



Une conception du développement durable en termes de justification

Bernard Billaudot

► To cite this version:

Bernard Billaudot. Une conception du développement durable en termes de justification. 2010, pp.27.
halshs-00482602

HAL Id: halshs-00482602

<https://shs.hal.science/halshs-00482602>

Submitted on 11 May 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



LABORATOIRE D'ECONOMIE DE LA PRODUCTION
ET DE L'INTEGRATION INTERNATIONALE

UMR 5252 CNRS - UPMF

NOTE DE TRAVAIL

N° 2/2010

Une conception du développement durable en termes de justification

Bernard Billaudot

avril 2010

Une conception du développement durable en termes de justification

Bernard BILLAUDOT¹

Résumé

L'objet de cet article est de présenter la façon de concevoir le développement durable à laquelle la recherche de l'auteur sur la « société moderne » l'a conduit. Deux questions sont en débat. Faut-il sauver la planète pour sauver l'humanité ? Le développement doit-il être juste pour être durable ? L'enjeu d'une conceptualisation est de comprendre pourquoi on ne s'est pas préoccupé pendant deux siècles de la durabilité du développement réellement existant. Et d'espérer délimiter en conséquence, si on considère qu'il ne l'était pas et ne l'est toujours pas à l'échelle mondiale, ce qui doit changer pour qu'il le devienne. La thèse défendue est que, pour parvenir à un développement qui soit durable, il faut changer de mode de justification des pratiques humaines, ne plus s'en tenir à celui qui a prévalu depuis deux siècles dans l'espace public dans les « sociétés modernes » en référence à la philosophie des Lumières. Il ne suffit pas de faire en sorte que les inégalités soient effectivement justes au regard du critère propre à ce mode lorsqu'elles ne le sont pas selon ce critère. Cette thèse est donc de considérer qu'on ne peut séparer durabilité et justice.

Introduction

« Les vues qui nous sont les plus familières sont susceptibles, pour cette raison même, de nous échapper »². S'il est aujourd'hui une notion à laquelle s'applique tout particulièrement cette proposition du philosophe écossais David Hume, c'est bien celle de développement durable. L'objet de cet article est de présenter la façon de concevoir ce dernier à laquelle la recherche que j'ai menée sur la « société moderne » m'a conduit³. Tout chercheur est un nain juché sur les épaules d'un géant. Dans cet article, je ne traite pas de ce géant, c'est-à-dire des auteurs dont j'ai mobilisé et aussi critiqué les apports⁴. Il n'est fait état que du résultat.

Un constat d'abord. On ne parle de développement durable que depuis la fin des années mille neuf cent soixante dix ; et, depuis cette date, les points de vue les plus divers sont formulés à son propos. La principale question en débat est celle de savoir si le développement réellement existant depuis deux siècles dans nos sociétés modernes dites développées peut se poursuivre

¹ Professeur émérite de sciences économiques, LEPII-CNRS-UPMF-Grenoble. bernard.billaudot@wanadoo.fr. Mes remerciements à Ghislaine Destais, qui m'a aidé par ses remarques portant sur des versions antérieures de ce texte à rendre le propos plus précis, plus clair et plus accessible.

² David Hume (1875, t. IV, p.199), cité par Louis Dumont (1977, p. 28).

³ Commencée avec « *L'ordre économique de la société moderne. Un réexamen des fondements de la théorie de la régulation* » (1996) et poursuivie dans « *Régulation et croissance. Une macroéconomie historique et institutionnelle* » (2001) en se focalisant sur l'économique, elle a été ensuite étendue à toute la société en retenant l'activité humaine comme unité d'analyse, l'intérêt de cette catégorie étant de se situer dans l'entre deux entre la structuration de l'individu et la structuration sociétale puisqu'elle a deux aspects, un aspect individuel et un aspect social. Deux propos d'étape ont été « *Une théorie de l'Etat social* » (2008a) et « *Institution et justification* » (2008b). Un ouvrage complet portant sur « *Une nouvelle vision de la société moderne* » est en cours de rédaction.

⁴ Voir la première liste de références in fine. Il n'en sera question qu'à l'occasion en notes.

selon les mêmes lignes de force sans buter sur des contraintes insurmontables. Le plus souvent, ce sont les contraintes écologiques et environnementales qui sont mises en avant : épuisement des ressources naturelles non reproductibles, dérèglement du climat se manifestant essentiellement par un réchauffement provoqué par les émissions de gaz à effet de serre produites par les activités humaines, pollutions de toutes sortes, disparition de nombreuses espèces, etc.⁵ Ainsi la question écologique – « l’humanité pourra-t-elle continuer dans cette voie sans que son existence même soit remise en cause ? » – s’impose comme centrale dans le débat public. Ce qui n’implique pas loin s’en faut que la réponse donnée soit majoritairement négative. En effet, ceux qui lui donnent une réponse positive ne se limitent pas aux « écolos sceptiques » qui déniaient que de telles contraintes existent, beaucoup attendant du progrès technique qu’il permette de les lever. Quant à ceux qui ne croient pas à ce mirage, certains se préoccupent de sauver la planète, tandis que d’autres mettent en avant qu’il s’agit avant tout de sauver l’humanité. Faut-il sauver la planète pour sauver l’humanité ?⁶

On entend aussi des voix pour dire que le développement réellement existant ne peut être durable pour des raisons proprement sociales, en reformulant à l’échelle mondiale la question sociale qui avait occupé le devant de la scène dans chaque nation à la fin du XIX^{ème} siècle – « la société nationale pourra-t-elle durer sans de profondes réformes étant donné le processus de prolétarianisation dont elle est le cadre ? » -, question qui n’a reçue de réponse qu’avec l’avènement de la « société salariale » à la suite des transformations institutionnelles qui ont eu lieu dans la période d’entre deux guerres et l’immédiat après-guerre (39-45)⁷. Ce sont alors les inégalités entre le Nord et le Sud, jointes au retour de la prolétarianisation au Nord, ces inégalités qui accompagnent le développement mondialisé actuel, qui sont dénoncées comme étant profondément injustes ; cette injustice ne peut conduire qu’à une violence généralisée. Que la question de la justice ou de l’équité du développement se pose, cela ne peut être écarté. Mais on ne gagne rien à charger la barque en englobant tout dans le durable, à ne pas distinguer développement « durable » (soutenable) et développement « équitable » (juste). D’ailleurs, beaucoup s’en tiennent à l’idée que, comme tout le monde ne peut pas avoir le niveau de vie des plus aisés, seule une réduction des inégalités permettrait de faire admettre à

⁵ Je ne reviens pas dans cet article sur ces propositions. Je considère qu’elles sont scientifiquement établies. La plus controversée, on le sait, est celle concernant le réchauffement. La proposition d’observation selon laquelle ce réchauffement a bien eu lieu et se poursuit en s’accéléralant n’est plus discutée. Quant à la proposition théorique selon laquelle ce réchauffement a pour principale cause les activités humaines, ce n’est plus une simple conjecture sur laquelle les scientifiques du domaine travaillent, autrement dit, une convention ; elle a maintenant été établie en recourant à plusieurs modèles théoriques complexes, mais très proches. Et aucune théorie n’a pu être établie démontrant que ce réchauffement pourrait avoir principalement une origine dite « naturelle » (au sens de la cosmologie naturaliste – voir infra). L’argument d’Henri Atlan (*Le Monde* du 28-29 mars 2010) selon lequel on serait en présence d’une « sous-détermination des théories par les faits » n’est donc pas acceptable. A ce sujet, voir (Godard, 2010) et (Fellous, Hourcade et al., 2010).

⁶ « Faut-il changer de société pour sauver la société humaine ? » en est une autre formulation, si on entend « changer de société » au sens de Bruno Latour (2006) ; à savoir, passer d’une analyse portant sur la société des seuls humains à celle de tous les éléments de la terre (ou même de l’Univers). Le point de vue qui sous-tend le propos qui suit à ce sujet est qu’il faut changer de cosmologie, sans pour autant abandonner l’idée d’une spécificité de la société des hommes tenant à la capacité réflexive de l’être humain (Giddens) en communiquant avec les autres (Habermas). Ce point de vue s’accorde 1/ à la théorie dite de l’ontophylogénèse (« la fusion de l’évolution et de l’ontogénèse en un phénomène unique ») développée par Jean-Jacques Kupiec (2008) en biologie, théorie selon laquelle « l’Autre est présent dans les fondements biologiques de notre identité » et 2/ à celle énoncée à propos du fonctionnement du cerveau par Boris Cyrulnik (2006), qui tente de surmonter l’opposition entre la neuropsychiatrie et la psychanalyse et pour qui « un homme sans âme n’est pas plus concevable qu’une âme sans homme » (p. 15).

⁷ Voir (Polanyi, 1983), ainsi que les travaux de l’Ecole française de la régulation sur le fordisme, en particulier (Aglietta et Brender, 1984).

la masse qu'il faut faire des efforts pour protéger les ressources et l'environnement. La question en débat est alors : le développement doit-il être juste pour être durable ?

Si on considère que toute réponse à l'une ou l'autre de ces deux questions qui viennent d'être énoncées relève du choix du citoyen, que ce choix est toujours ouvert et qu'il ne peut donc être dicté par la science (sociale et humaine), une conception du développement durable n'a pas pour objet de répondre à ces deux questions. Elle doit permettre tout à la fois de dénoncer les réponses illusoire et de délimiter les vrais débats.

Pour élaborer une conception qui réponde à ces exigences on doit nécessairement partir d'un énoncé, nécessairement flou et vague, de ce que le terme de développement désigne et de ce qui est ajouté en le qualifiant de durable. Pour un groupement humain quelle qu'en soit la dimension (un territoire local, une nation, l'humanité dans son ensemble), le **développement** est le changement dans le temps des conditions d'existence (sous tous leurs aspects) des membres de ce groupement. Est-ce un progrès ? Cela, c'est un autre sujet, même si beaucoup confondent développement et progrès⁸. Ce développement est **durable** s'il permet la reproduction de ce groupement, s'il en assure la pérennité dans le temps long (pas simplement la survie sans que le patrimoine du groupement soit transmis)⁹. Comme les idées, les représentations que les hommes se font de leurs conditions d'existence sont dans une certaine mesure dépendantes du genre de société dans laquelle ils vivent, on doit se tourner du côté de l'organisation du « vivre ensemble » des hommes pour préciser (au sens de conceptualiser théoriquement) cette définition de départ. C'est à cette condition que l'on peut espérer comprendre pourquoi, à l'exception de quelques voix isolées qui « criaient dans le désert », on ne s'est pas préoccupé pendant deux siècles de la durabilité du développement réellement existant. Et espérer délimiter en conséquence, si on considère qu'il ne l'était pas et ne l'est toujours pas à l'échelle mondiale, ce qui doit changer pour qu'il le devienne. La thèse qui va être défendue est la suivante. **Pour parvenir à un développement qui soit durable, il faut changer de mode de justification des pratiques humaines, ne plus s'en tenir à celui qui a prévalu depuis deux siècles dans l'espace public dans les « sociétés modernes » en référence à la philosophie des Lumières.** Il ne suffit pas de faire en sorte que les inégalités soient effectivement justes au regard du critère propre à ce mode lorsqu'elles ne le sont pas au regard de ce critère. Cette thèse est donc de considérer qu'**on ne peut séparer durabilité et justice.**

Cela implique de répondre successivement à quatre questions :

- 1/ Qu'est-ce qu'il faut justifier ?
- 2/ Comment a-t-on justifié jusqu'à maintenant ?
- 3/ Pourquoi le mode de justification en vigueur dans les sociétés modernes réellement existantes conduisait-il à ne pas se préoccuper de la durabilité du développement ?
- 4/ Que faut-il changer dans la façon de justifier pour que le développement (car il y en a toujours un) puisse devenir durable ?

⁸ Voir (Billaudot, 2006).

⁹ Cette « définition » diffère quelque peu de celle qui est couramment retenue à la suite du rapport Brundtland produit en 1987 par la Commission Mondiale de l'Environnement de l'ONU créée en 1984 : « *« Le développement durable est un développement qui répond aux besoins présents sans compromettre la capacité des générations futures à satisfaire les leurs » (p.43).* Ce qui pose problème dans cette dernière ce n'est pas tant la caractérisation du « durable », mais le sens donné à « développement » : elle laisse entendre que tout le monde sait ce dont on parle, alors que ce n'est pas du tout le cas (voir Billaudot, 2006).

