

Síntese - Rev. de Filosofia
v. 41 n. 131 (2014): 325-344

LIBERTÉ DU MARCHÉ ET COMMUNAUTÉ HUMAINE

Freedom of market and the human community

Jean Fabien Spitz *

Abrégé: Le marché libre est aujourd'hui l'objet d'une critique communautarienne qui cherche à montrer que son extension à tous les aspects de l'existence aboutirait à l'érosion des rapports proprement humains, fondés sur la vivacité des interrogations morales, au profit de relations purement instrumentales et intéressées. Les partisans d'une société de marché ont cependant répondu à ces critiques en soulignant les vertus libératrices de l'échange marchand qui permet aux individus de s'extraire d'un contexte de statuts et de dépendance. L'article reconstitue ce débat et montre pour conclure que si la position des partisans du marché est plausible, elle ne l'est qu'à condition que le marché lui-même soit étroitement contrôlé pour garantir l'indépendance des contractants qui y procèdent aux échanges.

Mots-clé: Marché libre, communautarisme, rapports humains, relations instrumentales, indépendance, contrôle.

Abstract: Free market today is the object of a communitarian critique which aims to show that its extension, in all aspects of life, would lead to the erosion of human relationships based on the dynamism of moral questioning and would solely benefit instrumental and self-serving relationships. However, the advocates of a market-oriented society have responded to these critiques by underlying the

* Professor na Université de Paris I Panthéon Sorbonne. Artigo recebido no dia 27/11/2014 e aprovado para publicação no dia 29/11/2014.

liberating virtues of market exchanges which allow individuals to move away from a context of statuses and dependency. This article reconstructs the debate and concludes that although the market advocates arguments are plausible, they are only so in a closely controlled market that guarantees the independence of the contracting parties involved in exchanges.

Keywords: Free market, Communitarianism, human relationships, instrumental relationships, independence, control.

Le marché est-il l'ennemi de la communauté ? Son introduction et sa généralisation à l'ensemble des biens et des services risquent-elles d'éroder ou de détruire les fondements moraux sur lesquels reposent les sociétés humaines ?

On connaît bien la thèse dite du « crowding out » développée à l'origine dans le livre de Bruno Frey *Not Just for the Money*¹: le fait de se voir offrir des raisons extrinsèques pour accomplir une action (par exemple une récompense en argent) peut avoir pour conséquence, dans certains cas, de faire disparaître, d'évacuer ou d'éroder sérieusement les raisons internes que nous avons de faire cette même action, les motivations qui nous incitent à faire cette action pour elle-même, en raison de ses caractéristiques propres, de la qualité morale qu'elle comporte. On a appelé ce genre d'effet le « hidden cost of reward » le coût caché des récompenses. Ainsi, dans une expérience classique, la direction d'un hôpital tente de faire participer les patients qui le peuvent aux tâches de ménage et d'entretien et, pour cela, elle leur offre des incitations sous forme de bons d'achat dans le magasin de l'hôpital. Le résultat est que les patients éprouvent *moins* de dispositions qu'auparavant à considérer que certaines tâches leur incombent et qu'elles ne doivent pas retomber sur le personnel. Le système est donc inefficace puisqu'il se traduit par un surcroît de tâches à assumer par le personnel. Comment s'explique cet effet ?

Tout d'abord, les patients se sentent moins comme des personnes responsables de l'environnement collectif et plus comme des choses qui sont poussées de l'extérieur à se comporter d'une certaine manière ; le résultat est que la motivation interne tend à s'étioler ou à disparaître.

En second lieu, les patients sentent que leur propre implication n'est pas appréciée et la valeur de cette motivation interne décroît . On leur refuse en quelque sorte la possibilité de faire preuve de l'attachement qu'ils

¹ FREY, Bruno. *Not just for the Money*. Cheltenham UK / Lyme USA: Edward Elgar, 1997; cf. BOWLES, Samuel. *Machiavelli's mistake, Why good laws are not substitute for good citizens*. Yale: Yale University Press, 2011.

éprouvent pour le bien commun, et ce refus diminue l'estime qu'ils ont d'eux-mêmes; le résultat est qu'ils font moins d'efforts.

En troisième lieu, l'impossibilité où ils sont désormais de faire preuve d'une conduite altruiste aux yeux des autres – il n'est plus possible désormais de ranger les parties communes et de les tenir propres par amour du bien de la collectivité puisque cette activité est « rétribuée » – leur fait abandonner cette motivation altruiste qui n'a de sens que s'il est possible de l'exhiber aux yeux des tiers, que si elle apparaît comme essentiellement autre qu'une conduite intéressée. Ils n'agissent donc plus que sous l'impact des motifs externes.

D'une manière générale, dit Frey, les motifs externes se substituent aux motifs internes; plus spécifiquement, les individus réagissent en modifiant la motivation qu'ils contrôlent, et le surcroît de celle qu'ils ne contrôlent pas se traduit par une diminution de celle qu'ils contrôlent (la motivation intrinsèque). Ce genre d'effet, bien entendu ne se produit pas seulement sous l'impact d'une stimulation externe de type monétaire (incitation financière ou menace d'amende) mais aussi lorsque le facteur externe est une régulation: les individus ont d'autant moins de disposition interne à faire une chose que la règle externe qui leur enjoint de le faire sous la menace de sanctions est forte et présente. Là aussi, il s'agit de phénomène bien connu qui caractérise en particulier les organisations les plus hiérarchisées et les plus bureaucratiques.²

Récemment, cette thèse a été reprise par Michael Sandel dans le but de montrer qu'il était nécessaire de bloquer l'extension universelle des rapports marchands et d'empêcher qu'ils ne s'étendent à des activités, des services ou des biens dont la nature serait profondément modifiée s'ils pouvaient être achetés ou vendus.³ Il y a des choses, dit Sandel, que l'on doit vouloir pour elles mêmes, par exemple ne pas fumer, ne pas être obèse ; ce sont des choses que l'on doit vouloir par souci du respect que nous avons de nous mêmes. Mais si l'on nous paie pour ne pas fumer ou pour manger moins (comme pourraient le faire des compagnies d'assurance afin de diminuer les risques que nous représentons pour elles), ou si l'on nous donne des incitations matérielles d'un genre quelconque, cette motivation disparaît et avec elle la forme d'action consistant à vouloir une chose parce qu'elle est une composante du respect que nous avons de nous mêmes et, plus largement parce qu'elle est une action sur la valeur de laquelle nous nous sommes interrogés et en faveur de laquelle nous nous sommes décidés pour des raisons qui tiennent à la nature même de cette action

² GRANT, Ruth W. *Strings attached: Untangling the Ethics of Incentives*. Princeton University Press, p. 112-113 pour la distinction entre motivations internes et motivations externes, cf. aussi, p. 129.

