



**HAL**  
open science

## **Justice distributive et justice commutative dans la société moderne**

Bernard Billaudot

► **To cite this version:**

Bernard Billaudot. Justice distributive et justice commutative dans la société moderne. Journées de l'Association Charles Gide "Justice et économie: doctrines anciennes et nouvelles théories", Université Toulouse 1 Capitole, Jun 2011, Toulouse, France. <halshs-00644799>

**HAL Id: halshs-00644799**

**<https://shs.hal.science/halshs-00644799v1>**

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.



HAL Authorization

Proposition de communication n°1  
Bernard Billaudot  
Professeur émérite à l'UPMF – Grenoble

## Justice distributive et justice commutative dans la société moderne

### 1. Présentation

Cette communication a comme point de départ un constat : les théories récentes de la justice ou de la justification ne reprennent pas à leur compte la distinction que fait Aristote entre la justice distributive et la justice commutative (corrective). Elles s'en tiennent à la justice distributive. Ce constat vaut tout particulièrement pour la *Théorie de la justice comme équité* de John Rawls et pour la *Théorie de la justification en termes de cités* de Luc Boltanski et Laurent Thévenot, mais aussi pour le point de vue qu'Amartya Sen développe dans *L'idée de justice* et pour celui que Michel Forsé et Maxime Parodi exposent dans *Une théorie empirique de la justice sociale*<sup>1</sup>. Toutes ces analyses ont deux points communs. Elles entendent rendre compte de la conception de la justice qui opère ou devrait opérer dans une société moderne, en entendant par là un genre d'organisation sociétale qui fait place au pluralisme des convictions et des croyances de ses membres concernant le bien et le mal et qui est donc constituée sur la base de la « Liberté des Modernes ». Elles ne retiennent qu'une seule sphère de justice (les mêmes principes s'appliquent dans tous les domaines de la vie sociale). D'autres analyses ne relèvent pas du champ ainsi délimité, en l'occurrence d'un côté celles des « communautaristes » américains, notamment Michael Sandel, qui en reviennent à la « Liberté des Anciens », et de l'autre la théorie de Michael Walzer qui distingue diverses sphères de justice<sup>2</sup>. Pour cette raison, je ne les prends pas en compte.

Deux explications du constat en question sont a priori possibles. La première est que ces théories ne se préoccupent à juste titre que de justice distributive, parce que le contexte sociétal moderne pris en compte est différent de celui de la Cité antique telle que la conçoit Aristote et qu'en conséquence la justice commutative n'y est somme toute qu'un sous-produit de la justice distributive, un sous-produit que l'on peut ignorer en première analyse. La seconde est au contraire de considérer que l'angle mort dans lequel est placée la justice commutative est le signe que quelque chose ne va pas dans ces théories. J'entends montrer qu'il y a lieu de *conjuguer* ces deux explications. Pour ce faire, je prends appui sur le travail dont Alasdair MacIntyre rend compte dans *Quelle rationalité ? Quelle justice ?*<sup>3</sup>. Portant sur l'histoire des traditions philosophiques concernant l'investigation en raison du juste (ou de la justice, si on préfère), ce travail conduit à distinguer deux grandes problématiques : la « priorité du juste » et la « priorité du bien ». Je m'écarte toutefois de cet auteur dans la mesure où, comme le courant communautariste dans lequel il s'inscrit et comme d'autres encore tels Forsé et Parodi, il range Aristote du côté de la « priorité du bien », alors qu'il convient, nous allons le voir, de parler à propos de sa philosophie essentialiste d'« antériorité

---

<sup>1</sup> (Rawls, 1987 ; 1993 ; 2003), (Boltanski et Thévenot, 1991), (Sen, 2010) et (Forsé et Parodi, 2010).

<sup>2</sup> (Sandel, 2009), (Walzer, 1997).

<sup>3</sup> (MacIntyre, 1993).

du bien » (sur le juste)<sup>4</sup>. La proposition que je vais défendre est la suivante : (i) le mode de justification moderne « en priorité du juste » est celui que les auteurs que je prends en compte se préoccupent de comprendre de diverses façons, même s'ils ne le disent pas dans ces termes, parce que c'est celui qui s'est imposé de longue date dans les sociétés modernes réellement existantes comme seul mode de justification accepté dans l'espace public; (ii) la « priorité du bien » est un mode de justification moderne qui n'a fait son entrée dans l'espace public qu'au tournant du XXIème siècle, intrusion qui remet en cause le monopole acquis par la « priorité du juste » ; (iii) en « priorité du juste », la justice distributive domine la justice commutative, tandis que c'est l'inverse en « priorité du bien ». Reste que l'élaboration théorique de cette proposition est encore fragile et doit susciter des critiques utiles pour la faire progresser.

Je commence par un rappel de la distinction faite par Aristote qui concerne la justice comme vertu particulière, et non pas ce qu'il appelle la justice totale. Or les théories récentes prises en compte traitent de la justice de l'ordre social, ou encore de la justification des inégalités constatées à cette échelle, c'est-à-dire de la justice totale. Il y a donc lieu de voir s'il est possible de transposer à la justice totale la distinction en question. La possibilité de cette transposition étant acquise, je passe en revue les analyses récentes afin d'en dégager les différences et les limites respectives, en constatant alors que l'une d'entre elles est commune : il n'y aurait qu'un mode de justification en raison dans une société pluraliste-démocratique. L'hypothèse-conjecture alors formulée est que cette limite commune est celle-là même qui conduit à ne prendre en compte que la justice distributive. Afin de démontrer le bien fondé de cette conjecture, je tente de lever cette limite en traitant du changement que représente historiquement le passage de la Liberté des anciens à la Liberté des Modernes à propos du rapport entre le juste et le bien et en établissant alors la distinction logique entre priorité du juste et priorité du bien. Je disposerai ainsi des éléments permettant d'en déduire ce qu'il en est du rapport entre justice distributive et justice commutative dans l'une et l'autre.

## **2. La distinction entre justice distributive et justice commutative chez Aristote et sa transposition à la justice totale**

Dans le livre V (1-10) de l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote commence par distinguer deux sens du juste ou plutôt de l'injuste : « il semble bien que soit injuste tant celui qui s'écarte de la loi que celui qui cherche à avoir plus et s'écarte de l'égalité »<sup>5</sup>. Or « l'inégal et l'illégal ne se confondent point mais se distinguent comme la partie et le tout »<sup>6</sup>. Dans les deux cas, la justice est une vertu en tant qu'elle est relative à autrui<sup>7</sup>. La disposition qui consiste à se conformer à la loi n'est pas une partie de la vertu, mais toute la vertu. Aristote parle alors de justice totale. La justice particulière est relative à l'égal. C'est pour la justice particulière qu'Aristote distingue deux formes : « une forme *dans les partages* d'honneur, de richesses et des autres choses qui se partagent entre les membres de la communauté politique [...] et une autre forme, correctrice, *dans les échanges* »<sup>8</sup>. Pour la première, Aristote parle de « juste distributif ». C'est d'égalité proportionnelle (proportion géométrique) dont il s'agit alors : le partage se fait proportionnellement à autre chose, tel le mérite. Pour la seconde, il parle de « juste correctif ». C'est alors d'égalité simple (arithmétique) dont il s'agit. Ce qualificatif

---

<sup>4</sup> Une analyse de l'apport de MacIntyre et de ses limites se trouve dans (Billaudot, 2008b). Elle n'est pas reprise ici.

<sup>5</sup> (Aristote, 1998 : 10).

<sup>6</sup> Idem, p. 12.

<sup>7</sup> Pour Aristote « une vertu est une disposition, une qualité stable [...] qui ne fait pas partie de l'essence ou de la définition de la personne » (Cachia, 1998). Ici, les vertus dont il parle sont les vertus morales (le courage, la tempérance la justice), ces dispositions relatives à des actions qui consistent à faire le bien.

<sup>8</sup> P. 13, souligné par nous.

convient tout à fait pour le premier domaine dans lequel il y a échange, c'est-à-dire le règlement d'un dommage : ce qui est repris à celui qui a causé le dommage et qui est rendu à celui qui l'a subi rétablit l'équilibre. S'agissant du second domaine qui est celui des échanges économiques (les échanges volontaires qui se réalisent finalement par l'intermédiaire de la monnaie), l'expression qui s'est imposée est celle de justice *commutative*. Ce que cède l'un doit être égal (arithmétiquement) à ce qu'il reçoit, c'est-à-dire à ce qu'il peut acheter avec la quantité de monnaie qui lui a été versée s'il s'agit d'une opération d'achat/vente.

Ainsi, la justice distributive et la justice commutative sont conçues par Aristote comme des notions disjointes (on peut penser l'une sans l'autre). Cela tient au fait que la justice dont il parle est la justice comme vertu particulière. De fait, la personne juste est d'un côté celle qui distribue de façon juste (en proportion d'autre chose) et de l'autre celle qui réalise une opération économique (vente, achat, location, prêt, etc.) au juste prix.

