui fait une exception de lui-même peut être taxé de stupidité mais non de cupidité<sup>7</sup>.

Revenons au langage comme projet collectif de coordination. On peut penser que des individus acceptent, sans décision formelle mais plutôt à travers diverses interactions, de se coordonner pour nommer les mêmes objets de la même façon afin de pouvoir maximiser leur utilité par la suite. Il n'y a rien d'avantageux pour un individu particulier à ce que l'on choisisse telle dénomination, tout

comme il n'y a rien d'avantageux ou de moralement important à identifier la droite plutôt que la gauche comme étant le bon côté pour conduire. Peu importe qui décide du terme à utiliser, l'utilité découle de son utilisation généralisée et ne confère aucun avantage supplémentaire à son « inventeur ». Il peut donc être rationnel pour les individus de se coordonner et ce même en l'absence d'un Léviathan. Dès lors, il est possible de penser une communauté prépolitique unie par un lien linguistique et, nous pourrions penser, par d'autres types de coordinations mutuellement avantageuses créant quelque chose comme une culture en un sens minimal. Ainsi, ce ne sont pas simplement des individus atomisés qui se présentent à la table de négociation mais des individus liés par divers projets de coordination, par une langue et une culture peu complexes.

*3.2. « C'est en individu rationnel que je revendique une reconnaissance de ma langue ! »*

Comme nous l'avons démontré, il est possible d'imaginer des individus linguistiquement déterminés qui, afin de maximiser leur utilité, décident de négocier les termes d'un contrat social. Lors d'un contrat réunissant plusieurs communautés linguistiques, on peut se demander s'il serait rationnel pour les individus de maximiser leur utilité en acceptant l'assimilation à la langue majoritaire ou, c'est là l'hypothèse que nous entendons évaluer, s'il est possible de considérer rationnel pour un individu de choisir de conserver sa langue minoritaire. La théorie du choix rationnel présuppose qu'entre deux actions, un individu choisira toujours celle qui maximise le plus son utilité, celle qui réalisera le mieux ses préférences. En règle générale, on considère que ces préférences visent des acquisitions quantifiables pour des raisons de commensurabilité des différentes préférences. Ainsi, un individu revendiquant une reconnaissance publique de sa langue minoritaire et acceptant, en contrepartie, de perdre au niveau des ressources lui étant accessibles, serait taxé d'irrationalité. L'est-il à juste titre ?

D'abord, les théories du choix rationnel avancent que les préférences individuelles sont subjectives, et que leur contenu ne peut être irrationnel. Elles peuvent être plus ou moins raisonnables, et

peuvent être soumises à un examen intersubjectif par la délibération, mais elles ne peuvent pécher contre la raison instrumentale par leur contenu. Tout ce qui peut être irrationnel quant aux préférences c'est leur ordonnancement ou leur complétude<sup>8</sup>. Ainsi, on ne voit pas comment on peut penser l'irrationalité du contenu des préférences. Par la suite, on considère un choix rationnel comme un choix s'appuyant sur des préférences et des croyances rationnelles. Un individu semble donc pouvoir avoir des préférences pour sa langue maternelle et faire des choix sur la base de cette préférence sans que l'on puisse le taxer d'irrationalité.

Pour que l'on considère que son choix est rationnel, on doit toutefois démontrer que le choix d'une langue maternelle minoritaire comme langue publique peut représenter un choix maximisant l'utilité de l'individu. Nous le démontrerons de deux façons. Premièrement, la langue d'une communauté représente un bien collectif acquis *via* l'investissement collectif des membres. Accepter l'assimilation sans compensation reviendrait à accepter que l'un de nos talents ne soit pas reconnu comme valable dans la coopération. On imposerait alors à la communauté minoritaire un coût injuste du fait qu'elle aurait à apprendre une seconde langue et à en assumer les coûts. Cela est injuste puisque ce déficit de ressource n'aura pas sa source dans un handicap des membres de la communauté ou dans un choix irrationnel de leur part mais dans le fait arbitraire de parler une langue ralliant moins de locuteurs que celle parlée par la communauté majoritaire. Les membres maximisent donc leur utilité en exigeant que soit reconnue leur langue comme langue publique.

