



**HAL**  
open science

# La science économique comme théorie du choix rationnel est une science morale et normative

Bernard Billaudot

► **To cite this version:**

Bernard Billaudot. La science économique comme théorie du choix rationnel est une science morale et normative. Journées de l'Association Charles Gide "Justice et économie: doctrines anciennes et nouvelles théories", Université Toulouse 1 Capitole, Jun 2011, Toulouse, France. halshs-00644794

**HAL Id: halshs-00644794**

**<https://shs.hal.science/halshs-00644794v1>**

Submitted on 25 Nov 2011

**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.

Bernard Billaudot  
Professeur émérite à l'UPMF – Grenoble

## La science économique comme théorie du choix rationnel est une science morale et normative

### 1. Présentation

Si on suit Amartya Sen, la cause paraît entendue. Des deux façons de faire de l'économie qu'il distingue – « la tradition éthique et la conception mécaniste »<sup>1</sup> - c'est de la seconde dont relèverait la science économique moderne dite néoclassique, cette science qui est fondée sur l'hypothèse de rationalité individuelle utilitariste et instrumentale et qui traite du marché comme mode de coordination efficient. Pour cet auteur, en effet, « la pensée économique moderne a essayé de développer son autonomie épistémologique en s'émancipant de l'autorité de l'éthique »<sup>2</sup>, la condition de cette émancipation étant que « dans ses modèles économiques, les motivations des êtres humains restent pures, simples et pratiques, vierges des méfaits de sentiments tels que la bienveillance ou le sens moral »<sup>3</sup>. Pour le dire autrement, la théorie du choix rationnel serait une analyse dans laquelle « est négligée l'influence des considérations éthiques dans la caractérisation du comportement humain réel »<sup>4</sup>.

Cette idée selon laquelle la science économique moderne est ce qu'elle prétend être, c'est-à-dire un savoir positif amoral - « consciencieusement « non éthique » »<sup>5</sup>, pour reprendre les termes de Sen -, est très largement partagée. En critiquant ce savoir pour son manque de pertinence<sup>6</sup>, presque tous les hétérodoxes la retiennent, aussi bien ceux qui entendent développer une analyse économique réaliste, ou encore antihumaniste, dans laquelle les comportements individuels sont historiquement contingents à la structure sociale en place, et qui ne s'inscrivent donc pas dans la « tradition éthique »<sup>7</sup>, que les anti utilitaristes qui substituent l'*homo donator* à l'*homo oeconomicus*<sup>8</sup>. C'est cette idée que j'entends critiquer dans cette communication, parce qu'elle repose sur une conception particulière de l'éthique ; à savoir, une conception qui limite les façons d'envisager ce qui est bien pour l'homme à celles qui comprennent une composante d'altruisme en excluant alors « l'égoïsme moral »<sup>9</sup>. D'ailleurs cette idée s'accorde mal avec le point de vue fondamental de Sen selon lequel l'économie est une science morale. En effet, comment la « science économique moderne » pourrait-elle échapper à cette nécessité ? Je vais défendre une autre idée : si l'économie ne peut être qu'une science morale, cette proposition s'entend en *deux* sens différents s'agissant

---

<sup>1</sup> (Sen, 1993 : 10).

<sup>2</sup> « I would argue that the nature of modern economics has been substantially impoverished by the distance that has grown between economics and ethics (Sen A., *On Ethics and Economics*, 1987, p. 7), traduction reprise du texte d'appel à communication pour les présentes journées.

<sup>3</sup> (Sen, 1993 : 5).

<sup>4</sup> Idem, p.10.

<sup>5</sup> Idem, p. 6.

<sup>6</sup> Voir notamment (Cordonnier, 2011).

<sup>7</sup> Voir notamment (Amable et Palombarini, 2005) et (Lordon, 2006 ; 2010).

<sup>8</sup> Voir notamment (Caillé, 2005a et 2005b).

<sup>9</sup>(Sen, 1993 : 18).

d'analyser l'économie de la société moderne et ces deux sens ne correspondent pas aux deux façons de produire un savoir économique que distingue Sen au point de départ de son analyse. L'un et l'autre de ces deux sens relèvent d'une problématique historique, institutionnaliste et pragmatiste (en termes de justification) de la science sociale et humaine dans laquelle ce savoir prend place. Le premier sens consiste à dire que la science économique ne peut être qu'une science *normative*, c'est-à-dire une science qui repose sur une référence morale *particulière*, ou une conception particulière du bien si on préfère, avec comme objectif, affiché ou implicite, de mettre à jour le type d'organisation socio-économique qui s'accorde avec cette éthique. On retient alors une parfaite cohérence entre les comportements des individus et les institutions en place : les normes-règles instituées sont suivies. Selon le second de ces deux sens, il est possible de construire un savoir *positif* de l'économie moderne – un savoir soumis à l'exigence de pertinence - à condition de prendre en compte les justifications effectivement pratiquées, d'un côté les justifications personnelles des comportements individuels et de l'autre les justifications générales des institutions en place, le problème rencontré dans les sociétés modernes réellement existantes étant que les premières, mais aussi les secondes, procèdent d'un pluralisme des valeurs, qu'on envisage celles-ci comme des valeurs sociales ou des valeurs éthiques. Il n'y a donc aucune raison a priori pour que les deux s'accordent. Cela conduit à distinguer les périodes dites de régime pendant lesquelles les tensions entre les deux sont réduites de sorte que les normes-règles instituées sont globalement actualisées par des pratiques qui s'y conforment et celles dites de crise au cours desquelles ce n'est plus le cas et qui sont donc le cadre de la recherche d'une nouvelle cohérence entre justifications personnelles et justifications générales. Dans cette communication, je m'en tiens au premier sens, parce que la théorie du choix rationnel en relève, quand bien même l'objectif indiqué est alors masqué. Je vais montrer qu'elle est construite sur la base de l'hypothèse selon laquelle (i) tous les comportements individuels procèdent de justifications personnelles qui relèvent de la même grammaire de justification en raison, (ii) cette dernière est l'une de celles du mode de justification « en priorité du juste » qui a cours, dans les sociétés modernes réellement existantes, pour justifier en termes d'intérêt général dans l'espace public l'institution des normes-règles sociales et (iii) cette grammaire particulière est celle qui consiste à se référer comme valeur à la liberté-compétition et pour laquelle l'idée que l'on se fait du bien est la richesse (tel est le but visé dans sa vie par celui qui justifie ses comportements de cette façon).

Je commence par la critique de la distinction entre tradition éthique et conception mécaniste (2). En conformité avec cette critique, je donne ensuite les raisons pour lesquelles je considère, comme Sen, que l'économie est une science morale et je présente les deux sens que prend cette proposition à propos de l'économie de la société moderne en prenant appui sur mon analyse des modes de justification dans l'histoire et de la façon dont se pose le problème de l'articulation entre les justifications personnelles et les justifications générales dans ce genre de société (3). J'établis enfin le bien fondé de la proposition selon laquelle la science économique néoclassique est une science morale au premier sens (4).

## **2. La critique de la distinction entre tradition éthique et conception mécaniste : la rupture essentielle se situe entre Aristote et Smith**

La façon qu'a Sen d'analyser l'histoire du savoir économique depuis Aristote est de retenir que l'avènement de la théorie du choix rationnel marque une rupture avec la tradition éthique qui se perpétue d'Aristote à Smith. Il fait état à ce titre du passage à une « conception mécaniste » tenant au fait que cette théorie est développée « dans le cadre limité d'une

analyse non éthique, étroite, de la motivation et du comportement humain »<sup>10</sup> et, en conséquence, de « l’accomplissement social ». S’agissant de discuter ce point de vue, je laisse de côté certains aspects qui entrent en ligne de compte dans l’analyse de cette histoire : la séparation de la science vis-à-vis de la philosophie, l’« Adam Smith problem » et la théorie des prix. J’y reviens à l’occasion dans la suite. Je focalise ma critique sur un point précis : dans cette histoire, la rupture essentielle n’est pas entre Smith et le néoclassicisme, mais entre Aristote et Smith. D’ailleurs, au regard des ingrédients de cette rupture, il y a une totale continuité de Smith à la « science économique moderne » prônée par Lionel Robbins<sup>11</sup>. Ce qui change d’Aristote à Smith est (i) que ce n’est pas de la même économie dont il est question et (ii) que la société comprenant cette économie n’est pas du même genre, ce qui vaut tout particulièrement pour les motivations personnelles, l’accomplissement social et le lien entre les deux<sup>12</sup>.