³ SANDEL, M. *What Money Can't Buy. The moral limits of Markets*. New York: W. W. Norton & Company, 2011.

et non de ses conséquences. Nous ne devons pas, dit Sandel, abandonner nos motivations au hasard, ni à des incitations externes, ni nous abstenir de résoudre la question de savoir si les choses que nous faisons doivent être faites. Ces motivations sont importantes, elles conditionnent la forme de vie dans laquelle nous existons. Mais lorsque le marché s'introduit, l'aptitude ou plutôt la disposition à se poser la question de la valeur des actions que nous menons disparaît.⁴ Un univers entièrement marchandisé serait donc, pour cette raison, devenu inhumain, puisque notre humanité tient précisément à notre capacité à nous interroger sur la valeur des actes que nous accomplissons et sur celle de la vie ou de la forme de vie à laquelle ils donnent lieu.

Il y aurait dès lors, selon Sandel, deux raisons profondément distinctes de vouloir limiter l'extension du marché.

La première est l'inégalité : si tout est à vendre, l'accès aux « bonnes choses de la vie » devient de plus en plus tributaire de l'argent que l'on possède et il devient de plus en plus inégal de ce fait. Si nous voulons maintenir une certaine égalité sociale, nous devons donc soustraire certains biens au marché, et les distribuer en fonction des besoins et non pas en fonction de l'aptitude des individus à les payer. Ce serait le cas, par exemple, de l'éducation, de la culture et de la santé. C'était la thèse développée par Walzer dans *Spheres of justice* où il s'attachait à montrer qu'un échange doit être bloqué lorsque sa réalisation permettrait l'apparition d'un rapport de pouvoir entre les deux échangeistes dont l'un serait en quelque sorte contraint par l'autre de procéder à l'échange. Ainsi, la vente des parties du corps humain ne doit être bloquée que parce que, si elle avait lieu, elle manifesterait ouvertement le fait que certains sont soumis à d'autres et sont contraints de vendre ce qu'ils ne vendraient jamais s'ils n'étaient pas ainsi soumis au pouvoir de l'argent et s'ils disposaient d'une alternative.⁵

Mais la seconde raison, plus importante selon Sandel, serait la corruption : le fait qu'une chose soit achetée et vendue en modifie la nature, en sorte que le marché ne se contente pas d'allouer des biens sans en modifier l'essence, mais qu'il est capable d'en corrompre profondément le caractère et d'affecter en profondeur la nature des motivations individuelles, mais aussi celle des relations entre les individus ainsi que celle de la communauté. Sandel pense que les exemples de cette corruption abondent dans le monde contemporain et que c'est une raison indépendante – sans rapport avec les questions de pouvoir et d'inégalité soulevées par Walzer – pour

⁴ GRANT, R. *Strings attached*, p. 132; les incitations sont d'un certain point de vue capables d'augmenter la liberté en ajoutant des options, mais aussi de réduire la liberté.

⁵ WALZER, M. *Spheres of Justice : a defense of pluralism and equality*. Oxford: Blackwell, 1983; cf. ANDRE, J. Blocked Exchanges, a Taxonomy, *Ethics* n° 103 (oct. 1992) p. 29-47.

laquelle nous devons prendre garde à l'extension induite des rapports marchands: elle risque de faire disparaître des attitudes, des représentations, des formes de comportement qui sont essentielles à la survie et à la bonne santé de nos communautés politiques. Ou plus exactement, elle risque de faire disparaître la question de savoir pourquoi nous devons accomplir certaines actions et pourquoi il est important de les accomplir sous l'impact de certaines motivations. Or c'est précisément le fait de se poser ce genre de questions et de les résoudre par une discussion et une décision collective qui caractérise une communauté humaine.

La thèse défendue par Sandel est donc qu'une société n'est plus une société spécifiquement humaine si les formes d'action qui sont ici évacuées par le rapport marchand ne subsistent plus.⁶ Selon Sandel, les communautés humaines pâtiennent de ce genre de substitution parce que – c'est l'argument – leur qualité de communauté est d'autant plus grande qu'elles renferment des motivations du genre de celles qui sont éliminées par le marché, mais surtout qu'elles renferment des attitudes réfléchies, délibérées en commun, des actions sur la valeur desquelles nous acceptons de nous interroger avec les autres, de prendre une décision commune sur ce sujet, et de soumettre notre existence à cette norme morale qui organise notre vie commune.⁷

L'attitude de Sandel consiste certainement à affirmer qu'une société dans laquelle les individus ne seraient motivés que par la considération du gain matériel serait moins bonne et moins humaine qu'une société dans laquelle cette motivation coexisterait avec d'autres, mais cette prise de position est sans doute moins essentielle pour lui que celle qui consiste à dire qu'il est nécessaire de se poser la question de savoir quelles sont les motivations que nous devons avoir pour agir. Or la propriété d'une société dans laquelle les biens et les services ne seraient répartis que sur la base d'échanges marchands ferait disparaître la possibilité d'une telle question puisqu'elle imposerait partout la même réponse non réfléchie et non assumée: pour gagner de l'argent.

La thèse de Sandel est puissante car elle postule que l'insertion d'un bien ou d'une activité dans l'échange marchand en modifie la nature de manière radicale et leur fait perdre sans espoir de retour certaines des caractéristiques qu'ils possédaient auparavant, en particulier celle d'être des biens ou des actions que nous désirons ou que nous accomplissons après nous être posé collectivement la question de leur valeur intrinsèque, des raisons que nous avons de les désirer ou de les accomplir. Or ces caractéristiques sont indispensables à l'existence d'un monde humain au sens propre.

⁶ Matthew Arnold, cf. MULLER, Jerry, Z. *Mind and the market: Capitalism in Western Thought*. New York: Anchor Books, p. 217.

⁷ cf. aussi GRANT, R. *Strings attached*, p. 136; on voit bien comment les incitations se substituent à la coercition mais on ne voit pas comment elles évacuent la délibération et la persuasion.

L'analyse qu'avait proposée Richard Titmuss en 1973 dans *The Gift relationship* soulignait un aspect semblable mais néanmoins distinct.⁸ Comparant deux systèmes de distribution de produits sanguins, l'un dans lequel seuls les dons sont possibles et l'autre dans lequel le don du sang coexisterait avec la possibilité de le vendre, il montrait que le second système n'ajoute pas une option à celles qui existaient dans le premier. Au contraire, il en fait disparaître une, celle qui consiste à donner une chose qui n'a aucun équivalent monétaire assignable, qui n'a littéralement pas de prix. Lorsque les dons seuls sont autorisés, il n'est pas possible de calculer la valeur de la quantité de sang que l'on donne et le don est sans prix, mais lorsque les deux systèmes coexistent, nous ne pouvons plus donner notre sang sans connaître le montant de la somme que nous sacrifions ou que nous nous abstenons de percevoir en agissant comme nous le faisons. L'introduction d'un marché des produits sanguins non seulement restreint la liberté en faisant disparaître une option qui existait auparavant, mais surtout l'option par laquelle elle la remplace – vendre son sang – n'a ni la même valeur ni les mêmes conséquences.

Pour Titmuss, il y a donc plusieurs réponses possibles à la question de savoir comment nous devons vivre, et l'intervention d'un marché du sang limite le nombre de ces réponses possibles puisqu'elle interdit de vivre en donnant gratuitement une chose vitale issue de notre corps à de parfaits étrangers. Quelles que puissent être les libertés que le marché nous confère par ailleurs, il nous ôte indiscutablement l'accès à cette manière de structurer nos rapports avec les autres, il la fait purement et simplement disparaître.