Voyons maintenant la seconde façon de justifier que les individus maximisent leur utilité en conservant leur langue dans l'état de coopération. Cette voie, plus polémique, attribue une valeur identitaire à la langue d'un individu. S'il est vrai qu'un individu choisira toujours l'option maximisant ses bénéfices, il n'est cependant pas nécessaire que ces bénéfices soient quantifiables. Un individu pourra donc désirer parler la langue la plus commune *et* conserver sa langue maternelle. Limiter la langue à sa fonction communicationnelle en tronque la définition. En effet, une langue particulière a aussi une fonction identitaire pour les individus dans la mesure où

elle leur offre un lien à leur histoire, elle est empreinte de cette dernière, elle exprime des réalités particulières propres à un groupe, etc. Cette langue est pour l'individu un accès privilégié à une culture particulière qui donne sens à certains choix et en exclut d'autres comme déraisonnables.

En acceptant qu'une langue puisse avoir une fonction communicationnelle, purement instrumentale, et une fonction identitaire, on peut considérer possible qu'un individu ait des préférences liées à la protection et à la reconnaissance de sa langue même s'il doit accepter des coûts au niveau communicationnel. Comme tout autre type de choix, des coûts d'option sont impliqués, à la différence que la valeur du bien qu'est la langue commune est en partie non-quantifiable. Dès lors, différents ordres de préférences seront possibles, et les actions visant leur réalisation ne peuvent être dites irrationnelles. Si nous acceptons que « maximiser l'utilité » revient à « réaliser nos préférences<sup>9</sup> », et que nos préférences sont subjectives et ne regardent que nous, il semble possible de considérer que l'on maximise notre utilité en choisissant notre langue maternelle comme langue publique et en exigeant qu'elle soit reconnue publiquement. Maintenant que des revendications linguistiques peuvent être amenées à la table de négociation, il reste à considérer comment ces dernières seront reçues.

### *3.3. « C'est en individu rationnel que je refuse de coopérer avec cette communauté linguistique ! »*

Si l'exposition de la possibilité de considérer rationnelle la décision de vivre dans une communauté linguistique minoritaire est acceptable, il reste à démontrer qu'il est rationnel pour une communauté majoritaire d'accepter d'inclure la minorité à l'intérieur du contrat. La raison est évidente :

We take the idea of « society as a cooperative venture for mutual advantage » (Rawls : 1971, p. 4.), understood as requiring that each normal member of society both find value in society and contribute value to the others. Someone who did not find value in society would have no reason to agree

to its conditions of interaction. Someone who not contributes value to others would give them no reason to accept her within the scope of society's conditions of interaction<sup>10</sup>.

Dès lors, on refuse rationnellement d'accepter quiconque impose des coûts à la société. Mais cela justifie-t-il de refuser de coopérer avec une communauté linguistique minoritaire ? Il semble que non. Le fait de ne considérer que des individus désincarnés et atomisés permet de penser la demande d'adhésion de l'individu minoritaire comme étant irrecevable à moins que ce dernier s'engage à apprendre la langue de la majorité à ses frais. Toutefois, si l'on considère chaque locuteur minoritaire au cas par cas, on peut passer à côté de possibilités d'échanges mutuellement avantageuses. La raison est la suivante. Être locuteur d'une langue minoritaire est un déficit relationnel et non un handicap. En effet, il est irrationnel dans le cadre de Gauthier d'accepter de coopérer avec des individus handicapés incapables de contribuer au surplus coopératif. Ces derniers représentent des coûts pour la coopération et, comme la morale découle d'accords passés et qu'aucun accord n'est passé avant le contrat social, il n'y a rien d'immoral à ne pas les accepter dans la coopération.