I. Que faut-il justifier ?

Il importe que la réponse à cette question ne soit pas la simple projection sur toute l'histoire de l'humanité d'un point de vue propre au membre d'une société moderne réellement existante, pour faire bref d'un « occidental ». Que peut-on dire de général à ce sujet qui vaille pour l'avenir ?

Inégalités « constatées » et inégalités « initiales » (physiques et sociales)

Il est courant de retenir que ce sont les inégalités entre les hommes au sein des groupements auxquels ils appartiennent (famille, entreprise, association, commune, nation, humanité) qu'il faut justifier. Ce sont alors les inégalités constatées en tel ou tel domaine dont on se préoccupe en se demandant si elles sont ou non justes (ex : les inégalités de revenu monétaire dans notre société, en se demandant s'il est juste qu'un PDG gagne plus de trois cent fois le salaire minimum). Mais on ne peut s'en tenir là. On est nécessairement conduit à remonter aux causes de ces inégalités constatées comme résultats¹⁰, c'est-à-dire aux inégalités **initiales**. On distingue alors les inégalités dites **physiques** (ou encore biologiques), celles qui tiennent au fait que Pierre est plus grand, plus fort ou plus intelligent quand à la puissance de son cerveau que Paul, et les inégalités **sociales**, celles qui tiennent à la façon dont le « vivre ensemble » est organisé. Ces inégalités sociales « initiales » sont relatives aux **droits** dont les uns et les autres disposent selon la fonction ou la position sociale qu'ils occupent dans le groupement considéré (ex : enfant, parent, salarié d'exécution, artisan, etc.). Des normes définissent et distribuent ces droits. Celles qui les distribuent peuvent être qualifiées de normes-règles, ou plus simplement de **règles**. Ce sont avant tout ces dernières qui doivent être justifiées, l'une des questions qui se posent à ce propos étant de savoir si, pour être juste, ces règles doivent ou non prendre en compte les inégalités physiques.

De fait, tout groupement humain se caractérise par une variété de positions et fonctions sociales, et donc par une distribution de droits. Tout le monde n'a pas les mêmes droits. Il n'y a pas une égalité des droits. On ne doit pas confondre l'égalité des droits avec l'égalité en Droit, avec un D, c'est-à-dire l'égalité au regard des règles de Droit qui est confondue avec l'égalité des chances d'accès aux diverses positions sociales dans nos sociétés dites modernes (voir infra). D'ailleurs les droits ont existé bien avant le Droit, et surtout bien avant son unification à l'échelle de chaque nation. A ces droits sont les plus souvent associés des devoirs (ex : le devoir de l'employeur de justifier le licenciement d'un salarié). La justification des règles fixant les droits peut se faire en mettant en exergue que tel droit implique des devoirs.

Inégalités sociales en termes de droits et règles qui fixent ces droits

Dans tout groupement humain, les **règles** instituées (règles opérantes) qui distribuent les droits (ainsi que les devoirs associés à ces droits) sont constitutives d'un tel groupement. Le

¹⁰ Il s'agit du troisième type de cause parmi les quatre que distingue Aristote ; à savoir, la *cause efficiente*, celle qui correspond à la cause motrice immédiate qui commande les phénomènes. Cette cause efficiente n'est ni la *matière* des inégalités (première cause), ni leur *forme* (deuxième cause), ni surtout la *cause finale* (quatrième cause), la cause profonde de tout processus dont la « finalité » est la réalisation de la forme des choses (ici les inégalités). Cette distinction n'implique pas, comme c'est le cas pour Aristote, de se faire une conception essentialiste de la dite « finalité », c'est-à-dire de considérer que la forme est indépendante de la matière. Ici la « cause finale » est énoncée comme étant l'existence de **différences** entre les êtres humains, à la fois techniques (biologiques) et sociales (une diversité de fonctions dans le groupement), sans qu'il soit possible de penser les uns sans les autres (voir la référence à Kupiec, note supra).

terme « règle » s'entend alors au sens large : on ne se limite pas aux règles dites contraignantes parce qu'elles s'imposeraient de l'extérieur aux membres du groupement ; elles comprennent les règles qui sont perçues comme « choisies », si tant est que cette distinction ait un sens. D'ailleurs, les règles sont à la fois habilitantes et contraignantes¹¹. Il ne pourrait pas y avoir de « vivre ensemble » des hommes sans normes, et plus précisément sans règles. En effet, l'être humain est confronté à une incertitude radicale concernant non seulement les états futurs de la « nature » (au sens de la cosmologie naturaliste moderne – voir infra) mais aussi, et surtout, ce que l'autre va faire en interaction avec sa propre action ; le propre d'une règle est de lever cette incertitude radicale en la réduisant à du risque (le risque que l'autre ne suive pas la règle en vigueur)¹². Ainsi, un groupement est différent d'un autre parce que les règles ne sont pas les mêmes ici et là. Ces règles fixent avant tout des **droits de disposition sur des choses et des hommes**, une disposition qui peut se limiter au présent ou s'étendre dans le futur¹³. Si certaines règles disent « tout le monde a le droit de faire cela » ou « il est interdit à tout le monde de se livrer à telle activité », beaucoup sont du type « l'individu dans la position sociale X a le droit de faire cela, et non pas tout le monde ». Ces dernières sont bien créatrices d'inégalités « initiales » à caractère social.

Les règles qui nous intéressent ici sont celles qui sont instituées à l'échelle sociétale, c'est-à-dire à l'échelle d'un groupement humain doté d'une fermeture, telle une nation à l'époque moderne¹⁴. Les droits en question sont alors institués dans l'espace public (et non pas dans un espace privé). Ce sont les justifications dans l'espace public auxquelles nous nous limitons dans la suite. Deux exemples tout à fait généraux à ce titre :

- Qu'en est-il, pour un homme du groupement, du droit d'usage sexuel des femmes du groupement (et inversement) ?
- Qu'en est-il du droit de s'installer en tel lieu pour y vivre et y construire une maison ?

Pour qu'une règle sociétale puisse être suivie, il faut qu'elle soit considérée comme légitime (même si certains ne s'en satisfont pas et agissent, en le faisant savoir, pour la changer) et cette légitimité implique que d'une façon ou d'une autre la règle ait été justifiée. Cela est le cas pour tout genre de groupement humain (doté d'une fermeture) dans l'histoire de l'humanité depuis « homo sapiens ». Les règles instituées créent un ordre justifié, mais un ordre justifié n'est pas nécessairement juste, loin s'en faut le plus souvent, au regard du principe de justice en vigueur ! On peut dire d'un ordre injuste que c'est un « désordre établi »¹⁵.

¹¹ Voir (Commons, 1931 ; 1934).

¹² On doit à Knight et Keynes la distinction entre incertitude (radicale) et risque (probabilisable). L'analyse des conventions a permis de bien mettre en évidence cette fonction des règles - voir les travaux de l'Economie des conventions, tout particulièrement ceux de André Orléan et Robert Salais.

¹³ Comme cela a été dit plus haut, l'être humain disposant d'une capacité réflexive (Giddens) ne peut être ramené à une chose ; ou mieux, à un objet, si on entend un objet, non pas au sens de Sigmund Freud comme se qui est perçu comme extérieur au sujet (à un certain moment de l'évolution d'un enfant) ou au sens de René Girard, dans son modèle « sujet-objet-rival », mais comme **l'ensemble des entités du cosmos auxquelles l'homme ne communique pas le sens de ce qu'il fait** (le corps humain faisant alors partie des objets, mais non pas l'être humain comme tel).

¹⁴ Une famille n'est pas un groupement doté d'une fermeture, c'est un groupement ouvert. En effet, les divers membres de la famille sont pris dans d'autres rapports sociaux. Une famille est comprise dans un groupement doté d'une fermeture. Les relations des membres de cette famille avec des membres d'autres groupements qui sont extérieurs à cette fermeture sont nécessairement médiatisées par des relations établies entre groupements pris chacun comme un tout ; il n'y a pas de rapports sociaux qui traversent les groupements dotés d'une fermeture. Cela vaut pour les nations modernes jusqu'à récemment, le propre de l'avancée de la mondialisation étant de remettre en cause la fermeture de chacune (on y revient in fine).

¹⁵ Expression reprise d'Emmanuel Mounier, fondateur de la revue Esprit.

Des règles aux inégalités constatées

Une règle est toujours justifiée par **les résultats qu'on en attend**, ces résultats devant être un « bien », si ce n'est un « progrès » (ex : éviter le retour d'une conjoncture funeste). Elle est potentiellement en crise si les résultats constatés ne sont pas conformes aux résultats attendus. On en a un bon exemple avec le bouclier fiscal. Il a été justifié en avançant qu'il permettrait d'accroître la richesse pour tous. Manifestement ce résultat n'a pas été au rendez-vous. Reste qu'il est toujours difficile de faire le partage, dans les résultats constatés, entre ce qui tient à la règle en question et ce qui tient aux autres (ou aux relations « extérieures » du groupement). Le lien entre « justification d'une règle » et « inégalités constatées entre les hommes » est donc le suivant : les inégalités observées sont relatives aux résultats constatés en tel ou tel « bien » attendu de telle règle. D'un genre de groupement à l'autre, les « biens » en question ne sont pas les mêmes. **Parce que la façon de justifier diffère d'un genre à l'autre.** La seule constante est qu'il est toujours question d'inégalités justes, ou encore d'équité. Jusqu'à ce jour, il n'a jamais été question, dans quel que groupement humain (doté d'une fermeture) que ce soit, de la référence à un principe de justice qui serait la complète égalité des droits impliquant une absence d'inégalités constatées quand aux biens disponibles.

II. Comment a-t-on justifié jusqu'à maintenant ?

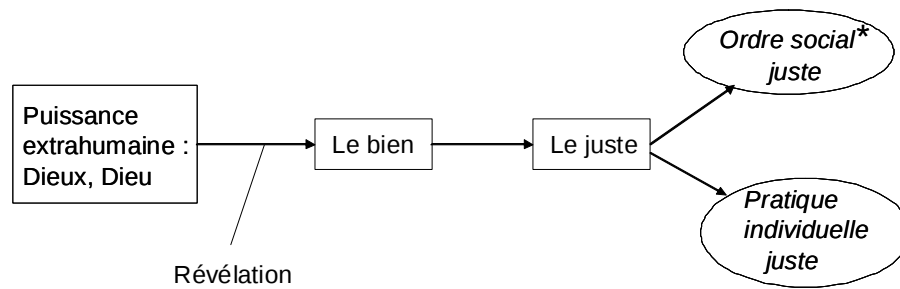
Le premier temps de l'humanité, si on s'en remet aux travaux des anthropologues, a été celui de la sacralisation. Puis la rationalisation a fait son apparition. Il n'est question ici que de la justification des règles en termes d'intérêt général. La justification par les individus de leurs propres pratiques est laissée de côté¹⁶.

Le temps de la sacralisation (les groupements humains de type communauté)

Pendant tout un temps, disons jusqu'à quelques siècles avant J.C., le mode de justification en vigueur a été la **sacralisation** ; autrement dit, la justification en religion. Les hommes ont recours (ou inventent) une **puissance extérieure** qui dit le bien - ce qu'il est bien de faire pour l'être humain (et a contrario ce qui est mal). Ce sens moniste (unique) du bien est le plus souvent révélé par la médiation d'un sorcier ou d'un prophète (ex : la révélation des dix commandements par Yahweh à Moïse sur le mont Sinäï). Qu'en est-il alors du juste ? Le juste entendu comme ce qui est juste - une pratique individuelle ou une règle sociale – se déduit du bien (voir figure 1).

¹⁶ D'ailleurs, la distinction entre la justification générale (ou encore sociale) d'une activité (c'est-à-dire celle des règles qui tout à la fois l'habilitent et la contraignent) en termes d'intérêt général et la justification personnelle par un individu de l'une de ses activités en termes d'intérêt propre ne voit le jour qu'avec la rationalisation.