La thèse de Titmuss affirme en outre que l'existence de relations de don non quantifiables pourrait avoir plus d'importance pour les sociétés modernes que certains anthropologues ou économistes ne le prétendent. Ces derniers sont convaincus que ce genre de relations n'est essentiel que dans des sociétés de face à face dépourvues de complexité importante, mais qu'elles perdent leur importance dans des sociétés fondées sur la recherche de l'intérêt particulier dans le cadre de règles impersonnelles. Les solidarités modernes seraient en effet assurées par le fait que l'interaction complexe permet à chacun de maximiser sa satisfaction, et elles n'ont donc pas besoin d'autre fondement que l'intérêt mutuel, la complémentarité des services dans le cadre d'une division sans cesse accrue du travail. C'est une autre manière de dire – sans regret ni constatation d'un manque – que les sociétés modernes ne sont plus des *communautés*, qu'elles n'ont pas besoin de tisser entre leurs membres des rapports de solidarité morale forte parce qu'elles sont capables d'instaurer entre eux des rapports de complémentarité instrumentale qui font de chacun d'eux le moyen de la satisfaction maximale des autres par l'intermédiaire du contrat et de l'échange.

⁸ TITMUSS, R. *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy*. New York: New Press, 1997 (Londre, 1993).

Titmuss suggère au contraire que les relations de solidarité non intéressée sont non pas moins, mais plus nécessaires dans des sociétés complexes qui mettent en présence de parfaits étrangers parce que, précisément, le contrat et l'échange intéressé ne sont pas par eux-mêmes créateurs de liens.⁹ Ils supposent au contraire des rapports de solidarité et de confiance préalables qui ont pour effet de rendre le contrat et l'échange possible.¹⁰ L'existence d'une solidarité objective doit donc être d'autant plus manifeste et plus solide que les partenaires se connaissent moins et qu'ils ont plus de raisons de ne pas se faire confiance. S'il en est bien ainsi, les sociétés contemporaines exigent plus et non pas moins de liberté de donner gratuitement, plus et non pas moins d'occasions de manifester que nous sommes membres d'un même ensemble, plus et non pas moins d'occasion de nous inclure dans une communauté. Le don du sang, et l'absence de tout équivalent monétaire sont des manifestations du fait que nous ne vivons pas les uns avec les autres dans l'idée que nous n'aurons jamais que les services que nous pouvons payer mais que, dans certains cas, les autres nous assisteront par solidarité, par sens du devoir et non par intérêt ou dans la vue d'en tirer un bénéfice quelconque. Donner son sang sans en attendre aucun paiement, dit Titmuss, c'est signifier notre confiance dans le fait que les autres agiront aussi de manière altruiste et qu'ils mettront gratuitement à notre disposition les choses vitales dont nous pourrions avoir besoin dans l'avenir. En exprimant une telle confiance, les membres de la société expriment leur désaveu de la thèse hobbesienne selon laquelle les hommes sont dépourvus de sens moral et n'agissent jamais que sous l'emprise de leur intérêt. Ils désavouent surtout l'idée qu'une société pourrait se construire en l'absence d'un tel sens moral et sur la seule base de la complémentarité des intérêts. D'après Titmuss, ce sens moral et cette disposition à agir de manière altruiste ou désintéressée est la base indispensable d'une communauté humaine, sans laquelle ni l'échange ni le contrat – qui supposent une confiance préalable – ne seraient possibles.

Comme le fait remarquer Peter Singer dans un article destiné à défendre la position de Titmuss contre ses critiques, un système fondé sur le don gratuit, et plus largement un système de soins où la médecine n'est pas

⁹ Cf. aussi GODBOUT, J. *Le don, la dette, l'identité, Homo donator vs. Homo oeconomicus*. Lormont: Bord de l'eau, 2013; id. *Ce qui circule entre nous, donner, recevoir rendre*. Paris: Seuil, 2007; GODBOUT, J. et CAILLÉ, A. *L'esprit du don*. Montréal/Paris: La découverte, 2007; CAILLÉ, A. *L'anthropologie du don, le tiers paradigme* (La découverte, 2007); GODELIER, M. *L'énigme du don*. Paris: Champs Flammarion, 2008.

¹⁰ GODBOUT, *Ce qui circule entre nous, op. cit.* p. 98-100: «Appartenance à un groupe, appartenance à une société, appartenance au monde des vivants, comme dans les sociétés archaïques, appartenance au monde tout court. Cette expérience, les membres des sociétés non amrchanes la vivent en permanence. C'est le modèle communautaire. Dans les sociétés modernes, ce modèle a été remplacé par la rupture producteur usager, et l'apparition de l'exit et du voice.... Hirschman sent bien que c'est insuffisant, et il ajoute l'idée de loyauté. Finalement, cette notion dépasse les deux autres et elles est même la condition de l'existence de la société.»

distribuée sur la base de l'aptitude des individus la payer, a pour effet de renforcer le sentiment de la communauté et le sentiment que nous ne sommes pas des atomes isolés mais que nous dépendons les uns des autres.¹¹ Les gens qui obtiennent gratuitement des soins sont plus aisément convaincus qu'ils ont une obligation morale d'aider les autres. Mais c'est aussi parce que nous avons conscience qu'il existe un domaine — comme le don du sang — où nous ne pouvons avoir ce dont nous avons besoin que si les autres agissent de manière altruiste que nous sommes nous mêmes disposés à agir de cette manière, et c'est bien parce que nous sommes en quelque sorte « contraints » de faire fond sur la bonne volonté des autres, donc parce qu'il est impossible de se procurer du sang par l'intermédiaire du marché, que nous la manifestons nous mêmes. Si le sang était l'objet d'un marché, nous ne pourrions plus raisonner de cette manière, car nous n'aurions plus aucune bonne volonté à attendre de quelqu'un qui sait qu'il n'a pas besoin de la bonne volonté des autres pour obtenir ce dont il peut avoir besoin puisqu'il peut l'acheter. L'existence du marché aurait pour conséquence que certains ne manifesteraient plus aucune bonne volonté parce qu'ils auraient une autre option ; or la bonne volonté ne peut se manifester que si nous avons l'assurance qu'elle sera réciproque. Mais cette assurance disparaît lorsque nous savons que les gens envers lesquels nous manifestons notre altruisme (nous leur donnons notre sang) pourraient s'abstenir de manifester leur altruisme à notre égard lorsque nous en aurons à notre tour besoin. Le marché fait bel et bien disparaître une forme de relation de confiance à autrui qui pourrait avoir une valeur essentielle pour l'existence même de la communauté.