La langue est cependant différente et ne saurait être considérée comme un handicap lors de la négociation. Considérons que tout individu ajoute 10 unités de ressources au surplus coopératif que permet de créer le contrat social. Imaginons ensuite que le coût de la reconnaissance publique de sa langue soit de 1 000 unités de ressources. Il est clairement irrationnel d'accepter un individu de langue différente dans l'accord coopératif. Dès lors, soit il quitte ou il accepte de s'assimiler à la langue majoritaire. Cependant, si un second individu parlant cette même langue minoritaire désire se joindre au contrat, la situation doit être appréhendée différemment. En effet, on ne peut pas penser individuellement les demandes comme imposant toutes deux un déficit de ressource de 990, comme on devrait le faire s'il s'agissait d'un handicap propre à l'individu et imposant un coût fixe à la société l'acceptant comme membre. Il s'agit plutôt d'une demande fondée sur préférence partagée impli-

quant un déficit net de 980 unités. La raison en est que les coûts institutionnels qu'implique la reconnaissance d'une langue publique sont principalement fixes, ce qui fait en sorte que les coûts marginaux liés à la reconnaissance sont négligeables. Dès lors, considérant la chose de cette façon, on arrive à identifier un seuil à partir duquel il devient rationnel d'accepter de coopérer avec la minorité, ici à l'arrivée du 101<sup>e</sup> membre de la minorité. Gauthier ne précise pas quelle doit être la contribution rationnellement acceptable de chacun, mais il semble que l'identification de ce seuil de « contribution rationnelle nécessaire » n'a d'influence sur notre argument que dans la mesure où un nombre d'individus plus ou moins grand sera nécessaire pour justifier la reconnaissance de la langue minoritaire.

Ainsi, on remarque qu'une communauté a tout intérêt à convaincre la minorité de s'assimiler mais que, à défaut d'y arriver, elle a aussi intérêt à coopérer avec elle si les bénéfices ainsi produits dépassent les coûts liés à la reconnaissance publique de la langue minoritaire. Jusqu'à quel point les bénéfices doivent excéder les coûts afin que l'acceptation de la minorité soit rationnelle dépendra de la majorité. On peut en effet penser différentes dispositions à la coopération, allant d'une *disposition étroite* à coopérer (on coopère si le résultat de la stratégie collective respectée par tous est près de l'optimalité et de l'équité) à une *disposition large* à coopérer (on coopère dès que notre situation est améliorée ne serait-ce que minimalement)<sup>11</sup>. Il est à noter que le calcul des bénéfices pour la communauté globale ne doit pas soustraire les bénéfices de la présence de la minorité avec protection de sa langue des bénéfices de la présence de la minorité sans protection de sa langue. Ce calcul, proposé par Hardin entre autres, rend évidemment irrationnelle la protection de la langue minoritaire<sup>12</sup>. Ce que nous devons garder en tête, c'est que la minorité n'aurait pas accepté de coopérer sans une garantie de protection de sa langue. Dès lors, le calcul doit tenir compte des bénéfices de la présence de la minorité avec protection de sa langue par rapport à l'absence de la minorité.

Cet argument nous permet, en principe, d'identifier les cas où une minorité peut rationnellement remettre en question la moralité

d'une configuration institutionnelle des politiques linguistiques. En effet, des états refusant de reconnaître la langue d'une nation minoritaire peuvent être considérés comme ne respectant pas les termes d'une entente hypothétique rationnellement acceptable conclue entre individus de différentes cultures. Il y a fort à parier que si une communauté est assez nombreuse pour justifier la reconnaissance publique de sa langue et les coûts y étant associés, elle est aussi assez nombreuse pour faire cavalier seul et créer son propre accord coopératif. Dès lors, s'ils ont opté pour l'adhésion à la communauté plus large plutôt que pour leur propre contrat, c'est parce qu'il était rationnel pour eux d'adhérer à la majorité suivant des conditions de rationalité. On justifie alors moralement la protection d'une culture et d'une langue minoritaire par une communauté plus large et, en cas de refus de la part de la majorité, on justifie aussi moralement la sécession de certaines communautés à partir d'un argument fondé sur la non-reconnaissance de la langue ou de la culture.