### ***Ce n’est pas de la même économie dont traitent Aristote et Smith***

La proposition qui préside à l’existence d’une histoire du savoir économique est que ce savoir porte sur la richesse. De fait, cette référence est commune à Aristote, Smith et Walras. Mais ce n’est pas de la même richesse dont il s’agit. *L’oikonomia* dont se préoccupe Aristote se rapporte à l’*oikos*, c’est-à-dire à l’ensemble des possessions d’un homme libre qui constituent sa richesse<sup>13</sup>; la science de la richesse porte alors sur la façon de « bien gérer son *oikos* » ; cette gestion consiste notamment à vendre pour acheter – vendre une partie de la production des domaines constitutifs de l’*oikos* pour acheter ce qui n’y est pas produit. Se trouvent ainsi exclues de l’*oikonomia* les activités des marchands qui achètent pour vendre en visant un gain en argent, ces activités relevant de ce qu’Aristote appelle la chrématistique<sup>14</sup>. Cette *oikonomia* est comprise dans la vie de la cité, encadrée dans cette dernière d’une façon telle que la question de la justice des échanges relève de la *polis* – c’est une question politique traitée comme telle par Aristote<sup>15</sup>.

L’économie dont traite Smith n’est plus cette *oikonomia* qui a perdu de son importance et que l’on appelle désormais l’économie domestique. C’est l’*économie politique*, cette économie qui fait la richesse d’une nation et qui consiste pour l’essentiel en activités réalisées par des entreprises salariales – des entités dont l’objet est de produire pour vendre en employant des salariés -, soit des activités inconnues à l’époque d’Aristote. On peut parler à propos de cet économique moderne d’un ordre, parce qu’il est doté d’une autonomie relative vis-à-vis du politique (Polanyi parle à ce sujet de désencastrement). Tel est bien l’objet de l’école classique (Smith, Ricardo,..). Et tel est bien aussi celui de l’école néoclassique.

### ***Avec l’économie, la société qui la comprend n’est pas la même : les motivations personnelles et la problématique de l’accomplissement social changent***

Pour Aristote, la richesse n’est pas la fin du citoyen propriétaire. Cette fin est « le bien de l’homme » qui trouve son sens dans la *polis*, c’est-à-dire la participation à la vie de la cité. La

---

<sup>10</sup> Idem, p. 11.

<sup>11</sup> Pour ce dernier, « il ne semble pas logiquement possible d’associer ces deux matières [l’économie et l’éthique] sous une autre forme que la simple juxtaposition » (Robbins, 1935 : 148), cité par Sen (1993 : 6).

<sup>12</sup> Sur ces deux points, voir pour plus de détail (Billaudot, 2009).

<sup>13</sup> Voir notamment l’ouvrage (Pébarthe, 2008).

<sup>14</sup> « La richesse n’est évidemment pas le bien que nous cherchons : c’est seulement une chose utile, un moyen en vue d’une autre chose » (cité par Sen, 1993, p. 7 ; *Éthique à Nicomaque I*, 1-I,5c (traduction française de J. Tricot, Paris, Vrin, 1959).

<sup>15</sup> Dans le livre V de *L’éthique à Nicomaque*.

cité antique relève encore de la société traditionnelle, même si c'en est une forme avancée étant donnée la place qu'y occupent les activités à signification rationnelle (au sens de Max Weber) et l'investigation en raison dans la recherche de ce que sont respectivement le bien et le juste, le bien comme finalité de l'homme et le juste comme vertu. Ce n'est pas une forme primitive de société moderne. Il suffit de prendre en compte les changements caractérisant l'avènement de ce nouveau genre de groupement humain englobant pour le comprendre. Je m'en tiens à ceux qui concernent les justifications.

La cité antique et la société moderne ont en commun la distinction entre le privé et le public, et, parallèlement, une disjonction entre l'intérêt personnel associé au privé et l'intérêt général associé au public. Cette disjonction ne concerne pas les activités à signification traditionnelle, seulement les activités à signification rationnelle. Dans le cas d'une telle activité, le sens communiqué aux autres par la personne qui la réalise met en avant l'intérêt personnel. Cette signification se rattache à une motivation personnelle : elle se réfère à l'idée que la personne se fait de ce qui est bien de réaliser dans sa vie – ce qu'on appelle aussi une conviction morale ou encore  thique. Et l'on peut alors parler d'une justification personnelle lorsque la personne en question indique aux autres que les raisons énoncées dans la signification sont de bonnes raisons pour elle (en termes d'intérêt personnel) – en l'occurrence, c'est ce que les gens disent aux autres qui compte et non pas ce qu'ils pensent vraiment en leur fort intérieur. En ce sens, ce jugement est distinct de celui que la personne porte sur ce qui est accompli à l'échelle de la société au nom de l'intérêt général, notamment l'institution des normes-règles que sont aussi bien les conventions communes que les lois. C'est à partir de cette base commune que les changements en question peuvent être appréciés.

Même si la cité athénienne est le cadre d'un débat concernant le bien, notamment entre Aristote qui défend une philosophie essentialiste et les Sophistes, l'idée que la cité est constituée « en vue d'un certain bien » qui est alors commun (et non pas « en vue des choses indispensables » aux membres de la cité) semble partagée. Cela se traduit par le fait que l'intérêt général est considéré comme un intérêt commun qui *transcende* les intérêts particuliers. En d'autres termes, les justifications générales qui président à l'institution des normes-règles publiques relèvent d'un mode de justification en raison en *antériorité du bien* sur le juste – quelle que soit l'idée précise qu'on se fait du bien, il est pensé sans se référer d'une façon ou d'une autre au juste. Pour autant, il ne faut pas en tirer la conclusion que tous les comportements des membres de la cité sont justes, c'est-à-dire conformes au bien commun, puisque la Liberté des Anciens laisse à chacun la possibilité de se laisser guider par ses passions.

Avec l'avènement de la société moderne, la réponse à la question socratique « Comment doit-on vivre ? » est considérée comme une affaire privée :   chacun sa façon de concevoir le bien, ses convictions morales ou encore ses croyances. On est ainsi passé de la Liberté des Anciens à la Liberté des Modernes<sup>16</sup>. La société n'est plus constituée en vue d'un bien commun qui n'existe plus. L'intérêt général est alors compris comme une *conciliation des intérêts particuliers* (communautaires ou personnels). Cela n'exclut pas que cette conciliation se fasse sous la forme d'un accord sur le bien visé ; mais on se trouve en présence d'un pluralisme de tels biens (pouvant être visés d'un commun accord). Comme le retient Rawls avec sa conception politique de la justice, les justifications générales acceptables dans l'espace public – celles qui ont pour objet de justifier l'institution de telle ou telle norme-règle

---

<sup>16</sup> Sur la distinction entre la Liberté des Anciens et la Liberté des Modernes, voir (Audard, 2009). La façon dont je caractérise cette distinction se démarque toutefois quelque peu de celle de cette auteure.

ou ensemble de normes-règles<sup>17</sup> - ne peuvent se référer à une « doctrine compréhensive » particulière : elles relèvent d'un mode qualifié à ce titre de « *priorité du juste sur le bien* »<sup>18</sup>. Pour Alaisdar MacIntyre, ce mode repose sur une conception de la justice « *en termes de coordination efficace* » et non plus comme chez Aristote, sur une conception de la justice « *en termes d'excellence* »<sup>19</sup>. Quant aux justifications personnelles – celles des occupations auxquelles une personne particulière se livre ou refuse de se livrer -, rien n'oblige qu'elles soient exprimées en conformité avec le mode de justification qui a cours dans l'espace public pour justifier l'institution de la « structure de base », c'est-à-dire les normes-règles qui en sont constitutives<sup>20</sup>. Certes, une pression assez forte s'exerce dans le sens d'un tel alignement et conduit à ce qu'un certain nombre de membres de la société adopte pour leur propre compte ce mode. Mais il n'y a aucune obligation. Il se peut même que ceux qui justifient leurs pratiques en se référant à une « doctrine compréhensive, d'ordre religieux, philosophique ou moral »<sup>21</sup>, c'est-à-dire à une conception de la justice en antériorité du bien<sup>22</sup>, soient encore très nombreux, tout en acceptant de ne pas contrevenir aux normes-règles instituées (être justes en termes de légalité). C'est une solution tout à fait possible dès lors que leur propre doctrine est plus exigeante. Reste que le mode de justification en priorité du juste ne fixe pas des limites aux idées acceptables du bien en n'en sélectionnant finalement qu'une seule. Au contraire, le *pluralisme* prévaut en la matière.

