

*XXVIIème Journées de l'Association d'Economie Sociale Nanterre les 6 et 7 septembre
2007 : « Approches institutionnalistes des inégalités en économie sociale »*

**A propos de la justification des inégalités entre les hommes
Une lecture critique du modèle de cité de Boltanski et Thévenot à partir de
la problématique historique des conceptions de la justice en termes de
traditions de MacIntyre**

Bernard Billaudot¹

Résumé

Cette communication traite d'un point précis d'une recherche portant sur la compréhension de la modernité et accordant une place centrale à la justification des inégalités entre les hommes : présenter la lecture critique du modèle de cité de Boltanski et Thévenot à laquelle conduit la mobilisation de l'apport du philosophe américain MacIntyre. Celui-ci fait état d'une opposition, irréductible rationnellement, entre deux conceptions de la justice, la justice en termes d'excellence et la justice en termes de coordination efficace. On révèle ainsi l'ambivalence de ce modèle. Cela conduit à ne pas mettre sur le même plan tous les principes constitutifs d'une cité : les trois premiers, qui sont à la base du modèle, sont relatifs à la modernité en général et les trois suivants, qui expliquent les inégalités entre les hommes par la nécessité de l'investissement des grands, à la seule modernité occidentale, forme relevant de façon exclusive de la conception de la justice en termes de coordination efficace. Mais aussi à distinguer deux types de cités : seule la triade des cités « civique », « marchande » et « industrielle », triade qui est associée à cette seconde conception, est propre à la modernité occidentale.

Classement JEL : A13, B5

¹ Professeur émérite, LEPII-CNRS-UPMF-Grenoble, bernard.billaudot@wanadoo.fr

INTRODUCTION

Ma communication est une contribution au débat actuel portant sur les liens entre coordination, justice et rationalité, une contribution qui concerne l'économie dans la mesure où elle s'attache au modèle de cité de Boltanski et Thévenot (1991), qui est l'une des principales références dans les travaux de l'Economie des conventions. Elle a pour objet de présenter une lecture critique de la théorie de la justification, que ce modèle met en forme, à la lumière de l'analyse du philosophe américain Alasdair MacIntyre développée dans *Whose Justice ? Which rationality ?* (1988)².

Ce sujet s'inscrit dans une recherche personnelle dont la cible visée est une compréhension de la **modernité** surmontant les apories respectives de celle, classiquement retenue, qui consiste à l'associer à la mise en place du couple Etat-Marché, et de celle que propose Marx en termes d'avènement du capitalisme (Billaudot, 2006a) et dont la démarche procède d'une appropriation critique de l'Economie des conventions (EC) au sein de l'approche historique de la Théorie de la régulation (TR) en mobilisant pour ce faire, à titre principal, les apports de Weber, Simmel, Commons et Giddens. Cette problématique générale de recherche a donc deux caractéristiques principales. Elle relève de **l'économie sociale** au sens que Walras donne à cette expression, puisqu'on s'intéresse alors nécessairement (au-delà de l'économie pure et de l'économie appliquée) aux « stratégies des hommes concernant l'organisation de leurs relations », c'est-à-dire aux **processus d'institution** formels ou informels des règles ou normes sociales s'appliquant à ces relations. Et elle implique le choix d'une approche institutionnaliste à la fois **historique** (TR) et **pragmatique** (EC), ce que je qualifie pour ma part d'institutionnalisme historique complexe (Billaudot, 2006b)³. Le côté pragmatique conduit à mettre au centre de l'analyse des processus d'institution les discours des individus ordinaires qui ont pour objet de **justifier** (ou de dénoncer) tout ou partie des inégalités entre les hommes observées dans tel pays à telle époque. Comme l'ont montrés notamment les débats soulevés par la théorie de la justice de Rawls, il n'y a pas une seule façon de réaliser cette prise en compte ; mais dans tous les cas, le normatif s'invite dans l'analyse positive. En amont de toute considération d'ordre économique, l'enjeu primordial de ma recherche est donc de comprendre, selon une démarche historique⁴, l'origine des inégalités entre les hommes qui font l'objet d'une justification, le rôle de cette justification et la façon dont elle est construite, l'avènement de la modernité devant se caractériser par des changements substantiels en la matière⁵. Comme il se doit, la première chose à faire est alors de prendre en compte les travaux récents qui ont tenté de donner des réponses à ces questions et par analyser leurs apports

² Je me réfère dans la suite à sa traduction française, parue sous le titre « Quelle justice ? Quelle rationalité ? » (1993).