#### *4. De la simple possibilité à la nécessité de tenir compte de la langue*

Nous avons tenté, après avoir exposé la position de Gauthier sur le multilinguisme et le multiculturalisme, de démontrer la possibilité d'intégrer la langue à l'intérieur du contractualisme ayant comme idéal la justice comme avantage mutuel. Cependant, une chose est certaine, c'est que les tenants du contractualisme à la Gauthier peuvent bien, malgré tout, continuer de considérer que le monde devrait être peuplé par des individus parlant une seule langue et partageant la même culture universelle hétérogène. En d'autres mots, démontrer la *possibilité* d'intégrer la langue n'implique pas que nous en ayons démontré la *nécessité*. Il semble toutefois qu'il soit possible d'avancer un argument justifiant la nécessité d'une telle intégration. En effet, la langue est considérée comme un lien privilégié à une culture particulière. Même en supposant une définition minimaliste de la culture, telle « un ensemble d'accords de coordination permettant un mieux vivre en commun », on doit reconnaître que chaque culture présente des normes différentes. Il semble qu'il soit souvent impossible d'avoir accès à ces normes autrement que par une com-

munication ou du moins un contact privilégié avec les membres de cette culture. En effet, puisque les stratégies de coordination sont la plupart du temps choisies arbitrairement entre un nombre fini d'options, on ne peut les anticiper rationnellement, les « découvrir » comme ce peut être le cas avec certaines stratégies de coopération. Si je peux m'attendre rationnellement à ne pas pouvoir tuer ou être tué, voler ou être volé, et ce dans quelque culture que ce soit, il en va autrement des cas de coordination<sup>13</sup>. Je ne peux savoir si un objet aura telle ou telle dénomination, de quel côté les gens conduiront, comment je devrai me conduire lors d'une célébration particulière, lors du départ d'autrui, etc.

La langue semble donc nécessaire afin de permettre l'intégration culturelle des individus. C'est elle qui, par son potentiel inclusif/exclusif, permet de partager des informations sur nos conventions et sur les raisons fondamentales les justifiant, historiquement ou autrement, tout en tenant le non initié dans l'ignorance la plus totale. Cette nécessité du partage d'une langue, dans la communauté prépolitique s'apprêtant à s'unir politiquement, sera démontrée par deux arguments : la confiance rendant rationnelle la coopération et la définition *mince* de maximisation. Nous terminerons par une critique du concept de « culture universelle hétérogène » inspirée de Kymlicka et de Parekh.

#### *4.1. La confiance nécessaire à la coopération*

Nous émettrons deux hypothèses permettant de justifier la nécessité de reconnaître la langue dans le contractualisme en considérant son rôle de lien à la culture. La première hypothèse est qu'une bonne compréhension des « conventions banales », comme l'étiquette et les règles de politesse, les coutumes et les comportements appropriés selon les événements, contribue à établir un lien de *confiance* entre les individus. Le fait qu'un individu agisse de façon conventionnelle le rend prévisible et nous laisse croire que nous arrivons à prévoir quelles sont ses intentions et quelles seront ses actions. Comme la confiance en autrui sera primordiale pour permettre la coopération, puisque pour être rationnel on doit s'attendre à ce qu'autrui observe sa part du contrat, on doit considérer que tout

ce qui rend possible cette confiance doit être considéré comme étant du plus grand intérêt pour le contractualisme.