Figure 1 : La justification en religion (sacralisation)



* Règles justes

Ainsi, avec la sacralisation, on est en présence d'une **antériorité du bien** sur le juste :

- une pratique individuelle juste (justifiée) est celle qui consiste à faire le bien ;
- une règle juste (ou plus généralement un ordre social juste) est une règle (un ordre) qui incite les membres du groupement à faire le bien¹⁷.

Le genre de groupement humain dans lequel la sacralisation opère est ce qu'on appelle couramment une communauté¹⁸. Il n'y a pas de distinction entre ce qui est public et ce qui est privé. Il n'y a pas de Droit et pas, du même coup, de tribunaux spécialement institués en vue de sanctionner les manquements à des règles de Droit. Les règles sont des usages ou des coutumes dont on a oublié la justification émise au moment où elles ont été instituées, le plus souvent par une action collective non concertée (auto-organisation, polarisation mimétique). Les droits sont des droits de disposition dans le présent (et non pas dans le futur, parce que tout appartient à la puissance extérieure). D'une religion (au sens large) à l'autre, la liste des biens pris en compte pour apprécier les inégalités sociales constatées après coup, c'est à dire celles qui sont relatives à la disposition effective de ces biens par les divers membres du groupement, n'est pas la même. A ce titre, les biens ordinaires en question sont regroupés en quelques grandes catégories que l'on peut qualifier de **biens supérieurs** (ex : les biens symboliques qui permettent d'entrer en relation (communion) avec la puissance extérieure). Cette pratique ne se limite pas d'ailleurs à la sacralisation. Elle se renforce avec la rationalisation.

¹⁷ Comme il n'est question ici que de caractériser le principe (ou mode) de justification à l'œuvre, il n'y a pas lieu de traiter des conditions dans lesquelles une pratique est considérée comme effectivement juste (ou non) au regard du bien convenu et du point de savoir s'il est possible au groupement de disposer d'instruments objectifs établissant les inégalités justes, instruments permettant de constater ce qu'il en est du caractère juste ou injuste des inégalités effectives. Cette remarque vaut pour tous les modes de justifications, le point de vue défendu ici pour le second aspect étant que de tels instruments ne peuvent jamais être construits. Tel est aussi celui d'Amartya Sen, quand bien même « L'idée de la justice » qu'il nous propose (2010) manque de consistance et ne s'accorde pas avec la théorie de la justification qui est présentée dans cet article.

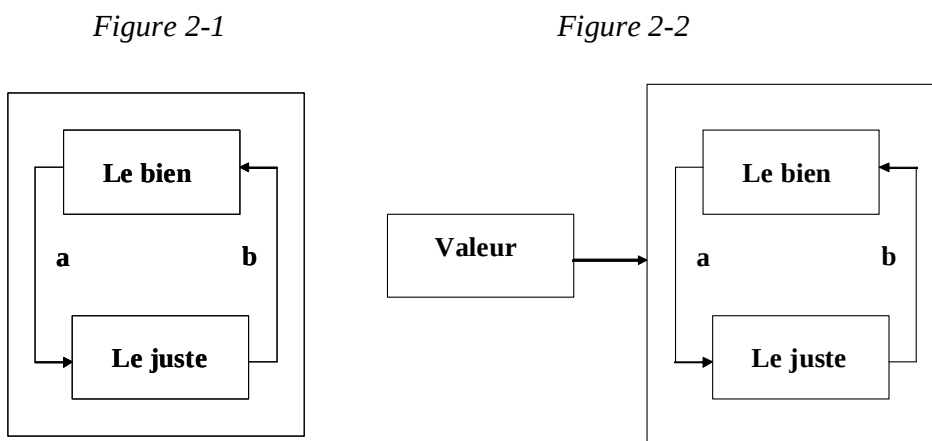
¹⁸ La *Gemeinschaft* de Tönnies ou le « groupe humain à base de communalisation » de Weber (1995). La conceptualisation qui en est donnée ici procède d'une appropriation critique de cette catégorie d'analyse (idéal typique) de Weber.

De la sacralisation à la rationalisation en général

Avec Platon puis Aristote en Grèce et d'autres ailleurs (en Inde, en Chine), l'investigation en raison, dont la pratique remonte à la nuit des temps, acquiert ses lettres de noblesse. Elle est théorisée comme un mode d'investigation distinct de la religion. Mais elle n'en est pas pour autant dissociée. L'idée qui s'impose à l'époque, ce qui n'était pas encore acquis avant pour tous ceux qui pratiquaient l'investigation en raison le plus souvent à l'écart des autres, est que la religion et la raison font bon ménage. Bien sûr cela n'est possible que dans certaines religions, puisque cela exclut la pensée magique. Cette dissociation n'intervient que beaucoup plus tard avec les philosophes écossais (Hutcheson, Hume) et les Lumières (Voltaire, Diderot, Rousseau, Montesquieu) sur le continent. A ce titre, Spinoza occupe une place centrale dans le processus qui a conduit à cette dissociation. D'ailleurs ses contemporains ne s'y sont pas trompés puisqu'il a été banni de sa communauté juive d'Amsterdam. Nous revenons sous peu à cette histoire. Pour l'heure, il y a lieu de dire quelques mots de la **rationalisation** en général, terme alors employé pour qualifier le mode de justification qui procède de l'investigation en raison (ou qui va de pair avec, si on préfère).

Pour justifier en raison on ne peut se fonder sur une idée préalable du bien qui vient du sacré (du Cosmos ou de Dieu). C'est à la raison qu'il appartient de parvenir à une certaine idée de ce qui est bien/mal et cela ne peut être fait sans se référer à ce qui est juste/injuste (et inversement). Ainsi, toute conception du juste repose sur différentes idées du bien (on ne peut penser le juste sans le bien) et ces idées doivent respecter des limites fixées par la conception du juste (on ne peut penser le bien sans le juste). On est donc en présence d'une circularité, le bien et le juste formant un système. On tourne en rond sans pouvoir dire en quoi consiste le bien et en quoi consiste le juste (voir figure 2-1).

Figure 2 : La justification en raison



Toute conception du juste repose sur différentes idées du bien (flèche a dans la figure) et ces idées doivent respecter des limites fixées par la conception du juste (flèche b).

On n'échappe logiquement à l'indétermination qui résulte de cette circularité que si le système est ouvert¹⁹. De fait, l'histoire des débats philosophiques à ce sujet est celle des discussions relatives à la façon de réaliser cette ouverture, même si ces discussions ne sont pas menées dans les termes qui viennent d'être précisés. La solution d'ouverture que je retiens est de considérer que le système « bien-juste » est commandé par la référence à une **valeur**²⁰ (voir figure 2-2). A priori, il n'y a pas qu'une seule valeur de référence possible. Même si on se limite à l'espace public. Nous allons voir que les valeurs retenues dans cet espace (et leurs sens précis, si les noms employés perdurent) dépendent du contexte sociétal. Autant dire que, comme la sacralisation, la rationalisation parle la langue de chaque système social dans lequel elle a cours ; dans chacun d'eux, elle s'y spécifie d'une certaine façon.

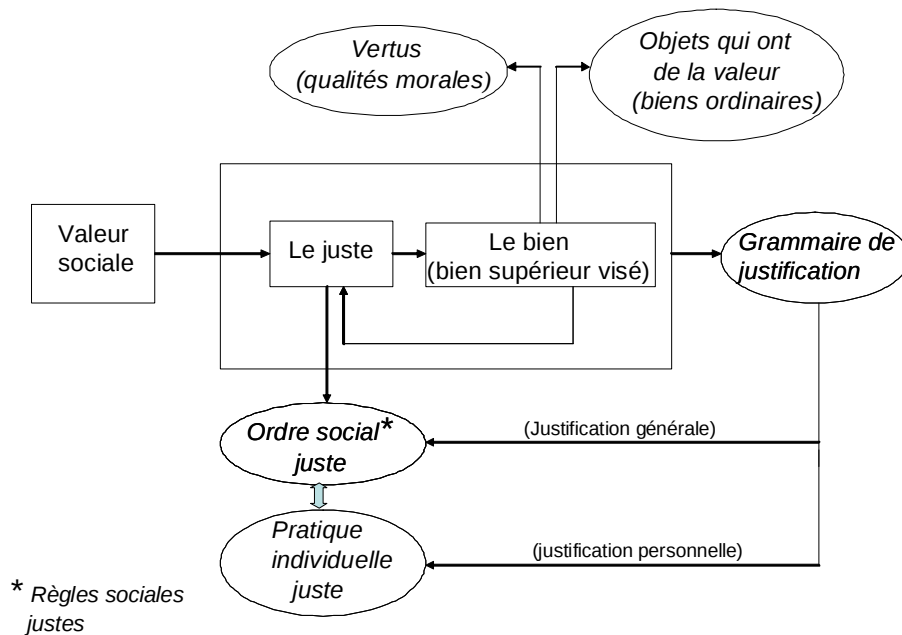
Reste que la circularité n'est vraiment levée que si on précise à quoi s'applique prioritairement la valeur de référence : au juste ou au bien ? On est donc logiquement en présence en toute généralité, à l'amont de la pluralité possible des valeurs de référence, de **deux** grandes conceptions du couple « bien-juste » en raison, la conception dite de la « **priorité du juste** » et la conception dite de la « **priorité du bien** ». Il va de soi que « priorité » n'est pas « antériorité ». Pour faire image, on peut dire que le bien et le juste arrivent par deux routes différentes en même temps à un carrefour par lequel l'un et l'autre doivent passer et se rencontrer pour que l'on sache ce dont il s'agit à la sortie ; cette sortie n'a lieu que si une règle de priorité a été définie ; ce n'est pas nécessaire si le bien précède le juste.

Avec la « priorité du juste », la valeur de référence s'applique au juste. Cela implique que les valeurs de référence soient des valeurs relatives aux rapports des hommes entre eux, c'est-à-dire des **valeurs sociales** (voir figure 3).

¹⁹ Cette proposition, comme d'ailleurs la suivante relative à l'application de l'ouverture, relève de la mathématique des systèmes/ Si A a pour cause B et si en même temps B a pour cause A, on ne peut rien en déduire concernant A et B. Cela implique que le système soit ouvert, en considérant qu'une cause X, extérieure (donc antérieure) à A et B soit introduite et que soit précisée si X s'applique à A ou à B. Ici (en science sociale et humaine, y compris philosophie) la question est de savoir ce que peut être X.

²⁰ A ce propos, le « je » s'impose. Cette proposition m'est propre. Certes cela n'est pas nouveau de faire référence à une valeur. Mais beaucoup des discours tenus par les philosophes qui tentent de donner un sens à ce terme ne distinguent pas « valeur de référence », « bien » et « juste ». Tel est notamment le cas de ceux qui traitent de la justice comme d'une valeur qui serait en compétition, comme valeur suprême, avec la liberté. Si on retient cette proposition, le débat porte sur les valeurs de référence prises en compte (analyse positive) ou qu'il conviendrait de prendre en compte (analyse normative). Si l'on suit **Alasdair MacIntyre** (1988-1993), la façon dont se débat se noue et se résout dépend du contexte social (de la structure institutionnelle de base du genre de société pris en compte). Cette dépendance vis-à-vis du contexte social de la façon dont on justifie rationnellement est au centre de l'apport de ce philosophe américain. Sa thèse est en effet la suivante : *Ce à quoi les Lumières ont rendus la plupart d'entre nous aveugles, et que nous devons à présent retrouver, est une conception de l'investigation rationnelle incarnée dans une tradition et selon laquelle les critères même de la justification rationnelle émergent d'une histoire dont ils font partie et où ils sont justifiés par la façon dont ils transcendent les limites des critères précédents et remédient à leurs faiblesses à l'intérieur de l'histoire de cette même tradition* » (p. 8). Cet auteur se livre, dans l'ouvrage en question, à une analyse des traditions en matière de justification en raison. Il introduit la distinction entre « priorité du juste » et « priorité du bien » (voir infra). Mais il n'en fait l'analyse que dans le cas spécifique de la cité athénienne. Il n'en donne pas une caractérisation plus générale, même si, en accord avec sa thèse, cette caractérisation ne peut être que méta conceptuelle. Le recours à une valeur et les implications de ce « recours » concernant la distinction entre deux logiques distinctes de rationalisation sont des éléments qui ne figurent pas explicitement dans son travail.