Titmuss et Sandel ne situent donc pas leur raisonnement exactement sur le même registre. Tous deux sont inquiets de la manière dont la généralisation des rapports marchands affecte la nature de la communauté sociale, mais là où Sandel met l'accent sur l'incompatibilité entre le marché et la disposition à poser la question de la valeur morale des actions et à en débattre collectivement, Titmuss montre comment le marché évacue une forme de *solidarité objective* relayée par des attitudes subjectives. Dans les deux cas, cependant, nous avons affaire à l'affirmation selon laquelle une collectivité humaine perd certaines des qualités qui lui sont propres si elle ne fait pas circuler certains biens ou certains services de manière non marchande.

L'idée que certaines valeurs indispensables à une communauté humaine ne pourraient trouver place ni se développer dans un contexte intégralement soumis à la loi de l'offre et de la demande est au demeurant commune.

¹¹ SINGER, Peter. Altruism and commerce, a defense of Titmuss against Arrow, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 2, n°3 (1973), p. 312-320; cf. aussi Freedom and utilities in the distribution of Health care, in *Market and Morals* (edited by G. Dworkin). Washington: Hemisphere, 1977; pour une discussion des idées de Titmuss, cf. aussi MELLSTROM, C. et JOHANNESSON, M. *Crowding out in blood donation, was Titmuss right?* (Online).

Elizabeth Anderson a suggéré que cette proposition recevait confirmation dans toutes une série de domaines de la vie sociale contemporaine. Si les électeurs pouvaient vendre leurs voix, la politique cesserait d'exister en tant que recherche du bien commun. Si les artistes ne dépendaient que de la loi de l'offre et de la demande (et ne pouvaient jamais disposer de la moindre forme de mécénat) l'originalité et l'invention esthétique seraient rendus plus difficiles par la limitation et le conservatisme du goût du public. Si les médecins et les avocats ne se conduisaient jamais qu'en fonction de considérations de rentabilité, la nature même de leur pratique et son excellence en souffriraient gravement. Si certaines choses n'étaient pas partagées et données au lieu d'être utilisées de manière exclusive et vendues, l'amitié et l'amour seraient impossibles.¹² Il y a donc des types de relation qu'il n'est pas possible de promouvoir et d'organiser par le biais du marché en payant les gens pour qu'ils les forment, parce que la nature même de ces relations dépend des motivations pour lesquelles les gens y entrent, en sorte que s'ils y entraient sous l'influence d'un désir de gain, elles cesseraient ipso facto d'être ce qu'elles sont. L'exemple de la prostitution permet de comprendre que la présence des rapports marchands « évacue », dans la sexualité, la relation de don réciproque qui seule leur confère leur valeur, et que l'existence d'un « sexe marchandisé » infecte et souille l'ensemble des pratiques sexuelles dans la société. Une société où il n'y aurait plus de sexualité non marchande serait en outre moralement très différente d'une société où le don réciproque constitue une valeur et continue d'être considéré comme tel.

II.

Le *crowding out* existe-t-il, sous sa forme la plus puissante de l'évacuation totale ou sous la forme plus faible de l'érosion ?¹³ Existe-t-il une incompatibilité, ou un effet d'érosion, entre le fait d'assigner un prix à une chose et le fait de la valoriser de manière non instrumentale ? Cette incompatibilité ou cet effet d'érosion existent-ils entre le fait d'introduire une rétribution dans un rapport entre deux personnes et la qualité morale de ce rapport ?

¹² ANDERSON, E. *Values in Ethics and Economics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. E. Anderson insiste sur l'idée que la communauté humaine ne peut exister que si elle pratique une différenciation des types d'évaluation des biens et des relations. En soumettant au marché ce qui ne doit pas l'être, nous évaluons certaines choses et certaines relations en fonction de critères qui sont impropres et qui constituent une dégradation des choses et des relations en question.

¹³ L'effet de *crowding out* peut aussi être qualifié de théorie des dominos, définie de la manière suivante par M. J. Radin: «A non market regime cannot coexist with a market regime. The market drives out the non market version.» (RADIN, M. J. *Justice and the market domain*, in Chapman, J. W. et Pennock, J. R. (eds.). *Markets and Justice* (Nomos XXXI). New York: New York University Press, p. 178).

De nombreux auteurs, pour l'essentiel des économistes, affirment aujourd'hui qu'il est possible de concevoir l'ensemble social comme n'étant rien d'autre qu'un marché, ou que les échanges marchands pourraient être universalisés sans dommage majeur, soit parce que la commodification n'évacue pas les motivations morales, soit parce qu'elle ne fait que combler le vide créé par l'étiollement de ces motivations sans l'avoir provoqué, soit parce que, de toute manière, les motivations morales ne sont pas indispensables au fonctionnement social et peuvent même lui être dommageables. Dans une telle approche, des individus qui seraient exclusivement motivés par la maximisation de leurs intérêts personnels échangeraient des biens jusqu'au point optimal où aucun nouvel échange ne pourrait accroître la somme de satisfaction des uns sans faire décroître la satisfaction des autres, et la société moderne serait en ce sens un ensemble de contrats privés et rien d'autre. Suggérer au contraire que le marché ne saurait s'étendre partout sans détruire le lien social, c'est suggérer que les sociétés modernes sont nécessairement des mixtes de statut et de contrat, que l'instance publique ne se contente pas de garantir les contrats privés, mais qu'elle modèle la société en fonction de valeurs de solidarité et de cohésion que la contractualité privée ne serait pas en mesure d'assumer seule.¹⁴ Mais le statut est à bannir car, d'une manière ou d'une autre, il attache les individus à certaines choses et il les enferme dans des relations déterminées et dans des contextes déterminés où les pressions s'organisent toujours selon des lignes de hiérarchie et de la dépendance. Il est donc l'ennemi de la liberté alors que le marché, avec la capacité qu'il offre à chacun de changer à volonté de partenaires commerciaux, de faire circuler tous les biens, et de sortir de tous les contrats de service, est l'emblème de la liberté moderne.¹⁵

Ainsi, dans un article où il critique les thèses de Titmuss et Singer sur la nécessité d'une base morale indépendante dans une société marchande, Kenneth Arrow soutient deux idées. La première est que l'insertion d'un bien ou d'un service dans un rapport marchand – le fait que ce bien ou ce service puisse être acheté ou vendu – ne saurait en aucun cas en changer ou en corrompre la nature.¹⁶ Le marché n'est qu'un moyen et il est sans effet sur ce qu'il touche. La seconde est que la disposition à agir de manière altruiste est une ressource rare qu'il convient d'économiser. On ne doit donc pas faire fond sur ce genre de motivations lorsqu'on peut faire appel à d'autres ressorts. Ainsi, lorsqu'on peut se procurer les produits sanguins dont nous avons besoin par le biais du marché, il convient de ne pas solliciter sans raison ni utilité l'altruisme et la bienveillance des

¹⁴ Cf. BEC, Colette. *De l'Etat social à l'Etat des droits de l'homme*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2007; id. *La sécurité sociale, une institution de la démocratie*. Paris: Gallimard, 2014.

¹⁵ Cf. FONTAINE, Laurence. *Le marché*. Paris: Gallimard, 2013; BUCHANAN, A. *Ethics, Efficiency and the Market*. Totowa NJ: Rowman and Littlefield, 1988, p. 78 et suivantes.