Gauthier évite de considérer la nécessité de la confiance en introduisant l'idée farfelue de « translucidité des agents », selon laquelle la disposition à coopérer des individus est accessible de façon relativement fiable pour autrui. Gauthier considère que sa proposition est avantageuse par rapport à celle de Axelrod qui ne peut considérer que des maximisateurs directs utilisant les coopérations passées comme données pour améliorer leur rendement dans le présent et le futur<sup>14</sup>. Selon Axelrod, les individus ne coopèrent qu'en raison du fait que leur défection peut leur attirer l'ire des autres coopérants qui pourront leur imposer des résultats d'interactions catastrophiques dans le futur par des représailles volontaires. La position de Gauthier rend possible la disposition rationnelle à coopérer, sans considération d'interactions futures et sans tenir la punition comme rationnelle dans les interactions réitérées. Il faut toutefois remarquer que cet avantage est acquis au prix de l'hypothèse farfelue de la translucidité des agents. Axelrod, pour sa part, offre une proposition plus réaliste impliquant des facteurs extra-rationnels pouvant influencer les choix individuels. Ces facteurs sont les suivants : « labels, reputation, regulation, and territoriality<sup>15</sup> ». Ainsi, alors qu'Axelrod justifie la rationalité de la coopération par la connaissance partielle de l'historique de coopération d'autrui et de certains indices visibles, et présuppose du même coup que la rationalité implique les dilemmes du prisonnier réitérés, Gauthier considère que, sans connaissance du passé de l'individu, nous avons accès à sa disposition à coopérer.

Nous sommes plus près de Axelrod et de ses facteurs extra-rationnels<sup>16</sup> influençant la structure sociale des interactions. Il semble qu'au moins trois de ces facteurs impliquent une relation à la culture puisque leur interprétation implique des critères subjectifs ou intersubjectifs. Les « labels » ne veulent rien dire en eux-mêmes. Ils ne peuvent indiquer comment un agent agira qu'*une fois interprétés* par un individu. La *réputation* implique un passé commun de respect ou de défection des *règles communes* et, comme nous l'avons vu, ces règles sont propres à une communauté particulière. Finalement,

la *territorialité* implique que des comportements maximisateurs seront imités et assureront une stabilité dans la réussite des stratégies collectives. Les deux derniers facteurs impliquent une proximité et des contacts multiples et peuvent être assurés par une culture commune. Afin que la coopération puisse répondre à la condition de rationalité externe, exigeant que l'on s'attende légitimement à ce que les autres coopérants respectent leur accord pour que l'on fasse de même, il semble nécessaire de pouvoir compter sur certaines informations concernant notre partenaire et une culture commune semble pouvoir offrir de telles informations. Une telle hypothèse est assez près de ce que Axelrod propose comme facteurs rendant la coopération rationnelle et nous permet d'éviter d'avoir à postuler la translucidité des agents.

#### *4.2. Maximisation de quoi ?*

Le concept de « maximisation de l'utilité » implique aussi quelque chose comme une interprétation partagée de ce que peut être cette « utilité ». On a beau accepter l'idée que les fins peuvent être soumises à l'évaluation intersubjective que permet la délibération idéale, des critères d'évaluation particuliers devront préexister à cette évaluation. Pour reprendre l'idée de Hardin, un groupe doit prendre conscience de lui-même avant de s'engager dans des actions orientées vers l'utilité des membres de ce groupe. Et le langage y joue un rôle fondamental puisqu'il affecte les groupes en offrant aux membres de ce dernier une compréhension de leurs intérêts communs<sup>17</sup>. Ces critères, à un certain point, seront nécessairement arbitraires du point de vue rationnel puisque sinon, une régression à l'infini s'enclencherait. Ce(s) critère(s) de justification rationnellement arbitraire(s), du type « c'est de cette façon que l'on fait les choses ici ! », seront vraisemblablement liés à une vision partagée de ce qu'est l'homme, de ce qu'est le monde, de ce qui est possible à l'homme dans ce monde et de sa finalité, etc.

Dans l'état de nature, où chacun ne désire que maximiser son utilité en fonction de l'agir d'autrui, on n'a pas à penser une conception partagée du monde qui entoure les individus. Chacun maximise son utilité en fonction de sa propre vision du monde et n'est pas

concerné par la recherche du meilleur ensemble de résultats pour la communauté. Cependant, au moment de penser les bienfaits de la coopération, cela semble nécessaire. Le problème est qu'en termes purement rationnels, on ne peut rien reprocher à tout contenu du terme « utilité », à moins qu'il impose des coûts à la communauté et rende l'individu qui lui accorde ce contenu un poids social rendant l'acceptation de sa présence irrationnelle pour les autres coopérants. On doit pouvoir faire reposer certains jugements sur des visions du monde, sur une ontologie partagée, etc. Comment, sinon, évaluer ce qu'est un coût ou un bénéfice ou quelles sont les limites de ce qui peut être considéré comme une conception de la vie bonne ? Un exemple peut ici éclairer notre propos.