Figure 3 : La priorité du juste



Un ordre social juste est alors celui dont les règles constitutives assurent une **coordination efficace**²¹. Que veut dire « coordination efficace » ? De façon générale, un bien supérieur (au sens défini supra) est associé à la valeur de référence. En priorité du juste, l'idée que l'on se fait du bien en référence à cette dernière est ce bien supérieur associé parce qu'il est alors **visé**. Il est visé à la fois par chaque membre de la société et par cette dernière prise comme un tout (exemples précisés ci-après : la renommée en se référant à la tradition ; la richesse en se référant à la liberté). La coordination assurée par les règles est efficace si elle permet que les « petits » de la société au regard de ce bien supérieur (exemples précédents : ceux qui n'ont qu'une faible renommée ; les pauvres) obtiennent le maximum possible de ce bien. Alors ces règles sont justes. Autrement dit, si on cherche à réduire les inégalités (constatées) relatives à ce bien supérieur, la situation des « petits » s'améliore tant qu'elles sont injustes et elle se détériore au delà²². Dans ces conditions, un « plus » de ce bien est toujours considéré comme

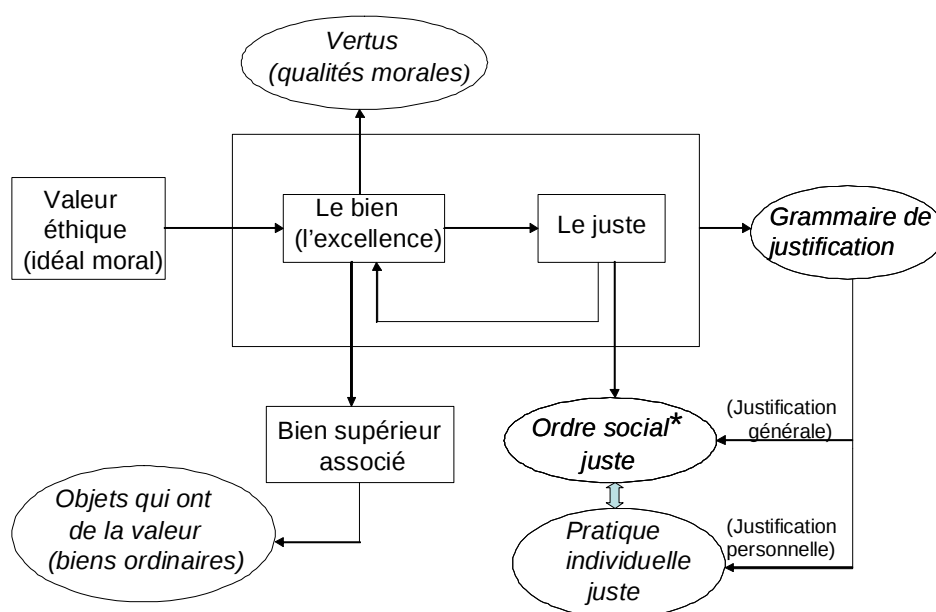
²¹ La théorie de la justice comme équité de Rawls (2003), ainsi que l'analyse des justifications à partir du modèle de cité de Boltanski et Thévenot (1991) s'inscrit dans la « priorité du juste ». En remontant dans l'histoire, les philosophes qui s'inscrivent dans cette dernière sont, entre autres, les sophistes et Thucydide, les écossais du XVIIème (Campbell, Hutcheson, Leechman, mais non Hume), les Lumières, Smith et Bentham.

²² Cette formulation de la définition de l'équité (au sens d'une inégalité juste en termes de coordination efficace) s'apparente au « principe de différence » de Rawls, c'est-à-dire à la seconde partie du second principe définissant dans sa *Théorie de la Justice* un ordre social juste, principes qui s'imposent à tous « sous le voile d'ignorance » (chacun ignore ce que sera sa position ou fonction sociale) ; en effet, la reformulation par Rawls de ces deux principes dans (Rawls, 2003) est la suivante : « (a) Chaque personne a une même prétention indéfectible à un système pleinement adéquat de libertés de base égales, qui soit compatible avec le même système de libertés pour tous ; et (b) Les inégalités économiques et sociales doivent remplir deux conditions : elles doivent d'abord être attachées à des fonctions et des positions ouvertes à tous dans des conditions d'égalité équitable des chances ; ensuite, elles doivent procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus défavorisés de la société (le principe de différence) » (2003 ; p. 69-70). La différence essentielle entre le principe retenu ici et celui de Rawls est que ce dernier ne distingue pas divers biens visés ; il laisse entendre que chacun sait ce que sont les « inégalités économiques et sociales », sans doute parce qu'elle relève de ce dont nous parle Hume dans la citation par laquelle cet article commence (voir Billaudot, 2010a). Une autre formulation possible peut être tirée

un « mieux ». Le principe de justice de la coordination efficace s'exprime donc en termes de **justice distributive** - la justice concernant la distribution de tel bien supérieur entre tous les membres de la société ; la justice commutative s'en déduit : une transaction juste entre deux personnes est une transaction qui ne porte pas atteinte à l'efficacité de la coordination sociale²³. Il n'y a pas lieu de compenser les inégalités physiques : seule l'égalité des chances en Droit est exigée²⁴.

Avec la « priorité du bien », la valeur de référence s'applique au bien. On se réfère alors à des valeurs relatives au rapport à soi-même, valeurs que l'on peut qualifier d'**éthiques** pour les distinguer des précédentes. Un ordre social juste est celui dont les règles incitent (ou conduisent) les hommes à être **excellents** dans les fonctions sociales qu'ils occupent²⁵. Le bien consiste à être excellent en ce que la valeur de référence dicte (ex : excellent en participation à la vie de la cité à Athènes au quatrième siècle avant JC, lorsque l'on se réfère à la valeur « collectif » au sens de cette valeur dans ce contexte). Le bien relatif à une valeur n'est pas alors un bien supérieur. Certes à chaque valeur est aussi associé un bien supérieur (voir supra), mais celui-ci n'est pas visé. Il s'agit seulement d'un **moyen** au service de l'excellence. Au-delà d'un certain seuil, un « plus » en ce bien supérieur va nuire à l'excellence (ex : on ne peut être excellent en liberté au sens qu'à cette valeur dans la cité Athénienne si on est « trop » riche) (voir figure 4).

Figure 4 : La priorité du bien



des principes par lesquels Luc Boltanski et Laurent Thévenot définissent une « cité » juste en ayant mis de côté le « voile d'ignorance » et en ayant pris en compte la diversité des biens visés ; en l'occurrence, il s'agit du principe de sacrifice (le 5^{em}) selon lequel « l'accès aux positions sociales supérieures a un coût qui implique un sacrifice de la part des postulants et du principe (de bien) supérieur commun » (le 6^{em}) selon lequel, « au delà de leur propre satisfaction, ceux qui occupent une position de grandeur produisent un bien commun dont profitent tous les membres » (Rousselière, 2006 : 327), d'après (Boltanski et Thévenot 1991 : 96-103). Cette autre formulation est alors la suivante : les inégalités sont justes tant qu'elles sont au bénéfice de ceux qui consentent un sacrifice (un investissement) pour l'obtention pour tous du bien supérieur visé.

²³ La distinction entre justice distributive et justice commutative est reprise d'Aristote.

²⁴ Celle que Rawls qualifie « d'égalité équitable des chances » (voir note supra).

²⁵ S'y rattachent entre autres les philosophies d'Aristote, de Hume, de Ricoeur et de Lévinas, et aussi celles d'Augustin et de Thomas d'Aquin si on s'en tient à ce qu'ils disent de la problématique en raison.

Les inégalités justes sont celles qui sont en rapport avec l'excellence. A ce titre le degré d'excellence de chacun n'a de sens qu'au sein de chaque fonction sociale (il y a de mauvais généraux et de bons généraux) ; on ne peut établir une échelle en grandeur, cardinale ou même seulement ordinale, des diverses fonctions (ex : cela n'a pas de sens de se demander si un excellent agriculteur et plus ou moins excellent qu'un excellent chercheur). Ce principe d'équité est donc exprimé en termes de **justice commutative** (la justice distributive s'en déduit). Il y a lieu alors de **compenser les inégalités physiques** (ne pas mettre en compétition lors d'épreuves de classement des personnes qui n'ont pas les mêmes capacités physiques). L'égalité des chances n'a donc plus le même sens qu'en « priorité du juste ».

La justification en raison en « priorité du bien » ressemble un peu à la sacralisation. Mais seulement un peu dans la mesure où la priorité du bien sur le juste est tout autre chose que l'antériorité du bien sur le juste (le bien est pensé avant le juste ; le juste suit le bien ; il n'y a pas de priorité à régler). Deux différences essentielles doivent être relevées : 1/ le pluralisme des valeurs exclut a priori une conception moniste du bien ; 2/ la présence d'une rétroaction du juste sur le bien a pour conséquence que l'idée que l'on se fait du bien doit respecter certaines limites tenant au juste - ces limites sont spécifiques au genre de société dans lequel opère la « priorité du bien »²⁶.

On retrouve ainsi une proposition plus générale : toutes les justifications en raison (en priorité du juste ou en priorité du bien) ne sont pas acceptables dans l'espace public. Les **conditions d'acceptabilité** sont les suivantes : 1/ il faut que la valeur de référence (son sens précis) soit acceptée dans l'espace considéré pour justifier une règle en termes d'intérêt général ; 2/ s'il y a plusieurs valeurs de référence acceptées, on ne peut avoir recours à la violence physique ou symbolique pour imposer « sa » valeur de référence. On revient sous peu sur l'explicitation de ces conditions dans le genre « société moderne ».

Il est clair que la caractérisation générale de la rationalisation qui vient d'être présentée est une analyse après coup de ce qui est commun à toutes les formes particulières de mise en œuvre de ce principe de justification dans l'histoire humaine. C'est à cette dernière qu'il importe maintenant de revenir.

²⁶ La conceptualisation de la distinction entre « priorité du juste » et « priorité du bien » qui vient d'être présentée est **tout à fait différente** de celle qui s'est imposée aux USA en termes d'opposition entre les libéraux (libertariens ou soildaristes) qui défendent la conception normative de la priorité du juste et les communautariens pour qui c'est la priorité du bien qui doit être retenue. En effet, les définitions qui sont alors données de ces deux logiques de justification (i) laissent entendre que la liberté serait du côté de la priorité du juste et l'égalité du côté de la priorité du bien, (ii) reviennent à considérer que la priorité du juste ne procéderait d'aucune valeur, à l'inverse de ce qu'il en serait pour la priorité du bien et (iii) n'excluent pas que le corpus de valeurs favorisant la bonne vie en priorité du bien pourrait contenir des valeurs d'essence religieuse. La conceptualisation qui est retenue ici repose sur une claire distinction entre la justification en raison et la justification en religion en retenant que la première procède nécessairement d'une valeur et que si cette dernière a pour certains un fondement religieux, ce ne peut être un argument pour qu'elle s'impose comme une « valeur » éthique ou sociale. Cette conceptualisation est aussi tout à fait distincte de celle que retiennent, en France, tous les auteurs qui adoptent de façon acritique le point de vue commun des Lumières (et aussi de Kant ou encore d'Hegel) consistant à retenir qu'il n'y a qu'une seule façon de justifier en raison, point de vue qui conduit à assimiler la « priorité du bien » à la justification en religion (voir infra). Tel est notamment le cas de Michel Forsé et Maxime Parodi (2004 ; 2010).