La question qui se pose est de savoir si cette distinction est transposable à la justice totale, c'est-à-dire à un ordre social, ou encore une organisation sociétale, dont l'existence se manifeste par des normes-règles dont font partie les lois, mais aussi les conventions communes. Cette transposition n'est pas faite par Aristote. Il convient d'abord de comprendre pourquoi. Pour lui, la cité est constituée « en vue du bien » et non pas « en vue des choses indispensables »<sup>9</sup>. Selon sa philosophie essentialiste, la raison est à même de parvenir à savoir ce qu'est le bien sans avoir à se préoccuper du juste. Cette proposition - le travail de la raison conduit à une idée du bien sans buter sur le juste - est le propre de toute philosophie essentialiste parce qu'on suppose alors que la fin de l'homme est dictée par sa nature, que celle-ci existe (elle n'est pas un objet de choix pour l'homme) et que le bien est de se conformer à cette fin. Pour le dire autrement, ce travail ne débouche pas sur une interrogation, ou encore sur un choix. La « Liberté des anciens » en découle : la liberté de l'homme est de pouvoir choisir entre se conformer à ce que sa nature lui indique comme fin ou se laisser guider par ses passions (la partie non rationnelle de l'âme nous dit Aristote), c'est-à-dire faire le mal. Ainsi, si l'homme peut choisir de faire ou non le bien, ce n'est pas à lui de choisir ce qui est bien ; il a seulement à le découvrir puisque sa nature est pensée comme une donnée porteuse de cette finalité (et non pas comme une entité incomplète, ouverte à diverses spécifications historiques). Par conséquent, la conception aristotélicienne du rapport entre le juste (la justice totale) et le bien est en *antériorité du bien* sur le juste. On peut penser le bien sans le juste. La justice « apparaît comme un dérivé, un sous-produit si on préfère, de la conception du bien »<sup>10</sup>. Autrement dit, un ordre social juste est un système de normes-règles qui tout à la fois habilite et contraignent les membres de la cité à faire le bien. Dans ces conditions, l'analyse se porte sur les pratiques des membres de la cité, qui ont le choix entre le vice et la vertu. Et l'on comprend du même coup pourquoi Aristote s'intéresse à la justice comme vertu particulière.

Pour autant, la transposition, qui est courante, ne pose aucun problème. La dimension « justice distributive » de l'ordre social concerne la répartition entre les membres de la cité de tous les objets qui sont considérés comme des biens et qui ne sont, pour Aristote, que des

---

<sup>9</sup>(Aristote, 2008 : 7 et 206).

<sup>10</sup> Je reprends ici la proposition de Forsé et Parodi (2010 : 9) qu'ils considèrent comme étant propre à la « priorité du bien sur le juste ». Or, si on peut convenir avec eux que « les sociétés anciennes ont en commun, par delà leur diversité, d'exiger l'adhésion à une même conception du bien », il s'agit alors d'antériorité du bien sur le juste et non pas de priorité (voir infra).

moyens au service de la réalisation du bien<sup>11</sup>. Quant à la dimension « justice commutative », elle concerne les échanges qui ont lieu horizontalement entre membres de la cité. La nouveauté qui se manifeste est que ces deux formes de la justice de l'ordre social – une distribution juste et des échanges justes – *ne sont plus disjointes*. En effet, la distribution que l'on constate finalement est pour une part le résultat des échanges au sein de la cité. On ne peut donc penser la justice distributive et la justice commutative indépendamment l'une de l'autre. De plus, la question du lien entre le légal et l'égal se pose en des termes nouveaux si on abandonne l'antériorité du bien, soit en considérant que l'on ne peut penser le bien sans le juste. L'égal n'est plus une simple partie du légal. Au contraire, le légal ne peut être pensé comme juste qu'en se référant à l'égal : une société dont les normes-règles sont justes est une société dans laquelle les inégalités sont justes.

### **3. Apports et limites des théories récentes de la justice : une hypothèse concernant la raison pour laquelle elles s'en tiennent à la justice distributive**

Les théories récentes que je prends en compte prolongent celles des Lumières et sont aussi diverses que ces dernières. La distinction que met en évidence Amartya Sen, en retenant que « deux logiques fondamentales, et divergentes, sont à l'œuvre »<sup>12</sup> à l'époque des Lumières comme encore aujourd'hui, est très utile au départ pour appréhender cette diversité. La première de ces deux logiques « se propose de définir des dispositifs institutionnels justes pour toute société »<sup>13</sup>. Sen la qualifie « d'institutionnalisme *transcendantal* ». L'objet de la théorie qui est élaborée est alors de définir ce qu'est un ordre social juste, les principes qui doivent guider l'institution de la structure sociale de base, sans traiter du point de savoir si les membres de la société se conformeront aux normes-règles ainsi instituées. La seconde consiste en « la *comparaison* des situations réelles », avec comme préoccupation « d'éliminer certaines injustices manifestes »<sup>14</sup> du monde réel que l'auteur a sous les yeux et qui résultent tout à la fois des institutions en place et des comportements réels. La recherche vise alors à « trouver des critères permettant de dire qu'une option est moins injuste qu'une autre »<sup>15</sup>. Cette distinction s'avère tout à fait pertinente pour les écrits du XVIIème, du XVIIIème et du début du XIXème siècle. La majorité de ceux-ci relèvent de la première logique et on comprend facilement pourquoi : l'enjeu pour les auteurs en question (Hobbes, Locke, Rousseau et Kant pour s'en tenir aux principaux) est de penser « ce qui devrait être » en matière de justice dans une société d'individus libres et égaux en Droit qui n'existe pas encore. Ainsi le propos est normatif. Il a pour objet de contribuer à l'avènement d'une telle société. La nouveauté tient pour l'essentiel au passage de la « Liberté des Anciens » à la « Liberté des Modernes » : chaque individu est libre de choisir sa propre conception du bien ; aucune ne s'impose a priori<sup>16</sup>. Quant aux auteurs dont les travaux relèvent de la seconde logique (Smith, Condorcet, Marx, si ce n'est Bentham et John Stuart Mill), ils traitent avant tout de « ce qui est ».

---

<sup>11</sup> Dans la cité athénienne au temps d'Aristote, sa philosophie essentialiste n'est pas la seule qui a cours. Certains, à commencer par les Sophistes, ont une conception de la justice qui n'est pas en antériorité du bien ; pour eux, les biens, ou du moins certains, sont visés - voir (MacIntyre, 1993).

<sup>12</sup> (Sen, 2010 : 30).

<sup>13</sup> Idem, p. 30.

<sup>14</sup> Idem, p. 32.

<sup>15</sup> Idem p. 30.

<sup>16</sup> Ainsi, pour Jean-Jacques Rousseau, l'objet de son ouvrage *Du contrat social* est de « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant » (1996 : 48). Voir aussi (Audard, 2009).

La pertinence de cette distinction est discutable pour les écrits récents. Sans nul doute, le travail de Sen se classe dans la seconde logique puisqu'il nous dit que « l'objet de ma recherche, ce sont les consensus raisonnés auxquels nous pouvons parvenir sur les moyens de réduire l'injustice en dépit de nos visions différentes des régimes « idéaux » »<sup>17</sup>. Et à l'appui de ce choix, il considère que « l'identification d'une option transcendantale n'offre aucune solution à la comparaison entre deux options non transcendantales quelles qu'elles soient »<sup>18</sup>, point de vue dont nous verrons dans la section suivante qu'il n'est que partiellement exact. Mais il paraît difficile de rattacher les autres analyses à la première logique. Certes, il est courant de considérer la Théorie de la justice de Rawls comme une pure théorie normative. Beaucoup la considèrent comme telle parce qu'elle repose sur l'hypothèse dite du « voile d'ignorance » (encore qualifiée par Rawls de « position originelle »)<sup>19</sup>. C'est en se fondant sur cette hypothèse qu'il parvient à la proposition centrale de sa théorie, celle selon laquelle des individus qui n'ont pas les mêmes convictions morales peuvent tomber d'accord sur des principes de justice. Mais force est de constater que Rawls passe beaucoup de temps à tenter d'expliquer que cette hypothèse est une hypothèse réaliste dans une société dont les membres sont tout à la fois rationnels et raisonnables. Dès lors, si on s'entend pour reconnaître que ces deux « qualités morales » sont attribuables aux membres des sociétés modernes qui se sont finalement mises en place dans la durée, on ne peut rejeter la proposition selon laquelle cette théorie serait une théorie positive de la conception de la justice qui y prévaut ; en l'occurrence celle que Rawls appelle la « priorité du juste ». D'ailleurs, si on s'en remet au mode empirico-formel prôné par Karl Popper, rien ne distingue une théorie normative d'une théorie positive (ce que ce dernier appelle une théorie empirique, dès lors qu'elle s'avère pertinente). Quant à l'analyse de Forsé et Parodi, elle ne peut être classée ni d'un côté ni de l'autre. Ce qu'ils élaborent n'est pas une théorie normative puisqu'ils parlent à son propos d'une théorie empirique, c'est-à-dire d'une théorie visant à expliquer la conception de la justice qui opère effectivement dans les sociétés dites modernes, mais ce n'est pas non plus un travail comparatif au sens de Sen dans la mesure où ils jugent nécessaire de conjuguer cette « *objectivité positive* où nous nous demandons si les lois que nous attribuons au réel en rendent compte de manière adéquate », qui est celle que considère Popper en s'y limitant, à une « *objectivité pratique* où nous nous demandons si les lois que nous nous donnons collectivement peuvent faire l'objet d'un accord unanime »<sup>20</sup>. Le recours à cette objectivité pratique consiste donc à se situer sur le terrain philosophique selon un positionnement kantien conduisant à dire que « l'accord unanime est clairement un idéal »<sup>21</sup>. En cela, ils s'opposent nettement à Sen pour qui une telle conjugaison n'est ni possible ni souhaitable. Il est toutefois intéressant de constater l'existence d'un point commun entre les trois analyses qui viennent d'être prises en compte : toutes trois retiennent la *possibilité d'un consensus* d'un côté sur un ou des principes de justice (Rawls, Forsé et Parodi), de l'autre sur des injustices manifestes dans un contexte démocratique défini comme « gouvernement par la discussion » (Sen)<sup>22</sup>.