L'institution d'une convention commune implique l'accord sur l'une d'entre elles et résulte donc d'une action collective non concertée lorsque cet « accord » relève de la polarisation mimétique. Par contre, celle d'une loi par le pouvoir politique (une action collective concertée) a généralement le statut d'un compromis entre plusieurs avec des poids respectifs variables. Il est donc tout à fait possible qu'une personne s'en remette pour ses justifications personnelles au mode « en priorité du juste » et rencontre un problème à suivre les lois en vigueur lorsque sa propre pondération n'est pas celle qui a prévalu à l'occasion de leur institution. Pour autant, ce ne sont pas comme telles ces tensions qui peuvent conduire à la remise en cause de normes-règles établies : cette remise en cause est toujours l'effet d'un écart entre le résultat attendu de l'institution de telle norme-règle – ce résultat est alors présenté comme conforme à l'intérêt général – et le résultat constaté.

Ces quelques indications concernant le changement qui intervient avec le passage de la cité antique à la société moderne suffisent pour que l'on puisse parler d'une rupture, étant entendu que c'est ensuite le même économique, celui qui est propre à la société moderne, qui est analysé par les classiques et les néoclassiques. La question posée est alors la suivante : cette rupture remet-elle en cause la proposition fondamentale d'Aristote selon laquelle l'économie

---

<sup>17</sup> Concernant le concept de norme-règle, voir (Billaudot, 2010).

<sup>18</sup> « Une conception de la justice doit être assez ouverte pour inclure des modes de vie capables d'inspirer le dévouement. Bref, la justice pose des limites, le bien indique la finalité. Ainsi le juste et le bien sont complémentaires, ce que la priorité du juste ne nie en rien. Cette priorité veut simplement dire que, si on conçoit la justice, pour être acceptable, doit respecter des formes de vie variées auxquelles les citoyens puissent se dévouer, il n'en demeure pas moins que les idées du bien sur lesquelles elle s'appuie doivent respecter des limites – l'espace autorisé – qu'elle a elle-même fixée » (Rawls, 1993 : 288).

<sup>19</sup> (MacIntyre, 1993).

<sup>20</sup> Pour Rawls, d'ailleurs, « la conception politique ne prétend valoir que pour la seule structure de base » (1993 : 289). Si ce dernier se pose la question de savoir si elle vaut aussi pour les justifications des pratiques individuelles, il considère que sa théorie ne permet pas d'y répondre. Il y a donc sur ce point une distance, ou un éclaircissement si on préfère, au regard de ce qui est dit à ce sujet dans *Théorie de la Justice* (1987).

<sup>21</sup> (Rawls, 1993 : 288).

<sup>22</sup> Il se peut aussi que le mode mobilisé soit la « priorité du bien » - voir mon autre communication à cette conférence (Billaudot, 2011).

est une science morale, proposition que Sen fait sienne en considérant que Smith n'a pas rompu sur ce point avec Aristote ?

### **3. Le savoir portant sur l'économie moderne ne peut être qu'une science morale...en deux sens différents**

Pour Aristote, « l'économie est une science morale parce que l'agent économique est un être intelligent et libre et ses actes ne sont donc pas la conséquence nécessaire de lois naturelles, mais le résultat d'un choix réfléchi. De ce fait, un choix économique est susceptible de faire l'objet d'un jugement moral, c'est-à-dire d'être bon ou mauvais, juste ou injuste, et cette propriété lui est essentielle »<sup>23</sup>. Cette proposition nous dit seulement que la morale, c'est-à-dire la réponse que l'on apporte à la question « Comment bien vivre ? », ne peut être évacuée de la construction d'un savoir sur l'économie. Elle ne fixe pas la façon dont cette question doit être prise en compte. Cela dépend du contexte social. La proposition selon laquelle l'économie ne peut être qu'une science morale n'est donc pas spécifique au contexte de la cité antique. Elle vaut tout autant pour l'analyse de l'économie de la société moderne.

Pour Aristote, la liberté dont il parle est la Liberté des Anciens (voir supra) : ce n'est pas l'idée du bien qui peut faire l'objet d'un choix, mais le fait de s'y conformer. La signification précise de « l'économie est une science morale » est alors la suivante : l'analyse théorique de l'économie doit se faire sous l'égide de la conception du bien commun qui préside à la constitution de la cité en retenant que les agents économiques se comportent comme il se doit. Si les observations faites ne sont pas conformes aux prédictions de cette théorie, on doit en conclure que tout ou partie des agents ne se comporte pas de façon vertueuse.

Il n'en va plus de même dans le contexte de la société moderne, puisque le choix porte alors sur l'idée du bien, quand bien même tout n'est pas possible en la matière. Toutes les idées du bien ne sont pas acceptables. Ce sont alors les idées qui président aux justifications personnelles qui nous intéressent. Mais nous avons vu qu'elles sont bornées par celles qui sont acceptées pour les justifications générales. Précisons cela. Si un individu particulier peut être conduit à justifier personnellement une pratique qui contrevient aux normes-règles en vigueur, il paraît évident qu'il ne peut le faire qu'en avançant l'exigence d'un changement de telle convention commune ou de telle loi, c'est-à-dire que sa justification personnelle ne peut être contradictoire à ce que le recours au mode de justification pratiqué dans l'espace public permet d'instituer. On est donc renvoyé à la question de savoir quelles sont les idées du bien constitutives de ce mode.

Ce mode de justification en priorité du juste est celui qui est pratiqué dans l'espace public dans les sociétés modernes réellement existantes jusqu'au tournant du XXIème siècle. Ma propre analyse de ce mode m'a conduit à retenir les propositions suivantes à son sujet<sup>24</sup>. 1/ Le juste et le bien forment système (pas d'antériorité du bien). 2/ On doit se référer à une valeur pour penser ce couple, le pluralisme des idées acceptables du bien tenant alors au pluralisme de ces valeurs ; 3/ Les trois valeurs qui se sont imposées sont la liberté, l'efficacité technique et le collectif. 4/ Comme il n'y a pas d'antériorité du bien, une règle de priorité s'avère nécessaire : la valeur s'applique au juste ou au bien. 5/ En priorité du juste, la valeur s'applique au juste ; c'est alors une valeur sociale (relative aux rapports des hommes entre

---

<sup>23</sup> (Cachia, 1998 : 42). Comme le note ce dernier, cette proposition découle du fait que, pour Aristote, le conflit entre la raison (l'appétit intellectuel) et les passions (l'appétit sensible) est un fait accidentel, et non pas un fait naturel, parce que la nature de l'homme n'est pas contradictoire - si elle l'était, l'homme n'existerait pas.

<sup>24</sup> Voir (Billaudot, 2008) et mon autre communication à ces journées (Billaudot, 2011).

eux), les trois valeurs sociales en question étant alors la liberté-compétition, l'efficacité technique coopérative et instrumentale et le collectif des membres d'une même nation. 6/ L'idée du bien associée à chacune de ces valeurs est un *bien supérieur* (la catégorie des objets considérés comme des biens en se référant à cette valeur). 7/ Les biens supérieurs *visés* sont la *richesse* pour la liberté-compétition, la *puissance* (le pouvoir de faire) pour l'efficacité technique instrumentale et la *reconnaissance* pour le collectif-nation. 8/ Une norme-règle n'est justifiable que si elle conduit à une *coordination efficace* au regard du bien supérieur visé, cette efficacité étant atteinte pour une norme-règle qui s'avère finalement favorable aux plus démunis en ce bien (une norme-règle instaurant des inégalités plus réduites conduit à un niveau de richesse, de puissance ou de reconnaissance plus faible pour les plus démunis) ; en conséquence, la norme-règle efficace change avec la valeur de référence (ou la pondération des trois valeurs qui est constitutive d'un compromis politique).