Les monastères médiévaux protégeaient les populations contre les malheurs et contre la colère de Dieu. Beaucoup de sacrifices étaient faits par les paysans afin que les moines puissent prier dans les meilleures conditions possibles, ces derniers représentant le seul lien avec la toute-puissance divine. Or maintenant, dans nos sociétés laïques permettant la liberté de culte et composées d'une portion importante d'athées et d'agnostiques, on pourrait considérer que de larges dépenses publiques investies dans des monastères représenteraient des dépenses inutiles et des coûts pour une communauté. On peut en effet imaginer une communauté d'individus, partageant une croyance selon laquelle la majorité des ressources de la société doivent être investies de façon à plaire à Dieu. Agissant de la sorte, ces derniers maximiseraient leur utilité, leur conception particulière de l'utilité, en créant un surplus coopératif sous forme de lieux de culte, de groupes de prière, etc. Qui plus est, ils le feraient rationnellement puisque selon leurs croyances et leurs préférences, ce serait le meilleur moyen d'atteindre leur fin. Cependant, placés dans une communauté contemporaine plus large, ces individus seront nécessairement considérés comme des poids sociaux puisqu'ils ne produiront rien d'« utile », du moins selon la définition qu'en a la majorité. On doit donc présupposer une conception partagée de ce qui mérite d'être produit comme surplus coopératif sans quoi certains individus ressentiront l'association coopérative comme un pur coût. Dès lors, cette conception partagée doit « émerger » à l'état de natu-

re sans quoi rien ne motivera les individus à s'unir pour leur plus grand bien collectif.

#### *4.3. Critique du concept de culture universelle hétérogène*

Kymlicka défend l'idée selon laquelle l'idéal de « neutralité bienveillante » de l'État face aux différences culturelles « n'a pas de sens ». Il poursuit :

Les décisions d'un gouvernement touchant la langue d'usage, les frontières administratives, les jours fériés et les symboles de l'État impliquent nécessairement que celui-ci reconnaît et favorise les intérêts et l'identité de groupes ethniques ou nationaux particuliers. Inévitablement, l'État fait la promotion de certaines identités culturelles qui, par là même, portent préjudice aux autres<sup>18</sup>.

Cette critique de l'idéal de neutralité faite au gouvernement étatique s'applique nécessairement aussi à une communauté mondiale. Comme dans tout État, les valeurs de la majorité seront incarnées aux dépens de celles des minorités. Ce n'est pas parce que tous les choix sont offerts aux individus qu'un gouvernement n'en incarnera aucun, ou les incarnera tous, ou que ceux qu'il incarnera n'auront aucun impact sur les choix individuels. La proposition de Gauthier exige donc, semble-t-il, l'acceptation de l'institutionnalisation de la culture de la majorité. Ainsi, s'il est vrai que *tous* les choix sont disponibles pour les individus, il n'en demeurera pas moins que certains seront plus conformes à la norme que d'autres.

Une autre critique peut être associée à la justification de l'importance de la diversité culturelle proposée par Bhikhu Parekh. Il offre cinq arguments justifiant la protection de la diversité culturelle<sup>19</sup>. Le premier est que des cultures différentes se corrigent et se complètent entre elles, étendent l'horizon de pensée de l'autre et alertent les autres cultures de nouvelles formes d'épanouissement humain. Le second est que la diversité culturelle est constitutive et condition de la liberté humaine. Sans pouvoir sortir de leur culture, les hommes seraient prisonniers d'une façon d'organiser et de comprendre le monde et la croiraient absolue. Le troisième est que les

