

# SOCIOLOGIE DE LA DÉCISION ET PHILOSOPHIE DE L'ACTION

ENTRETIEN AVEC PHILIPPE URFALINO

*Vincent Boyer, Sébastien Motta, Philippe Urfalino*

**I**gitur (V.B. & S.M.) – Dans la conclusion de *Décider ensemble*, vous écrivez : « Les deux thèses centrales de ce livre, selon lesquelles la décision collective est un phénomène normatif et est nécessairement le fait d'un collectif, me sont apparues et ont été exposées séparément, mais elles sont intimement liées, comme le sont l'obligation et les entités collectives. » (p. 363). Pourriez-vous revenir sur la nature exacte de ce « lien intime » entre ces deux thèses ? Sont-elles toutes les deux sur le même plan ou bien l'une découle-t-elle de l'autre ?

*Philippe Urfalino* – Cette première question touche au point le plus général et finalement le plus élémentaire quant à la nature de la décision collective. Rappelons le cheminement. La décision apparaît d'abord comme un phénomène normatif dès que l'on essaie de la distinguer du choix. La décision est, plus facilement que le choix, associée à l'engagement. Un article de Joseph Raz (1974) m'a mis sur la voie. Son intuition était que la décision a quelque affinité avec la promesse et la règle. Le concept de décision comprend l'idée que si on a vraiment pris une décision, sa mise en œuvre devrait s'ensuivre ; si ce n'est pas le cas, nous tendons à penser que la décision n'avait pas été véritablement prise. En revanche, on peut avoir l'intention de faire quelque chose, puis abandonner cette intention, sans que cela mette en cause le fait que l'on avait bel et bien eu cette intention. Ensuite, le souci de cerner la décision collective comme une classe de phénomènes m'a amené à constater qu'elle n'impliquait pas seulement une pluralité d'acteurs comme la négociation et le partage équitable, mais aussi l'idée que cette pluralité composait un collectif. En cherchant à préciser les caractéristiques de ce collectif, je suis tombé sur l'étude magistrale de Herbert Simon (2004) sur les systèmes adaptatifs. Ceux-ci doivent être pensés à partir de leur interface avec leur environnement pertinent. À l'intérieur de ces systèmes, les parties sont subordonnées

au tout en fonction des exigences de cette interface. Cette subordination peut être mécanique (les machines), biologique (les organismes) ou normative (les organisations humaines). Il est loisible d'assouplir le schéma de Simon, qui reste strictement fonctionnel. Il apparaît alors que les entités collectives, organisations ou corps délibérants, ont une téléologie : elles ont des fins qui contribuent à leur individuation. Une organisation ou un corps délibérant dont les membres modifient drastiquement les fins, c'est-à-dire aussi leur rapport avec leur environnement, modifie la nature de cette organisation ou de ce corps délibérant. Dès lors que l'on se représente un corps délibérant comme une organisation, on comprend mieux la source de l'autorité des décisions collectives. À la différence des corps délibérants, les organisations présentent souvent une hiérarchie des fonctions, que l'on assimile à tort à une simple chaîne de commandement. En fait, la hiérarchie est la forme la plus connue, mais pas la seule, d'arbitrage entre les différentes fonctions au sein d'une organisation, c'est-à-dire de subordination des parties au tout. C'est là la seule justification de la hiérarchie. Dans un corps délibérant, ce sont les règles de décisions qui transforment et subordonnent les contributions individuelles (les parties) à la décision collective prise au nom du tout. Dans un article aussi important qu'aporétique sur les sources de l'autorité de l'État, Elizabeth Anscombe (1981) avait listé les sources élémentaires de l'autorité : le contrat, la coutume, l'accomplissement d'une tâche. Il en manquait au moins une : l'autorité du tout sur les parties, liée au rapport de ce tout à son environnement. Louis Dumont a mis en évidence cette source dans sa définition du politique (Dumont, 1991, 257) et Vincent Descombes en a souligné la pertinence générale (Descombes, 2012).

Nous avons donc, d'un côté, les règles de décision, leurs suivis par les participants, la détermination de l'action qui en résulte et, de l'autre côté, l'autorité du collectif. L'autorité qui est conférée à la décision – l'obligation de la respecter et de la mettre en œuvre – ne vient pas des procédures ; elle tient à l'autorité que les participants prêtent au tout dont il participe. Si pour une raison ou une autre, ils ne prêtent pas, ou plus, à ce tout une valeur telle qu'ils acceptent des décisions qui parfois ne leur conviennent pas, alors ils ne lui prêteront plus d'autorité : ils subiront ses décisions de mauvaise grâce et, s'ils le peuvent, quitteront ce collectif.