En raison de ce pluralisme ainsi précisé, on n'est plus du tout assuré que la proposition selon laquelle l'économie est une science morale se comprend d'une seule façon ; autrement dit, qu'il n'y aurait qu'une seule sorte de savoir sur l'économie moderne. Une première solution de compréhension dans ce contexte de « l'économie est une science morale » est celle qui entretient une certaine proximité avec le sens que cette expression a dans la cité antique pour quelqu'un qui s'en remet à la philosophie d'Aristote. Ce premier sens consiste à dire que la science économique, entendue comme la science de l'économie de la société moderne, ne peut être qu'une science *normative*, c'est-à-dire une science qui repose sur une référence morale *particulière*, cette référence morale étant l'une des trois valeurs sociales qui viennent d'être délimitées. Cela signifie que les comportements des agents économiques retenus dans la théorie sont les comportements justifiables en se référant à cette valeur et que les institutions en place sont celles qui le sont en termes d'intérêt général en se référant à cette même valeur. La cohérence entre les motivations personnelles et l'accomplissement social est ainsi assurée. Une telle théorie ne peut toutefois prétendre au statut d'un savoir à même d'expliquer « ce qui est », c'est-à-dire un savoir positif. Il n'y a, en effet, aucune raison pour que les phénomènes observés qu'il s'agit d'expliquer soient la résultante d'institutions justifiées en se référant à une seule valeur et de comportements individuels conformes à une motivation moniste en termes de bien visé. Et l'on ne peut alors mettre au compte de comportements injustes l'absence de pertinence de la théorie. Or la recherche d'une explication de ce qui est constaté est une exigence qui ne peut rester insatisfaite, ce qui est le cas si on s'en tient au premier sens qui vient d'être présenté. Il y a tout lieu de faire l'hypothèse qu'il existe une seconde solution de compréhension, une solution qui fasse place à un savoir positif. C'est le type d'analyse que je tente de réaliser, dans la lignée de l'École de la régulation en parlant à ce propos d'une problématique historique, institutionnaliste et pragmatiste de la science économique comme savoir positif<sup>25</sup>. Mais mon propos dans cette communication n'a pas cet objet. Je m'en tiens à montrer que la « science économique moderne », que Sen considère comme strictement « mécaniste » et « consciencieusement « non éthique » », relève de la première solution.

---

<sup>25</sup> Je retiens pour la dimension « pragmatiste » la façon dont François Dosse la définit ; à savoir, que l'analyse « accorde une position centrale à l'action dotée de sens, réhabilite l'intentionnalité et les justifications des acteurs dans une détermination réciproque du faire et du dire » (Dosse, 1995 : 12). Cela consiste donc à accorder « une plus grande attention à la part explicite, réfléchie de l'action » en procédant à « un rééquilibrage, un changement d'échelle qui permet de s'interroger au niveau de l'individu sur ce qui fonde l'être ensemble, le lien social » (*idem*).



#### **4. La théorie du choix rationnel est une théorie morale normative : elle procède de la référence à une valeur sociale particulière (la liberté-compétition) le bien visé étant la richesse**

La « science économique moderne » (la théorie du choix rationnel) se présente comme une théorie anhistorique, amoralisée et positive. J'entends établir la proposition selon laquelle elle est historique, morale et normative. Elle est historique parce qu'elle porte sur l'économie moderne, elle est morale parce qu'elle procède de la référence à une valeur qui est en l'occurrence la liberté comme compétition entre des individus libres et égaux entre eux le bien visé étant alors la richesse et elle est normative parce qu'elle relève de la première solution de compréhension, dans le contexte considéré, de la proposition selon laquelle tout savoir sur le « vivre ensemble » des humains est une science morale.

Il va de soi que l'hypothèse de rationalité utilitariste et instrumentale est historique (ce n'est pas une propriété de l'homme qui s'observe dans les premières communautés ; elle n'est pas universelle)<sup>26</sup>. De plus, le cadre institutionnel dans lequel la théorie reposant sur cette hypothèse est élaborée est celui d'une « société moderne » au sens donné ci-dessus à cette expression. Les principales caractéristiques de ce cadre sont en effet les suivantes : un produit appartient à la personne juridique (physique ou morale) qui l'a réalisé, la vente d'un produit réalisé par un salarié est autorisée, de même que le prêt en argent. Cela suffit à établir la première partie de la proposition. Reste les deux suivantes. Pour ce faire, un détour de production s'avère nécessaire. Ce détour consiste à donner quelques éléments d'une théorie générale de l'activité humaine<sup>27</sup> et de les spécifier dans le cas d'une activité à signification rationnelle et à orientation téléologique externe. On capte ainsi l'hypothèse qui est à la base de la théorie du choix rationnel.

#### ***Activité sociale en général et activité à signification rationnelle***

C'est une théorie de l'action humaine, plus précisément une théorie de l'activité humaine, qui est construite et non pas, ou pas seulement, une théorie de l'acteur/agent. Il s'agit donc de se tenir sur cette ligne de crête qui consiste à ne pas s'en remettre à l'une ou l'autre des deux stratégies qui ont cours en ce début du XXI<sup>ème</sup> siècle pour fonder la science sociale, celle qui part « des « intentions » de l'acteur » et celle qui se préoccupe « des « aventures » de l'action dans le monde »<sup>28</sup>, mais au contraire à les conjuguer (au sens d'une conjonction et non pas d'une addition). En effet, une action humaine – un acte, un comportement, une activité, peu importe le terme pour commencer – n'est pas un sujet, puisqu'elle se distingue de l'être humain qui en est l'auteur. Et ce n'est pas non plus un objet, entendu comme tout élément plus ou moins complexe à qui l'homme ne communique pas le sens de ce qu'il fait. C'est une entité qui présente *deux versants* ou aspects, un versant (aspect) *subjectif* et un versant (aspect) *objectif*. Pour établir cette première proposition, le point de départ ne peut être qu'une hypothèse commune à tous les existants de l'Univers concernant leurs actions (actes ou comportements), actions qui se traduisent par tous les phénomènes observés sur terre. Celle que retient Baruch Spinoza s'impose alors. Chacune de ces entités « s'efforce de persévérer dans son être », cet effort qui anime chacune étant ce qu'il appelle le *Conatus*<sup>29</sup>. Ainsi *les*

---

<sup>26</sup> Voir (Elias, 1985 et 1991).

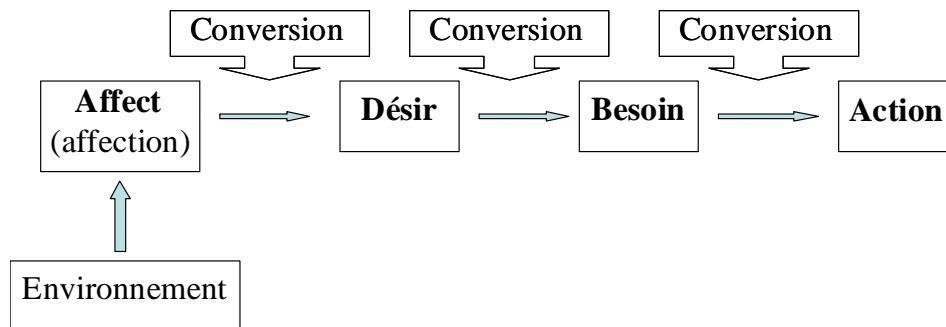
<sup>27</sup> Ces éléments sont tirés d'une note de travail qui est préparatoire à la rédaction d'un ouvrage et qui n'a pas fait l'objet d'une publication.

<sup>28</sup> (Martuccelli, 2009 : 265)

<sup>29</sup> Spinoza, *Ethique*, Partie III, proposition 6. Cité par Lordon (2006 : 32). Voir aussi (Lordon, 2010).

actions des existants procèdent des affects (affections ou émotions) positifs et négatifs perçus par leur corps selon un processus de conversions successives qui fait passer des affects aux désirs, des désirs aux besoins et des besoins aux actions (voir figure 1)<sup>30</sup>.

Figure 1 : Des affects aux actions des entités de la nature



Dans la mesure où les termes de désir et de besoin sont tout autant attribués à des existants non vivants (des étoiles, des pierres, ..) qu'aux plantes, aux animaux et aux êtres humains, ils sont alors employés en un sens large. On pourrait parler comme Aristote d'appétit pour le désir en distinguant alors le désir insensible et le désir sensible qui fait agir l'animal en fonction du plaisir et de la peine. Mais pourquoi retenir qu'une plante serait insensible, puisqu'elle réagit à la présence ou l'absence des rayons du soleil ? De même pour la pierre qui fond si on la chauffe. Et l'on ne peut non plus considérer que le désir procède d'une connaissance. Celle-ci intervient dans la conversion du désir en besoin. En ce sens, une pierre ou une plante éprouve des besoins. Et elle agit en raison de ce besoin (la pierre fond, la plante croît ou se dessèche). Ce processus est une *détermination causale*.

Quelle est la spécification pour l'homme de cette détermination causale<sup>31</sup> ? L'homme est différent de l'animal (et des autres existants) à bien des égards. La science, en tant que savoir qui prend des risques empiriques d'être contredit, analyse ces différences. Mais il est une question à laquelle elle ne peut répondre : est-ce que ce sont des différences de *degré* au sein d'une même nature ou des différences de *nature* (des différences tenant au fait que la nature de l'homme n'est pas la même que celle de l'animal). C'est une question philosophique laissant place à diverses conceptions, c'est-à-dire à une diversité de cosmologies (au sens ancien du terme) dans l'histoire humaine. À partir d'une appropriation critique des propos d'Hannah Arendt, Bruno Latour et Philippe Descola<sup>32</sup>, je retiens qu'il y a lieu de partir de l'idée que tout existant est un être communicant. La conception moderne en matière de cosmologie (de place de l'homme dans l'Univers) est de retenir que l'homme est différent (discontinuité) en communication - la première modernité qui a vu le jour se caractérise aussi par l'idée d'une discontinuité ontologique tenant au fait que l'homme est doué de raison, mais

<sup>30</sup> Concernant l'antériorité du désir sur le besoin en matière d'action relevant de la consommation finale, voir (Berthoud, 2002) et (Scitovsky, 1976).