Le temps de la conjugaison de la sacralisation et de la rationalisation : les sociétés traditionnelles

Le passage de la « communauté » à la « société » se caractérise essentiellement par l'entrée en scène de la rationalisation, entrée en scène qui s'accompagne de la distinction entre le public et le privé. Pendant tout un temps, cette entrée en scène a lieu sans que la sacralisation soit pour autant abandonnée (on se limite alors à l'espace public). Il y a **conjonction** des deux : toute règle sociale doit pouvoir être justifiée des deux façons. Cela contraint fortement le champ des valeurs possibles de référence en rationalisation. Le constat historique que l'on peut faire est, le plus souvent, le suivant. 1/ La seule valeur de référence qui fasse bon ménage avec la religion est la **tradition**, avec comme bien supérieur associé la renommée²⁷, et 2/ la logique de rationalisation qui prime est la « priorité du bien ». C'est donc à juste titre que l'on qualifie les sociétés antérieures à l'avènement de la modernité de « sociétés traditionnelles ». A ce titre, la cité athénienne se présente comme déjà très moderne, dans la mesure où les valeurs de référence sont déjà (en des sens particuliers) les valeurs de référence modernes et où les deux logiques sont présentes²⁸.

Le temps du monopole de la rationalisation dans l'espace public : l'avènement du genre « Société moderne »

La conjonction de la sacralisation et de la rationalisation pose des problèmes, parce que la référence en rationalisation à d'autres valeurs que la tradition dans l'espace public est réservé aux espaces privés. En effet, à l'intérieur de la société traditionnelle, la bourgeoisie a fait siennes d'autres valeurs à titre privé. Elle entend bien que l'on puisse aussi instituer des règles sociales en s'y référant. Ces autres valeurs sont la liberté, valeur pour laquelle le bien supérieur associé est la richesse, l'efficacité technique, valeur pour laquelle le bien supérieur associé est la puissance (au sens du pouvoir de faire, de la capacité à obtenir des résultats en mobilisant des objets), et le collectif, valeur pour laquelle le bien supérieur associé est la reconnaissance. Cette classe sociale y parvient ici (au nord de la méditerranée), pas là. Il ne peut être question d'en discuter les raisons dans cet article. Toujours est-il qu'un nouveau genre de société voit le jour. Ce nouveau genre se caractérise essentiellement par l'**exclusion** de la **sacralisation**, donc par le **monopole de la rationalisation dans l'espace public**. Cette révolution forme système avec le fait que ce genre est doté d'une structure institutionnelle de base tout à fait nouvelle : la monnaie et la citoyenneté (pour tous) en sont les formes structurelles fondamentales²⁹. Il s'agit d'un modèle général. Les sociétés dites modernes « réellement existantes » en sont toujours quelque peu éloignées soit parce qu'elles contiennent encore des restes de la sacralisation (ex : il y a une inscription qui fait référence à Dieu sur le billet vert étatsunien³⁰ et le président US prête serment sur la Bible), soit parce que la modernisation prend du temps (ex : en France, les femmes n'ont été reconnues comme des citoyennes à part entière en ayant le droit de vote que très récemment).

Ce monopole de la rationalisation permet de comprendre pourquoi il y a deux types de règles en modernité (si on laisse de côté pour simplifier les conventions collectives) : les **conventions communes** et les **règles de Droit** (lois et arrêtés des tribunaux faisant

²⁷ Telle est la façon dont est appropriée de façon critique la « cité domestique » de Boltanski et Thévenot.

²⁸ Voir les chapitres II à VIII de l'ouvrage d'Alasdair MacIntyre (1988-1993).

²⁹ Voir (Billaudot, 2008a).

³⁰ « In God we trust ». Cette inscription a été rétablie par le Président Eisenhower dans les années cinquante et n'a pas été supprimée depuis.

jurisprudence). Une convention commune est instituée à la suite de la polarisation mimétique de tous sur une seule valeur de référence (en principe sans violence symbolique, en pratique c'est une autre histoire), soit comme le produit d'une action collective non concertée. Mais l'existence d'un pluralisme des valeurs, dont le respect est la condition de l'institution de règles justes, interdit que le « vivre ensemble » puisse être seulement réglé par des conventions³¹. Comment se résout alors le conflit qui naît du fait que, selon la valeur à laquelle on se réfère, on ne défend pas en tel ou tel domaine la même règle ? Par un **compromis** mis en forme en **Droit** au sein d'une action collective concertée. Tel est bien la fonction du Droit, parce qu'il est purement procédural. Le compromis reflète le rapport des forces en présence : chacun doit pouvoir l'interpréter dans le sens de sa grammaire de justification. C'est la condition de légitimité.

On parle alors d'égalité en Droit. Cette égalité en Droit signifie que les relations entre les membres de la société sont des transactions, c'est-à-dire des relations établies entre des personnes physiques ou morales **égales en Droit à l'entrée dans la transaction** (ex : les transactions économiques que sont la transaction commerciale, la transaction salariale et la transaction financière)³². Chaque transaction distribue des droits (et des devoirs). Il ne peut y avoir que **trois** modes de règlement simples d'une transaction - ces modes purs se combinent le plus souvent étant donné qu'il y a beaucoup d'aspects à régler dans une transaction et qu'il n'y a aucune raison pour que tous soient mis en forme en se référant au même mode polaire et même pour qu'un aspect particulier soit réglé par un seul³³. Ces trois modes purs sont **marchandage** entre égaux, la **direction** de l'une des parties dans la transaction et la **planification** par une instance extérieure aux parties prenantes. On ne peut donc avoir que trois valeurs de référence (et non pas une multitude). Ce sont la **liberté**, **l'efficacité technique** et le **collectif** (le « nous » des membres de la société)³⁴. Et l'on a donc trois biens supérieurs associés à ces trois valeurs : la richesse, la puissance (au sens de pouvoir faire, de pouvoir s'activer et obtenir des résultats) et la reconnaissance³⁵. Soit en fin de compte trois triades (voir tableau 2).

³¹ Cela tient au fait que les intérêts particuliers, qui diffèrent nécessairement, avancent masqués derrière les choix concernant la grammaire de justification en termes d'intérêt général qui est retenue par chacun des participants au débat.

³² La transaction est l'unité de base dans l'analyse par Commons (1934) de ce qu'il appelle la « société économique ». L'appropriation critique de cette catégorie a consisté à l'étendre à toute la société et à préciser pourquoi il s'agit d'une catégorie proprement moderne.

³³ Pour la transaction commerciale d'achat/vente d'un produit, les divers aspects à régler sont « qui définit le produit ? », « comment se fait l'appariement d'un client et d'un fournisseur », « comment se fixe le prix en argent du produit ? », etc. S'agissant de ce dernier aspect, le recours au marché peut se combiner à la fixation administrative d'un prix plancher (planification).

³⁴ Pour plus de détail concernant la façon dont cette proposition a été établie en procédant à une double appropriation critique de Commons (1934) et de Boltanski et Thévenot (1991), voir Billaudot (2008b).

³⁵ Ce sont les trois biens que Jean-Jacques Rousseau prend en compte lorsqu'il analyse les inégalités entre les hommes. En effet, il nous dit : « *Je conçois dans l'espèce humaine deux sortes d'inégalités ; l'une que j'appelle naturelle ou physique, parce qu'elle est établie par la nature, et qui consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du corps, et des qualités de l'esprit ou de l'âme. L'autre qu'on peut appeler inégalité morale, ou politique, parce qu'elle dépend d'une sorte de convention, et qu'elle est établie, ou du moins autorisée par le consentement des hommes. Celle-ci consiste dans les différents privilèges, dont quelques-uns jouissent, au préjudice des autres, comme d'être plus riches, plus honorés, plus puissants qu'eux, ou même de s'en faire obéir* » (1965, p 43, souligné par nous).

Tableau 2 : Les trois triades de la modernité « en général » (justification dans l'espace public)

Valeur de référence pour juger du bien fondé d'une institution (espace public)	Le bien supérieur qui est associé à cette valeur	Mode polaire de règlement d'une transaction justifié en se référant à cette valeur
Liberté	Richesse	Marchandage
Efficacité technique	Puissance (au sens de pouvoir faire)	Direction
Collectif (le « nous »)	Reconnaissance	Planification

Une forme **totalitaire** de « société moderne » est une forme pour laquelle la seule valeur de référence est l'une seulement de ces trois valeurs³⁶. Elle repose sur la négation du pluralisme des valeurs. Une forme totalitaire ne peut faire l'objet d'une justification acceptable, parce qu'elle procède nécessairement de l'exercice d'une violence physique ou symbolique.

La première modernité : le monopole de la « priorité du juste » dans l'espace public

L'exclusion de la sacralisation (de la référence à la religion) a eu pour effet de disqualifier la logique de rationalisation en termes de « priorité du bien ». Une première raison en est que tout à la fois les partisans de l'exclusion ayant à leur tête les Lumières (Voltaire, Montesquieu, Diderot, Rousseau) et d'autres philosophes toutefois moins anticléricaux (Locke, Hutcheson) et les opposants à cette exclusion confondaient les deux (la justification en religion et la justification en raison en priorité du bien). Mais ce n'est pas la seule et la plus importante. La principale explication est que, pour les Lumières au moins, il n'y a qu'**une seule** justification en raison (procédant de l'entendement), surtout si on considère les seules justifications générales dans l'espace public³⁷ ; ce seul principe de justification générale rationnelle est nécessairement en « priorité du juste » au sens défini ici ; mais il est envisagé de façon beaucoup plus vague dans la mesure où il ne comprend pas la nécessaire référence à une valeur et il laisse place en conséquence à des variations importantes dans sa formulation, tout particulièrement entre celles qui s'inscrivent dans l'individualisme politique de Locke et celles qui s'accordent au point de vue de Hobbes selon lequel seul l'Etat peut, par les contraintes qu'il exerce sur les individus, surmonter le fait que « l'homme est un loup pour l'homme ». Ainsi, cette seule conception du juste d'un point de vue social ne met en jeu aucun présupposé d'ordre moral au sens de ce qui est bien ou mal pour l'individu, seulement ce que certains appellent des considérations de morale sociale³⁸, et l'on comprend du même coup que ceux qui entendent justifier des règles sociales en se référant à une morale ou éthique) individuelle soient considérés comme des personnes qui ne justifient pas en raison. Pour le dire autrement, l'exclusion de la sacralisation s'est faite au prix d'une mise à l'écart de la « priorité du bien » au profit de la seule « priorité du juste », dans une forme dans

³⁶ L'idée que le totalitarisme, en tant qu'il se distingue de la dictature, est une catégorie d'analyse proprement moderne est notamment défendue par Hannah Arendt (1991, ...) et Louis Dumont (1997).

³⁷ L'analyse de MacIntyre, cela a déjà été dit, est toute « entière consacrée à démontrer cette prétention des Lumières au dépassement de toute tradition en a matière.

³⁸ Tel est encore le point de vue de John Rawls, lorsqu'il a recours au « voile d'ignorance ». En revanche, ce n'est pas le cas de la Théorie de la justification de Luc Boltanski et Laurent Thévenot, même si elle s'inscrit dans la « priorité du juste ».

laquelle la pluralité des valeurs de référence n'est ni reconnue ni explicitée lorsqu'elle l'est implicitement. Cette lutte idéologique a pris du temps. Progressivement, les trois valeurs indiquées ci-dessus, ainsi que leurs sens communs comme valeurs sociales, se sont imposés en arrière plan de discours de justifications qui ne font pas le plus souvent état de leur amont en termes de valeur(s) de référence (voir tableau 3)³⁹.

Tableau 3: Les sens des valeurs de référence et des biens supérieurs en première modernité (priorité du juste) dans l'espace public

	Sens sous l'égide de la conception de la justice en termes de coordination efficace
La liberté	La liberté-compétition : exprimer et satisfaire ses désirs dans le cadre d'une libre compétition entre individus égaux en Droit
La richesse	La richesse-avoir : tous les biens ordinaires, privés ou publics, qui sont librement choisis et dont la disponibilité implique une compétition avec les autres pour les avoir
L'efficacité technique	L'efficacité technique instrumentale : les objets sont de simples instruments extérieurs à l'homme et à son service. Il s'agit de les utiliser en mobilisant au mieux les connaissances scientifiques et techniques sans considérer que cette utilisation fait partie d'un système comprenant une rétroaction. Cela vaut d'abord pour les objets naturels : les exploiter scientifiquement comme si la nature était un puits sans fond
La Puissance	La puissance-avoir : ce qui donne à la personne ou à la collectivité citoyenne le pouvoir de s'activer de façon efficace (au sens ci-dessus) : santé, instruction, sécurité.
Le collectif	Le collectif-nation : le « nous » des membres passés, présents et futurs d'un Etat-nation. C'est ce collectif qui vaut, dont il y a lieu de préserver l'identité et d'assurer la pérennité face aux autres « nous »
La reconnaissance	La reconnaissance-avoir : ce qui participe à la constitution de ce « nous », à son identité propre : les biens patrimoniaux.