Reste à prendre en compte la Théorie des cités de Boltanski et Thévenot. Cette théorie se veut une théorie des *justifications pratiquées* dans une société démocratique et non pas une théorie de la Justice, qu'elle soit transcendantale, comparative ou empirique (au sens de Forsé et

<sup>17</sup> (Sen, 2010 : Note\*\*, p. 37).

<sup>18</sup> Idem, p. 42.

<sup>19</sup> Ce *voile d'ignorance* « implique que les gens soient représentés uniquement comme des personnes morales et non comme des personnes avantagées ou désavantagées par les contingences de leur position sociale, par la répartition des aptitudes naturelles ou par les chances et les accidents de l'histoire durant le déroulement de leur vie » (Rawls, 1993 : 92).

<sup>20</sup> (Forsé et Parodi, 2010 : 321).

<sup>21</sup> Idem, p. 19. Autrement dit, « une situation d'accord qui ne s'observe pas, ou du moins pas encore ».

<sup>22</sup> (Sen, 2010 : 13).

Parodi). Une justification est un discours tenu devant les autres faisant valoir qu'il y a de bonnes raisons de se livrer ou de pouvoir se livrer à telle pratique (occupation, activité). Un tel discours relève toujours d'une « grammaire de justification »<sup>23</sup> qui, pour Boltanski et Thévenot est commandée par la référence à un « principe (de bien) supérieur commun ». En analysant les discours effectivement tenus, ils mettent en évidence l'existence de diverses grammaires de justification, donc une pluralité de principes de référence<sup>24</sup>. J'analyse ce changement de terrain comme *la* condition pour sortir de l'opposition mise en évidence par Sen, opposition que Forsé et Parodi tentent de surmonter sans y parvenir. Doit-on retenir qu'en raison de ce déplacement, la possibilité d'un consensus est alors exclue? Cela semble s'imposer sans problème. Ces auteurs retiennent en effet que les principes de bien supérieur commun sont exclusifs les uns des autres – on ne peut les hiérarchiser parce qu'il n'y a pas de super cité - et que cette coexistence irréductible rend problématique un accord concernant le point de savoir si une pratique individuelle ou une règle sociale est juste. Pour pouvoir pousser plus avant la comparaison entre cette théorie et les précédentes, il faut apporter deux précisions. Boltanski et Thévenot considèrent d'abord que leur théorie porte tout autant sur les justifications personnelles (celles pour lesquelles les bonnes raisons se rapportent à l'intérêt personnel de la personne qui parle) que sur les justifications générales (celles pour lesquelles les bonnes raisons se réfèrent à l'intérêt général). Et ils considèrent aussi que les divers principes de bien supérieur commun sont transversaux aux trois espaces auxquels se pose la question d'un accord ou d'un compromis sur une solution de coordination juste entre des acteurs individuels ; à savoir, l'espace public, l'espace propre à une organisation impersonnelle (ex : une entreprise, une administration) et l'espace propre à une organisation entre personnes proches (ex : une famille)<sup>25</sup>. Autrement dit, ils ne se limitent pas à traiter des justifications générales dans le seul espace public, alors que Rawls, Forsé et Parodi et Sen s'en tiennent à la justice sociale, celle d'un ordre social en termes d'intérêt général, Or l'observation des discours tenus à ces divers niveaux invite à formuler la conjecture selon laquelle les justifications générales dans l'espace public ont une *spécificité*, celle-là même que ces autres auteurs reconnaissent plus ou moins explicitement en s'y limitant. Il n'en reste pas moins que le pluralisme pris en compte par Boltanski et Thévenot ne concerne pas le critère de définition d'une inégalité juste ; à savoir, que les « grands » d'une cité sont récompensés du sacrifice qu'ils consentent en investissant pour la réalisation du bien commun considéré, investissement que les « petits » ne réalisent pas et sans lequel le bien commun visé ne serait pas disponible, l'avantage dont disposent les grands étant juste s'il est proportionné à cet investissement. Je ne discute pas ici le point de savoir si ce critère est, au non, le même que le principe de différence de Rawls<sup>26</sup>. Ce dont on est assuré est qu'il relève comme ce dernier de la *justice distributive* (au sens où celle-ci a été définie par transposition de la catégorie d'Aristote à la justice globale). De plus, il n'est pas interdit de penser que ce principe a quelque chose à voir avec le principe de l'accord unanime que Forsé et Parodi définissent dans leur première partie théorique et qui leur paraît compatible avec le pluralisme des principes de justice distributive observables (équité, égalité, satisfaction des besoins) pris en compte dans leur seconde partie empirique, pluralisme qui découle pour eux du pluralisme

---

<sup>23</sup> B et T n'emploient pas cette expression. Elle est reprise de (Bessy et Favreau, 2003).

<sup>24</sup> Pour remonter à ces principes, ils se réfèrent à des ouvrages de philosophie politique en retenant alors à juste titre que le choix en faveur de tel ou tel principe est normatif.

<sup>25</sup> A ce sujet, voir (Thévenot, 2006).

<sup>26</sup> Ce dernier, on le sait, est la seconde partie de son second principe selon lequel « *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 : 69-70). Pour la première partie, la question ne se pose pas, puisque celle-ci se retrouve dans les cinq principes d'une cité de Boltanski et Thévenot - il s'agit en l'occurrence du troisième.

des valeurs de référence ; ils considèrent en effet que ces principes sont positivement corrélés entre eux et qu'en conséquence ils peuvent être hiérarchisés<sup>27</sup>. Enfin, il n'est pas non plus interdit de retenir que ce principe a aussi quelque chose à voir avec cette possibilité, postulée par Sen, d'un consensus après discussion sur des inégalités qui seraient considérées comme injustes, point de vue que partagent finalement Forsé et Parodi.

Que retenir de ce tour de table comparatif des théories récentes prises en compte ? Les divergences sont nombreuses. Mais elles n'excluent pas des points communs. La seule conclusion qui s'impose sans problème à ce titre est celle que j'ai prise comme point de départ de ma présentation initiale : toutes ces analyses *se focalisent sur la justice distributive* sans souffler mot de la justice commutative et on ne trouve dans aucune d'elle une explication de cet unilatéralisme. Il est plus problématique de retenir que toutes reposent sur l'existence un « accord unanime » parce que, de l'une à l'autre, la substance de cet accord unanime change. Au moins peut-on dire que toutes considèrent cet accord unanime comme la condition d'un débat démocratique, sa condition pour qu'il puisse avoir lieu et déboucher sur un résultat, que ce dernier soit l'institution d'une norme-règle considérée alors comme juste ou soit le constat que telle inégalité observée est manifestement injuste. Au-delà, l'impression qui prévaut est que chacune de ces analyses apporte une pierre à la construction d'un édifice qui reste à réaliser. Sen a raison de critiquer l'institutionnalisme transcendantal : en matière de justice, ce sont les résultats qui comptent, et non pas les intentions ou les principes. Mais cette critique ne débouche sur rien de précis : l'idée de justice qui ressort de son ouvrage est pour le moins confuse. Certes, c'est bien de choix social dont il est question et non pas de la simple application d'un principe qui s'imposerait à tous, mais comme le font voir les analyses de Boltanski et Thévenot et de Forsé et Parodi, ce choix met en jeu des références déontologiques diverses. On ne peut donc s'en tenir à une problématique conséquentialiste selon laquelle on ne jugerait une action ou une institution qu'au regard de ses résultats. L'édifice à construire doit articuler les deux. Mais comment caractériser cet édifice ? La pierre apportée par Boltanski et Thévenot conduit à dire qu'il doit s'agir d'une théorie positive qui porte sur les justifications et qui prend en compte la diversité des conceptions du bien. Mais on doit s'écarter de leur problématique en considérant la spécificité des justifications générales dans l'espace public. J'en arrive à la proposition que l'édifice en question est une *théorie positive du mode de justification pratiqué dans l'espace public dans les sociétés modernes réellement existantes* depuis près de deux siècles, l'accord unanime portant sur le fait que ce mode est reconnu comme le seul acceptable pour justifier en termes d'intérêt général. Si on suit Rawls, ainsi que Forsé et Parodi, ce mode doit être qualifié de mode de justification en raison en « priorité du juste ». Mais on ne peut s'en remettre aux définitions respectives qui en sont données par ces auteurs. On doit le considérer comme un mode historiquement situé, un mode qui s'est imposé pour diverses raisons contingentes et qui n'est donc *pas le seul logiquement envisageable* sous l'égide de la Liberté des Modernes. Et pour cause, la « priorité du juste » ne peut se définir qu'en opposition avec la « priorité du bien ». Une conjecture découle de cette caractérisation : en se limitant à traiter plus ou moins explicitement de ce mode de justification moderne en « priorité du juste », ces analyses se focalisent nécessairement sur la justice distributive. Les deux sections suivantes visent à l'élaboration théorique de cette conjecture.