La restitution de ce cheminement permet de répondre à votre question. J'ai effectivement écrit dans la conclusion du livre que l'idée du caractère normatif de la décision collective et l'idée selon laquelle la décision est celle d'un collectif sont « intimement liées ». Vous m'invitez à être plus précis. À un premier niveau de réflexion, l'idée que la décision collective est la décision d'un collectif explique le fait que la décision puisse obliger, comme si l'une découlait de l'autre. Mais à un second niveau de réflexion, je dirais plutôt que les deux idées font écho à deux aspects complémentaires de la décision collective : d'un côté, des règles et des conventions qui doivent être suivies et, de l'autre côté, l'autorité du groupe. La complémentarité de ces deux aspects pointe vers une nécessité pratique des groupes. Il y a là une idée d'Elizabeth

Anscombe dont je n'avais pas perçu la présence en filigrane dans le livre et dont j'ai pris conscience à la lecture de l'ouvrage récent de l'un de vous deux (Boyer, 2021) – je pense surtout à la dernière partie du livre sur la promesse. En effet, l'articulation entre conventions et nécessité pratique est du même type dans la promesse et dans la décision collective. Comme l'avait souligné Anscombe, en s'appuyant sur Hume, un simple énoncé (« je te promets ») ne peut engendrer une obligation, pas plus que la convention qui voudrait que l'énoncé vaille obligation. Il faut associer aux conventions et aux artifices un besoin, ou une nécessité pratique, éprouvé au sein des sociétés humaines, ce que Anscombe appelle une « nécessité aristotélicienne » (expression opaque, mais préférable à celle de « nécessité naturelle » parce qu'il n'y a pas ici de contraste pertinent entre nature et société). Il en va de même avec la décision collective, elle sert à fabriquer une obligation collective. La décision collective est une méthode parmi d'autres pour produire une telle obligation. Les groupes (la société entière, un club, etc.) ont besoin de produire des obligations collectives pour agir sur eux-mêmes. Et c'est dans la mesure où les membres d'une entité collective estiment que son développement ou sa survie sont pour eux un bien qu'ils se soucieront de ses décisions et accepteront leur autorité. La décision collective est une solution parmi d'autres. C'est pour cette raison qu'il m'a paru utile de préciser, dans l'introduction du livre, que certaines sociétés, d'après les observations des anthropologues, ne semblent pas utiliser ce procédé et mobilisent d'autres solutions.

***Igitur* – Au chapitre 4 de votre livre (« La délibération collective »), vous opposez deux modèles concurrents pour penser la délibération : le modèle de la délibération habermassien et le modèle oratoire aristotélicien, qui a votre préférence. Si le premier pense la délibération comme un débat de qualité où les participants se forment des opinions raisonnables et informées, le second la conçoit plutôt comme un type de discours qui vise à conseiller, c'est-à-dire à former ou infléchir le raisonnement de l'auditeur (p. 147-152). Pourriez-vous revenir sur les raisons de votre choix en faveur du modèle oratoire et nous expliquer pourquoi, selon vous, le modèle habermassien reste dominant dans ce champ de recherche, comme vous le déplorez dans l'introduction (p. 14-15) ? Est-ce dû à une méfiance toujours très grande envers la rhétorique de la part des théoriciens de la démocratie délibérative ?**

*Philippe Urfalino* – Dans ce chapitre consacré à la délibération collective, le contraste posé entre un modèle oratoire et un modèle coopératif – la discussion – ne concerne que le débat et non les deux autres composantes de la délibération collective, le raisonnement pratique et le discours délibératif. Ce contraste entre deux modèles de débat ne recoupe pas exactement l'opposition entre les deux conceptions de la délibération, celle issue de l'agir communicationnel de Habermas et celle que l'on peut tirer des ouvrages d'Aristote et de la tradition rhétorique. Mais il est normal que l'on associe la délibération habermassienne à la discussion : c'est le succès de sa conception qui a tendu

à faire assimiler la délibération à la discussion et au débat. Il me semble préférable de rejeter la conception issue de l'agir communicationnel, mais il n'y a aucune raison de rejeter le modèle coopératif du débat ; il correspond à une partie de la réalité des situations délibératives. J'insiste sur l'importance du modèle oratoire parce qu'il a été négligé dans la littérature sur la délibération et surtout parce que c'est le type de débat le plus fréquent.

Pourquoi je rejette le modèle de Habermas ? Premièrement, en tant que sociologue cherchant à décrire des phénomènes, j'estime que les conceptions de la délibération issues de la philosophie de Habermas présentent deux défauts empiriques. D'abord, elles tendent à restreindre la délibération collective à un débat ; j'insiste dans mon chapitre sur le fait que la délibération collective ne se limite pas empiriquement au débat et que tout débat n'est pas délibératif. Ensuite, elles confondent idéal normatif et idéal type ; la description sociologique d'une situation doit comprendre les idéaux des acteurs qui y participent, mais ces idéaux n'ont aucune raison de pouvoir servir de patron descriptif de la situation en question. Le modèle du débat coopératif est sûrement un idéal pour beaucoup. Rappelons que selon ce modèle, les participants parlent et écoutent tour à tour et visent conjointement l'atteinte de la meilleure décision. L'inconvénient du modèle coopératif est qu'il ne décrit qu'une petite proportion des débats réels qui, plus fréquemment, opposent au moins deux orateurs face à un auditoire, ce qui correspond à ce que j'appelle le modèle oratoire. Deuxièmement, en tant que lecteur de différentes philosophies de l'action, je suis convaincu par les critiques qui ont été faites à la théorie de Habermas : telle qu'il la conçoit, la délibération aboutit à la détermination d'une norme et non d'une action. Elle reste une discussion morale et non un raisonnement pratique.