Toutes les sociétés modernes réellement existantes, ou celles dont le processus de modernisation est bien avancé (comme la Chine ou l'Inde), relèvent de ce **modèle particulier de modernité** - il n'implique pas nécessairement que la liberté ait sa place parmi les valeurs de référence mobilisées à propos de l'institution de l'ordre politique (en premier lieu l'Etat)⁴⁰. C'est ce modèle de modernité qui est proposé aux pays dits « en

³⁹ Parmi les écrits relevant de la philosophie politique, certains privilégient, dans leur compréhension de la « nouvelle société » qui s'installe ou dans la forme qu'ils souhaitent qu'elle prenne, la référence à l'une de ces trois valeurs - c'est du moins ce que l'on peut conclure à leur lecture ; les auteurs en question sont Adam Smith pour la liberté, Jean-Jacques Rousseau pour le collectif et le conte de Saint-Simon pour l'efficacité technique (Boltanski et Thévenot, 1991).

⁴⁰ S'agissant de la Chine, les penseurs chinois dont parle Mark Leonard (2008) défendent l'idée que leur modèle de modernité est différent de celui qu'ils qualifient d'occidental (le couplage d'une économie de marché et d'un Etat procédant d'élections libres impliquant un pluripartisme). Mais la première modernité dont on parle ne doit pas être confondue avec ce modèle particulier. Ce n'en est qu'une version particulière, dont la caractérisation est d'ailleurs discutable.

développement » d'Asie ou d'Afrique. Ce modèle particulier peut être qualifié de **première modernité** (ou encore de modernité occidentale, étant entendu qu'il n'y a pas de modernité orientale, le terme « occidental » indiquant seulement le « lieu » de naissance ; et encore, puisque le Maroc est en occident !).

La liberté-compétition est celle dont on dit qu'elle finit où commence celle des autres ; il s'agit d'une liberté sans temporalité ; en effet, la compétition se joue entre les présents, les générations futures étant laissées de côté. L'efficacité technique instrumentale s'entend sans prendre en compte les effets dans le temps long de « l'exploitation techno-scientifique de la nature ». Quand au collectif-nation, il s'agit d'un nous exclusif défini à l'échelle des seuls humains : certains humains présents sont exclus, en l'occurrence ceux des autres nations, les citoyens nationaux passés et futurs étant formellement inclus dans le « nous ». Ainsi, la **cosmologie naturaliste**, celle qui consiste à se représenter la « nature » comme étant **extérieure** à l'homme⁴¹, est constitutive des trois valeurs en question. Cette cosmologie est propre à la « priorité du juste ». Elle ne détermine pas seulement le sens de l'efficacité technique comme étant instrumentale, ce que retiennent, me semble-t-il, beaucoup de ceux qui critiquent cette représentation, à commencer par Hannah Arendt et Bruno Latour.

L'impératif catégorique de Kant - « agis de telle sorte que tu puisses également vouloir que ta maxime devienne une loi universelle » - relève de cette conception du couple « bien-juste » en termes de coordination efficace, si ce n'est qu'elle est souvent comprise comme si elle mettait l'accent sur la liberté au risque d'accréditer l'idée illusoire et fallacieuse que la liberté et la justice seraient deux valeurs concurrentes à même d'être retenues comme valeurs suprêmes. Toujours est-il que cet impératif est focalisé sur le présent⁴².

Les biens supérieurs qui sont associés à ces valeurs sociales et qui sont alors, comme on l'a vu, des biens **visés**, ont aussi des sens précis : ce sont la richesse-avoir, la puissance-avoir et la reconnaissance-avoir (voir tableau 3). On peut ajouter que la mise en œuvre précise du marchandage, en référence à la liberté-compétition, se spécifie en première modernité par la mise en place de **marchés**.

La crise de la première modernité : la « priorité du bien » s'est invitée dans l'espace public au tournant du XXIème siècle

Dans l'histoire, aucune société n'a été encore instituée sur la base unique ou primordiale de la logique de rationalisation en « priorité du bien ». Et rien ne permet de dire que cela devrait être le cas dans l'avenir. Le seul constat que l'on peut faire est que, en certains domaines, cette conception s'est invitée dans l'espace public au tournant du XXIème siècle. Cela rend manifeste une crise de la première modernité. L'une des conséquences de cette intrusion est d'ailleurs de brouiller la frontière entre le public et le privé, en raison du fait que la « priorité du bien » était jusqu'alors cantonnée aux espaces privés. Et aussi d'ouvrir la porte à un retour de la justification en religion (voir les évangélistes et les islamistes tout particulièrement)

⁴¹ Voir Bruno Latour (1991, 2006) et Philippe Descola (2005).

⁴² Voir, Hans Jonas (1990). Toutefois, ce dernier ne rattache pas l'impératif kantien à la conception de la justice en termes de coordination efficace parce qu'il ne mobilise pas cette porte de compréhension de l'Histoire humaine et qu'il ignore en conséquence la distinction, faite ici, entre modernité « en général » et modernité « occidentale » (première modernité). Ce qui est d'ailleurs le cas dans presque toutes les analyses (voir infra, à propos des postmodernes).

dans la mesure où la confusion entre justification en raison en « priorité du bien » et justification en religion est toujours d'actualité⁴³.

Les principaux « faits », qui sont les manifestations les plus visibles de cette crise et qui suscitent des débats dans lesquels les valeurs éthiques se sont invitées, sont la montée en puissance de la question écologique, l'affirmation de démarches ou de pratiques qui se veulent responsables et la mondialisation qui se substitue à l'internationalisation, sans oublier la « haine de l'occident » qui s'exprime au Sud⁴⁴ et les débats soulevés par les recherches récentes sur le vivant et la possibilité de les breveter (la bioéthique).

En identifiant la modernité à la seule première modernité telle que définie supra, certains prennent aussi en compte ces « faits » en les rattachant plus généralement à une perte de sens et en faisant alors état d'une crise de la modernité, crise qui appelle un dépassement postmoderne. On les qualifie en conséquence de post modernes⁴⁵. Si on pouvait considérer que « postmoderne » n'est qu'une autre expression employée par parler de la seconde modernité dont il est question ici, les deux analyses seraient finalement très proches. On serait seulement en présence d'un débat portant sur la meilleure dénomination (un débat dit nominaliste). Mais tel n'est pas le cas. En effet, les post modernes ne font aucune place à ce qui a été défini dans cet article comme étant la modernité en général : ils jettent le bébé (cette dernière) avec l'eau du bain (la première modernité en crise). Cette crise de la première modernité n'est pas celle de la modernité. Si ce n'est pas une crise de la modernité « en général », alors les trois triades « modernes » sont encore d'actualité. Les trois valeurs possibles de référence sont toujours la liberté, l'efficacité technique et le collectif ; mais en « priorité du bien » elles sont comprises précisément comme des valeurs **éthiques** (et non plus comme des valeurs sociales) et elles s'appliquent au bien qui, de façon générale, est l'excellence de vie. Pour que l'on puisse parler d'une valeur éthique de référence, il doit exister un **horizon commun de signification** entre les personnes qui justifient en se référant à cette valeur⁴⁶. Il s'avère que les horizons communs de signification des trois valeurs comme valeurs éthiques **ne sont pas encore construits** dans l'espace public : leurs sens sont en débat. La principale opposition qui se manifeste est celle entre les « communautaristes » de toutes obédiences et les « universalistes » (ou encore les cosmopolitistes⁴⁷). Il en va donc de même pour les sens de l'excellence sous l'égide de la liberté, de l'efficacité technique et du collectif. Et aussi de même pour les biens supérieurs associés (la richesse-être, la puissance-être et la reconnaissance-être), le point commun étant, rappelons le, qu'ils ne sont alors considérés que comme des moyens au service de l'excellence de sorte qu'un « plus » en tel ou tel de ces biens n'est pas forcément un bien (au sens de quelque chose qui va permettre de parvenir à une plus grande excellence). Globalement, l'impératif kantien serait remplacé par un nouvel impératif – « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la

⁴³ Voir note 7 supra. La principale raison de cette continuité de la pensée des Lumières à ce sujet est que la « priorité du bien » en modernité n'a pas été pratiquée jusqu'alors dans l'espace public (elle est à inventer) et que la où elle a existé, c'est à dire dans les espaces privés, la distinction en question n'était pas nécessaire.

⁴⁴ Voir Ziegler (2008).

⁴⁵ Ce sont principalement, Baudrillard, Derrida et Lyotard en France, ainsi que Jameson aux USA. En un sens large, Michel Foucault peut être rattaché à ce courant de pensée.

⁴⁶ Voir (Taylor, 1992).

⁴⁷ Voir (Beck, 2003) et aussi (Habermas, 1998). A la différence des postmodernes, ces derniers parlent d'une seconde modernité à venir ; mais, dans la mesure où ils n'ont pas recours à une méta conceptualisation de la « modernité en général », ils n'envisagent cette seconde modernité qu'en termes de construction d'une fermeture politique à l'échelle mondiale (en lien avec une nouvelle cosmologie non naturaliste pour Beck).

permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre »⁴⁸. A ce titre, le débat porte sur le sens à donner à « authentiquement humaine ».

III. Pourquoi le mode de justification en vigueur dans les sociétés modernes réellement existantes conduisait-il à ne pas se préoccuper de la durabilité du développement ?

Nous disposons maintenant de tous les éléments pour répondre à la question cruciale, celle dont la réponse commande la compréhension de ce qui doit changer pour que le développement puisse devenir durable. Si tout ce qui précède est accepté, la réponse proposée coule de source : on ne s'est pas préoccupé de la durabilité du développement réellement existant parce que ce dernier s'effectuait dans le cadre de règles, et plus généralement d'institutions, exclusivement justifiées en « priorité du juste ». L'argumentation en faveur de cette réponse est la suivante.

1. Le niveau de structuration spatiale à l'échelle duquel on institue les règles en les justifiant est la **nation**. Ce n'est pas le monde, c'est-à-dire l'humanité toute entière. On ne se préoccupe pas d'instituer des règles mondiales qui devraient être justifiées en considérant les inégalités entre les hommes à l'échelle mondiale. A cette échelle, on ne connaît que les rapports entre Etats, c'est-à-dire les traités ou les accords qu'ils établissent entre eux de façon bilatérale ou multilatérale. La question de la pérennité dans le temps long de l'humanité ne se pose pas dans un tel cadre. La seule qui se pose est celle de la pérennité de la nation.

2. La cosmologie qui va de pair avec la priorité du juste est la cosmologie naturaliste : les humains d'un côté, tout le reste, regroupé sous le terme de « nature », de l'autre. L'un est extérieur à l'autre. Ce n'est donc pas ce qui se passe dans la « nature » qui peut porter atteinte aux humains. On peut parler d'une aliénation à la terre, qui redouble l'aliénation au monde vue au point précédent – rappelons que « aliénation » veut dire « perte de lien »⁴⁹.

3. La logique de justification en place se réfère à la coordination efficace (socialement efficace). On se représente donc un développement s'accompagnant d'un progrès social comme étant un changement qui se caractérise par une progression de la richesse, de la puissance et/ou de la reconnaissance. Plus est mieux ! Pour avoir à la fois plus de richesse, plus de puissance (santé, instruction, sécurité) et plus de reconnaissance (biens patrimoniaux), il faut accroître la richesse d'ordre économique de la nation (le PIB, comprenant la production non vendue des administrations publiques). Même si on oublie alors beaucoup de choses, le mot d'ordre commun est « Vive la croissance (d'ordre économique) ». Tant que cette croissance n'est pas bloquée par un manque de ressources « naturelles » et tant que sont limités ses effets négatifs sur certains biens de la richesse (dégradation de la qualité des productions animales ou végétales, etc.), sur certains biens de la puissance (effets négatifs sur la santé des pollutions générées par le mode de croissance ; effets négatifs sur l'instruction du chômage ; effets négatifs sur la sécurité de la montée de la violence dans les périphéries des grandes agglomération) et sur certains biens patrimoniaux (dégradation ou perte du patrimoine naturel), aucune préoccupation particulière concernant l'absence de durabilité à

⁴⁸ (Jonas, 1990 : 40). Ou, pour l'exprimer négativement : « Agis pour que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie » ; ou simplement : « Ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre » » (*idem*).