¹⁶ ARROW, K. Gifts and exchanges, *Philosophy and Public Affairs* vol. 1 n°4, 1972, p. 343-362.

citoyens les uns pour les autres. Réserveons ces ressorts d'action pour les cas dans lesquels le marché serait incapable de nous fournir les biens dont nous avons besoin. Comme le dit Arrow : « Je pense que, au total, il vaut mieux que les demandes de comportement éthiques ne concernent que les circonstances dans lesquelles le système du marché ne fonctionne pas ». En revanche, partout où le marché est susceptible de servir les besoins sans dysfonctionnement majeur (problèmes d'informations, coûts de transaction, externalités) il convient de faire appel à lui sans arrière-pensée ni inquiétude pour ses soi-disant effets moraux.

La question de savoir si nous devons mettre les organes sur le marché est, par exemple, uniquement une question économique, une question d'efficacité.¹⁷ La seule considération pertinente consiste à se demander si le recours au marché va permettre de disposer de plus d'organes transplantables, de mieux répondre aux besoins, et de sauver plus de vies. Mais implicitement, Arrow résout aussi la question morale, en disant que l'existence d'un marché n'affecte pas l'existence des rapports altruistes et en disant aussi et surtout que l'existence de ces rapports altruistes n'a aucune importance, qu'il n'est pas vrai qu'ils sont indispensables à la survie ou à la bonne santé de la société et que, dans cette mesure, nous n'avons pas à nous soucier de savoir si le marché les érode, les corrode ou les fait disparaître. En d'autres termes, Arrow ne se soucie pas de savoir quelle forme de société nous avons, si elle est solidaire ou non, si elle comporte des sentiments altruistes ; pour lui il va de soi qu'une société n'a pas besoin de sentiments altruistes pour exister, puisqu'elle n'est rien d'autre qu'un ensemble d'individus qui tentent de maximiser la satisfaction de leurs propres préférences. Qu'ils s'aiment, qu'ils accordent une valeur intrinsèque à certaines choses, tout ceci est absolument indifférent car ce sont des questions de valeur qui sont non seulement susceptibles d'interférer avec l'efficacité du système d'échanges, mais d'y introduire des représentations et des motivations ennemies de la liberté comme de la production de richesses et de la satisfaction des besoins. Implicitement, Arrow a donc bien répondu à la question de la forme de société que nous souhaitons avoir : une société organisée de manière à maximiser la satisfaction des préférences manifestées par les individus et dans laquelle le risque d'être traité de manière statutaire, en fonction de nos convictions morales, est minimisé.

Certains critiques s'attaquent cependant de manière plus spécifique à la thèse de l'incompatibilité entre présence de rapports marchands et existence de formes de motivation intrinsèque ou altruistes. Tibor Machan — un

¹⁷ Cf. TAYLOR, J. S. *Stakes and Kidneys, why markets in human body parts are morally imperative*. Aldershot: Ashgate, 2005; WILKINSON, S. *Bodies for sale: Ethics and exploitation in the human body trade*. New York: Routledge, 2003.

libertarien pur et dur — s’est par exemple efforcé de montrer que non seulement cette incompatibilité n’existe pas mais que, en outre, la présence du marché est la *condition* de l’altruisme, car l’action de donner ne peut réellement avoir une signification altruiste que là où il est possible de vendre ce que l’on donne. Si je n’ai pas le droit de vendre, donner n’est pas particulièrement méritoire.¹⁸

L’argument possède une tonalité spécifiquement libertarienne. La seule raison, dit Machan, que l’on peut avoir d’interdire une transaction, c’est qu’elle constituerait une injustice, la violation du droit des tiers à la liberté et à la propriété de leurs biens et de leurs actions. Mais jamais, et cet argument est classique, on ne doit interdire une action sous le seul prétexte que celui qui l’accomplit est injuste envers lui même, se cause du tort à lui-même. Vendre son sang ou ses organes constitue-t-il une injustice en ce sens ? Il est difficile de le prétendre. Envers qui le vendeur commettrait il une injustice, à qui causerait-il du tort en vendant son sang ? A ceux qui ont besoin de recevoir des produits sanguins en sorte qu’il est injuste de ne pas leur donner ce dont ils ont besoin et dont nous pouvons nous passer ? Les prémisses libertariennes rendent ce type d’argument impossible, car nul ne peut jamais être légitimement contraint par l’action publique de donner aux autres ce qui lui appartient, et il n’est jamais injuste de ne pas donner ce qui est à nous, même si, dans certains cas, cela peut être moralement répréhensible. Dans ces conditions il ne peut pas être injuste de vendre son sang, et si ce n’est pas une injustice, il ne convient pas de prohiber cette action.

Les deux arguments sont solidaires, car c’est précisément parce qu’il n’est pas légitime d’interdire de vendre son sang qu’il est moral de le donner. Si la vente était interdite, le don serait la seule option possible, or une option n’est revêtue d’un caractère moral que si elle peut être choisie de préférence à une option qui ne l’est pas. Certes, si vendre est interdit, les individus ont le choix entre donner et ne pas donner, mais donner lorsque c’est la seule option possible en présence d’un besoin vital devient une quasi obligation et l’action perd d’autant plus son caractère moral que la pression sociale est forte. C’est donc bien parce qu’il n’est pas légitime de contraindre les individus à agir moralement, à agir pour le bien des tiers, que cette action a un caractère moral lorsqu’elle est accomplie, car c’est dans ces conditions seulement que son caractère parfaitement volontaire est avéré. L’existence de l’option consistant à vendre renforce le caractère moral du don, là où l’absence de cette option l’affaiblirait au contraire.

La thèse de Machan conduit à se demander pour quelle raison il serait meilleur, moralement parlant, de donner son sang plutôt que de le vendre.

¹⁸ MACHAN, T. Blocked exchanges revisited, *Journal of applied philosophy*, vol. XIV, n°3 1997, p. 249-262.

Pourquoi devrions-nous considérer qu'une action dont le bien d'autrui est le motif est moralement meilleure qu'une action motivée par la considération de notre propre bien ? S'il y a un axiome moral évident c'est que les autres ne valent pas plus que nous et que leur intérêt ou leur bien n'est pas plus important que le nôtre. Machan dit qu'il ne voit pas pourquoi la seule présence d'un motif lié à la satisfaction de nos propres intérêts suffit à disqualifier une action comme n'étant pas morale. Ceci ne serait vrai que si nous adoptions une définition de la morale qui est parfaitement absurde et qui consisterait à dire que nous agissons moralement lorsque nous préférons l'intérêt des autres au nôtre. Mais il y a évidemment de multiples occasions dans lesquelles nous agissons moralement sans nous soucier d'autre chose que de notre propre intérêt; c'est le cas toutes les fois que nous agissons sans commettre d'injustice à l'égard de quiconque et, à l'évidence, le seul fait de ne pas donner aux autres ce dont ils ont besoin n'est pas et ne peut pas être une injustice. La vertu est négative ; elle ne postule pas que nous devons prendre en compte l'intérêt des autres de manière prioritaire, mais seulement que nous nous abstenions de leur faire du tort. En ce sens, il peut parfaitement exister une vie morale (sans aucune injustice) qui ne se soucie pas des intérêts des autres mais qui se soucie seulement d'avancer notre propre intérêt. On peut même dire qu'une société morale est une société dans laquelle chacun se soucie seulement d'agir de manière à ne pas commettre d'injustice envers les tiers.