<sup>31</sup> Précisons que ce qui est au point d'aboutissement de cette détermination causale est une action, ou mieux une activité, et non pas un bien, entendu comme quelque chose qui apporte de la satisfaction, qui répond à un désir d'utilité selon l'expression retenue par les utilitaristes anciens (Bentham) ou modernes (les économistes néoclassiques qui ont tirés toutes les implications du théorème d'impossibilité de Arrow). On retrouve donc la proposition de Lancaster (1966) selon laquelle ce ne sont pas comme tels les biens qui apportent de la satisfaction, mais les activités dans lesquelles sont utilisés les biens (ex : c'est la partie de tennis qui répond à un désir de se détendre en faisant du sport, et non pas le fait de disposer d'une raquette ou d'un terrain).

<sup>32</sup> (Arendt, 1993), (Descola, 2005), (Latour, 1991 ; 2006).

cette conception est aujourd'hui contestée. Pour tous les existants, l'action, ou mieux l'activité (voir *infra*), se présente comme une actualisation du Conatus<sup>33</sup>. Ce dernier ne se réduit pas à l'instinct de vie, ou encore à la pulsion de vie de Freud. Il est contradictoire. L'effort de persévérance dans l'être comprend à la fois la pulsion de vie et la pulsion de mort (puisque cette actualisation peut être la vengeance par la mort de l'autre) ; à la fois la régénéscence et la mort cellulaire<sup>34</sup>. En conséquence les conversions qui sont constitutives de la détermination causale ne sont pas des programmes écrits une fois pour toute. Ils sont progressivement construits par chaque individu en fonction de son histoire personnelle, sur la base d'un acquis génétique propre, et révisés par l'expérience acquise et par l'échange à ce propos avec les autres (ces programmes sont donc essentiellement contingents à la structure dans laquelle se passe la vie propre de l'individu)<sup>35</sup>. Pour l'homme, cette structure est la structure de son groupement humain englobant d'appartenance. Beaucoup d'existants sont capables d'inférence. Ce qui est propre à l'homme, et constitue une discontinuité, est qu'il est *compétent*, en ce sens qu'il est doté d'une capacité cognitive réflexive portant sur ce qu'il a fait en se posant la question de savoir si cela est bien ou mal, c'est-à-dire une question éthique (ou morale, si on préfère). Mais on doit préciser, ce que ne fait pas Anthony Giddens dans sa façon de définir cette compétence<sup>36</sup>, est qu'elle relève de la communication, et non pas de l'ontologie. Comme le retient Max Weber<sup>37</sup>, le sens de ce qu'il fait est un sens communiqué aux autres. Autrement dit, *la question morale* (ou éthique, si on préfère) concernant le point de savoir si cela est juste et/ou bien de réaliser telle activité *procède de la communication entre les humains*<sup>38</sup>. C'est le sens communiqué qui compte en science sociale, quand bien même ce que la personne se dit en son for intérieur est différent. Il en découle que tout acte humain a deux versants.

Ces deux versants de tout acte humain sont d'un côté celui du pensé (ou encore du dire) à caractère *subjectif* et de l'autre celui de l'agir (ou encore du faire) à caractère *objectif*. Je me limite dans la suite aux actes qui sont intentionnels, c'est-à-dire à ceux qui participent à la réalisation d'une occupation, et je laisse de côté les occupations qui relèvent de la *vita*

<sup>33</sup> Cette notion d'actualisation est reprise de Lordon (2003).

<sup>34</sup> Voir (Ameisen, 2007 ; 2008).

<sup>35</sup> Voir (Kupiec, 2008).

<sup>36</sup> (Giddens, 1987).

<sup>37</sup> (Weber, 1995).

<sup>38</sup> Si on parle plus souvent d'éthique que de morale à partir de la fin du XXème siècle, cela ne veut pas dire que l'éthique serait autre chose que la morale. Simplement parler de morale fait vieux jeu en nous renvoyant à la reine Victoria. Certes un certain nombre de philosophes, à commencer par Paul Ricœur, ont tenté de conceptualiser une distinction entre les deux. Ainsi ce philosophe considère que l'éthique entendue comme l'idée que l'on se fait personnellement du bien précède la morale alors considérée comme un certain nombre de règles qu'il convient de respecter en raison de cette éthique dans son rapport à l'autre ; ce passage de l'éthique à la morale se comprend sans difficulté dès lors que l'on adopte sa dialectique du « soi » et de « l'autre que soi », dialectique qui lui fait dire « soi-même comme un autre » et qui postule une antériorité de la communication sur l'affirmation du « je » (au sens du « je pense, je suis » de Descartes), c'est-à-dire une dissociation du « soi » et du « je ». En effet, pour ce philosophe, « "soi-même comme un autre" suggère d'entrée de jeu que l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre, que l'une passe plutôt dans l'autre comme on dirait en langage hégélien. Au "comme" nous voudrions attacher la signification forte, non pas seulement d'une comparaison – soi-même semblable à un autre – mais bien d'une implication : soi-même en tant que ... autre » (1990 : 14). Pour autant, à propos de la définition de la justification en raison moderne qui postule la référence à une valeur, la distinction que je fais est celle entre « valeur éthique » et « valeur sociale » et non pas celle entre « valeur éthique » et « valeur morale ». Seul « valeur éthique » a le même sens que chez Ricœur, si ce n'est que l'antériorité de l'éthique sur la morale qu'il retient procède d'une conception essentialiste du bien (une antériorité du bien sur le juste comme chez Aristote et non pas une priorité). D'ailleurs, beaucoup de défenseurs de la « priorité du juste » s'entendent pour affirmer avec force que la morale (au sens d'éthique ou de règles se déduisant de l'éthique) n'a rien à faire dans la construction de l'intérêt général en priorité du juste et que cela n'a donc pas grand sens de parler de morale sociale.

*contemplativa* (penser et contempler) pour m'en tenir aux occupations qui relèvent de la *vita activa*, c'est-à-dire aux activités sociales. Les deux versants d'une activité sociale sont alors les suivants (voir tableau 1)<sup>39</sup>.

Tableau 1: Les deux versants d'une activité sociale

<i>Le versant subjectif du « dire » (ou encore du pensé) : l'acteur</i>	<i>Le versant objectif du « faire » (ou encore de l'agir) : l'agent</i>
<b>Signification</b> : l'acteur communique aux autres les raisons pour lesquelles il a réalisé ou va réaliser l'activité ; la signification d'une activité sociale manifeste une intention (sens visé) ; une activité sociale ne peut donc être à signification affectuelle (émotionnelle)	<b>Orientation</b> : ce que retient une personne extérieure (notamment le chercheur en science sociale) concernant la façon dont cette activité a été déterminée pour l'expliquer (une objectivation des raisons données dans la signification)
<b>Motivation</b> : l'acteur remonte, à l'amont des raisons, aux motifs de son activité ; la motivation d'une activité est consciente : elle peut relever de la conscience pratique ou de la conscience discursive	<b>Destination</b> : l'effet de l'activité choisi de l'extérieur parmi les effets de l'activité pour caractériser l'insertion de cette dernière dans la vie sociale au regard de l'institution (l'effet objectif visé immédiatement)
<b>Justification</b> : l'acteur précise ou complète la signification en indiquant que les raisons avancées dans celle-ci sont de bonnes raisons	<b>Institution</b> : les normes-règles qui tout à la fois habilite et contraignent l'activité en tant qu'activité sociale réalisable au sein d'un groupement humain doté d'une fermeture <sup>40</sup>

On ne doit pas prendre la signification pour une explication de l'activité. On comprend celle-ci par sa signification et on l'explique par son orientation. En toute généralité, on peut seulement dire que l'orientation est l'objectivation, par une personne extérieure, des raisons données dans la signification et que, comme il est rare qu'il n'y ait qu'une seule raison subjective, il s'agit toujours d'un choix : c'est une objectivation possible parmi d'autres. Comme le retient Georg Simmel<sup>41</sup>, il peut s'agir d'une orientation causale ou d'une orientation téléologique. Pour le premier de ces deux types, l'activité est « déterminé par des causes » qui lui préexistent ; ces causes tiennent à l'environnement de l'activité ; elles sont extérieures à la personne (corps et esprit) qui agit. Au contraire, l'activité à orientation téléologique est « tirée par le désir d'un résultat qui en est attendu » ; ce résultat peut être

<sup>39</sup> La lecture de (Descombes, 1994) m'a aidé à construire ce tableau. Par ailleurs, Erri De Luca note que l'hébreu est une langue qui « unit sous le même terme, *davar*, aussi bien l'acte que la parole ». Il ajoute qu'« il est possible qu'aucun autre idiome n'ait chargé d'une telle responsabilité la nudité du verbe humain. Il se trouve à l'extrémité d'un bras de la balance, à l'autre bout il y a l'événement, le fait. Pivot de cette machine infinie, la créature humaine est tenue de conserver son équilibre entre les deux plateaux et de faire en sorte qu'ils s'équivalent » (1996 : 30).