Comment rendre compte du succès de la conception habermassienne de la délibération ? À côté du talent de Habermas, de sa prolixité et de son souci argumentatif, je distinguerais trois sortes de raisons pour rendre compte de l'importance de son influence dans les sciences sociales.

1. En premier lieu, il s'agit d'une rencontre qu'il a lui-même initiée. Il ne faut pas oublier que les deux volumes de la *Théorie de l'agir communicationnel* avaient pour objectif de reprendre avec une nouvelle ambition et de nouveaux outils les deux volumes de *The Structure of Social Action* que Talcott Parsons a publiés en 1937. La rencontre entre sciences sociales et philosophes est fréquente, mais toujours difficile ; Habermas a eu le mérite d'aller vers les sciences sociales en prenant en charge les grandes questions qu'elles ont essayé de traiter.
2. En second lieu, et à propos de la seule délibération, il y a un facteur conjoncturel : au moment où un certain nombre de politistes et de philosophes politiques ont souhaité, au milieu des années 1980, rompre avec l'assimilation de la politique à un marché et avec la prédominance de la rationalité instrumentale, seul l'agir communicationnel fournissait un modèle alternatif précis. Ce concept a bénéficié de l'oubli généralisé de la tradition rhétorique et de la marginalité de la pensée

aristotélicienne. Parmi la poignée des textes qui, rétrospectivement, apparaissent avoir posé les bases du courant dit de « démocratie délibérative », qui allait se développer de manière considérable au long des années 1990 et 2000, un seul se revendiquait d'Aristote et mobilisait la rhétorique, via Perelman, celui de Bernard Manin (1985). Une de ses cibles était d'ailleurs Habermas.

3. Il y a enfin des raisons de fond qui tiennent aux grands piliers de sa philosophie pratique et politique et qui sont en phase avec le sens commun savant et les attentes des chercheurs en sciences sociales. La proposition de Habermas est très originale, mais reprend les grandes oppositions de la philosophie pratique de Kant (et le même rejet de la prudence aristotélicienne). L'agir communicationnel remplace le formalisme logique de l'impératif catégorique (le devoir est une maxime universalisable que chacun voudrait voir respecter) par la discussion à l'horizon de laquelle on retrouve une autre sorte d'universel. Or le fond de sauce philosophique d'une grande partie de la réflexion normative en sciences sociales reste le kantisme, via Max Weber notamment, comme l'indique la reprise fréquente de l'opposition entre éthique de conviction et éthique de responsabilité, malgré ses insuffisances. Bref, Habermas fournissait de nouvelles ressources conceptuelles, mais à partir d'un cadre familial. Enfin, parmi les raisons de fond, il faut compter avec les attentes critiques des auteurs de sciences sociales. La grande force de Habermas est de proposer une théorie critique : la raison et la justice qui sont à l'horizon de la discussion sont des ressorts critiques, ce qui peut se traduire, dans l'idiome d'une vulgate de critique sociale, par la formule : « les puissants doivent rendre raison ! ».

Ce dernier point rejoint la question de la méfiance à l'égard de la rhétorique que vous évoquez. Proposer une conception rhétorique de la délibération exige en effet de désamorcer les objections qui assimilent rhétorique et manipulation, en expliquant que la rhétorique est aussi un art de contrer les discours manipulateurs. Mais cette réponse n'est qu'en partie satisfaisante, parce qu'évoquer la neutralité instrumentale de la rhétorique revient à admettre qu'elle n'a pas de ressort critique intrinsèque, contrairement à ce qu'est censée apporter – à tort selon moi – la délibération habermassienne. Associée à tort à la seule prise en compte des émotions, la conception rhétorique de la délibération ne fournit pas un tel ressort, mais elle enrichit considérablement notre vision de la politique et enracine la puissance du discours dans les conditions de l'action. Mais plus que le rejet, la difficulté principale à convaincre de la pertinence du point de vue rhétorique tient à l'oubli. Nous sommes si éloignés de la tradition rhétorique que tenter de s'en ressaisir exige d'accepter un coût d'entrée élevé, que j'ai essayé d'épargner à mes lecteurs en ne reprenant que les grands apports de cette tradition et en les illustrant. Pour ma part, je n'aurais pas pu prendre pleinement conscience de son apport si je n'avais pas passé, il y a quelques années, un bon mois d'été à lire et à ruminer le grand livre de Francis Goyet (2018) puis à lire, en le prenant

pour guide, les grands textes d'Aristote, de Cicéron et de Quintilien sur le sujet.