autres cultures permettent d'atteindre un pseudo point archimédien en nous permettant d'évaluer notre culture de l'extérieur, d'en évaluer les forces et les faiblesses. Ces arguments sont excessivement intéressants pour un auteur affirmant que « les valeurs, objectifs et plans de vie sont tous sujets à délibération et impliquent un choix<sup>20</sup>. » En effet, s'il est vrai que l'on pourra réévaluer certains projets de vie à l'intérieur d'une culture, grâce aux valeurs et aux normes partagées dans cette culture, il est loin d'être évident que la remise en question de ces valeurs et de ces normes peut se faire de l'intérieur d'une culture. C'est ici que nous rejoignons l'idée de Parekh. Sans un point de comparaison culturelle externe, comment pourrions-nous penser ces *strong evaluations* ? Or cet aspect de la théorie est crucial pour Gauthier puisque c'est la délibération idéale qui permet d'assurer une cohabitation pacifique des différents modes de vie. Si, comme nous le croyons, une culture universelle hétérogène n'est rien d'autre que la culture de la majorité, épicée de quelques aspects folkloriques des cultures minoritaires, il semble que l'évaluation et la délibération assurant la raisonnable des préférences individuelles quant aux plans de vie, aux valeurs et aux normes sociales ne soient en péril.

### 5. Conclusion

Il ne fait aucun doute que cette tentative d'intégration de préférences culturelles et linguistiques à l'intérieur du contractualisme visant l'avantage mutuel pose plusieurs problèmes. Le peu de littérature pouvant nous aider à cheminer permet d'expliquer non seulement le caractère brouillon de notre proposition, mais aussi la nécessité de poursuivre sur cette voie. Ainsi, si nous avons su semer un doute dans l'esprit de notre lecteur sur la possibilité d'arriver à une telle intégration, pêchant à plusieurs niveaux à l'encontre des dogmes de l'économie politique, nous serons très satisfaits.

Ce que nous avons tenté de démontrer, c'est qu'il est possible de rendre compte dans un cadre contractualiste de la diversité linguistique et de justifier rationnellement les revendications linguistiques desquelles nous sommes témoins. Nous ne pouvons évidemment pas justifier normativement un futur multilingue. Le cadre que

nous proposons repose sur les préférences individuelles et nous ne pouvons affirmer que ces préférences orienteront toujours le paysage linguistique vers la diversité. Cependant, ce qui peut être justifié, à partir des préférences d'individus visant la préservation de leur langue grégaire, c'est la rationalité du choix de vivre à l'intérieur d'une communauté linguistique minoritaire. Comme nous l'avons vu, il est rationnel d'exiger une reconnaissance de notre communauté linguistique à condition que la communauté soit de taille suffisamment importante. De plus, il est rationnel pour la communauté majoritaire de coopérer avec la communauté minoritaire si et seulement si elle contribue positivement au surplus coopératif une fois que l'on a soustrait à leur contribution les coûts liés à la protection de leur langue. Il est ainsi possible de démontrer que la communauté globale a un devoir de reconnaissance des communautés nationales qui, quoique minoritaires, sont suffisamment importantes pour contribuer positivement au surplus coopératif. Nous pouvons aussi faire découler d'une telle proposition la justification morale de la sécession en cas de non-respect de l'accord hypothétique rationnellement acceptable.

Cette présentation est compatible avec l'édifice conceptuel de Gauthier. Nous avons démontré qu'il est possible de penser une coordination linguistique à l'état de nature, malgré l'impossibilité de penser des associations de coopération. Nos préférences linguistiques étant presque nécessairement déterminées par notre langue maternelle, il ne semble pas irréaliste d'imaginer que les individus tenteront de faire reconnaître publiquement ces préférences au moment de négocier les termes du contrat social. Ce qui peut-être contestable dans notre approche, c'est l'idée que les individus peuvent maximiser leur utilité en choisissant de parler une langue moins efficace que celle de la majorité pour des raisons identitaires. Cependant, il semble possible d'avancer que des individus s'identifient à leur culture et à la langue commune partagée par les individus membres de cette culture. Or si nous acceptons que la culture d'un individu permette l'épanouissement de ce dernier, il semble possible de justifier l'importance de protéger cette culture. Si ce qui importe à l'individu est d'évoluer à l'intérieur de *sa* culture et non