---

<sup>27</sup> Forsé et Parodi proposent ainsi une solution à la coexistence problématique à laquelle en restent Boltanski et Thévenot, mais manifestement ce ne sont pas des mêmes principes dont il est question ici et là, De plus, la façon dont Forsé et Parodi passent du pluralisme des valeurs à leurs trois principes est loin de convaincre le lecteur.

#### 4. Le passage historique de la Liberté des Anciens à la Liberté des Modernes et la distinction logique entre « priorité du juste » et « priorité du bien »

Il ne peut être question de reprendre ici dans sa globalité la façon dont j'analyse en institutionnalisme historique l'avènement de la « société moderne », analyse qui commence par un moment empirique d'observation conduisant à dire que ce genre diffère de la « société traditionnelle », mais aussi de la cité antique, et qui se poursuit au plan théorique en caractérisant ce nouveau genre et en tentant de comprendre après coup le changement structurel qui a eu lieu. Je m'en tiens à un aspect, celui qui concerne le changement de mode de justification pratiqué dans l'espace public, en me limitant à la caractérisation de ce changement et en laissant de côté le changement conjoint en matière de cosmologie (la façon de situer l'homme au sein de l'univers), ainsi d'ailleurs que celui de la structure de base<sup>28</sup>.

La proposition tout à fait générale qui sous-tend la fresque historique ainsi construite est la suivante. Tout groupement humain doté d'une fermeture (communauté ou société regroupant une partie des humains, sans exclure dans l'avenir que ce regroupement soit global) manifeste son existence par la présence d'institutions techniques et sociales, c'est-à-dire par l'actualisation récurrente d'une part de normes-procédures portant sur la façon de se servir des objets mobilisés dans les occupations humaines et d'autre part de normes-règles attribuant des droits de disposition de sujets et d'objets aux membres du groupement<sup>29</sup>. Les normes-procédures s'imposent par l'expérience. Par contre, les normes-règles doivent être justifiées d'une façon ou d'une autre parce qu'elles instituent des inégalités en raison de l'existence de droits de disposition qui ne sont pas communs. Un mode de justification préside ainsi à l'institution des normes-règles. A ce moment, la justification met en avant les *résultats attendus* du suivi de la règle instituée ; ces résultats sont jugés favorables au groupement au regard d'un critère qui est constitutif du mode de justification pratiqué. L'actualisation des règles par des pratiques qui s'y conforment repose au départ sur cette justification et elle durera tant que les *résultats constatés* ne s'éloignent pas trop des résultats attendus. Tel est le lien exigé (voir section 3) entre institution et résultat via les comportements. Le mode de justification entre en crise lorsque l'écart entre résultat constaté et résultat attendu se creuse assez systématiquement dans de nombreux domaines de la vie du groupement.

Je ne remonte pas en amont des groupements dans lesquels la distinction entre le public et le privé s'est imposée, en qualifiant ces groupements de sociétés. Les justifications des normes-règles propres à tout le groupement relèvent de l'espace public. Ce sont alors des justifications générales, c'est-à-dire des justifications formulées en termes d'intérêt général. L'avènement des sociétés va de pair avec celui de la justification en raison - ce n'est plus en se référant au sacré (à la religion, au sens large) que l'on pense ce qui est juste et bien, mais en se fondant sur l'investigation en raison mise en forme par Platon. Le plus souvent, le mode de justification pratiqué dans une société traditionnelle est un mode complexe conjuguant justification en religion et justification en raison. Cette conjugaison implique que, comme la justification en religion, la justification en raison soit *en antériorité du bien*. Cette expression signifie, on l'a vu dans le cas particulier de la philosophie d'Aristote, que l'idée que l'on se fait dans la société de ce qui est bien est élaborée avant toute considération de justice : le sens du bien et du mal est une donnée surnaturelle ou naturelle.

---

<sup>28</sup> Concernant cette structure, une première version est présentée dans (Billaudot, 2008a). Plus généralement, le changement en question est quelque peu précisé dans (Billaudot, 2010a). L'essentiel se trouve consigné dans des notes de travail préparatoires à la rédaction d'un ouvrage.

<sup>29</sup> Concernant les normes, voir (Billaudot, 2010b).

En toute généralité, je retiens que le *bien* est ce que les êtres humains disent concernant *ce qui est, ou devrait être, visé dans leur vie*. Faire le bien (ce qui est visé) s'oppose alors à faire le mal. Cette définition générale du bien ne met pas explicitement en jeu le juste, ce qui laisse place à l'antériorité du bien. Toutefois, « ce qui est, ou devrait être visé dans leur vie » peut être quelque chose qui a à voir avec le juste, c'est-à-dire quelque chose dont la visée n'est le bien que sous contrainte de justice. Que retenir en toute généralité pour le juste ? On ne peut donner une définition commune du juste, seulement une pour une occupation juste et une pour une norme-règle juste : *une occupation juste* est une occupation *qui vise le bien* et *une norme-règle juste* est une norme-règle *qui tout à la fois habilite et contraint les membres du groupement à faire le bien (éviter le mal)*. Ainsi le point commun entre ces deux définitions est de mettre en jeu le bien d'une façon telle qu'*il ne peut y avoir d'antériorité du juste sur le bien*. Tel est le point de vue de Rawls pour qui « la justice pose les limites, le bien indique la finalité »<sup>30</sup>. L'antériorité du juste ne peut être que le cas où le légal (au sens large) résulte de la force et procède donc de la contrainte physique. Il n'y a alors aucune limite posée par l'égal, même s'il arrive que le légal impose l'égalité en certains domaines. Comme le retient Jean-Jacques Rousseau à propos du mot droit dans l'expression « la force qui fait le droit », le mot juste dans l'expression justification en priorité du juste « ne signifie rien du tout »<sup>31</sup>.

### ***La façon moderne de justifier ne délimite pas un mode de justification***

Ces considérations générales suffisent pour caractériser le changement qui est constitutif de l'avènement de la société moderne en matière de mode de justification pratiqué dans l'espace public (pour justifier les normes-règles « publiques », celles qui s'appliquent en principe à tous les membres de la société). Je retiens pour l'essentiel trois caractéristiques à ce sujet (je ne traite pas des justifications personnelles). 1/ La justification en religion est mise à l'index ; seule la justification en raison a cours. 2/ Il n'y a plus une idée commune du bien à laquelle on peut se référer pour justifier, que cette idée soit la conformité à la nature humaine, le respect de la tradition (ou encore la recherche de la richesse, de la puissance ou de la célébrité de la cité s'agissant de la cité athénienne<sup>32</sup>) ; cela exclut l'antériorité du bien. 3/En conséquence, l'intérêt général n'est plus considéré comme un intérêt commun qui transcende les intérêts particuliers ; il est conçu comme une conciliation des intérêts particuliers ; cette solution, qui respecte l'individualité de chacun en ne plaçant pas l'intérêt général au dessus des intérêts personnels, consacre le passage de la Liberté des Anciens à la Liberté des Modernes. Cela se traduit dans la structure de base par la présence d'un rapport de citoyenneté englobant tous les membres de la collectivité : une mise en rapport comme individus égaux en Droit et qui consacre donc en principe l'égalité des chances (voir la première partie du second principe de Rawls ou le troisième principe du modèle de cité de Boltanski et Thévenot).

La façon moderne de justifier, ainsi caractérisée, ne délimite pas toutefois *un* mode de justification. En effet, s'il n'y a plus antériorité du bien, s'il n'y a donc plus de conception possible du bien qui ne tienne pas compte du juste, cela laisse place à *deux* possibilités logiques, la priorité du juste et la priorité du bien. C'est cette distinction logique que je dois préciser, avant de caractériser plus précisément le mode qui a été effectivement pratiqué

---

<sup>30</sup> (1993 : 288).

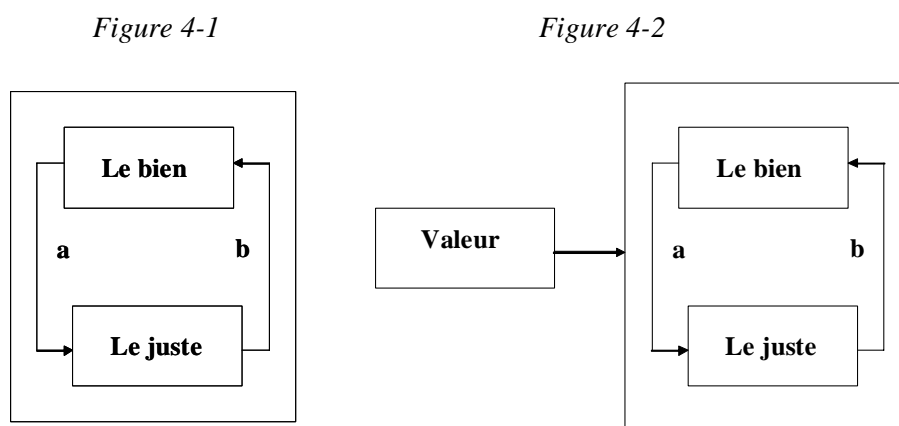
<sup>31</sup> (Rousseau, 1996 : 48). Le principal problème que pose, à ce titre, l'analyse théorique (première partie) de Forsé et Parodi est qu'on peut la comprendre comme une tentative de définir un mode de justification en antériorité du juste, ce qui est une tentative vouée à l'échec.