***Igitur* – À la suite de Louis Dumont (1983), vous distinguez scrupuleusement deux composantes essentielles de la vie sociale : les « institutions » (mœurs, habitudes, manières de penser, voir Mauss (1969)), d'une part – qui ne se « fabriquent » pas – et les obligations collectives (actions, règles, lois, qui s'imposent à tous), d'autre part, dont la fabrication n'est possible que si ces institutions sont à l'arrière-plan (p. 53-54). Par conséquent « Décider n'est en aucun cas instituer » (p. 367) puisque pour décider collectivement il faut que l'institution de ce collectif pré-existe. La question qui vient immédiatement à l'esprit concerne le risque de conservatisme, voire de conformisme, politico-moral, que recèle une telle position. En effet, si nos institutions sont hors de portée de nos délibérations et de nos décisions, puisqu'elles les rendent possibles, comment peut-on les évaluer, les modifier, voire en changer, si elles s'avèrent mauvaises (plus adaptées, désuètes, etc.) ?**

*Philippe Urfalino* – Votre question est opportune parce que l'importance accordée à la notion d'institution, notamment chez les sociologues qui s'inspirent de Mauss sur ce sujet, appelle fréquemment cette interrogation sur le conservatisme. J'aggrave bien sûr la possibilité de soupçon et de mauvaise interprétation en affirmant que « décider n'est en aucun cas instituer ». En fait, tout cela n'a rien à voir ni avec un quelconque conservatisme ni d'ailleurs avec un éventuel progressisme. Ce qui est en jeu c'est le concept d'institution et la manière dont il permet la compréhension de la formation et de la transformation des pratiques.

Expliquons l'intérêt du recours à la notion d'institution et les sources du malentendu à leur propos. J'utilise l'article de Mauss et Fauconnet sur la sociologie qui définit les institutions comme « les manières de penser et d'agir que l'individu trouve préétablies et dont la transmission se fait plus généralement par la voie de l'éducation » (Fauconnet et Mauss, 1969, 150). Les deux sociologues prêtent aux institutions deux propriétés remarquables qui vont à l'encontre des idées qui leur sont habituellement associées. D'abord, loin de n'exercer que des contraintes sur les initiatives humaines, elles leur offrent aussi des ressources, elles rendent possibles certaines activités. Ensuite, elles n'impriment pas nécessairement une stabilité des pratiques, elles changent sans cesse. Vincent Descombes, qui a fortement contribué à la prise en considération de cet article lors des dernières décennies, leur a associé une autre considération issue des « Remarques sur *Le Rameau d'or* de Frazer ». Dans ce texte, Wittgenstein observe que s'il inventait une fête, ou bien elle disparaîtrait, au sens où elle ne serait pas reprise par les gens, ou bien elle serait reprise par eux, mais transformée de telle manière qu'elle épouse leurs orientations. Cette considération touche à la naissance et à la transformation des institutions. J'en tire la conséquence que l'on ne peut jamais imputer à un individu ou à une entité collective la création d'une institution (au sens de

Mauss et Fauconnet) parce que l'initiative initiale doit être reprise (ce qui n'est pas nécessairement le cas) et ce faisant modifiée par une multiplicité d'autres agents pour devenir une institution. Il n'y a pas un agent identifiable de la formation d'une institution, elle est nécessairement le fait d'une multitude non incorporée. Cela veut dire que le verbe « instituer » ne devrait pas être utilisé à la forme active. Dans la mesure où j'explique que la décision collective est le fait d'un collectif incorporé, qui en tant que tel est identifiable, il en résulte que cette décision ne peut instituer. J'ai développé ce point dans une critique de la notion d'auto-institution chère à Castoriadis (Urfalino, 2021).

Lorsque nous prenons des décisions collectives, nous utilisons nécessairement des institutions, au sens de Mauss et Fauconnet, ne serait-ce que des manières de faire établies. Ce n'est pas à cause de cet usage de règles déjà instituées que nous ne pouvons pas instituer en décidant. Au demeurant, avec ces manières de décider établies nous pouvons changer beaucoup de choses, y compris des règles de décision ; dans le domaine politique, il arrive même que l'on change de constitution. Mais ces changements, aussi importants soient-ils, ne sont pas la création d'institutions, au sens sociologique. L'impossibilité d'instituer par décision collective renvoie à la nature même de l'institution et de l'acte d'instituer.

J'ai insisté sur ce point pour aller à l'encontre de la tendance à conférer une puissance normative excessive, instituante, à la décision collective, alors même que, contre une vision strictement procédurale, je lui prête une dimension normative de production d'une obligation. Ces démarcations m'ont paru utiles parce que la difficulté pour penser correctement la décision collective tient à ce qu'elle articule des aspects différents des phénomènes sociaux que l'on a, à tort, l'habitude d'estimer, sinon inconciliables, du moins tendanciellement contradictoires : des institutions (les règles de décision et les pratiques de consultation), des actes de changement volontaire (éventuellement contrarié par ceux des participants qui souhaitent préserver un *statu quo*) et des collectifs incorporés. Bien entendu, une décision peut introduire des changements très importants, mais ce sont les pratiques adoptées ensuite par une multitude d'acteurs qui feront que cette décision pourra être dite rétrospectivement avoir contribué à créer, avec une pluralité d'autres acteurs, une nouvelle institution. Rien de ce que j'ai écrit dans ce livre ne permet de penser que le changement, y compris des institutions, est impossible ou particulièrement difficile. Au demeurant, une sociologie qui l'affirmerait pourrait d'emblée être estimée mauvaise, parce que, de fait, tout change. Le débat ne peut porter que sur les concepts pertinents pour décrire et expliquer ces changements.