La critique la plus déterminée de la thèse de la disparition des motivations morales qui structurent la communauté humaine sous l'impact de la commodification est cependant le fait d'un autre libertarien: Eric Mack.¹⁹ Pour ce dernier, il n'y a pas lieu de faire de distinction entre la disparition et l'érosion de ces motivations car il existe une étanchéité entre les actions et les motivations intrinsèques d'une part, les attitudes instrumentales de l'autre. Les secondes sont, d'après Mack, incapables de contaminer les premières, sous quelque modalité que ce soit. La raison, selon Mack, en est très simple: le don reste un don, une forme d'action spécifique qui a lieu dans certaines circonstances et témoigne de l'existence de relations fortes entre des individus, même lorsque la chose donnée pourrait également être vendue. De ce point de vue, un don n'est pas « la même action » qu'un échange marchand moins le paiement. C'est une action différente et cela le reste soit qu'elle puisse être remplacée par une autre qui aurait la forme d'un paiement, soit que cela soit impossible.²⁰ Cette différence, dit Mack, est particulièrement sensible dans le domaine de la sexualité. Le sexe marchand ne peut pas éliminer le sexe « donné » parce

¹⁹ MACK, E. *Dominos and the fear of commodification*, in J.W. Chapman et R. Pennock (eds.). *Markets and Justice* (Nomos XXXI). New York: New York University Press, 1989, p. 197-223.

²⁰ *Ibid.* p. 211: «Providing someone with funds to cover the fee for needed blood does not accomplish what one accomplishes in donating blood».

qu'il s'agit de deux actions qui, pour ainsi dire, ne prennent pas place au même étage. Ce sont deux interactions humaines qui ne peuvent pas se substituer l'une à l'autre. Dans l'une, les deux partenaires ne se voient pas comme délivrant ou recevant un « service », mais ils agissent pour le plaisir qu'ils en retirent, pour le plaisir de l'autre, pour le plaisir qu'ils prennent au plaisir de l'autre, etc. Cela ne veut pas dire que les motivations instrumentales ne sont jamais mélangées au sexe donné, ni que les motivations désintéressées ne sont jamais mélangées au sexe payant. Il est clair que ce mélange se produit fréquemment, mais cela n'empêche nullement que les deux types de motivations demeurent néanmoins séparés, différents. Et c'est bien la raison pour laquelle, dans le sexe non marchand, les partenaires ne se conçoivent pas comme délivrant un service pour lequel il pourrait y avoir un paiement ; ils ne se conçoivent pas comme faisant une chose qui épargne à l'autre la nécessité d'avoir recours à un partenaire payé. L'existence de la prostitution n'empêche donc nullement les individus d'avoir des relations sexuelles sous l'impact de motivations qui sont non instrumentales.

Certaines actions sont donc entreprises pour elles mêmes et non en raison de leurs conséquences, et cela demeure tout aussi vrai dans un univers marchand que dans un univers qui ne le serait pas ou moins. Cette conclusion vaut aussi bien, selon Mack, pour la contamination d'un compartiment à l'autre que pour la coexistence des deux formes d'action à l'intérieur d'un même compartiment (les rapports sexuels, le don du sang). Nous devons distinguer, dit Mack « entre des actions et des activités ayant une valeur intrinsèque (internally valuable) et d'autres qui ont une valeur seulement instrumentale », ce qui signifie qu'il y a des actions motivées par des considérations intrinsèques aux actions (ce qui contredit l'analyse descriptive de l'univers intégralement commodifié dans lequel les individus n'agiraient plus que de manière instrumentale) et qu'il existe des actions qui ont une valeur en elles mêmes (ce qui contredit l'analyse normative de l'univers intégralement commodifié comme un univers où aucune chose ne devrait avoir de valeur qu'en considération de l'argent qu'elle procure ou représente). Il y a donc bien des actions dont les motivations sont intrinsèques et auxquelles nous accordons de la valeur non pas en raison de leurs conséquences mais en raison de ce qu'elles sont en elles mêmes. Ainsi nous pouvons avoir une activité professionnelle à laquelle nous attachons une valeur intrinsèque indépendante, comme nous pouvons aussi avoir un travail « purement alimentaire » que nous n'accomplissons qu'en raison du salaire qu'il nous rapporte. Et, à l'évidence, les deux types de motivation peuvent être mêlés dans une seule et même action.

La différence entre les deux types d'action semble donc irréductible: donner son sang n'est pas la même chose que donner une somme d'argent avec laquelle il serait possible d'acheter la même quantité de sang, l'amitié donnée n'est pas l'amitié stipendiée (si cela existe), le sexe donné n'est pas

perverti dans sa signification par l'existence de la prostitution. Comme on le voit, les arguments de Mack sont moins radicaux que ceux d'Arrow car ils ne contestent pas que l'existence de rapports non marchands puisse avoir une valeur en soi, ni qu'ils puissent être indispensables au fonctionnement social, ni même que des rapports non marchands puissent être investis d'une qualité morale supérieure à celle des rapports marchands. Mack se contente de souligner que nous n'avons pas de bonnes raisons de croire que l'intervention de ces derniers provoque une sorte de nivellement vers le bas de l'ensemble des motivations et de l'ensemble des relations, ou qu'elle provoque une disparition ou même une érosion des rapports non marchands. Si les individus sont altruistes, s'ils ont des motivations désintéressées, de tels sentiments ne devraient pas être tributaires, pour se maintenir, de telle ou telle occasion de les manifester. Comme le dit Taylor, il est douteux que l'on apprenne à devenir altruiste en donnant son sang ou ses organes car, pour donner ce genre de choses, il faut déjà être un altruiste « éprouvé ».²¹

Reste l'argument de la liberté. Titmuss soulignait que l'existence du marché prive les « donneurs » de l'option consistant à donner une chose qui ne peut pas du tout être vendue, de donner une chose qui n'a pas d'équivalent monétaire et qu'on ne peut obtenir que lorsqu'elle nous est donnée gratuitement. L'introduction du marché ferait donc perdre un droit ou une liberté essentielle, et c'est l'autonomie des donateurs qui est mise en cause par le marché, car il y a une chose qu'ils voudraient pouvoir faire et qui leur est désormais inaccessible, impossible. Ils ne peuvent plus donner une chose (leur sang, un rein) comme une chose qui n'a pas de prix. Il semble cependant mal venu de se concentrer sur le point de savoir si des personnes qui sont animées de certaines préférences (donner une chose qui n'a pas de prix) voient leur autonomie restreinte ou augmentée par l'introduction du marché là où il n'existait pas auparavant car, la question serait plutôt de savoir si l'autonomie connaît un gain global du fait de cette introduction. Si les quantités de sang collectées s'accroissent du fait du marché, et si par ailleurs un certain nombre de gens vendent désormais leur sang alors qu'ils ne le donnaient pas auparavant, il semble qu'on puisse penser que l'autonomie se soit accrue du fait de l'introduction du marché. L'option consistant à vendre est désormais disponible, et il est très possible qu'elle intéresse plus de gens que l'option qui a disparu et qui consistait à pouvoir donner une chose qui n'a aucun équivalent.