<sup>32</sup> Voir (MacIntyre, 1993).

jusqu'à la fin du XXème siècle dans les sociétés modernes réellement existantes ; à savoir, la priorité du juste. Ce que j'appelle le mode de la *première modernité*<sup>33</sup>.

Partons du constat qu'avec le changement intervenu, on a perdu tout moyen de sortir de la « complémentarité » entre le bien et le juste dont parle à juste titre Rawls. Et pour cause, si le juste dépend du bien, le bien dépend aussi du juste : la justice fixe des limites aux idées du bien qui sont acceptables sous l'égide de la justification moderne (voir figure 4-1)).

Figure 4 : La justification en raison moderne\*



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 ne peut lever cette indétermination qu'en faisant appel à quelque chose qui ne soit ni le bien ni le juste et qui ne dépende ni de l'un ni de l'autre. Ce quelque chose est ce qu'on appelle une *valeur* (à ne pas confondre avec quelque chose qui a de la valeur) (voir figure 4-2). En ce sens la justice n'est pas une valeur et l'on ne peut dire, comme beaucoup le font, que l'on a le choix comme valeur suprême de référence entre la liberté et la justice ou, ce qui revient au même, entre la liberté et l'égalité. Or il n'y a pas une seule valeur de référence possible, même si on se limite à la justification des normes-règles dans l'espace public<sup>34</sup>. Mais il n'y en a pas une infinité, surtout si on fait apparaître que certaines valeurs (ex : la solidarité ou l'inspiration) peuvent être comprises comme des compositions de valeurs simples. A s'en tenir aux justifications générales dans l'espace public, trois valeurs et seulement trois se sont imposées (voir infra pour la démonstration de cette proposition tout à fait centrale). Ce sont la *liberté*, l'*efficacité technique* et le *collectif*. Chacune de ces valeurs ne se comprend qu'en

<sup>33</sup> Je ne traite pas des raisons pour lesquelles ce mode particulier s'est imposé. Les deux raisons qui me paraissent déterminantes sont les suivantes. 1/ Ce mode de justification est celui qui a cours dans la bourgeoisie en matière de justifications privées-personnelles. L'enjeu pour cette classe sociale est de l'imposer dans l'espace public afin de réduire les tensions liées aux contradictions entre ces justifications personnelles et le mode public antérieur (en crise). 2/ Le principal enjeu est d'exclure la justification en religion (surtout en France) à partir d'un contexte où l'antériorité du bien en raison n'a pas sa place et où la distinction entre antériorité du bien et priorité du bien en matière de justification en raison n'est pas et ne peut être pensée (d'ailleurs, elle l'est encore difficilement deux siècles plus tard, comme cela a été vu supra).

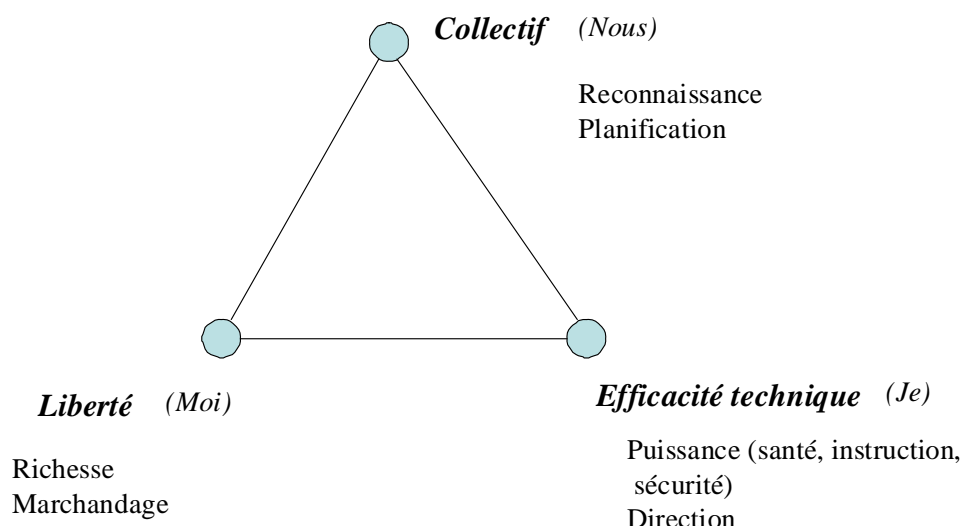
<sup>34</sup> On est confronté au « *fait du pluralisme* » pour parler comme Rawls, si ce n'est que ce dernier met au compte de ce pluralisme tout à la fois les convictions laïques et les croyances religieuses alors que le pluralisme dont je parle ici est seulement celui des valeurs possibles de référence. Ou encore à la pluralité des « principes de bien supérieur commun » de Boltanski et Thévenot, si ce n'est que cette expression confond la valeur de référence et le bien supérieur qui est associé à cette valeur (bien qui est visé en priorité du juste – voir infra).

relation avec les autres (ex : le collectif ne se conçoit que comme un regroupement d'individus libres ; et inversement la liberté ne se conçoit que comme celle d'individus faisant partie d'un collectif<sup>35</sup>). A chacune de ces valeurs se trouve associé un *bien supérieur* ; à savoir, le sous-ensemble des objets dont on dit que ce sont des biens en se référant à la valeur en question. Ces biens supérieurs sont la *richesse* pour la liberté, la *puissance* (au sens du pouvoir de faire) pour l'efficacité technique et la *reconnaissance* pour le collectif (voir tableau 2 et figure 7).

Tableau 2 : Les valeurs de référence de la justification en raison moderne (espace public) et les biens supérieurs associés

Valeur de référence	Bien supérieur associé	La nature de ce bien supérieur
La liberté	La richesse	Les biens dont la consommation fait l'objet d'un choix
L'efficacité technique	La puissance (le pouvoir de faire)	Les biens dont on doit disposer pour pouvoir s'activer : la santé, l'instruction et la sécurité
Le collectif	La reconnaissance	Les biens auxquels un membre de la collectivité doit avoir accès pour être reconnu comme tel - ce sont les marqueurs de cette identité, des biens communs patrimoniaux

Figure 7: La formule du genre « Société moderne »



La proposition selon laquelle il ne peut y avoir que trois « grandes » valeurs de référence et que ce sont les trois en question s'impose lorsqu'on prend en compte le fait que la question qui est posée dans une société d'individus individualisés (libres) est de mettre en ordre des

<sup>35</sup> La liberté ne peut donc être la possibilité de faire tout ce que l'on veut qui s'apparente à celle du renard dans un poulailler.

*transactions*, des transactions entre des individus égaux en Droit à l'entrée dans la transaction<sup>36</sup>. Or il n'y a que trois modes de règlement possible de tout élément d'une telle transaction publique : le *marchandage* entre les parties prenantes (à égalité de pouvoir entre elles), la *direction* de l'une de ces parties et la *planification* par une instance représentative de la collectivité (le groupement englobant considéré) qui surplombe les parties prenantes. Soit au total trois triades :

- Liberté – Richesse – Marchandage
- Efficacité technique – Puissance (pouvoir de faire) – Direction
- Collectif – Reconnaissance – Planification

### ***La distinction entre la priorité du juste et la priorité du bien.***

Il n'en reste pas moins que l'indétermination du couple « bien-juste » n'est pas complètement levée par la référence à une valeur. En conformité avec la théorie des systèmes, elle ne l'est que si on fixe une *règle de priorité*. Est-ce que la valeur de référence s'applique prioritairement au juste ou prioritairement au bien ? La possibilité logique de la priorité du bien est ainsi mise en évidence en la distinguant nettement de l'antériorité du bien. Elle permet de comprendre pourquoi la tentative de Rawls, celle de démontrer que le seul mode de justification acceptable en modernité dans l'espace public est la priorité du juste, est vouée à l'échec. Reste que, sur un point au moins, ce dernier a raison : le seul mode réellement existant pendant tout un temps est la priorité du juste (dans toutes les sociétés qui se sont modernisées, que ce soit en Occident ou en Orient – voir le Japon). Il importe de caractériser plus précisément ce mode.