**Igitur – Vous invoquez régulièrement dans votre analyse la notion de « raisonnement pratique » remise au goût du jour par la philosophie contemporaine de l'action. Pourriez-vous préciser le lien entre la délibération – envisagée « sous un seul aspect, celui du raisonnement pratique » (p. 143) – et ce que vous appelez la « règle d'arrêt » (chapitre 5 et suivants) ? Une des spécificités du raisonnement pratique (tel qu'il est**

**envisagé dans la tradition dont vous vous réclamez) est que la conclusion du raisonnement pratique est une action (et pas une proposition ou un jugement), or dans le cas collectif la décision doit selon vous passer par une « règle d'arrêt ». Ne perd-on pas alors la spécificité du raisonnement pratique en intercalant cette règle ? Si ce n'est pas l'action qui s'ensuit immédiatement de la délibération, a-t-on encore affaire à un raisonnement réellement *pratique* (et pas à un raisonnement théorique qui aurait comme objet des affaires pratiques) ? Est-ce donc bien le modèle d'un authentique *raisonnement pratique* qui est requis dans la décision collective ou est-ce plutôt celui d'un raisonnement spécifique *sur les fins et le bien de l'entité collective* (raisonnement qui peut très bien être théorique puisqu'il ne débouche pas immédiatement sur l'action) ?**

*Philippe Urfalino* – La solution au problème que vous soulevez ne peut consister à amputer le raisonnement pratique en le réduisant à un raisonnement sur les fins et le bien de l'entité collective. Le dernier mot des participants à une décision collective ne porte pas sur les fins ou le bien de l'entité collective. Ces fins et ce bien interviennent dans leur délibération, mais ils n'en sont pas la conclusion. Ils se prononcent finalement en soutenant l'une des options en compétition. Cette option est bien une action ou une promesse d'action qui correspond à la conclusion de leur raisonnement pratique.

Votre question appelle en fait une clarification sur ce que peut signifier exactement l'idée que l'action est la conclusion du raisonnement pratique. Il faut admettre que cette affirmation ne va pas de soi : comment la partie finale d'un raisonnement pourrait-elle être une action ? Il me vient une sensation de chaleur, je me lève et ouvre la fenêtre. La fin des ruminations qui succèdent à la sensation de chaleur – j'observe que j'ai déjà ôté mon pull, que le chauffage est éteint et qu'il ne me reste plus qu'à essayer de diminuer la chaleur dans la pièce où je travaille – coïncide à peu près avec l'ouverture de la fenêtre que je provoque. Faut-il que l'action coïncide avec ou suive immédiatement le raisonnement ? Ou peut-on admettre un écart entre la fin du raisonnement et l'action ? C'est en tout cas ce qu'exige la décision. Raz explique que la décision se distingue de l'intention (quant au futur) par un délai entre la fin de la délibération et la mise en œuvre de la décision et par un engagement à ne pas reprendre cette délibération et à appliquer sa conclusion. Comme vous l'expliquez, les règles de décision introduisent une coupure entre les vœux des participants, exprimés de quelques façons, et l'option qui sera finalement adoptée collectivement. Cela affecte-t-il la nature pratique du raisonnement des participants ?

Il me semble que dans cette réflexion sur la coïncidence, la contigüité ou l'écart temporel entre la conclusion du raisonnement et l'action, nous perdons de vue la véritable nature du raisonnement pratique : c'est une forme logique et non un schéma causal et psychologique. Il est utile de distinguer, d'un côté, la délibération individuelle comme enquête intellectuelle, dont on pourrait restituer à chaque fois l'histoire, les tâtonnements, les à-coups et, de l'autre

côté, le raisonnement pratique qui, en tant que forme, guide la délibération et qui, lorsque celle-ci est terminée, en fournit l'épure argumentative (cette distinction importante est soulignée par Michon, 2002). Je crains ne pas avoir suffisamment marqué cette distinction dans plusieurs passages de mon livre, alors qu'elle est essentielle à mon propos sur la décision. Il est vrai que le marquage constant de la distinction alourdit fortement l'expression; mais son élision introduit des risques de confusion.

La réponse à votre question me paraît donc être la suivante : dans la mesure où le raisonnement pratique est une forme logique, il importe peu qu'il y ait un laps de temps plus ou moins important, dû au jeu des procédures de décision, entre la terminaison de la délibération individuelle (comme processus psychologique) et l'engagement de l'action. Ce qui compte est le lien logique entre l'action adoptée et le raisonnement (bien entendu, ce lien est rompu pour les participants dont le vœu, la conclusion de leur raisonnement, n'est pas retenu par la décision). Mais, alors, pourrait-on me dire, n'y a-t-il pas d'interférence entre la décision et le raisonnement pratique ? Il y a une connexion, mais pas une interférence entre les deux. Il n'y a pas interférence parce que *la décision n'intervient pas sur le plan du raisonnement pratique, elle intervient sur le plan de la délibération comme enquête, puisqu'elle est l'acte de mettre fin à cette enquête*; et il y a connexion parce que quand l'enquête s'arrête, l'agent délibérant a atteint un palier dans sa réflexion dont le résultat a pour épure un raisonnement pratique. Raisonnement pratique qui aurait pu être autre, mais pas nécessairement, si la délibération avait été plus longue ou si de nouvelles considérations avaient pu être introduites. Il serait donc plus exact de dire que le terme de la délibération comme enquête est moins une conclusion qu'un raisonnement pratique, l'action à entreprendre étant la conclusion de ce raisonnement pratique.