<sup>40</sup> Tout groupement humain (une famille, une OSC, une entreprise, une tribu, une nation, etc.) existe en raison de *rappports* qui lient ses membres. Il est doté d'une fermeture si les membres du groupement ne sont pas pris dans des rapports qui débordent le groupement. Mais fermeture n'est pas autarcie : la fermeture n'interdit pas des relations entre membres de groupements différents ; seulement, ces relations sont médiatisées par des rapports entre ces groupements. Précisons que, en toute généralité, la distinction entre ce qui est public et ce qui est privé n'a pas de sens puisqu'elle est propre à un genre particulier de groupement humain doté d'une fermeture, le genre « société ». Pour ce dernier, les normes en question sont les seules normes « publiques », à l'exclusion des normes « privées » propres à une organisation lorsque l'activité est réalisée au sein d'un tel groupement humain particulier (famille, entreprise, administration, association).

<sup>41</sup> Voir (Simmel, 1987 : 238 et suiv.)

directement atteint par l'activité, mais il l'est le plus souvent au point d'aboutissement d'une « série téléologique ».

La question posée au chercheur en science sociale, dès lors qu'il adopte au départ cette proposition pragmatiste, est celle de savoir comment s'articulent ces deux versants. Le concept clé est alors celui d'*interprétation* : comprendre la signification pour déterminer l'orientation<sup>42</sup>. Dans l'histoire, les activités sociales ont d'abord été des activités à signification traditionnelle et à orientation causale<sup>43</sup>. Dans le genre « société moderne », les activités sont à signification rationnelle et à orientation téléologique. Plus précisément, la signification a une composante rationnelle qui n'est pas secondaire et l'orientation est pour partie téléologique. En effet, il est rare que la signification ne fasse état que de raisons personnelles ; elle fait aussi état de quelques raisons qui ont le statut de causalités externes - l'acteur est conscient (conscience pratique ou discursive) de celles-ci, il reconnaît que ce ne sont pas *ses* raisons ; ces causalités externes se présentent à lui comme des contraintes (physiques, corporelles ou structurelles)<sup>44</sup>. A ce titre, ce ne sont pas toutes les normes constitutives de l'institution de l'activité qui sont alors considérées comme telles, seulement celles qui ne sont pas justifiées pour lui et qu'il a toutefois respecté. On doit donc distinguer la justification générale effective de l'institution en place (je simplifie en parlant au singulier, puisqu'une institution comprend le plus souvent plusieurs normes) et la justification générale potentielle de l'individu qui s'active et qui donne une justification personnelle de son activité. Cette justification générale potentielle est la justification générale que la personne ferait pour l'activité en question de façon cohérente avec sa justification personnelle – ce qui paraîtrait justifié à cette personne de mettre comme conditions à la réalisation de cette activité à l'échelle publique. Il se peut très bien que cette justification générale potentielle ne corresponde pas à la justification générale effective qui sous-tend l'institution (celle qui a légitimé l'institution des normes-procédures et des normes-règles qui l'habilitent dans certaines conditions et qui ont cours). Dans ce cas, une tension se manifeste, étant entendu que, si la personne se livre à l'activité, c'est qu'elle accepte de vivre cette tension ; on se trouve alors dans le cas qualifié par Albert Hirschman de *loyalty* (une acceptation des règles en vigueur) – à l'inverse, le refus de se livrer à l'activité peut être un simple *exit* (une défection) ou donner lieu à *voce* (une prise de parole consistant à contester la justesse des règles en vigueur)<sup>45</sup>. Précisons que l'on s'en tient alors à une activité qui n'est pas menée en situation de subordination. En effet, quand l'activité est menée en situation de subordination (salariale), cela donne lieu à la dissociation entre deux significations, celle de celui qui commande l'activité et celle de celui qui l'exécute. La représentation schématique de l'interprétation d'une activité à signification rationnelle est alors la suivante (voir figure 2).

---

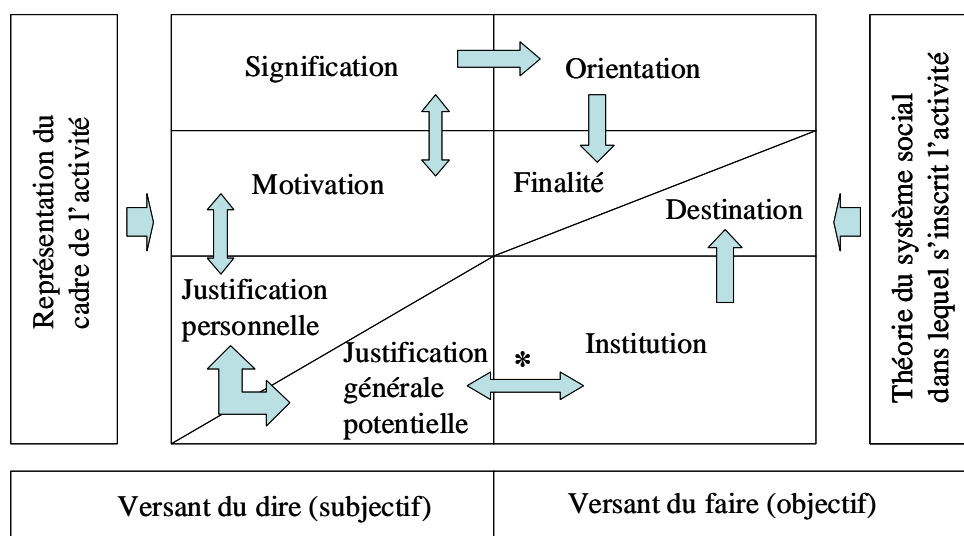
<sup>42</sup> Pour le Petit Robert, l'interprétation est « cette action qui consiste à donner *de l'extérieur* une signification aux faits, aux actes ou aux paroles de quelqu'un » (souligné par nous).

<sup>43</sup> La réflexion ne fait pas appel à l'investigation en raison : chacun sait ce qu'il doit faire dans telle situation, son problème étant de bien apprécier celle-ci afin de savoir ce que la tradition lui commande de faire.

<sup>44</sup> Sur cette distinction, voir Giddens (1987).

<sup>45</sup> (Hirschman, 1995).

Figure 2 : L'interprétation d'une activité à signification rationnelle



•Tension, avec *loyalty*, si la justification générale effective ne correspond pas à la justification générale potentielle de la personne qui parle de on activité

Il me reste à distinguer deux types d'orientation téléologique, l'interne et l'externe<sup>46</sup>. Le cas où une orientation téléologique *interne* est attribuée de l'extérieur à une activité à signification rationnelle est celui pour lequel cette signification (complétée par la justification personnelle qui lui est associée) rend manifeste que le « résultat attendu qui tire l'activité » est sans rapport avec les conséquences prévisibles de l'activité en tant que ces conséquences sont extérieures à cette activité ; autrement dit, elle rend manifeste que c'est comme telle la *réalisation de l'activité* qui compte pour la personne : sa finalité est de contribuer à l'excellence de la vie de la dite personne. La justification personnelle relève alors de la justification en raison en antériorité du bien ou en priorité du bien<sup>47</sup>. Au contraire, une orientation téléologique *externe* doit être attribuée lorsque le couple formé par la signification et la justification personnelle rend manifeste que le « résultat attendu qui tire l'activité » est lié aux conséquences (extérieures) de l'activité, que ce résultat soit atteint à la sortie de l'activité en question ou qu'il le soit au point d'aboutissement d'une série téléologique d'activités (ex : faire du profit ou s'enrichir). On se trouve alors dans le cas où la justification personnelle relève de la « priorité du juste ». La finalité est alors externe à l'activité.