### ***La caractérisation de la priorité du juste : la justification rationnelle en valeur en termes de coordination efficace***

Nous avons vu qu'il n'y a pas d'antériorité du juste possible. Quel sens précis donner à la priorité du juste, si elle correspond au cas où la valeur de référence s'applique au juste ? D'un point de vue systémique, cela veut dire que la détermination du bien par le juste est l'action (c'est la conception que l'on a du juste qui détermine l'idée que l'on se fait du bien) et la détermination du bien par le juste, la rétroaction (la façon dont le juste en matière de normes-règles fixe le cadre du vivre ensemble s'appuie sur cette idée du bien dans la mesure où cette dernière en fixe la finalité). Cette priorité implique que la valeur en question est nécessairement conçue comme une valeur *sociale*, c'est-à-dire une valeur relative aux rapports des hommes entre eux. Il s'agit donc de la version moderne du mode ancien pour lequel la société est constituée « en vue des choses indispensables » (voir supra section 2). L'enjeu est qu'elle soit organisée avec cette finalité de façon efficace, c'est-à-dire que sa mise en ordre assure une *coordination efficace* des membres de la société au regard de ce but commun. S'il y a un but commun, il n'y a pas de bien commun (au singulier). Ce qui est commun aux membres de la société est qu'ils entendent pouvoir disposer de biens sans que la liste de ces derniers soit préalablement fixée. D'ailleurs, ce but commun n'implique pas que, pour chacun, le fait de disposer de biens soit pour lui une fin. Le principe public est non seulement que ceci est une affaire privée (puisque ce mode est un mode moderne), mais aussi que, si tant est que tous les membres de la société se soient entendus (sans se concerter ou en se concertant) pour retenir la même valeur de référence, la mise en ordre du « vivre ensemble » n'est pas finalisée

---

<sup>36</sup> Ce point précis a été traité dans (Billaudot, 2008b) en conjuguant une relecture critique de Commons et une relecture critique de Boltanski et Thévenot en sélectionnant trois de leurs cités comme étant celles qui opèrent de fait dans l'espace public (la cité marchande, la cité industrielle et la cité civique).

par la visée d'un même idéal moral découlant du choix de cette valeur (les règles ne sont pas ordonnées à un tel but commun). Pour le dire autrement, le but commun est social ; ce but est de parvenir à une *coordination efficace* ; si cette coordination est faite en vue de choses indispensables (disposer de biens de toutes sortes), elle n'est pas mise au service de l'obtention telle ou telle chose jugée indispensable par tous puisqu'il y a un pluralisme des valeurs et, parallèlement, un pluralisme des biens supérieurs ; l'intérêt général, qui commande l'institution de telle ou telle norme-règle et qui est compris en modernité comme une conciliation des intérêts particuliers, s'exprime en termes d'avoir des biens, mais il est pluriel : à chaque valeur de référence sa façon de le délimiter par le bien supérieur correspondant à cette valeur ; c'est au regard de l'obtention de ce bien supérieur que l'efficacité de la coordination est appréciée (elle est appréciée en termes de richesse, si la valeur de référence est la liberté, en termes de puissance si la valeur de référence est l'efficacité technique et en termes de reconnaissance si la valeur de référence est le collectif)<sup>37</sup>. Et, comme nous le dit déjà Aristote, cette visée n'est justifiée que si elle se fait à *l'avantage des plus modestes*. C'est ce critère qui sous-tend toute justification. La coordination est efficace si elle permet d'obtenir ce bien supérieur dans des conditions telles qu'il n'existe pas une autre solution de coordination dans laquelle les petits, ceux qui sont situés au bas de la distribution inégale de ce bien à l'échelle de la collectivité, aient plus de ce dernier (toute solution conduisant à une moins forte inégalité entre les petits et les grands est une solution dans laquelle les petits ont moins)<sup>38</sup>. Autant dire que le mode en question est tout à la fois déontologique et conséquentialiste. Comme il y a un pluralisme des valeurs (un pluralisme qui traverse d'ailleurs le plus souvent chaque membre de la collectivité), il ne peut y avoir de règle communément justifiée que dans le cas d'une polarisation sur une valeur particulière. Cette règle est alors d'une convention commune. Si non, la règle procède d'un *compromis* : elle doit pouvoir permettre d'atteindre efficacement plusieurs biens supérieurs (la proportion dépend des poids respectifs des valeurs de référence). La *croissance* est donc le maître mot de ce mode puisqu'un ordre social juste en ce sens est celui qui permet d'*avoir plus*, mais ce plus *n'est pas spécifié* puisqu'il peut s'agir de plus de richesse, de plus de puissance ou de plus de reconnaissance<sup>39</sup>.

Ainsi, ce mode comprend trois *grammaires de justification* différentes, une grammaire pour chaque valeur de référence et un bien supérieur visé pour chaque grammaire. Ce mode est donc redevable de la représentation schématique suivante (voir figure 5).

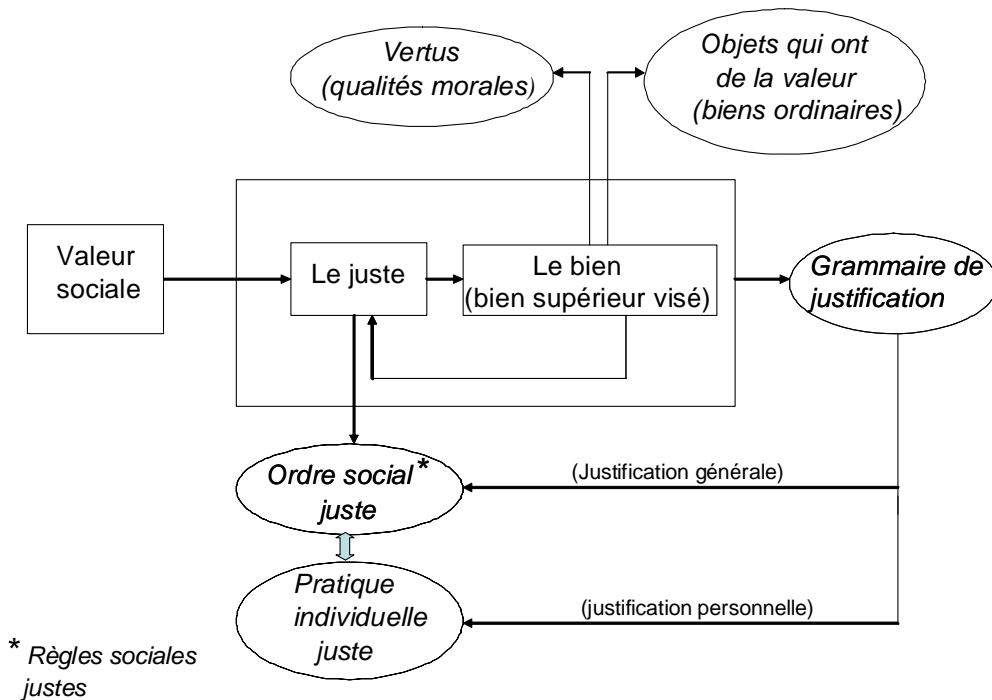
---

<sup>37</sup> Ces trois biens supérieurs sont ceux qu'à sa façon, Jean-Jacques Rousseau retient puisqu'il nous dit que « 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 :43, souligné par moi).

<sup>38</sup> Autrement dit (formulation de Boltanski et Thévenot, voir section 3), les inégalités sont justes si elles ne sont que la récompense d'un sacrifice consenti par les grands, sacrifice que les petits ne consentent pas et qui permet que tout un chacun dispose du bien supérieur visé.

<sup>39</sup> En tout état de cause, cette croissance n'est pas la croissance d'ordre économique. Une autre question est celle de savoir si la croissance d'ordre économique est la condition nécessaire et suffisante d'une telle croissance. Cette proposition ne fait pas partie de la « priorité du juste », même si elle y trouve sa place. Il suffit d'ailleurs, pour se rendre compte que cette proposition n'est pas vraie, de constater par exemple que, si la croissance d'ordre économique offre la possibilité de financer plus de dépenses publiques en matière de santé, la santé de la population ne tient pas seulement au volume de services de santé dont elle dispose.

Figure 5 : La priorité du juste



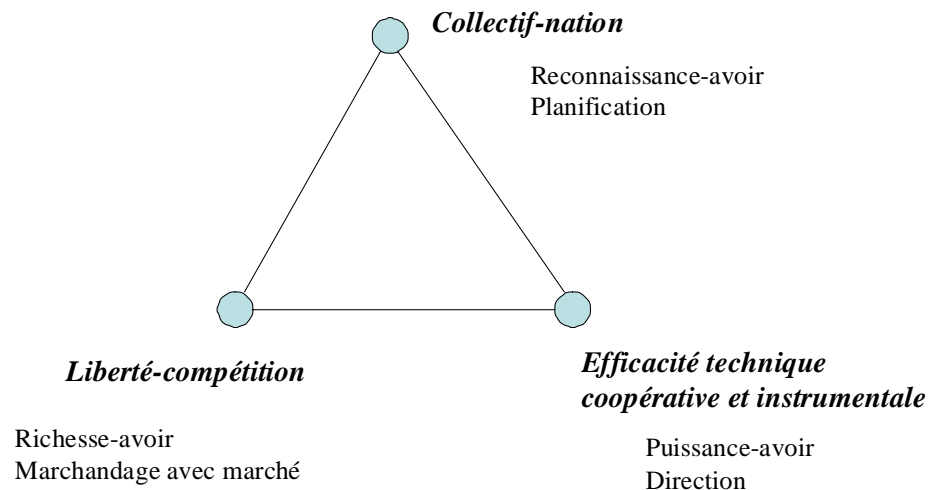
Quelles sont alors les sens précis des trois valeurs de référence en tant qu'il s'agit de valeurs sociales ? Pour une raison qui n'est vraiment compréhensible que lorsqu'on remonte au couple constitué par la cosmologie dualiste et ce mode de justification en valeur particulier, le collectif (le « nous ») est alors la *Nation* (une partition au sein de l'ensemble des humains). C'est à cette échelle que s'apprécie le caractère juste ou injuste des inégalités en matière de richesse, de puissance ou de reconnaissance<sup>40</sup>. La liberté (à ne pas confondre avec l'individualité) est la *liberté-compétition* : le libre choix des biens à appropriation privée que l'on recherche en compétition avec les autres (ma liberté s'arrête où commence celle des autres). Quant à l'efficacité technique comme valeur sociale, il s'agit d'une *efficacité technique coopérative et instrumentale*. Elle est coopérative parce que cette efficacité technique, cette efficacité dans l'utilisation des objets, est envisagée comme étant celle qui provient de la coopération des membres de la collectivité (la nation en l'occurrence), celle qu'on ne peut attribuer à Pierre ou Paul en tant que celle d'un membre dépend des autres (ce n'est pas une efficacité technique personnelle, cas où cette valeur est conçue comme une valeur éthique - voir infra avec la priorité du bien). Au même titre où on peut dire qu'avec le collectif-nation la valeur de référence est la nation et qu'avec la liberté-compétition, la valeur de référence est la compétition, avec l'efficacité technique coopérative la valeur de référence est la *coopération*<sup>41</sup>. En se référant à cette valeur, ce ne sont pas la santé, l'instruction et la sécurité personnelle de chacun qui sont visées, mais la santé publique, l'instruction publique et la sécurité publique. Il ne s'agit pas de remédier aux inégalités techniques ou physiques entre les membres de la collectivité nationale (ex : tel a un corps plus robuste, tel autre est plus intelligent, etc.) ; ces inégalités sont prises comme des données auxquelles on ne peut remédier ; elles ne concernent pas la justice telle qu'elle est conçue en « priorité du juste ». Il