La distinction entre le plan formel et le plan historique de la délibération permet de concilier la rationalité de l'action et la décision, elle évite le retour aux actes volitionnels ou au décisionnisme. Il y a en effet une sorte de hiatus apparent entre la philosophie analytique de l'action et la réflexion sur la décision, hiatus apparent que j'ai dû dissiper pour forger ma conception de la décision. Insatisfait de la manière dont la sociologie que je connaissais pensait l'action et la décision, j'ai cherché des ressources conceptuelles du côté de la philosophie de l'action. J'ai consulté les travaux de Davidson d'abord, puis, via Vincent Descombes, ceux d'Anscombe et des philosophes qui ont ressaisi l'apport d'Aristote à partir de Wittgenstein. Cette dernière école de philosophie de l'action m'a paru la plus convaincante. Mais je me suis heurté au fait qu'il n'est presque jamais question de décision dans cette école, comme d'ailleurs dans la philosophie analytique de l'action en général. Avant Wittgenstein et Anscombe, la décision (ou le choix) avait sa place dans la rubrique de la philosophie de la volonté – on en trouve la dernière trace et un début de dépassement dans la « Philosophie de la volonté » de Ricœur (1950). Mais la critique des actes volitionnels a ruiné l'idée que la volonté puisse être un acte articulant le jugement et l'action. Du coup, la décision ou le choix ont

perdu la place centrale qu'ils occupaient dans la philosophie de l'action. Les philosophes qui ont pris acte de la critique des actes volitionnels avancée par Ryle et Wittgenstein n'ont pas éprouvé le besoin de revisiter le concept de décision, sans doute parce que leur réflexion ne visait le plus souvent que le cas de l'action individuelle et non celui de l'action collective. C'est l'article de Joseph Raz de 1974, déjà évoqué, qui m'a mis sur la voie pour concevoir une articulation entre décision et délibération sans recourir à l'équivalent d'un acte volitionnel.

***Igitur* – Vous dites que vous avez « pris le parti de dégager une classe de phénomènes spécifiques se distinguant d'autres classes de phénomènes. » (p. 21). Cette classe de phénomènes, vous l'appelez « décision collective ». On comprend rapidement à la lecture de l'ouvrage qu'il n'y a pas de décision sans délibération, pas de délibération sans réflexion sur les raisons, donc – conclusion inévitable – qu'une *décision arbitraire* est conceptuellement impossible. Pour le dire autrement, on peut sélectionner une option ou procéder à un choix à pile ou face, mais on ne peut pas *prendre une décision* à pile ou face. Selon vous, pour que la décision soit collective, il faut en outre que le multiple soit un : « la décision collective est la décision d'un collectif » (p. 20). Dans cette perspective, un choix peut très bien être arbitraire. Il peut être arbitraire parce que ce choix peut simplement être l'expression de la sélection arbitraire d'une option. À ce titre, même un choix *collectif* peut très bien être arbitraire. En revanche une *décision* collective ne saurait jamais être arbitraire. La réflexion sur les raisons peut certes être bonne *ou mauvaise*, mais elle n'est toutefois jamais aléatoire ou arbitraire (car sinon elle ne serait pas une réflexion sur les raisons). Toute décision collective est alors en principe justifiable, même si elle peut très bien être *mal* justifiée, discutable dans ses fins, etc. Toute décision (collective ou non) s'inscrit donc dans le jeu de la justification potentielle et, ultimement, de la responsabilité. Est-ce une conclusion souhaitée de votre travail de clarification conceptuelle qu'il permette de comprendre ainsi la possibilité d'une *responsabilité collective* ? Il semble en effet qu'on arrive à l'équivalence suivante : s'il n'y a pas de responsabilité collective, il n'y a pas de décision collective, et s'il n'y a pas de décision collective, il n'y a pas de responsabilité collective. Autrement dit, les concepts de responsabilité collective et de décision collective marchent main dans la main ; et puisque vous avez mis le doigt sur la décision collective, la responsabilité collective s'ensuit immédiatement. Pourriez-vous donc en dire un peu plus sur ce rapport entre décision collective et responsabilité collective ?**

*Philippe Urfalino* – J'ai utilisé les termes de « choix » et de « décision » pour marquer plusieurs distinctions conceptuelles. Pour cela, je suis parti des usages des deux termes. Dans les sciences sociales, les deux termes tendent à être confondus, tandis que dans le langage courant, comme l'indique le