³ La problématique historique de la TR consiste à considérer qu'il y a toujours dans l'explication des faits sociaux une part irréductible au mode hypothético-déductif. Pour le dire autrement, la science sociale ne peut être prédictive. L'analyse porte sur des processus, des dynamiques, sans théorisation possible d'une scène originelle. Quant au point de vue pragmatique de l'EC, il s'agit de celui qui « 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). Ce couplage implique de retenir que seule l'action collective est source de normativité (Commons, 1934), ce qui exclut que cela puisse être le cas pour le contrat – même si, comme on le voit dans la suite, la modernité occidentale en donne l'illusion. C'est la raison pour laquelle je parle « d'appropriation critique de l'EC » et non de synthèse entre l'EC et la TR.

⁴ A propos d'une telle démarche, on peut apporter les précisions suivantes. Les catégories générales d'analyse, celles qui traversent les genres de société - les *communalisations*, puis les *sociations* de Weber (1995) -, ne peuvent être construites *in abstracto*. Ce sont des pseudos concepts (flous et vagues) que l'on dégage de la *comparaison* entre des ensembles sociaux différents et pour lesquels les mots utilisés pour les décrire ont un sens particulier, découlant du contexte institutionnel en place. On remonte donc toujours du particulier au général. Cela conduit à adopter comme démarche (ou méthode de recherche) la séquence « observer, caractériser, comprendre ». L'observation est empirique ; la caractérisation concerne avant tout le volet institutionnel des faits observés et mobilise des catégories générales (ou intermédiaires, s'agissant par exemple de celles relatives aux sociétés modernes) déjà construites sur la base de travaux antérieurs, l'enjeu étant avant tout de caractériser le changement, la nouveauté au regard du passé ; la compréhension est celle de ce dernier (au sein d'une permanence plus ou moins affirmée).

⁵ Je qualifie les inégalités qui doivent être justifiées de *sociales* en les distinguant des inégalités *techniques* qui n'ont pas à être justifiées. Je fonde cette distinction sur celle que retient Giddens (1987) concernant l'existence de deux structures de domination distinctes – la domination de la nature par l'homme (y compris les corps biologiques) et la domination de l'homme par l'homme. Ainsi les inégalités entre les hommes tenant au fait qu'ils n'ont pas le même corps biologique n'ont pas à être justifiées. Cette distinction, qui est strictement analytique (et non pas existentielle), n'est faite ni par Rawls, ni par Boltanski et Thévenot. Précisons que les inégalités entre les hommes que je qualifie ainsi de « sociales » ne se confondent pas avec celles dont on parle couramment en considérant le « social » comme étant de qui n'est ni économique ni politique. Je ne traite pas de ce point dans cette communication.

ainsi que leurs limites, les travaux mobilisés étant ceux de Rawls, de Boltanski-Thévenot et de MacIntyre⁶. Le sujet de ma communication est un moment important, et même essentiel, de cette étape de ma recherche.

Je commence par faire état de l'apport de MacIntyre (I). J'analyse ensuite la façon dont cet apport permet de mieux comprendre le modèle de cité (notamment, comprendre en quoi ce dernier se démarque de Rawls) et d'en révéler l'ambivalence (II). Je considère connus le modèle de cité, ainsi que la théorie de la justice en termes d'équité de Rawls.

I. JUSTICE ET RATIONALITE PRATIQUE DANS LA PROBLEMATIQUE HISTORIQUE DE MACINTYRE : DEUX CONCEPTIONS DE LA JUSTICE TOUT AUSSI RATIONNELLES L'UNE QUE L'AUTRE