⁴⁹ Voir tout particulièrement Hannah Arendt (1991).

long terme ne se fait jour. Bien plus, si la croissance se poursuit, on n'a pas à se soucier des générations futures puisqu'elles auront plus que les présentes.

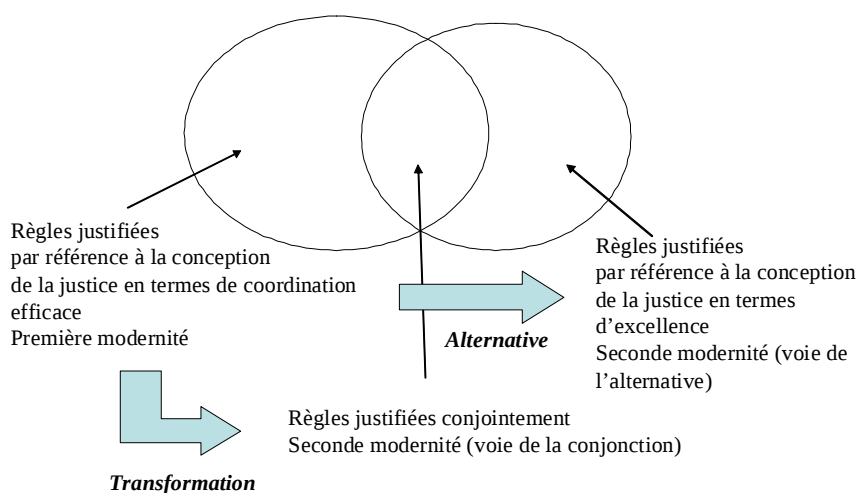
IV. Que faut-il changer dans la façon de justifier pour que le développement (car il y en a toujours un) puisse devenir durable ?

La réponse à cette dernière question concernant l'avenir se déduit immédiatement de celle qui vient d'être donnée à la précédente : il faut **rompre avec le monopole de la « priorité du juste »** pour que l'on ait une chance que le développement devienne durable. Tous ceux qui parlent de développement durable et qui restent accrochés à la seule « priorité du juste » (en l'occurrence aux institutions qui sont justifiées en s'y référant, à l'idée que le progrès technique nous apportera la réponse, à celle que tout plus d'un bien supérieur est un mieux, etc.) ne sont que des **marchands d'illusions** ou des personnes qui sont dans le déni. On ne peut être pour un développement durable et ne pas être un « objecteur de croissance »⁵⁰. Mais cette rupture ouvrant sur une seconde modernité peut être envisagée selon **deux** voies tout à fait distinctes. Laquelle choisir ?

Deux voies distinctes pour une seconde modernité : l'alternative ou la conjugaison (transformation)

Rompre avec le monopole de la priorité du juste peut se faire logiquement de deux façons différentes. La première, la voie de l'**alternative**, consiste à remplacer un monopole par un autre. On substitue au monopole de la « priorité du juste » le monopole de la « priorité du bien » dans l'espace public. La seconde voie est celle de la **conjugaison** (ou de la transformation, si on préfère) : les règles doivent pouvoir être justifiées des deux points de vue (voir figure 5)

Figure 5 : La seconde modernité comme alternative à ...ou comme transformation de la première modernité



Dans les deux cas, l'enjeu est la construction d'horizons communs de signification pour les valeurs de référence comme valeurs éthiques. Même si l'idée universaliste selon laquelle le

⁵⁰ Cette expression est empruntée à Jean Gadrey (voir son blog qui se trouve sur le site internet d'Alternatives économiques).

collectif doit être le « nous » de l'humanité toute entière, et non pas telle ou telle communauté à l'échelle mondiale, a fait du chemin, rien n'est encore acquis. D'autant que l'enjeu, comme on l'a vu, est aussi de construire la distinction entre la justification en raison en « priorité du bien » et la justification en religion, pour empêcher que cette dernière ne refasse surface dans l'espace public, pour endiguer les pressions actuelles en ce sens. De même, un nombre toujours croissant de personnes ont un horizon commun de signification de la liberté comme « accomplissement personnel », qui est bien un sens éthique. Mais dans le même temps, cet idéal d'accomplissement est bien souvent rabattu sur une culture de l'épanouissement de soi très narcissique (sans « care »)⁵¹. Quand au sens de l'efficacité technique comme valeur éthique, il paraît bien difficile de repérer l'affirmation d'un sens à même de devenir commun. Qu'y a-t-il en effet de commun entre les partisans de la *Deep écologie* qui pensent que la nature est porteuse d'un sens du bien et du mal, les détracteurs de la science (voir le groupement *Pièces et main d'œuvre* à Grenoble) et ceux qui restent convaincus que « hors de la science (et non pas du scientisme ou de la techno-science), point de salut » ?

Dans les deux voies, il faut mettre sur la touche toutes les règles qui ne peuvent être aussi justifiées en « priorité du bien » (si tant est qu'un accord se fasse à son sujet). Mais ces deux voies sont tout à fait différentes. Beaucoup des règles que les partisans de la voie révolutionnaire de l'alternative voudraient voir advenir ne sont pas des règles qui sont justifiables dans la voie réformiste de la conjugaison (voir figure 5). Pour toucher du doigt cette différence, quelques exemples sont utiles :

<i>Voie réformiste de la conjugaison</i>	<i>Voie révolutionnaire de l'alternative</i>
1/ Un Etat mondial (une fermeture politique à l'échelle mondiale) doit se conjuguer aux Etat-nations.	1/ Un Etat mondial (une fermeture politique à l'échelle mondiale) doit se substituer aux Etats nationaux.
2/ L'« exploitation de la nature » ne doit pas contrevenir à « l'utiliser sans la détruire ou la dérégler ».	2/ « Utiliser les objets naturels et produire des ressources sans détruire ou dérégler la nature (une formulation possible, voir <i>supra</i>) » doit se substituer à « exploiter la nature ».
3/ La compétition entre individus ne doit pas porter atteinte à la capacité de réalisation de chacun.	3/ Le respect de la réalisation de l'autre doit se substituer à la compétition avec l'autre
4/ Dans l'ordre politique, la démocratie participative doit se conjuguer à la démocratie représentative.	4/ La démocratie participative doit se substituer à la démocratie représentative.

Concernant plus particulièrement la **construction européenne** :

- la position qui s'impose sous l'égide de la seule « priorité du juste » (on ne sort pas de la première modernité) est soit celle du refus au profit du maintien des nations actuelles, soit celle dite de l'Europe puissance : constituer une nouvelle nation en

⁵¹ Cette thèse est celle qui est défendue par Charles Taylor dans *Grandeur et misère de la modernité* (1992). Pour autant, comme Jonas et les postmodernes, ce dernier ne fait pas la distinction construite ici entre la modernité en général et la première modernité. Autrement dit, il ne rattache pas l'idéal de l'accomplissement personnel à une autre conception de la liberté que la liberté-compétition. Voir aussi les ouvrages de Gilles Lipovetsky, auquel Taylor se réfère, concernant cette culture de l'épanouissement.

fédérant les nations actuelles afin que cette nouvelle nation pèse dans le concert des nations à l'échelle mondiale.

- La position qui s'impose dans la voie de l'alternative s'oppose aux deux précédentes, tout particulièrement à celle de l'Europe puissance en situant tout de suite les enjeux au plan mondial (ONU, etc.).
- Une position possible dans la voie de la conjonction consiste à considérer la construction européenne comme une préfiguration à petite échelle de ce qu'il faudra réaliser à l'échelle mondiale ; l'objectif est alors de l'élargir sans contrainte tenant à son origine géographique « européenne ».

En revanche, on ne peut pas dire que le fait de justifier exclusivement les règles sous l'égide de la « priorité du bien » conduirait à préférer en de nombreux domaines la formation d'associations communautaires à même de prendre en charge certains besoins de leurs membres plutôt que l'intervention de l'Etat sous la forme d'un service rendu à tout le monde par des fonctionnaires. Ou que cette référence exclusive conduirait à contraindre plus fortement l'impulsion capitaliste qui préside actuellement à la production de biens de toutes sortes. Certes, la référence à la « priorité du bien », sans formes dégradées des valeurs éthiques, impose des contraintes que n'impose pas la « priorité du juste » (notamment celle de doter le salarié d'un pouvoir de contrôle du dirigeant de la firme au lieu de réserver ce droit aux seuls actionnaires). Mais ce changement potentiel est le même dans les deux voies. D'ailleurs, cela dépend aussi des poids respectifs accordés aux trois valeurs. Si on s'entend pour reconnaître que les changements institutionnels qui ont eu lieu depuis les années mille neuf cent quatre vingt, notamment en matière de relations économiques entre Etats avec la création d'une Organisation Mondiale du Commerce strictement libérale, on été dictés par la référence primordiale à la liberté-compétition et que la « crise de 2008 » rend manifeste que les résultats attendus de ces changements ne sont pas au rendez-vous, l'enjeu ne peut se limiter à substituer ou combiner à cette dernière un autre sens dit éthique. Un rééquilibrage au profit du collectif s'avère nécessaire.

Quelle voie choisir ?

Jusqu'à présent, c'est le chercheur en science sociale mobilisant les travaux des philosophes qui s'est exprimé. Celui-ci s'en tient à l'existence de deux voies sans en imposer une. Le choix entre les deux voies ne peut être que celui du **citoyen éclairé par le chercheur**. En tant que citoyen, je suis un « objecteur de croissance » partisan de la voie réformiste pour la construction d'une seconde modernité équilibrée (quand aux poids des trois valeurs). Je ne suis donc pas un partisan de la « décroissance » si on considère que ceux qui prônent la décroissance sont, sans le dire dans les termes que j'emploie, des partisans de la voie de l'alternative. Par définition, ce choix est « essentiellement contestable »⁵². Donc sujet à débat. J'espère seulement avoir quelque peu clarifié les termes de ce débat.

Principales références⁵³

Arendt H. (1991)*, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Press Pocket (1^{er} édition 1958).

⁵² Cette expression est empruntée à Catherine Audard (2009).

⁵³ Parmi ces références principales, celles dont l'apport a été essentiel (même s'il y a eu lieu de le critiquer pour permettre de le conjuguer aux autres) sont marquées d'une *.

- Boltanski L. et Thévenot L. (1991)*, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- Boltanski L. et Chiapello E. (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.
- Commons J. R. (1931), Institutional Economics », *The American Economic Review* vol. XXI, n° 4. Trad. fr. (1999), *Géographie, économie et société*, vol. 2 et (2001), *Cahiers d'économie politique*, n° 40-41, L'Harmattan, pp.287-296.
- Commons J. R. (1934)*, *Institutional Economics. Its Place in Political Economy*, The University of Wisconsin Press, 1959, 2 vol. (1^o ed. 1934, Macmillan).
- Cyrułnik B. (2006), *De chair et d'âme*, Paris, Odile Jacob.
- De Luca E. (1996), *Un nuage comme tapis*, Paris, Payot et Rivages.
- Descola P. (2005)*, *Par delà nature et culture*, Paris, nrf, Editions Gallimard.
- Descombes V. (1996), *Les institutions du sens*, Paris, Editions de Minuit.
- Dumont L. (1977), *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard.
- Elias N. (1985), *La société de cour*, Paris, Flammarion.
- Elias N. (1991), *La société des individus*, Paris, Fayard.
- Enthoven R. (2009), « Baruch Spinoza », *Le Monde des religions*, sept-oct., n°37.
- Foucault M. (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.
- Foucault M. (1975), *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.
- Freud S. (1913), *Totem et tabou*, Paris, Payot.
- Freud S. (2010), *Le Malaise dans la civilisation*, Paris, Editions Points.
- Fromm E. (1963), *La peur de la liberté*, Paris, Buchet/Chastel (*Escape From Freedom*, 1941).
- Giddens A. (1987)*, *La constitution de la société*, Paris, PUF (trad;fr. de *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity Press, 1984).
- Giddens A. (1994), *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan.
- Godard O. (2004), « De la pluralité des ordres – Les problèmes d'environnement et de développement durable à la lumière de la théorie de la justification », *Géographie, Economie et Sociétés*, Volume 6, N° 3, p. 303-330
- Godard O. (2010), « De l'imposture au sophisme, la science du climat vue par Claude Allègre, François Ewald et quelques autres », *Note de travail*, à paraître prochainement.
- Jonas H. (1990), *Le principe responsabilité*, Paris, Editions du Cerf.
- Kupiec J.-J. (2008), *L'origine des individus*, Paris, Le temps des sciences, Fayard.
- Latour B. (1991), *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, Paris.
- Levi-Strauss C. (1955), *Tristes tropiques*, Paris, Terre Humaine, Plon.
- Levi-Strauss C. (1958), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

Lordon F. (2003), « Conatus et institutions : pour un structuralisme énergétique », *L'Année de la Régulation*, vol. 7, 2003-2004, p.111-146.