### ***La déclinaison de la rationalité théorique externe***

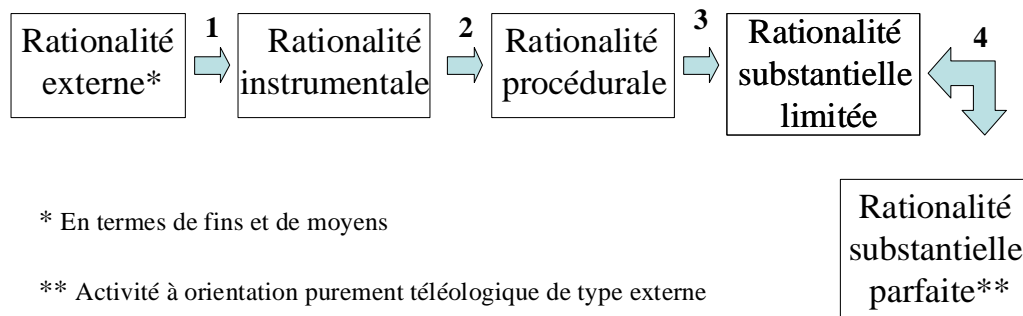
Il revient au même de parler d'orientation téléologique que de rationalité théorique. Comment se décline la rationalité théorique externe ? La rationalité externe de départ est telle que le résultat attendu qui tire l'activité est une fin médiate qui est de disposer de biens ; elle est donc utilitariste, mais en un sens large dans la mesure où cette fin n'est pas égoïste ; elle peut être altruiste en ce sens que cette fin est de satisfaire le désir de l'autre (ex : le bien visé en se référant à la valeur sociale « amour des hommes entre eux », comme explicitation particulière

<sup>46</sup> Je n'analyse pas ici comment ces deux notions diffèrent de celles que retient Max Wéber (1995) - la rationalité en valeur et la rationalité en finalité - sans distinguer l'orientation et la signification et sans accorder de place aux justifications..

<sup>47</sup> Concernant la priorité du bien, voir (Billaudot, 2011).

du « nous » communautaire, est le plaisir retiré d'avoir répondu à ce désir et d'en retirer une certaine reconnaissance au sein de la dite communauté) ; ou au moins impliquer une attention à l'autre. Une lecture critique des travaux sur cette question, tout particulièrement de ceux qui depuis les années mille neuf cent soixante ont conduit à un profond renouvellement de la pensée en la matière, conduit à proposer la déclinaison suivante (voir figure 7)<sup>48</sup>.

*Figure 3 : La déclinaison du concept de rationalité externe  
(orientation téléologique externe)*



Cette déclinaison a la signification suivante. De l'une à l'autre de ces formes, une simplification est introduite, simplification qui rapproche de l'orientation purement téléologique. Pour le dire autrement, à mesure que l'on avance dans la déclinaison, l'orientation de l'activité perd à chaque étape une partie de sa composante causale, cette dernière ayant complètement disparu avec la dernière forme « purement théorique », qui est la rationalité substantielle parfaite de Savage. Pour parvenir à la rationalité à l'œuvre dans la théorie du choix rationnel (dans sa forme la plus complexe<sup>49</sup>), il suffit de prendre en compte la première simplification, Cette première simplification est celle qui conduit à la *rationalité instrumentale* : la fin est toujours médiate, mais « la fin et les moyens de l'action sont parfaitement *séparés* » et il n'y a « aucune considération morale ou politique concernant la *validité des moyens eux-mêmes* »<sup>50</sup>. Autrement dit, tel ou tel moyen ne détermine pas d'une façon ou d'une autre la fin et la fin justifie les moyens. Ainsi, le désir de satisfaire le désir de l'autre et celui de désirer sa présence (communiquer avec lui) sont exclus. L'autre devient un *instrument* au service du résultat attendu qui tire l'activité. La composante d'orientation causale qui a été supprimée est tout ce qui tient à l'existence et aux attentes de l'autre<sup>51</sup>.

### ***Une rationalité théorique instrumentale dont la finalité est la richesse***

Si la rationalité à l'œuvre dans la théorie du choix rationnel est instrumentale dans sa forme (et même d'une forme encore plus simple dans beaucoup des théories économique relevant de ce qu'Olivier Favereau appelle la théorie standard étendue), il reste à prendre en compte la *substance* de la finalité qui est externe. Ce que nous avons vu concernant la justification « en priorité du juste » dans l'espace public (voir 3 supra) conduit à dire que cette finalité peut être

<sup>48</sup> Voir notamment (Simon, 1976).

<sup>49</sup> Notamment chez (Coleman, 1990).

<sup>50</sup> (Postel, 2003 : 29).

<sup>51</sup> On retrouve alors l'action (ou agir) stratégique de Jürgen Habermas (1987), lorsque l'activité est une activité relationnelle. Pour sa part, l'action (ou agir) communicationnel peut être rapprochée, toujours dans le cas où l'activité est une activité relationnelle, de la rationalité externe de départ, puisque Habermas en parle comme d'une « entente prise au sens d'un procès coopératif d'interprétation » (1987 : 117), dans le cadre général de la recherche d'une solution de coordination - voir (Vandenbergh, 1998 : 252 et suiv.).

la richesse, la puissance ou la reconnaissance. Le propre de la théorie du choix rationnel est de postuler une cohérence entre le cadre institutionnel dans lequel elle est construite et l'hypothèse de rationalité de l'individu (les normes-règles sont suivies parce qu'elles s'accordent à cette rationalité ; elles ne sont pas perçues comme des contraintes). Les justifications personnelles sont exprimées en conformité avec le mode de justification qui opère dans l'espace public. En conséquence, les biens qui peuvent être visés sont les trois qui viennent d'être cités et celui qui est retenu est la *richesse* dès lors que l'économique porte sur les biens privés, c'est à dire ceux pour l'obtention desquels les membres de la société sont en compétition.

On parvient donc à la conclusion recherchée : la « science économique moderne » est un savoir qui est tout à la fois moral et normatif. Il est moral parce que les comportements procèdent de la référence à une valeur, cette valeur étant la liberté comme compétition (le libre choix de ce qu'on désire en compétition avec les autres, ce qui implique le respect de la liberté de l'autre). Peu importe que l'on puisse parler à ce propos d' « égoïsme moral ». Et il est normatif parce qu'il dit « ce qui devrait être » si cette valeur est la seule valeur de référence en termes de motivation personnelle et d'accomplissement social. En d'autres termes, il s'agit du savoir théorique qui justifie le marché comme mode de coordination efficient.

### *Ce qui change de Smith au néoclassicisme*

Sen s'intéresse au changement qui s'opère de Smith à ce qu'il appelle « la science économique moderne ». Pour que l'argumentation en faveur de l'idée que j'ai défendue soit complète, je dois donc encore traiter d'un point : faire état de ce qui a changé de Smith à cette science selon la grille d'analyse qui vient d'être présentée et montrer que ce changement a tout d'une continuité au regard de ce qui a changé d'Aristote à Smith. Pour Smith, l'économie politique ne peut être analysée sans envisager son rapport avec l'Etat dans lequel elle s'inscrit. A ce niveau sociétal, tout le monde s'accorde pour retenir que la philosophie politique de Smith est moderne au sens où elle prend en compte la Liberté des Modernes et où elle consiste à retenir comme structure de base de la société moderne le couplage du marché et de l'Etat de droit. Cela a deux conséquences.

- Concernant les institutions, les justifications générales qu'il reinteint plus ou moins explicitement relèvent d'un mode moderne - il n'est pas en antériorité du bien. Tout laisse penser qu'il s'agit plus précisément de la priorité du juste avec pour valeurs de référence la liberté-compétition, l'efficacité technique coopérative et instrumentale et le collectif-nation. Mais, contrairement à ce qu'il en est pour la théorie néoclassique, Smith ne reinteint pas comme seule valeur de référence la liberté. Les trois sont prises en compte, même si sa philosophie politique relève de la version, attachée à Locke, de l'articulation entre le marché et l'Etat, c'est-à-dire une version dans laquelle la référence à la liberté-compétition est globalement première. Ainsi, du côté de l'économique, la référence à l'efficacité technique coopérative et instrumentale se manifeste quand Smith traite des avantages de la division du travail (la manufacture d'épingles) et la référence au collectif-nation à propos de toutes les interventions de l'Etat dans l'économie qu'il juge nécessaires, comme l'aide publique en faveur des pauvres.
- Concernant les comportements des individus, on peut sans problème les classer comme étant à orientation téléologique externe au sens général qui a été défini plus haut (voir la place faite à la sympathie dans la *Théorie des sentiments moraux*). Ce n'est pas la rationalité instrumentale de la Théorie du choix rationnel et encore moins



la rationalité parfaite de la théorie néoclassique standard. Le « Adam Smith problem »<sup>52</sup> porte alors sur le point de savoir si la richesse est ou non le seul bien visé par les individus lorsqu'ils sont en situation d'agent économique, puisque la *Théorie des sentiments moraux* conduit à répondre plutôt par la négative et *La Richesse des nations*, plutôt par l'affirmative.