Dans l'ouvrage pris en compte, MacIntyre développe une analyse historique des débats philosophiques concernant le lien entre la façon de concevoir ce qui est juste et l'investigation rationnelle initiée par Platon. Il se préoccupe centralement de ce qui reste non résolu aussi bien chez Rawls que chez Boltanski-Thévenot ; à savoir, l'explication du « fait du pluralisme » qui est considéré par le premier comme une donnée et qui est caractérisé par les seconds en termes d'un pluralisme des cités à même de se renouveler dans le temps. C'est à ce titre que cet ouvrage présente un grand intérêt. Plus précisément, l'auteur se propose « d'examiner ce qui fait qu'il est rationnel d'avancer et de défendre telle conception de la *rationalité pratique* plutôt que telle autre » (MacIntyre, 1993 : V, souligné par nous) en ayant pris conscience « du lien étroit et caractéristique qui existait entre des conceptions de la justice différentes et incompatibles et des conceptions de la rationalité pratique différentes et incompatibles » (*idem*). Cet examen n'est pas d'ordre logique, mais historique. Le pluralisme des références que les gens mobilisent à une époque donnée et dans un pays donné lorsqu'ils se préoccupent de rationaliser leurs pratiques doit être compris comme le résultat d'un processus historique marqué par la récurrence de traditions et le renouvellement des problématiques au sein de chacune d'elle. La nature du lien entre la justice et les règles est ainsi revisitée. La **rationalité pratique** dont parle MacIntyre a trait aux raisons d'agir « considérées par autrui et par moi-même comme de bonnes raisons d'agir » (MacIntyre, 1993 : 47)⁷. Elle est donc en relation directe avec la justification dont se préoccupent Boltanski et Thévenot, dans la mesure où cette dernière est le propos de l'homme ordinaire. Pour MacIntyre, les controverses portent sur la justice, ce qu'elle exige (ou n'exige pas) et ce qu'elle autorise (ou n'autorise pas). Celle-ci se traduit par des normes ou règles sociales dont la transgression est sanctionnée d'une façon ou d'une autre. Il n'y a pas d'un côté une « morale des vertus » dont la justice ferait partie et de l'autre une « morale des règles »⁸. Des conceptions différentes de la justice se traduiront par des idées très différentes sur ce qui constitue une bonne raison d'agir, donc par des formes de rationalité pratique différentes.

I.1 Une reformulation du fait du pluralisme

La prise en compte de cette rationalité pratique conduit MacIntyre à une nouvelle formulation du fait du pluralisme. Ce n'est plus le simple constat, comme chez Rawls, d'une pluralité de doctrines compréhensives personnelles, qui englobent de manière plus ou moins systématique et complète tous les aspects de l'existence humaine et, donc, qui dépassent les seules questions politiques, ou, comme

⁶ L'apport de Michaël Walzer, principalement consigné dans *Spheres of Justice* (Walzer, 1983), est laissé de côté parce qu'il rattache la diversité des façons de spécifier le bien commun – le « fait du pluralisme » de Rawls réexaminé par Boltanski-Thévenot et resitué historiquement par MacIntyre – à l'existence de divers ordres (ou sphères) au sein d'une société moderne, notamment un ordre marchand dans lequel la justification d'ordre marchand serait pertinente mais ne le serait plus dans les autres ordres.

⁷ Elle s'oppose en cela à la rationalité théorique, c'est-à-dire aux discours tenus par le philosophe ou le chercheur en science sociale au point d'aboutissement d'une investigation théorique ayant pour objet d'en proposer une conception. Elle met en jeu un *raisonnement pratique* mobilisant lui-même des arguments pratiques. Ce raisonnement part de prémisses pour aboutir « à une conclusion qui sera une action » (p. 48). C'est en cela précisément qu'il est pratique.

⁸ En effet, « à toute morale adéquate des vertus, doit nécessairement correspondre une « morale de lois » (After Virtue, *seconde édition* p. 150-152), de sorte que le fait de savoir appliquer la loi n'est possible que pour quelqu'un qui possède la vertu de la justice (p. 152) » (MacIntyre, 1993 : VI).

chez Boltanski et Thévenot, une composante essentielle du modèle de cité, dont découle la pluralité des cités via celle des principes de bien supérieur commun identifiables à une époque (sixième principe)⁹. Ce pluralisme est vu comme celui des critères et des méthodes de **justification rationnelle**, soit encore celui qui se manifeste par des oppositions concernant « la conception de la justice qui doit être tenue pour acceptable rationnellement » (p. 4). Ainsi, « le fait d'observer les lois de la logique n'est qu'une condition nécessaire mais non suffisante de la rationalité, théorique ou pratique » (p. 4)¹⁰. Quelque chose doit être **ajoutée** à l'observance des règles de la logique « pour justifier la reconnaissance de la rationalité – chez soi-même ou chez autrui, aux modes d'investigation ou aux justifications des croyances, ou encore aux conditions de l'action et à leur justification » (p. 5). C'est ce quelque chose à ajouter qui soulève des divergences. Le pluralisme se manifeste avant tout par ces divergences concernant l'essence de la rationalité et au-delà par l'absence de réponse (unique) à la question de savoir « quelle est la réaction rationnelle appropriée face à ces divergences » (*idem*).