<sup>40</sup> La logique westphalienne de non ingérence dans les affaires intérieures d'un Etat-nation en matière de relations internationales (inter-nations) en est la contrepartie.

<sup>41</sup> Et comme l'a très bien montré Arrow, la direction s'accorde à la coopération.

s'agit de faire en sorte, par exemple en matière de santé publique, de se prémunir contre les épidémies en s'attaquant aux conditions de vie insalubres. Et elle est instrumentale, parce que les objets sont pris comme de simples instruments (extériorité des objets vis-à-vis de l'homme comme cela est vu dans la cosmologie dualiste associée à ce mode). Avec ce mode, on est en présence d'un modèle *particulier* de la formule de la société moderne (voir figure 8).

Figure 8: La formule du modèle de première modernité



Si les sociétés concrètes relevant de ce modèle ne s'y réduisent pas dans la mesure où on y trouve toujours des « restes » des genres antérieurs, ce n'en est pas moins en se référant à ce modèle que l'on comprend ce en quoi ces sociétés se distinguent principalement les unes des autres : elles se distinguent par la façon dont les trois pôles y sont combinés en diverses proportions dans les compromis dont résultent les normes-règles instituées qui y « travaillent » effectivement. Exemple : les USA sont du côté du pôle « Liberté-compétition », la France du XXème siècle du côté du pôle « Collectif-nation » et l'Allemagne du Côté du pôle « Efficacité technique coopérative et instrumentale », avec une dérive assez générale vers le pôle « Liberté-compétition » à partir des années 1980.

Le résultat attendu des institutions en place est une croissance (bénéficiant en principe aux petits) de la richesse, de la puissance (santé, instruction, sécurité) et de la reconnaissance. Le début du XXIème siècle se caractérise à ce titre par le poids pris par la richesse au regard des deux autres, surtout au Nord mais aussi dans beaucoup de pays du Sud, et par une grande distance entre le résultat en principe visé et le résultat constaté (la croissance ne se fait pas au bénéfice des petits ; les inégalités sont injustes au regard du critère retenu pour justifier les institutions en place). Encore doit-on noter qu'il *n'existe pas d'instrument de mesure objectif* de la justesse des inégalités ; il appartient à chacun de se faire sa propre opinion à ce sujet<sup>42</sup>.

<sup>42</sup> Cette idée est aussi présente, on l'a vu dans la section 3, dans la réflexion sur la justice d'Amartya Sen (*L'idée de justice*, Flammarion, 2010) qui se préoccupe de façon réaliste de la question de la justice sociale en considérant que c'est une affaire de démocratie et que, les choses étant ce qu'elles sont, l'important est de combattre les inégalités, aussi bien les inégalités de revenu que les inégalités de pouvoir (au sens de pouvoir faire, ce qu'il appelle les *capabilities*). Reste que cette idée n'y est présente qu'implicitement puisque Sen laisse de côté ce qu'il appelle l'institutionnalisme transcendantal (le type d'analyse de la justice qui se préoccupe de définir les institutions idéales d'une société juste) et ne parle pas en conséquence d'inégalités justes. La problématique en termes de mode de justification pratique qui sous-tend la présente analyse tente de surmonter cette opposition entre les deux voies, en considérant que la voie comparative-réaliste-positive de Sen ne

Autant dire que celle que je viens d'exprimer est la mienne, partageant en cela le point de vue de beaucoup de gens.

Je m'en tiens là pour la priorité du juste. Il me paraît préférable d'enchaîner tout de suite sur la nature du lien, dans ce mode, entre la justice distributive et la justice commutative et de ne caractériser qu'ensuite la priorité du bien.

## **5. Le rapport entre la justice distributive et la justice commutative en priorité du juste et en priorité du bien**

Nous avons vu qu'en termes de justice d'un ordre social (et non plus en termes de vertu personnelle) l'égalité proportionnée de la justice distributive et l'égalité arithmétique de la justice commutative formaient système. La proposition que je vais d'abord démontrer est qu'en « priorité du juste », la justice distributive domine la justice commutative. Et ensuite, que le rapport s'inverse en « priorité du bien ».

### *La justice distributive domine la justice commutative en priorité du juste*

Il est aisé de constater que le principe de la coordination efficace, qui est constitutif du mode moderne « en priorité du juste », met en jeu la justice distributive : l'exigence de justice concerne les distributions respectives de la richesse, de la puissance et de la reconnaissance et il s'agit d'une égalité proportionnée, ce qu'il est convenu d'appeler l'équité. On comprend en conséquence que ce soit celle qui se présente sur le devant de la scène. Mais que dire alors de la justice commutative ? Je m'en tiens à la justice commutative dans les échanges économiques en laissant de côté les échanges actés par les tribunaux. Mais que sont ces échanges ? Le terme même pose problème parce qu'il n'y a plus que des transactions économiques (commerciales, salariales et financières). Aucune n'est un échange au sens où ce serait un échange de droits de disposition. Chaque transaction ne donne lieu qu'au *transfert* d'un droit de disposition, transfert dont la contrepartie est la reconnaissance d'une dette évaluée et réglée en monnaie, ce droit de disposition étant celui d'une chose pour la transaction commerciale, d'un sujet pour une transaction salariale et d'argent pour une transaction financière. On ne peut, en suivant à la lettre Aristote, considérer que la question de la justice commutative ne se pose qu'à propos des transactions commerciales portant sur des biens de la richesse. Certes la puissance et la reconnaissance ne s'échangent pas. Mais la société moderne n'est pas une société de petits producteurs qui ne viseraient que la richesse, qui auraient été instituées comme disposant du produit de leur travail avec la possibilité de vendre ce droit contre monnaie et qui vendraient pour acheter ce que d'autres produisent. La monnaie en tant qu'institution fondamentale assure l'ordination du multiple à l'un en matière de règlement d'une dette quelle que soit la transaction qui a créé cette dette, c'est-à-dire qu'elle assure l'équivalence générale de tous les droits de disposition bien qu'ils soient tous différents les uns des autres<sup>43</sup>. A commencer par l'équivalence entre les trois grandes catégories de droits (d'objets, de sujets et d'argent). Et l'on sait que cette équivalence générale est constitutive de l'égalité arithmétique dont parle Aristote. Ainsi on peut établir

---

peut se passer d'une réflexion transcendantale. Il est intéressant de noter que Sen prend bien en compte les inégalités de puissance (au sens retenu ici), mais non pas les inégalités de reconnaissance (elles sont confondues avec les précédentes) et qu'il assimile les inégalités de revenu (qui sont des inégalités d'ordre économique) avec les inégalités de richesse, une « erreur » qui est des plus courantes (confondre la richesse avec le PIB).

<sup>43</sup> Ex : le droit de disposition d'un produit acheté en gros auprès du producteur n'est pas le même que le droit de disposition acheté par le client du commerçant de détail qui revend le produit qu'il a acheté en gros, bien qu'il s'agisse du même objet.

l'équivalence entre un salaire et un panier de marchandises ordinaires et l'on sait que Marx à fonder sa théorie de l'exploitation sur cette équivalence. Pour autant la capacité de travail du salarié n'est pas un objet. Ce que l'employeur acquiert est le droit de disposition d'un sujet. Si le *commutatif* se rapporte aux relations horizontales entre les membres de la collectivité (et non pas à celles, verticales, qui ont lieu entre les citoyens et l'Etat) la question de la justice commutative se pose tout autant pour la relation entre un employeur et l'un de ses salariés, un prêteur et celui qui lui emprunte que pour la relation entre l'acheteur et le vendeur d'un produit. Et dans chaque cas, cette question de savoir si le salaire, le taux de rémunération et le prix pratiqué est juste met en jeu l'équivalence générale assurée par la monnaie. Seulement, en priorité du juste, la réponse apportée à cette question est que *la relation est juste si elle se conforme au principe de la coordination efficace*. On le constate sans problème à propos des salaires ou des prix des produits, que la convention soit alors celle qui est commandée par la référence à la liberté-compétition (la loi du marché) ou celle qui est commandée par la référence à l'efficacité technique coopérative instrumentale (le prix de production et la puissance du salarié). Ainsi la justice commutative n'a pas disparu ; mais elle est dominée par la justice distributive. Qu'en est-il en priorité du bien ?