On pourrait cependant objecter – discussion très classique ²² – que l'autonomie est moins tributaire du nombre des options que de la question de savoir si les options disponibles sont celles que nous préférons, qui ont

²¹ TAYLOR, J. S. *Stakes and Kidneys*, *op. cit.*

²² Cf. TAYLOR, Charles. What's wrong with negative liberty, in *Philosophical Papers*, v.2, *Philosophy and Human Sciences*. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.

le plus de valeur pour nous. Si le fait de pouvoir donner quelque chose qui n'a pas d'équivalent monétaire est l'option que nous préférons et si le marché la fait disparaître, on ne peut plus prétendre que l'introduction du marché accroît notre autonomie, car elle se contente d'ajouter des options que nous ne préférons pas tout en fermant l'option que nous voudrions emprunter. Mais qu'est-ce qui prouve que l'option consistant à donner une chose qui n'a pas de prix est l'option préférée par le plus grand nombre de gens. Les études empiriques semblent prouver au contraire que les gens préfèrent les options qui accompagnent le marché.²³ Au mieux, l'argument de la liberté nous invite à prendre en compte le fait que certains ne puissent plus donner gratuitement sans aucune possibilité de calculer les équivalences dans un calcul des effets de l'introduction du marché sur les libertés effectives. Qu'est-ce qui prouve que l'option consistant à donner possède plus de valeur pour la communauté et qu'elle doit être préservée contre les préférences de la majorité des individus ? Pour la préserver il faudrait recourir à un argument d'autorité qui est difficilement compatible avec la liberté des individus.

On pourrait en outre, disent les partisans de la neutralité du marché, souligner une intéressante asymétrie qui, dans un contexte libertarien, n'est pas sans portée. Lorsque le marché du sang ou des organes introduit la possibilité de vendre, il est possible que la possibilité de donner une chose sans prix disparaisse, mais ce n'est pas l'effet recherché par l'introduction du marché qui, par ailleurs, maximise la satisfaction d'autres préférences et cette « impossibilité », à supposer qu'elle existe, n'est pas le résultat d'une interdiction opposée à une chose que les individus voudraient faire et qui est telle qu'elle ne nuit à personne. En revanche, si le marché du sang est interdit comme il l'est aujourd'hui dans nombre de pays, le législateur et la majorité ont bel et bien la volonté d'empêcher les vendeurs potentiels de faire ce qu'ils veulent alors qu'il s'agit d'une action intrinsèquement non nuisible, et ils ont donc une intention délibérée de soumettre leurs actions à un contrôle externe au nom d'une idée « arbitraire » de ce que les individus doivent avoir le droit de choisir.

Concluons sur ces arguments libertariens en réponse aux thèses de Sandel et de Titmuss. Le point essentiel est qu'un ordre de marché, comme l'a souligné Hayek²⁴, est une communauté de moyens sans communauté

²³ TAYLOR, J. S. *Stakes and Kidneys*, op. cit.; DWORKIN, G. Market and morals, the case for organ sales, in Dworkin, G. (ed.) *Morality, Harm and the Law*. Boulder, CO: Westview, 1994. Dworkin souligne qu'il faudrait peser l'un par rapport à l'autre deux facteurs : d'un côté le nombre de vies sauvées par l'introduction, par exemple, d'un marché des organes, et de l'autre, la restriction que subissent certains individus qui ne peuvent plus donner une chose qui n'a pas de prix. L'idée que la conservation de cette seconde option est en tout état de cause préférable ne lui paraît pas admissible.

²⁴ HAYEK, F. A. *The constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press, 1960; Cf. aussi GODBOUT, *Ce qui circule entre nous*, p. 77 pour une discussion de cette idée.

d'objectifs. Les individus poursuivent tous des finalités différentes tout en respectant les mêmes règles du jeu, et l'ordre complexe peut s'étendre indéfiniment sans accord sur les finalités concrètes. Chacun contribue à la réalisation d'objectifs dont il ignore tout et parmi lesquels certains sont tels qu'il les désapprouverait et qu'il refuserait de contribuer à leur réalisation s'il les connaissait. On vit ainsi, grâce à la généralisation des rapports marchands, dans une société où il devient possible de nous être utiles les uns aux autres sans partager les mêmes objectifs, sans soumettre notre existence aux mêmes valeurs morales. Nous fournissons des moyens à des individus qui poursuivent des buts opposés aux nôtres et ils nous en fournissent à leur tour, sans que la bienveillance soit nécessaire. Il nous suffit de respecter les règles (respect de la propriété, respect des contrats) qui, dans les faits, rendent l'extension indéfinie de ces échanges possible. Même si certains libertariens, comme Mack, mettent l'accent sur le fait que le marché ne ferait pas disparaître la bienveillance là où elle existe, leur argument principal demeure que l'avantage du marché est sa capacité à donner naissance à un ordre social sans avoir besoin de faire appel à la moindre bienveillance, que toutes les choses sont commensurables sur le marché, substituables les unes aux autres sans qu'il en résulte une quelconque érosion du lien social, lequel ne repose que sur l'égalité et l'impartialité des règles. Cette cohésion « profonde » comme l'a suggéré Hayek, pourrait être plus solide (et en tout cas moins archaïque) que celle qui résulte d'objectifs moraux partagés.

III.

Cela signifie-t-il que les progrès de la commodification universelle sont innocents et sans danger ? Pas nécessairement.

Pour le comprendre, faisons un rapide tour d'horizon des avantages qu'apporte le marché par rapport à une société fondée sur le statut et les normes morales partagées. Tout d'abord, les biens dont nous pouvons avoir besoin circulent sous forme abstraite, donc marchande, en sorte que nous avons pas à solliciter des personnes déterminées pour les obtenir. Ce caractère affranchit les acheteurs de toute dépendance personnelle par rapport à des fournisseurs exclusifs et statutaires de certains biens ou de certains services. Ensuite, personne ne peut par principe être empêché d'avoir accès aux biens et aux services dont il a besoin, puisqu'il existe par définition une pluralité de fournisseurs et que les échanges sont libres. Inversement, personne n'est obligé par statut de fournir quelque bien ou quelque service que ce soit et, de cette manière, les individus sont délivrés non seulement des dépendances personnelles mais aussi de tout « attachement » à un contexte fixe. Chacun peut à tout moment transcender le

contexte dans lequel il se trouve, en sortir, changer de lieu, changer de partenaires d'échange, changer d'occupation de domicile, etc.