dictionnaire, leur usage se recoupe tout en préservant des démarcations, la notion de décision étant plus riche sémantiquement que la notion de choix. J'ai insisté sur la dimension normative d'obligation que la décision véhicule et que je ne prête pas au choix. Ensuite, choix et décision peuvent être également distingués par le concept de délibération. La tendance à utiliser indifféremment les deux termes en sciences sociales est liée à la prédominance de la rationalité instrumentale : décider consisterait à choisir, c'est-à-dire sélectionner, une option parmi plusieurs en fonction de son adéquation au but poursuivi. Le concept de délibération s'impose si l'enquête en vue de déterminer une action à entreprendre ne consiste pas seulement à évaluer des moyens, mais aussi à réfléchir sur le but qui s'est imposé à nous et que l'examen des options amène à spécifier et à considérer plus en détail ou de manière plus concrète. Du coup, la décision ne se ramène plus à une sélection des moyens (qui appelle le sens restreint de choix), mais à l'acte de mettre fin à la délibération. Enfin, j'utilise le même contraste au niveau collectif. Je distingue les notions de choix collectif et de décision collective, la première étant plus large que la seconde. Ainsi, la sélection par un groupe d'individus d'une pizza à consommer ensemble est un choix collectif ; la désignation de la « pizza du mois » pour le journal d'un club de gourmets est aussi un choix collectif, en tant que sélection entre plusieurs options pouvant utiliser la même procédure de vote, mais elle est également, de plus, une décision collective. La première est un partage équitable entre plusieurs agents (est partagé ici le degré de conformité de la pizza choisie avec les goûts des présents) ; la seconde est une décision prise au nom d'un collectif. Bref, au sens restreint où je l'entends, la décision collective est une espèce du choix collectif.

Ce jeu de distinction n'implique pas qu'un choix puisse être arbitraire tandis qu'une décision ne pourrait pas l'être. Le choix est rationnel tout comme la décision. On a besoin en fait de trois termes : la décision, le choix, la sélection. Seule cette dernière peut-être a-rationnelle ou volontairement non motivée. Il faut préciser ici, pour éviter tout malentendu, que votre évocation d'une décision ou d'un choix arbitraire ne correspond pas à l'acception courante selon laquelle une décision ou un choix sont arbitraires parce qu'ils ne sont pas justifiés alors qu'ils devraient l'être. Vous envisagez la possibilité ou l'impossibilité conceptuelle d'une décision (j'ajoute ou d'un choix) dépourvue de raisons. La question se pose bien en effet. Comme vous le dites, on peut estimer que les raisons qui ont orienté vers le choix ou la décision sont mauvaises, mais il est difficile d'imaginer que le choix ou la décision aient été effectués sans raisons. Il arrive que l'on doive sélectionner des options et qu'il paraisse inopportun, voire nuisible, que cette sélection soit faite sur la base de raisons : dans ce cas, le tirage au sort est un bon procédé. Son usage indique que l'on veut sélectionner sans choisir. Mais ici, l'absence de raisons est de second degré, car nous avons alors des raisons pour rejeter une sélection motivée. En revanche, l'idée d'un concept de décision ou de choix a-rationnel renvoie aux limites d'usage de ces concepts et met à l'épreuve les philosophies de l'action.

La tentation de considérer, à tort, la possibilité d'une décision a-rationnelle a un parfum existentialiste. Dans l'un de ses romans, *Cosmos*, Witold Gombrowicz raconte un moment-clé du pèlerinage secret de son héros, que je restitue de mémoire : la disposition remarquable des pierres à un endroit précis du chemin qu'il parcourt l'amène à considérer qu'il va nécessairement passer à droite ou à gauche d'un petit amas de pierres. La sélection de l'une des deux possibilités lui paraît tout d'un coup fondamentale pour la suite de sa vie. Il va donc opter pour l'une des deux manières de contourner l'amas, ce dont il tire un grand soulagement. Bien entendu, il est passé d'un côté plutôt que d'un autre sans raison. Gombrowicz, admirateur de *L'être et le néant* de Sartre, a ainsi placé son personnage dans une situation de sélection entre deux options. L'enjeu considérable qui lui est attribué l'apparente à une décision, tandis que la situation elle-même ne mérite pas que l'on considère l'existence de deux options. On a donc l'apparence d'une décision sans raisons. C'est parce que l'écrivain a ménagé dans son récit la confusion du « *picking* » et du « *choosing* » (Ullmann-Margalit, Morgenbesser, 1977). Un autre exemple de pseudo-choix radical est l'idée contradictoire d'une complète liberté dans la détermination de soi-même : pour choisir son destin de manière complètement libre, cela exige de ne convoquer aucune raison, parce que celle-ci supposerait la dépendance à un milieu d'appartenance ou à sa propre histoire. Du coup, décider librement exigerait de décider sans raisons (Descombes, 2004, chap. XIX, « Le choix de soi-même »). Dans le premier cas, celui du roman *Cosmos*, l'écrivain prête le statut d'une décision à une bifurcation contingente pour laquelle on ne peut mobiliser des raisons de préférer une voie plutôt qu'une autre. Dans le second cas, le rejet des raisons interdit la possibilité d'une décision. Les deux indiquent que l'idée d'une décision dépourvue de raisons résulte d'une sortie des usages du concept.