L'une des réactions est de s'en remettre à une conviction, en l'occurrence celle d'un groupe auquel la personne s'identifie, en mettant de côté la rationalité. Or l'enjeu, pour MacIntyre, est de « parvenir à proposer au citoyen moyen une façon de faire le lien entre ce qui dans ce domaine est de l'ordre de la conviction et ce qui est de l'ordre de la justification rationnelle » (p. 6). Le dit domaine est en l'occurrence celui circonscrit par le débat relatif à la façon de « parvenir à des conclusions sur la nature de la justice et de la rationalité pratique pouvant être justifiées rationnellement et réalisant l'unanimité » (*idem*). Il s'agit de se tenir sur une ligne de crête qui évite d'un côté de s'en remettre « aux modes de pensée intellectuel et culturel dominants » (p. 8) inscrits dans la définition de la justification rationnelle donnée par les (penseurs des) Lumières¹¹ et de l'autre de rejeter la justification rationnelle et ses exigences.

I.2 A la recherche d'une compréhension historique

Cette ligne de crête est aussi celle sur laquelle entendent se situer aussi bien Rawls que Boltanski et Thévenot, même si la façon de caractériser cette posture n'est pas aussi précise chez eux. Cette proximité méthodologique rend possible la confrontation. On sait que la façon dont Rawls parvient à des conclusions dans le débat en question est de s'en remettre à la logique en recourant au voile d'ignorance. Et que le rejet par Boltanski et Thévenot de cette hypothèse les conduisent au constat d'une pluralité irréductible de justifications rationnelles, cette irréductibilité ayant pour conséquence de ne rendre possible ni la compréhension des raisons pour lesquelles l'une s'imposerait plutôt qu'une autre dans telle situation en l'absence de convictions déjà formées des individus qui ont à se

⁹ Rappelons que ces principes sont les suivants (*Rousselière, 2006 : 327*), d'après (*Boltanski Thévenot 1991 : 96-103*) :

P1 : le principe de commune humanité

- une partition du monde est établie entre personnes humaines et êtres non-humains
- seules les personnes humaines ont le statut de sujets
- les membres de la société se reconnaissent mutuellement comme tels (position symétrique de base)

P2 : le principe de différence

- il existe plusieurs positions sociales différenciées à distribuer entre les membres de la société

P3 : le principe de commune dignité

- chaque membre bénéficie formellement d'un égal potentiel d'accès aux différentes positions sociales, sans discrimination liée à la naissance ou au sexe

P4 : le principe d'ordre

- les différences de positions sociales sont classées selon une hiérarchie de grandeur

P5 : le principe de sacrifice (ou formule d'investissement)

- l'accès aux positions sociales supérieures a un coût qui implique un sacrifice de la part des postulants

P6 : le principe (de bien) supérieur commun

- au-delà de leur propre satisfaction, ceux qui occupent une position de grandeur produisent un bien commun dont profitent tous les membres.

¹⁰ MacIntyre fait référence aux lois énoncées par Aristote, dont la principale est la loi de non-contradiction. Il rappelle que, pour Aristote, quiconque « nie la validité de cette loi [...] tout en étant prêt à défendre sa position dans un débat critique, ne peut faire autrement que de s'appuyer sur la loi même qu'il entend rejeter » (MacIntyre, 1993 : 4).

¹¹ MacIntyre en donne la définition suivante : « la justification devait procéder selon des principes irrécusables pour tout être rationnel et par conséquent indépendants de toutes les particularités socio-culturelles que les penseurs des Lumières considéraient comme de simples revêtements accidentels de la raison à des époques et en des lieux particuliers » (p. 6). Ainsi, « la raison délogerait l'autorité et la tradition » (*idem*).

coordonner, ni l'explication logique de la formation des compromis couramment constatés entre plusieurs justifications rationnelles. La problématique de MacIntyre se présente comme une solution à ces limites de l'analyse de Boltanski et Thévenot : abandonner le terrain de la seule logique pour une compréhension **historique** et réhabiliter ainsi la **tradition**, rejetée par Les Lumières, parce « qu'ils la considéraient comme l'antithèse de la quête rationnelle » (MacIntyre, 1993 : 8). Encore faut-il bien s'entendre sur le sens de ce terme. Il s'agit de tradition en matière de justification rationnelle¹².