pas à l'intérieur de toute autre, il semble que l'on puisse justifier des choix rationnels fondés sur la valeur identitaire d'une langue ou d'une culture. Si le multiculturalisme permet l'épanouissement des individus davantage que la culture universelle hétérogène de Gauthier, ce dernier devra nous suivre dans notre interprétation culturaliste de son contractualisme. En effet, il dit lui-même : « Political philosophy must borrow suppositions about human flourishing that it lacks the competence to establish. Only by doing this can it exhibit any connection between normative theory and political practice<sup>21</sup>. » Puisque toute sa théorie repose sur les préférences des individus, voyons ce que les gens considèrent comme permettant leur épanouissement, leur propre culture avec les choix limités qu'elle offre ou une culture universelle hétérogène. Pour notre part, nos préférences sont claires à ce sujet.

---

1. Je tiens à remercier Jean-David Lafrance pour l'organisation du colloque auquel a été présenté cet exposé et les participants qui m'ont permis de faire avancer ma réflexion et d'améliorer l'argumentation du présent texte. Un merci spécial aussi à Patrick Turmel pour d'innombrables commentaires et plusieurs lectures des versions antérieures de ce texte.

2. David Gauthier, « Ensemble et unis », dans Lukas K. Sosoe (Dir.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, p. 203.

3. *Ibid.*, p. 203. Les italiques sont de nous.

4. *Ibid.*, p. 212.

5. On pense intuitivement à la distinction d'Habermas entre rationalité délibérative (communicative action) et rationalité stratégique (instrumental or strategic action). La première est orientée vers la compréhension, la seconde vers le succès. Voir Jürgen Habermas, « Intentions, Conventions, and Linguistic Interactions », dans *On the Pragmatics of Social Interaction : Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action*, Cambridge, MIT Press, 2001, pp. 107-110.

6. David Gauthier, *Morale et contrat : Recherche sur les fondements de la morale*, Liège, Éditions Mardaga, 2000, p. 200.

7. Russel Hardin, *One for All. The Logic of Group Conflict*, Princeton, Princeton University Press, 1995, p. 73.

8. Par exemple, un individu qui préfère  $x$  à  $y$  et  $y$  à  $z$  ne peut préférer rationnellement  $z$  à  $x$ . C'est la condition de transitivité. Dans le même ordre d'idée, les préférences d'un individu doivent être complètes. C'est-à-dire qu'un individu ayant des préférences  $x$  et  $y$  préférera toujours l'une à l'autre ou sera indifférent entre les deux mais il ne sera jamais incapable d'ordonner ses préférences.
9. Daniel M. Hausman et Michael S. McPherson, *Economic Analysis and Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 29.
10. David Gauthier, « Political Contractarianism », dans *The Journal of Political Philosophy*, 5.2 (1997), p. 135.
11. *Id.*, *Morale et contrat : Recherche sur les fondements de la morale*, p. 227.
12. Russell Hardin, *op. cit.*, p. 59.
13. Cette question de possibilité des normes universelles est abordée par Russell Hardin. Il conclut que la plupart des normes sont fondées dans une communauté particulière mais qu'il est possible qu'émergent des normes universelles. Voir Russell Hardin, *op. cit.*, pp. 77-78.
14. David Gauthier, *Morale et contrat : Recherche sur les fondements de la morale, op. cit.*, p. 240 (note 19).
15. Robert Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, USA, Basic Books, 1984, p. 145.
16. *Ibid.*, p. 145.
17. Russell Hardin, *op. cit.*, p. 55.
18. Will Kymlicka, *La Citoyenneté multiculturelle*, Québec, Éditions Boréal, 2001, p. 158.
19. Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism : Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, pp. 165-170.
20. David Gauthier, « Political Contractarianism », *op. cit.*, p. 138. Traduction libre.
21. *Ibid.*, p. 147.