Je n'ai pas pu aborder dans le livre les questions de la justification et de la responsabilité et je vous remercie de me donner l'occasion d'en dire un mot. C'est parce que la décision suppose des raisons, que les décisions sont susceptibles d'être justifiées (c'est aussi pour cela que l'on peut prendre de mauvaises décisions et tenter de les suspendre et de délibérer à nouveau). Toutefois, il importe de distinguer le raisonnement ou les considérations qui ont abouti à une décision et sa justification. Un comité prend une décision, on lui demande de justifier cette décision. Cette demande de justification a en fait deux sens possibles qui ne se recoupent pas exactement. Premier cas envisageable : la décision est estimée mauvaise, on demande alors au comité de se justifier, « comment-a-t-il pu prendre une décision qui s'avère mauvaise ? ». Ici c'est une enquête historique qui est réclamée. De quelles informations disposaient les membres du comité ? Quelles circonstances les ont amenés à négliger certaines considérations ou options ? Certains d'entre eux n'avaient-ils pas des intérêts contrariant la mission du comité ? Ce dernier a-t-il subi l'influence d'une instance extérieure ? Toutes ces questions tiennent pour acquis que la décision est mauvaise. Deuxième cas envisageable : on demande au comité en quoi sa décision est bonne. Ici la demande revient à demander

la formulation du raisonnement pratique qui aboutit à la conclusion que l'action décidée est bonne. Notons que les membres du comité n'ont pas besoin de restituer l'histoire de leur réflexion collective. L'écart entre la délibération qui a abouti à la décision et la justification ne consiste pas seulement en une simplification. Le comité peut vouloir taire certaines raisons ou convaincre son auditoire par des raisons qui ne sont pas celles qui ont été les plus déterminantes pour les membres du comité. Il se peut enfin qu'entre le moment de la décision et celui de la justification, il soit apparu que la décision était bonne pour des raisons qui ne sont pas toutes exactement celles qui ont présidé à sa détermination. Bref, la justification n'est pas nécessairement l'exacte réplique de la délibération dont la décision est issue. Je suis, sur ce point, en désaccord avec Philip Pettit qui, considérant le corps délibérant comme une sorte de robot, a une conception mécanique de la délibération et tend à assimiler la justification de la décision avec l'enquête restituant la délibération (Pettit, 2001, 281). Cette distinction entre deux types de justification recoupe la différence évoquée précédemment entre la délibération comme enquête et le raisonnement pratique.

Pour répondre à la dernière partie de votre question, l'idée d'une responsabilité collective n'était pas une conclusion recherchée de mon livre. Je n'avais pas ce souci en élaborant un cadre théorique pour comprendre les décisions collectives. Mais, dans la mesure où cela m'a amené à considérer que la décision collective est la décision d'un collectif, dans la mesure également où je prête existence et pertinence à ce collectif, il y a nécessairement une responsabilité collective. Mais l'examen d'une telle responsabilité est plus complexe qu'une seule étude des décisions collectives et je ne pouvais l'aborder dans le livre sans d'amples développements supplémentaires. Si j'avais voulu la traiter, je serais sans doute parti de la différence bien connue entre l'imputation causale (sont responsables ceux à qui on peut imputer un rôle dans la chaîne causale qui a abouti au phénomène considéré) et le statut de répondant (ceux qui, de par leur statut, doivent en répondre, même s'ils n'ont aucune part reconnue dans la causalité). Et je me serais intéressé à la distinction entre responsabilité individuelle et responsabilité collective. Par exemple, dans le cas de l'usage de la règle de majorité, quel statut de responsabilité doit-on conférer aux individus qui ont été minoritaires lors du vote d'une décision qui se trouve, après coup, être estimée excellente ou catastrophique? Mais ce ne sont là que des points de départ pour une investigation que je n'ai pas entamée.

## BIBLIOGRAPHIE

Anscombe, G.E.M. (1981), « The Source of the Authority of the State » (1978) in *Ethics, Religion and Politics : The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, Oxford, Blackwell.

Boyer, V. (2021), *Promesse tenue. Agir par devoir*, Paris, Classiques Garnier, Collection « Philosophies Contemporaines ».

Descombes, V. (2004), *Le Complément de sujet*, Paris, Gallimard.

- Descombes, V. (2007), *Le raisonnement de l'ours*, Paris, Seuil.
- Descombes, V. (2012), « Louis Dumont : comment penser le politique ? », *La Vie des idées*.
- Dumont, L. (1983), *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil.
- Dumont, L. (1991), *L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard.
- Fauconnet, P. & Mauss, M. (1901), « Sociologie » in Marcel Mauss, *Œuvres 3*, Paris, Minuit, 1969.
- Goyet, F. (2018), *Le sublime du lieu commun. L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Paris, Classiques Garnier.
- Manin, B. (1985), « Volonté générale ou délibération ? Esquisse d'une théorie de la délibération politique », *Le Débat*, n°33, p.72-94.
- Mauss, M. (1969), *Œuvres 3*, Paris, Minuit.
- Michon, C., (2002), « La causalité formelle du raisonnement pratique », *Philosophie*, n°76, p. 63-81.
- Pettit, Ph. (2001), « Deliberative Democracy and the Discursive Dilemma », *Philosophical Issue*, 11.
- Raz, J. (1975), « Reasons for Action, Decisions and Norms », *Mind*, vol. 84, n°336, p. 481-499.
- Ricoeur, P. (1950), *Philosophie de la volonté. 1. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier.
- Simon, H. (2004), *Les sciences de l'artificiel*, Paris, Folio, Gallimard.
- Ullmann-Margalit, E & Morgenbesser S. (1977), « Picking and choosing », *Social Research*, p. 757-785.
- Urfalino, Ph. (2021), « La démocratie : nécessaire autolimitation, impossible auto-institution », in V. Descombes, F. Giust-Desprairies, *Imaginer l'autonomie. Castoriadis, actualité d'une pensée radicale*, Paris, Seuil, p. 31-57.