La **thèse** de MacIntyre est la suivante. *Ce à quoi les Lumières ont rendus la plupart d'entre nous aveugles, et que nous devons à présent retrouver, est une conception de l'investigation rationnelle incarnée dans un tradition et selon laquelle les critères même de la justification rationnelle émergent d'une histoire dont ils font partie et où ils sont justifiés par la façon dont ils transcendent les limites des critères précédents et remédient à leurs faiblesses à l'intérieur de l'histoire de cette même tradition* (p. 8). Cette thèse consiste donc à rejeter l'idée que les investigations concernant les questions de vérité et de justification rationnelle des diverses doctrines philosophiques, qui s'affrontent et se renouvellent dans l'histoire, relèveraient d'une approche dans laquelle ces questions sont tenues pour éternelles (a-historiques). Et à défendre « le concept d'une investigation rationnelle inséparable d'une tradition intellectuelle et sociale dans laquelle elle s'est incarnée » (p. 9). Ce concept est « historique par essence. Justifier revient à faire l'histoire de l'argument » (*idem*). Il n'y a donc pas une seule tradition d'enquête, mais une **diversité**, chacune avec son mode spécifique de justification rationnelle¹³. Avec ce point de vue dit « des traditions de l'investigation rationnelle » (p ; 10), le problème de la diversité – bien mis en évidence chez Boltanski et Thévenot – « n'est pas supprimé, mais il est transformé d'une manière qui permet de lui apporter une solution » (*idem*). Quelle est cette solution ?

I.3 Traditions et conflits : une thèse illustrée par quatre traditions

Dans l'ouvrage pris en compte, quatre traditions sont utilisées par MacIntyre pour **illustrer** « le concept d'investigation rationnelle constituée par et constitutive d'une tradition » (p. 10)¹⁴. En conformité avec la thèse d'Héraclite selon laquelle la justice est conflictuelle, le **conflit** est inhérent au processus de différenciation/reproduction/renouvellement des traditions, qu'il s'agisse des conflits entre traditions ou des conflits internes à chaque tradition. Car « une tradition est un débat qui s'étend dans le temps » (p. 13). Aucune ne peut parvenir à satisfaire sa prétention à l'universalité, du moins si tel est le cas (voir Kant). La compréhension historique de ce processus impose de resituer « les débats conflictuels de notre temps [...] dans les contextes historiques qui les ont produit » (p. 14). Dans le

¹² Ce n'est pas la tradition comme telle, à juste titre considérée par les Lumières comme un recours opposé à la raison - au même titre où Weber (1995) oppose l'activité à signification rationnelle à l'activité à signification traditionnelle. Ce n'est pas non plus toute tradition en matière de justification des actions humaines, dans la mesure où « toutes les traditions n'ont pas incarné l'investigation rationnelle comme partie constitutive d'elles-mêmes » (p. 8).

¹³ Cette diversité tient d'abord à la pluralité des traditions, mais aussi aux différenciations au sein d'une tradition. « Ainsi la rationalité elle-même, qu'elle soit théorique ou pratique, est un concept qui a une histoire [...] : il y a des rationalités plutôt qu'une rationalité, tout comme il y a [...] des justices plutôt que la Justice » (p. 10).