## Pour conclure

Ce qui a changé d'Aristote à Smith est donc que l'on est passé d'une « tradition éthique » en antériorité du bien à une problématique éthique moderne en priorité du juste sur le bien. Si on réserve l'emploi du terme éthique aux points de vue en antériorité du bien ou en priorité du bien sur le juste, on le dit autrement : l'analyse économique d'Aristote est éthique, tandis que celle de Smith ne l'est plus. Au regard de cette discontinuité, le changement qui s'opère de Smith à la théorie néoclassique se présente comme une continuité puisqu'il est interne à la problématique éthique moderne en priorité du juste. Dit autrement, les deux sont non éthiques. Il n'en reste pas moins que, comme le retient Sen, « l'économie moderne s'est trouvée considérablement appauvrie » par le changement qui est intervenu, Sen considérant qu'elle l'a été « par la distance qui a éloigné l'économie de l'éthique »<sup>53</sup> et l'analyse que je propose, par la restriction de la rationalité externe à sa forme instrumentale et par l'abandon du pluralisme des valeurs (sociales) de référence au profit de la seule liberté-compétition<sup>54</sup>.

On ne peut alors manquer de mettre en parallèle ce monisme moral avec le monisme méthodologique consistant à calquer la physique newtonienne, monisme dont découle la conception « mécaniste » de l'individualisme méthodologique qui prévaut dans cette « économie moderne ». Et l'on débouche sur un constat : ces choix, qui ont en principe pour objet de permettre de produire un savoir scientifique (un savoir positif, distinct de la philosophie), sont ceux là même qui expliquent que ce savoir ne peut être pertinent...sauf à avoir participé à la transformation de tous les hommes en *homo economicus*. Mais le caractère paradoxal de ce constat n'est qu'apparent : la science sociale et humaine, en tant que savoir positif dont le juge de paix sont les phénomènes observés, est confrontée à la question du bien et du mal ; elle ne peut éluder le pluralisme des points de vues à ce sujet, avec les débats, les tensions et les conflits que ce pluralisme suscite. Sa pertinence est à ce prix. Cela vaut tout particulièrement pour l'analyse de l'ordre économique moderne.

## Références

Amable B., Palombarini S. (2005), *L'économie politique n'est pas une science morale*, Paris, Raisons d'agir.

Ameisen J-C. (2008), *Dans la lumière et les ombres. Darwin et le bouleversement du monde*, Fayard/Seuil, Paris.

Arendt H. (1983), *Condition de l'homme moderne*, Paris, Press Pocket (1<sup>o</sup> édition 1958).

---

<sup>52</sup> On sait que ce problème est celui de la continuité ou de la rupture entre « *La théorie des sentiments moraux* » qui relève encore de la philosophie en mettant en exergue la *sympathie* et « *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* » qui relève de la science économique qualifiée à l'époque d'économie politique et reposerait sur l'*intérêt* comme motif fondamental des actions humaines (Boyer, 2009).

<sup>53</sup> (Sen, 1993 :11).

<sup>54</sup> Les deux points de vue se rejoignent par l'ignorance d'un côté de ce que Sen appelle les *capabilities*, définies comme les capacités à développer des modes de fonctionnement permettant de vivre une vie digne et sensée, plutôt que de seulement accumuler des biens, et de l'autre, de ce que j'appelle la puissance (le pouvoir de faire) se décomposant en santé, éducation et sécurité). Il n'en reste pas moins que la philosophie politique de Sen conduit plutôt à le classer du côté de la priorité du bien.

- Aristote (1998), *Ethique à Nicomaque Livre V (I-10) – La justice*, Paris, Ellipses.
- Aristote (2008), *Les Politiques*, traduction et notes de Pellegrin P., Paris, Flammarion.
- Audard C. (2009), *Qu'est-ce que le libéralisme ?*, Folio essais, Paris, Gallimard.
- Berthoud A. (2002), *Essais de philosophie économique*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion
- Billaudot B. (2008), « Institution et justification », *Revue française de socio-économie*, n° 1.
- Billaudot, B. (2009), « Qu'est-ce que la vie économique ? » Partie I, *Revue Vie économique*, volume 1, numéro 2, (<http://www.eve.coop>) ; Partie II, volume 1, numéro 3, 2010.
- Billaudot B. (2010), « La norme ISO 26000 : une norme-définition qui a le statut d'un compromis », in Capron M. et alii, *ISO 26000 : une Norme « hors norme » ?*, Paris, Economica.
- Billaudot B. (2011), « Justice distributive et justice commutative dans la société moderne », *Communication aux journées 2011 de l'association Charles Gide*, Toulouse, 16-17 juin.
- Boyer J-D. (2009), « Adam Smith Problem ou problèmes des sciences sociales ? Détour par l'anthropologie d'Adam Smith », *Revue française de socio-économie*, n° 3, premier trimestre.
- Cachia P. (1998), *Ethique à Nicomaque, Commentaire*, Paris, Ellipses.
- Caillé A. (2005a), *Don, intérêt et désintéressement*, Paris, La Découverte MAUSS.
- Caillé A. (2005b), *Dé-penser l'économie*, Paris, La Découverte MAUSS.
- Coleman J.S. (1990), *Foundations of Social Theory*, Cambridge (Mas.), Belknap Press of Harvard University Press.
- Cordonnier L. (2011), « Pourquoi les économistes se sont-ils trompés à ce point ? », *L'économie politique*, n° 50, p.32-45.
- 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.
- Dosse F. (1995), *L'empire du sens*, Paris, La Découverte.
- Elias N. (1985), *La société de cour*, Paris, Flammarion.
- Elias N. (1991), *La société des individus*, Paris, Fayard.
- Giddens A. (1987), *La constitution de la société*, Paris, PUF (trad;fr. de *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity Press, 1984).
- Habermas J. (1987), *Théorie de l'agir communicationnel, vol. 1 Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Paris, Fayard.
- Hirschman A. (1995), *Défection et prise de parole*, Paris, Fayard.
- Kupiec J.-J. (2008), *L'origine des individus*, Paris, Le temps des sciences, Fayard.
- Lancaster F. (1966), « A New Approach of Consumer Theory », *Journal of Political Economy*.
- Latour B. (1991), *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, Paris.

- Latour B. (2006), *Changer de société-Refaire de la sociologie*, la Découverte, Paris.
- 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.
- Lordon F. (2010), *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, la Fabrique éditions.
- MacIntyre A. (1988), *Whose Justice ? Which rationality ?* University of Notre Dame Press, Indiana (trad. fr. *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, Léviathan, Paris, PUF, 1993).
- Martuccelli D. (2009), « Quelle stratégie choisir pour fonder la science sociale ? », *L'homme et la Société*, n° 170-171, Paris, L'Harmattan.
- Pébarthe C. (2008), *Monnaie et marché à Athènes à l'époque classique*, Paris, Belin.
- Postel N. (2003), *Les règles dans la pensée économique contemporaine*, Paris, CNRS Editions, 260 p.
- Rawls J. (1987), *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil (tr.fr. de *A Theory of Justice*, The Belknap of Harvard University, 1971).
- Rawls J. (1993), *Justice et démocratie*, Paris, Editions du Seuil.
- Ricoeur P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, le Seuil.
- Robbins L. (1935), *An Essay on the Nature and Significance of Economics Science*, Londres, Macmillan.
- Scitovsky T. (1976), *The joyless economy*, Oxford, Oxford University Press INC, (trad.fr., *L'économie sans joie*, Paris, Calman Levy, 1978).
- Sen A. (1993), *Ethique et économie*, Paris, PUF (trad.fr.de *On Ethics and Economics*, Oxford, Black Publishers, 1991).
- Sen A. (2003), *L'économie est une science morale*, La Découverte, Paris
- Simmel G. (1987), *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF [Trad. fr. de *Philosophie des Geldes*, 1977, Dunker & Humblot, Berlin].
- Simon H. (1976), « From Substantive to Procedural Rationality », in Latsis S. (dir.), *Method and Appraisal in Economics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.129-148.
- Vandenbergh F. (1998), *Une histoire critique de la sociologie allemande, Tome II*, Paris, La Découverte.
- Weber M. (1995), *Economie et société*, Paris, Agora pocket, Plon (Première édition allemande, 1921).