Le marché signe donc le passage du statut au contrat, de l'attachement à la liberté de choisir son contexte et ses partenaires. A cet égard, même le fait que la force de travail puisse devenir une marchandise pourrait constituer une liberté par rapport aux situations dans lesquelles certains sont par statut contraints ou moralement tenus de fournir des biens ou des prestations pour lesquels ils ne sont pas rétribués (comme c'est le cas des femmes dans les sociétés non marchandes)²⁵.

Quant aux accusations lancées contre la commodification, elles paraissent s'effriter face aux réponses que lui apportent les partisans du marché.

Il y aurait une érosion ou une disparition de l'aptitude à débattre ensemble des normes morales auxquelles nous voulons soumettre notre existence ? Une telle érosion, nous l'avons vu, est douteuse. Mais, même si elle se produit, il est tout aussi douteux que cela soit une perte, car les individus y gagnent la garantie d'un pluralisme moral alors que le marché leur permet de reconstituer leur existence collective autour de règles abstraites de procédure qui concèdent à chacun le droit de fixer pour lui même les normes morales auxquelles il veut soumettre son existence.

Le marché déterminerait une érosion ou une disparition de l'altruisme et de la bienveillance ? Là encore, nous avons vu que cet argument était faible, tant parce que le marché prend la place de l'altruisme sans le détruire que parce que, de toute manière, l'idée que l'altruisme est un bien sans mélange est sujette à caution: dans beaucoup de cas, l'appel à un tel altruisme traduit plus une pression de la communauté sur ses membres qu'une véritable initiative indépendante. Et de toute manière, on est en droit de se demander en quoi l'interdiction de ne pas être altruiste (par exemple l'interdiction de vendre son sang ou ses organes) peut rendre les individus soucieux du bien d'autrui. Il est clair que le fait d'interdire de vendre une chose ne saurait suffire à créer en nous une disposition autonome à la donner.

Mais si les partisans du caractère libérateur marché semblent en mesure de contenir les critiques communautariennes, ils doivent aussi tenir compte d'une autre critique, non communautaire celle-là : le marché ne peut libérer les acteurs de l'échange que si ces derniers sont en quelque sorte immunisés contre la possibilité d'être eux mêmes l'objet d'un échange, d'être eux mêmes transformés en marchandises. En d'autres termes, les

²⁵ Cf. FRASER, N. Marketization, social protection, emancipation: Toward a Neo Polanyian conception of capitalist crisis, in Calhoun, Craig and Derlugian, Georgi (eds.). *Business as Usual: The Roots of the Global Financial Meltdown*. New York/London: New York University Press, 2011.

transactions marchandes ne sont un facteur de liberté que si elles ont lieu entre des contractants dont l'indépendance est garantie, ce qui implique de maintenir une distinction de principe entre la personne qui contracte et les choses à propos desquelles elle contracte et qu'elle fait circuler. Il faut donc introduire dans le marché et le système des contrats un élément statutaire qui garantie l'autonomie des contractants. Si cette remarque est fondée, cela implique que la commodification du monde ne peut être intégrale sans nier le principe de sa propre légitimité; elle doit être assujettie à des conditions qui garantissent que l'inégalité des partenaires qui caractérisent tous les marchés réels ne puisse pas avoir pour conséquence que certains d'entre eux soient privés de leur statut de personnes libres.²⁶ Or, sur un marché sans conditions, où tout peut s'échanger au gré des accords privés, il serait parfaitement possible que, par une suite de transactions volontaires, sans qu'aucun des partenaires ait eu recours à la contrainte, certains échangistes se trouvent cependant dans une situation telle qu'ils seraient contraints de se séparer des éléments matériels sans lesquels il leur serait impossible de fonctionner comme des personnes libres (emploi, logement, éducation, santé), ou dans une situation telle que, étant dépourvus de ces éléments, ils seraient néanmoins dans l'incapacité d'y avoir effectivement accès.

Il faut donc bien introduire le statut dans le contrat et limiter le marché pour que les libertés d'agir que ce dernier confère aux membres des sociétés libérales ne soient pas des libertés illusives. Le marché en lui-même, par ses propres caractéristiques, ne garantit en effet nullement que l'autonomie des partenaires sera préservée, et le fait qu'il ne se compose que de transactions volontaires et consenties ne suffit pas à garantir, autrement qu'en des termes purement formels, le maintien des indépendances. En outre, même si l'on suppose que les partenaires sont porteurs de dotations initiales égales, l'échange ne garantirait toujours pas contre la perte de cette indépendance car le hasard ou l'insuffisance des qualités personnelles que les autres sont disposés à acheter pourraient conduire certains acteurs à une situation de dépossession et de dépendance complète.

Pourquoi le maintien des indépendances – donc la limitation du marché – est-il une condition de la légitimité des échanges ? Parce que la raison qui nous a fait initialement opter en faveur d'une société de marché au dépens d'une communauté qui restreint les échanges au nom de normes morales, c'est que cette société comporte, pour les individus, une plus grande liberté de donner eux-mêmes la forme qu'ils souhaitent à leur propre existence. La raison majeure d'opter pour le marché contre une société qui prescrit certains comportements au nom de leur qualité in-

²⁶ Cf. RADIN, M. J. *Contested Commodities*. Harvard: Harvard University Press, 2001; SATZ, D. *Why some things are not for sale*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

trinsèque, c'est qu'il favorise l'autonomie. Mais, précisément, le marché perd sa justification et le fondement de sa légitimité lorsque il aboutit, par un effet de son propre fonctionnement, à priver certaines personnes des bases de leur autonomie ou à les empêcher d'y avoir réellement accès. Il faut donc que la circulation de certains biens – ceux qui correspondent aux capacités indispensables pour pouvoir fonctionner comme un individu autonome²⁷ – soient distribués sur une base qui ne soit pas intégralement marchande en sorte qu'ils n'aillent pas exclusivement à ceux qui peuvent ou veulent les payer, mais à chacun en fonction de ses besoins. Ce serait le cas de l'éducation et de la santé mais aussi, au moins dans certains contextes, du logement et de l'emploi.

Il serait possible de formuler cela d'une autre manière en disant que l'indépendance réciproque des contractants est la condition de la légitimité des échanges marchands, en sorte que la question n'est pas tant de savoir si ces échanges sont réellement acceptés par les partenaires que de déterminer s'ils sont acceptables, s'ils n'ont pas pour conséquence de mettre en péril l'autonomie de ceux qui les acceptent. Ce qui fait que le marché peut être légitime ce n'est donc pas que les partenaires consentent aux transactions dans lesquels ils figurent, mais qu'ils disposent d'un pouvoir réel de refuser certaines des transactions qui pourraient leur être proposées (travailler pour un salaire qui ne permet pas de subvenir aux besoins d'une famille, louer un logement qui n'est pas conforme à des normes de sécurité et d'hygiène) et qui auraient pour conséquence d'entraver leur autonomie, la possibilité qu'ils ont d'agir comme des personnes autonomes.

Endereço do Autor:

10, rue des Francs Bourgeois
Paris 75003 (France)
Jean-Fabien.Spitz@univ-paris1.fr

²⁷ Cf. NUSSBAUM, M. *Creating Capabilities, the Human development approach*. Harvard: Harvard University Pres, 2013.