¹⁴ Ces quatre traditions sont la doctrine *aristotélicienne*, la version *augustinienne* du christianisme, la tradition écossaise du XVII^e siècle « subvertie de l'intérieur » par *Hume*, enfin le *libéralisme moderne*. « Chacune est entrée dans des relations d'antagonisme, ou d'alliance et parfois même de synthèse, voire les deux tour à tour, avec au moins l'une des autres. Et en même temps elles révèlent des modes de développement très différents » (p. 11) : chacune véhicule « à l'intérieur d'elle-même un type particulier de conception de la justice et de la rationalité pratique » (*idem*). Ainsi, la doctrine aristotélicienne « émerge des conflits de l'ancienne *polis*, mais est ensuite développée par saint Thomas d'une manière qui échappe aux limitations de la *polis* » (p. 11), l'augustinisme « est entré au Moyen Âge dans des relations complexes d'antagonisme, puis de synthèse, et ensuite d'antagonisme persistant avec l'aristotélisme » (*idem*), la tradition écossaise fut le fruit d'une symbiose entre les deux et le libéralisme moderne est « né de l'antagonisme à toute tradition » (*idem*), en étant maintenant reconnu comme une tradition supplémentaire. Chacune d'elles « fait partie de l'arrière-plan de notre culture » (*idem*). Pour autant, d'autres traditions incluses dans cet arrière-plan (la tradition juïdique, la tradition prussienne qui est le pendant continental de la tradition écossaise avec Kant, Fichte et Hegel, et la pensée islamique), comme d'autres qui lui sont extérieures (les traditions d'investigation produites en Inde et en Chine), ne sont pas traitées. Ces limites, reconnues par l'auteur, ne posent pas *a priori* de problème s'agissant avant tout d'illustrer une thèse.

champ limité pris en considération par MacIntyre, ce processus prend naissance à la fois en Grèce avec Homère et au Moyen Orient avec le monothéisme¹⁵.

Il n'est pas question de reprendre ici l'histoire de ce processus que raconte MacIntyre en considérant quatre traditions. Je me contente de passer successivement en revue les points suivants : revenir sur quelques aspects importants de sa thèse que cette illustration permet de mieux comprendre, ce qui conduit à mettre en exergue les deux points essentiels sur lesquels portent les débats dans le cours de ce processus ; privilégier alors le second – l'opposition entre deux conceptions de la justice ; préciser enfin la façon dont ces deux débats sont tranchés, selon MacIntyre, dans la tradition du libéralisme moderne.

I.4 Les principaux enseignements de cette illustration : les deux sujets essentiels de discordes

Cette histoire fait d'abord clairement ressortir que chaque tradition forme un tout qui se tient, avec son langage, sa propre définition de ce qui est juste (un comportement ou une action juste), sa propre conception de la rationalité pratique et sa propre façon de lier les deux, c'est-à-dire de comprendre ce qu'est la justification rationnelle. Les traditions « sont exposées dans des cadres conceptuels très différents, emploient des modes de caractérisation et de raisonnement tout à fait différents et néanmoins sont manifestement incompatibles » (p. 354). Cela rend très problématique le débat entre traditions, à la différence de ce qu'il en est au sein d'une même tradition. Le second enseignement, sans doute le plus important, est que chaque tradition est **associée à un contexte social** (institutionnel) spécifique – la *polis* chez Aristote, la *civitas dei* chez saint Thomas, le droit de propriété chez Hume¹⁶, l'individu dans le libéralisme moderne. Cela a pour conséquence que la rationalité est **endogène** à ce contexte : ce n'est pas une donnée dite naturelle, ou de première nature si on préfère¹⁷. A chaque contexte, sa rationalité pratique et sa justification rationnelle des normes ou règles sociales. Pour le dire autrement, « l'exercice de la rationalité pratique requiert un type particulier de contexte social. Et [...] la caractérisation du type de contexte concerné incarne une conception particulière de la justice » (p. 349).

Deux sujets font principalement l'objet de discordes, si ce n'est au sein de chaque tradition du moins entre traditions. Le premier est attaché à l'origine judeo-chrétienne du processus en question¹⁸ ; il concerne le **rapport entre la théologie et la philosophie** ; l'opposition qui se manifeste alors est celle entre le point de vue selon lequel la théologie offre la meilleure compréhension de la morale et celui selon lequel la rationalisation des justifications (le fait que les justifications doivent être rationnelles) ne peut devoir quelque chose à la religion¹⁹. L'histoire du second sujet de discordes débute en Grèce avec la dissolution de la vision homérique. Il concerne la **justice** à la fois dans l'ordre social et en tant que vertu individuelle ; l'opposition qui se manifeste alors est celle entre une conception de la justice en termes d'excellence, qui implique une primauté du bien sur le juste, et une conception en termes de coordination efficace, dans laquelle le juste précède le bien. D'où deux conceptions « radicalement incompatibles » (p. 49) de la justification rationnelle.