### ***Le renversement du rapport entre justice distributive et justice commutative en priorité du bien***

Le mode simple de justification en priorité du bien n'est pas une pure possibilité logique pour l'espace public. Il a déjà fait intrusion dans cet espace avec les débats concernant la bioéthique, l'affirmation d'une responsabilité sociale des organisations, la façon de régler certains problèmes écologiques et l'exigence affirmée par certains d'une solidarité s'exerçant entre membres de l'humanité au nom d'une éthique personnelle par delà les frontières entre Etats. Pour autant, il ne s'agit d'aucune façon d'un mode de justification pratique au sens défini ci-dessus. D'ailleurs, il y a logiquement deux modes pratiques possibles pour l'avenir sur la base de cette intrusion : un mode complexe conjuguant priorité du juste et priorité du bien et le monopole de la priorité du bien se substituant à la priorité du juste. En l'état actuel des choses, rien de précis concernant la dite priorité du bien n'est encore construit. Je dois en traiter avant tout comme d'une possibilité logique.

Comme telle, cette justification procède d'une application de la valeur de référence au bien. Cela implique que cette valeur soit conçue comme une valeur *relative à soi-même*. En suivant Charles Taylor, on peut parler d'un « idéal moral » qui requiert un « horizon commun de signification »<sup>44</sup>. Il doit donc s'agir d'une valeur personnelle commune, d'une valeur reconnue comme telle à l'échelle de la collectivité publique concernée. Cela s'accorde avec le point de vue de Paul Ricoeur consistant à penser « soi-même comme un autre »<sup>45</sup>. Et l'on peut alors parler de valeur éthique, mais à condition de ne pas suivre ce dernier pour lequel l'éthique personnelle de celui qui se reconnaît comme un autre est antérieure à toute considération morale, c'est-à-dire à toute considération de justice. Il s'agit ici de priorité du bien et non pas d'antériorité du bien, parce qu'il s'agit potentiellement d'un mode moderne de justification en raison. En ce sens, les valeurs en question ne peuvent être que les mêmes qu'en priorité du juste ; à savoir, la liberté, l'efficacité technique et le collectif ; mais elles ne sont plus conçues comme des valeurs sociales. Autrement dit, l'idée que l'on se fait du bien

---

<sup>44</sup> « Que doit-on entendre par idéal moral ? J'entends par là une image de ce que serait une existence meilleure ou plus élevée, où « meilleure » et « plus élevée » ne se définissent pas en fonction de nos désirs ou de nos besoins, mais par rapport à un idéal auquel nous devrions aspirer » (Taylor, 1991 : 28). C'est « Un idéal de véricité à soi-même » (idem, p. 27).

<sup>45</sup> (Ricoeur, 1990).

en se référant à l'une ou l'autre de ces trois valeurs n'est plus un bien supérieur. Quand on se réfère à la liberté, on ne vise plus la richesse, on vise l'excellence en liberté comme idéal moral d'accomplissement personnel, la richesse reste le bien supérieur associé à la liberté mais ce n'est plus qu'un moyen au service de ce but (et point trop alors n'en faut<sup>46</sup>). Quand on se réfère à l'efficacité technique, l'idée que l'on se fait du bien est l'excellence en efficacité technique, la puissance n'étant alors qu'un moyen au service de ce but. Et quand on se réfère au collectif, l'idée que l'on se fait du bien est l'excellence en collectif (l'excellence comme membre du nous qui ne peut être que l'humanité toute entière), la reconnaissance n'étant alors qu'un moyen au service de ce but. Reste que les horizons communs de signification de l'accomplissement personnel, de l'excellence en efficacité technique et de l'excellence comme membre de l'humanité ne sont pas encore construits. Je ne peux donc, d'un point de vue positif, en dire plus à propos de cette « priorité du bien ». Mais cela suffit pour comprendre que le rapport entre la justice distributive et la justice commutative est alors inversé.

En priorité du bien, la relation à l'autre est primordiale<sup>47</sup>. Les transactions économiques ne sont plus envisagées comme des relations impersonnelles. L'autre est pris en compte avec toutes ses caractéristiques personnelles, y compris ses capacités proprement physiques. En priorité du juste, cela a été dit supra, les inégalités techniques entre les humains, ces inégalités qui tiennent à la constitution du corps sans rien devoir aux choix de vie de la personne concernée et qui sont communément qualifiées de naturelles ou de physiques<sup>48</sup>, sont prises comme des données. Ces inégalités ne sont pas prises en compte pour traiter de la justice des inégalités sociales. Pour le dire autrement, l'égalité des chances est envisagée d'un strict point de vue social : il importe que les normes-règles instituées assurent à Pierre et à Paul les mêmes chances d'atteindre les diverses positions sociales *indépendamment* du fait qu'il peut y avoir entre eux des inégalités techniques (de force physique, de capacité cognitive, etc.). Par contre, en priorité du bien, l'égalité des chances implique de *compenser* les inégalités techniques, c'est-à-dire de faire en sorte qu'elles ne soient pas à l'origine d'inégalités sociales. Mais cela n'a alors de sens qu'au sein de chaque « profession », « métier » ou plus généralement de chaque « situation de compétition pour l'acquisition de droits de disposition ». Les inégalités dont on se préoccupe qu'elles soient justes sont encore les inégalités de richesse, de puissance et de reconnaissance, mais le critère n'est plus celui de la coordination efficace. Le critère est celui de l'excellence : les inégalités en question sont justes si elles sont la récompense de l'excellence dans la fonction sociale occupée<sup>49</sup>. Au sein d'une fonction, il s'agit donc de l'égalité proportionnée de la justice distributive, mais celle-ci est alors sous la gouverne de la justice commutative. parce que c'est à chacun des individus qui est en relation économique avec celui dont il s'agit d'apprécier l'excellence de procéder à cette appréciation en en tenant compte dans le prix, le salaire ou le taux de rémunération qu'il accepte de payer ; la hiérarchie en question n'est pas le fruit d'une épreuve impersonnelle. Bien plus, ce critère *n'est pas transversal* aux fonctions. Au niveau de la société dans son ensemble, c'est nécessairement de justice commutative qu'il s'agit, celle de l'égalité arithmétique consistant à dire qu'un excellent ingénieur est équivalent à un excellent juge ou à un excellent ouvrier.

---

<sup>46</sup> On retrouve alors le juste milieu d'Aristote.

<sup>47</sup> J'emploie le présent, mais il est hypothétique.

<sup>48</sup> Voir la citation de Jean-Jacques Rousseau supra.

<sup>49</sup> Je ne traite pas du problème posé par le fait que la correspondance stricte entre fonction et personne n'est qu'un cas d'école dans le temps long.

Je m'en tiens là. Je pense avoir apporté des éléments de réponse à la question initialement posée - comment expliquer que les théories récentes de la justice (ou de la justification) ne prennent en compte que la justice distributive ? – sans masquer le fait que ceux qui portent sur la priorité du bien et qui ne relèvent pas d'une objectivité positive, sont encore peu assurés.

Reste que je n'ai traité que d'un aspect du sujet – justice distributive et justice commutative dans la société moderne – puisque je n'ai pas abordé la question, dans ce contexte structurel, de l'articulation entre les justifications personnelles et les justifications générales qui ont présidés à l'institution des normes-règles en vigueur, articulation qui s'avère problématique lorsque la personne concernée considère avec sa propre façon de concevoir ce qui est juste que ces normes-règles sont injustes.

## **Références**

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.

Bessy C., Favereau O. (2003), « Institutions et économie des conventions », *Cahiers d'économie politique*, n° 44, Paris, L'Harmattan.

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

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

Billaudot B. (2010a), « La justification de l'aide au développement et la mesure de son efficacité », *Critique économique*, n°26, Rabat.

Billaudot B. (2010b), « La norme ISO 26000 : une norme-définition qui a le statut d'un compromis », in Capron M. et ali, *ISO 26000 : une Norme « hors norme » ?*, Paris, Economica.

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.

Cachia P. (1998), *Ethique à Nicomaque, Commentaire*, Paris, Ellipses.

Commons J. R. (1934), *Institutional Economics. Its Place in Political Economy*, The University of Wisconsin Press, 1959, 2 vol. (1<sup>er</sup> ed. 1934, Macmillan).

Dumont L. (1985), *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard (1<sup>er</sup> ed. 1977).

Elias N. (1991), *La société des individus*, Paris, Fayard.

Forse M. et Parodi M. (2010), *Une théorie empirique de la justice sociale*, Paris, Hermann.

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

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, 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, le Seuil.
- Rousseau J.-J. (1996), *Du contrat social*, Paris, Le livre de Poche.
- Rousseau J.-J. (1965), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Editions Gallimard, Collection « idées ».
- Sandel M. J. (2009), *Justice. What's the Right Thing to Do ?*, Londres, Penguin Books.
- Sen A. (2010), *L'idée de justice*, Paris, Flammarion (tr. fr. de *The Idea of Justice*, Londres, Penguin Books, 2009).
- 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](http://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.
- Walzer M. (1997), *Sphères de justice, Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Seuil (tr.fr. de 1983).