Lordon F. (2003), « Revenir à Spinoza dans la conjoncture intellectuelle présente », *L'Année de la Régulation*, vol. 7, 2003-2004, pp.147-166.

Lordon F. (2006), *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte.

MacIntyre A. (1988)*, *Whose Justice ? Which rationality ?* University of Notre Dame Press, Indiana (trad. fr. *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, Léviathan, Paris, PUF, 1993).

Peirce C. S. (1879), « Comment rendre nos idées claires », in *Textes cartésiens*, Paris, Aubier, 1984, pp. 287-308.

Polanyi K. (1957), « L'économie en tant que procès institutionnalisé », in Polanyi K., Arensberg C., Pearson H. W. (eds), *Trade and Market in the Early Empires, Economics in History and Theory*, The Free Press, Trad. Fr, *Les systèmes économiques dans l'histoire et la théorie*, Paris, Larousse, 1975.

Polanyi K. (1983)*, *La grande transformation*, Paris, Gallimard (trad.fr. de *The Great Transformation*, Rinehart, New York, 1944).

Polanyi K. (1986)*, « La fallace de l'économisme », *Bulletin du MAUSS*, n°18, Mai.

Postel N. (2003), *Les règles dans la pensée économique contemporaine*, Paris, CNRS Editions, 260 p.

Rawls J. (1971), *A Theory of Justice*, The Belknap of Harvard University. Trad. fr. (1987), *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil.

Rawls J. (1993), *Justice et démocratie*, Paris, La Seuil.

Rawls J. (2003)*, *La justice comme équité. Une reformulation de théorie de la justice*, Paris, La Découverte.

Ricoeur P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Points, Editions du Seuil.

Simmel G. (1987), *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF [Trad. fr. de *Philosophie des Geldes*, 1977, Dunker & Humblot, Berlin].

Spector C. (2010), Le juste et le bien. Note de lecture de *Justice. What's the Right Thing to Do ?* de Michael J. Sandel, www.laviedesidees.fr

Taylor C. (1992)*, *Grandeur et misère de la modernité*, Paris, Bellarmin. Trad. fr. de: *The Malaise of Modernity*, 1991, Charles Taylor and the Canadian Broadcasting Corporation

Taylor C. (1998), *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Montréal, Boréal (trad. fr. de *Source of the Self : the Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989).

Thévenot L. (2006), *L'action au pluriel, sociologie des régimes d'engagement*, Paris, La Découverte.

Weber M. (1995)*, *Economie et société*, Paris, Agora pocket, Plon (Première édition allemande, 1921).

Autres références

Aglietta M., Brender A. (1984), *Les métamorphoses de la société salariale*, Paris, Calmann-Lévy.

Anzieu D. et alii. (1977), *L'OEDIPE. Un complexe universel*, Paris, TCHOU éditeur.

Arrow K.J. (1951), *Social Choice and Individual Values*, Cowles Fondation of Research, Yale University.

Arrow K.J. (1985), "Arrow's Theorem", in Eatwell J. (ed.), *The New Palgrave*, p. 124-126.

- Audard C. (2009), *Qu'est-ce que le libéralisme ?*, Folio essais, Paris, Gallimard.
- Beck U. (2003), *Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation*, Paris, Champs Flammarion. Trad. fr. de *Macht and Gegenmacht im globalen Zeitalter*, Suhrkamp Verlag, 2002.
- Bertaux D. (1993), « La maîtrise de la production anthroponomique comme enjeu de la modernité », in Audet M. et Bouchikhi H. (dir), *Structuration du social et modernité avancée. Autour des travaux d'Anthony Giddens*, Laval, Les presses universitaires de Laval.
- Berthoud A. (2002), *Essais de philosophie économique*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion.
- Bourdieu P. (1994), *Raisons pratiques*, Paris, Seuil.
- Bourdieu E. (1998), *Savoir faire*, Paris, PUF.
- Coleman J.S. (1990), *Foundations of Social Theory*, Cambridge (Mas.), Belknap Press of Harvard University Press.
- Coleman J.S. (1994), « A Rational Choice Perspective on Economic Sociology », in Smelser N.J. et Swedberg R., (eds.), *The Handbook of Economic Sociology*, Princeton University Press, pp. 166-180.
- Dosse F. (1995), *L'empire du sens*, Paris, La Découverte.
- Dostaler G. et Marris B. (2009), *Capitalisme et pulsion de mort*, Paris, Albin Michel.
- Durkheim E. (1988), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion (pr. ed. 1894).
- Fellous, Hourcade et al. (2010), « Un étonnant effet collatéral du changement climatique », *Le Monde.fr*, le 6 avril 2010.
- Forsé M. et Parodi M. (2004), *La priorité du juste, Eléments pour une sociologie des choix moraux*, Paris, PUF.
- Forsé M. et Parodi M. (2010), *Une théorie empirique de la justice sociale*, Paris, Hermann.
- Gadrey J. (2003), *Les conventions de richesse au cœur de la comptabilité nationale. Anciennes et nouvelles controverses*, Colloque « Conventions et Institutions », Université de Paris-X-Nanterre, 11-12 dec.
- Gadrey J., Jany-Catrice F. (2005-7), *Les nouveaux indicateurs de richesse*, Collection Repères, La Découverte, Paris.
- Gauron A. (2002), *L'empire de l'argent*, Paris, Desclée de Brower
- Girard R. (1978), *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset.
- Habermas J. (1987), *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 1 *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Paris, Fayard.
- Habermas J. (2000), *Après l'Etat-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard.
- Hirschman A. (1995), *Défection et prise de parole*, Paris, Fayard.
- Hume D. (1875), *Philosophical Works*, London, Green and Crose, 4 vol.
- Lancaster F. (1966), « A New Approach of Consumer Theory », *Journal of Political Economy*.
- Latour B. (2006), *Changer de société-Refaire de la sociologie*, la Découverte, Paris.
- Leonard M. (2008), *Que pense la Chine ?*, Paris, Plon.
- Martuccelli D. (2009), « Quelle stratégie choisir pour fonder la science sociale ? », *L'homme et la Société*, n° 170-171, Paris, L'Harmattan.

Marx K. (1963), *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, Œuvres, Economie 1, La Pléiade, Paris.

Marx K. (1963), *Le Capital*, Œuvres, Economie 1, La Pléiade, Paris.

Marx K. (1969), *Fondements de la critique de l'économie politique I*, Pairs, Anthropos.

Meda D. (1999), *Qu'est-ce que la richesse ?* Aubier, Paris.

Mucchielli L. (2005), « Science dures et sciences molles ont une démarche commune », *La Recherche*, n° 386, mai, p. 59-62.

Rousseau J.-J. (1965), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Editions Gallimard, Collection « idées ».

Rousselière D. (2006), *L'économie sociale dans l'organisation et la coordination des activités productives. Le cas du secteur culturel*, Thèse, Université Pierre Mendès France, Grenoble 2.

Sandel M. J. (2009), *Justice. What's the Right Thing to Do ?*, Londres, Penguin Books.

Scitovsky T. (1976), *The joyless economy*, Oxford, Oxford University Press INC, (trad.fr., *L'économie sans joie*, Paris, Calman Levy, 1978).

Sémelin J. (2005), *Purifier et détruire*, Paris, Seuil.

Sen A. (1993), « Capability and Well-Being », in Nussbaum M., Sen A. (eds), *The Quality of Life*, Oxford, Oxford University Press, pp. 30-53.

Sen A. (2009), *L'idée de justice*, Paris, Flammarion (trad.fr. de *The Idea of Justice*, Penguin Books, London, 2009).

Simon H. (1976), « From Substantive to Procedural Rationality », in Latsis S. (dir.), *Method and Appraisal in Economics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.129-148.

Srinivasan R. (1984), *Entretiens avec Svami Prajnanpad*, Paris, L'Originel.

Steiner P. (2003), « Les *Foundations* de James S. Coleman : une introduction », *Revue française de Sociologie*, 44-2, 2003, pp. 205-229.

Supiot A. (2005), *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, Paris, Seuil.

Vandenbergh F. (1998), *Une histoire critique de la sociologie allemande. Alénation et réification. Tome II : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, Paris, La Découverte-MAUSS.

Viveret P. (2003), *Reconsidérer la richesse*, Editions de l'Aube, La Tour d'Aigues.

Wuhl S. (2002), *L'égalité. Nouveaux débats*, Paris, PUF.

Principales publications de l'auteur (en rapport avec le sujet)

Billaudot B. (1996), *L'ordre économique de la société moderne : un réexamen de la théorie de la régulation*, Col. Théorie sociale contemporaine, Paris, L'Harmattan.

Billaudot B. (2004), « Institutionnalismes, rationalisme et structuralisme en science sociale », *Economie et institutions*, n° 4, pp. 5-50.

Billaudot B. (2007), « Patrimoine et organisation », *Economie appliquée*, Tome LX - N° 3 – septembre, pp 85-120.

Billaudot B. (2007), « Autre développement ou après développement ? Un examen des termes du débat », in Matagne P. (dir), *Le développement durable en questions*, "Paris, L'Harmattan.

Billaudot B. (2008), « Une théorie de l'Etat social », *Revue de la régulation*, n° 2, janvier 2008, Varia (<http://regulation.revues.org/document2523.html>).

Billaudot B. (2008), « Institution et justification », *Revue française de socio-économie*, n° 1.

Billaudot B. (2009), « Une vision institutionnaliste, historique et pragmatique de l'objet de la science économique » in « L'économie hétérodoxe en crise et en critique », *L'homme et la société*, n° 170-171, 2008/4 – 2009/1, L'Harmattan.

Billaudot B. (2009), « Développement durable ou décroissance soutenable : faux procès et vrai débat », *Colloque "Pour la suite du monde : développement durable ou décroissance soutenable ?"* HEC Montréal – 18 et 19 mai 2009

Billaudot B. « Les institutions dans la théorie de la Régulation : une actualisation ». *Revue de la régulation*, n° 6, second semestre 2009, (<http://regulation.revues.org/document2523.html>).

Billaudot, B. (2010a), « Qu'est-ce que la vie économique ? (Partie I) », *Revue Vie économique*, volume 1, numéro 2 (Partie 1) et numéro 3 (Partie 2), (<http://www.eve.coop>).

Billaudot B. (2010b), « La diversité des représentations de la RSE. Quelle origine ? », *L'économie politique*, n° 45.

Billaudot B. et Destais G. (2007), « L'économie à la recherche des lois de la nature ne rencontre finalement que les lois des hommes », in Berthoud A., Delmas B. et Demals T. (coord), *Y a-t-il des lois en économie ?*, Septentrion Presses universitaires, Lille, pp541-562.

Billaudot B. et Destais G. (2009), « Les analyses de la durabilité en économie. Fondements théoriques et implications normatives, *Colloque "Pour la suite du monde : développement durable ou décroissance soutenable ?"* HEC Montréal – 18 et 19 mai 2009.