Ces deux débats se mêlent et s'entrechoquent à chaque époque en étant formulés dans des termes qui, parce qu'ils sont spécifiques au contexte social, changent dans le temps. Et sans que chaque tradition puisse être présentée simplement comme un couplage cohérent de deux positions (même si cela

¹⁵ Notre auteur donne toutefois plus d'importance à la première de ces deux origines, dans la mesure où « la compréhension de la loi divine a été déterminée à certaines époques importantes, de façon partielle mais cruciale par des modes de discussion et d'interprétation issus des débats athéniens » (MacIntyre, 1993 : 14).

¹⁶ Dans la conception écossaise traditionnelle, « la justice était précisément ce que Hume considérait qu'elle ne pouvait être, c'est-à-dire antérieure à toute règle de propriété » (p. 346).

¹⁷ Ce n'est donc pas « une propriété des individus indépendamment de leur intégration à des relations sociales » (p. 349), comme chez Bentham ou Kant.

¹⁸ Dans le champ des traditions prises en compte par MacIntyre.

¹⁹ A ce titre, le *Traité* de Hume visant à « priver la théologie de sa centralité traditionnelle » (p. 324) et *a fortiori* la conception libérale, selon laquelle « la rationalité pratique doit pour pouvoir s'exercer être incarnée dans des contextes sociaux de conflit et de désaccord fondamentaux » (p. 349) à commencer par les désaccords religieux, s'opposent à la « théologie rationnelle » (p. 180) de saint Thomas.

conduit à quatre arrangements possibles²⁰). Mon hypothèse est que ces deux débats sont universels et non pas proprement occidentaux²¹. Ils sont toujours d'actualité, pas seulement avec la prétendue « guerre des civilisations ». Ainsi le premier sujet refait surface en France avec le débat sur le voile à l'école et s'invite même dans la campagne des présidentielles de 2007 en écho aux propos de Benoît XVI. La seconde opposition, nous allons le voir, est centrale dans l'apport de MacIntyre à notre objet. Il importe de l'analyser plus précisément.

1.5 Deux conceptions « générales » de la justice

Concernant cette opposition entre deux conceptions de la justice, il va de soi que l'on ne peut guère en dire plus que ce qui précède *in abstracto* en toute généralité ; autrement dit, sans prendre en compte son actualisation dans tel ou tel contexte social institué. Prétendre le contraire serait adopter la problématique des Lumières rappelée *supra* et entrer ainsi en contradiction avec celle de MacIntyre. D'un contexte à l'autre, les biens de l'excellence et les biens de la coopération efficace diffèrent, quand bien même on emploie les mêmes termes pour les désigner. Il faut reprendre l'histoire de cette opposition.

Notre auteur en rapporte l'origine aux deux dimensions distinctes de la notion d'accomplissement incarné par l'*areté* homérique – « accomplir quelque chose signifie exceller, mais aussi gagner » (p. 30) – en notant qu'Homère les a perçues très clairement. Mais cela ne constitue pas la base d'une opposition entre deux conceptions de la justice (*diké*), parce qu'à cette époque, ce terme *présuppose un univers régi par un ordre unique et fondamental, un ordre structurant à la fois la nature et la société, de sorte que la distinction que nous faisons nous modernes en opposant le naturel et le social ne pouvait pas encore être exprimée. Etre dikaios signifie conduire ses actions et ses affaires conformément à cet ordre* (p. 15). Le raisonnement – l'investigation rationnelle de Platon – n'est pas encore de mise. S'il n'y a pas une seule façon de délibérer pour répondre à la question « que dois-je faire ? », l'investigation rationnelle implique que l'agent obtienne cette réponse à la suite d'un raisonnement : il sait ce qu'il doit faire à la suite de ce raisonnement. Il n'en va pas de même pour les personnages des poèmes homériques. La délibération à laquelle ils se livrent a pour objet de tirer des conclusions quant à la suite de leur action, « mais ils ne le peuvent que parce qu'ils savent déjà, indépendamment de leur raisonnement, quelle action il est de leur devoir d'accomplir » (p. 22)²².

La tension latente à l'*areté* homérique – exceller/gagner - se transforme en opposition dans la vie sociale d'Athènes au V^e siècle²³. Ainsi, la victoire peut ne plus être le signe de l'excellence. Deux traditions vont en naître dans le cadre de la *polis*. Leurs formulations classiques sont d'une part celle de Thucydide qui comprend le juste en termes de **coordination efficace** et d'autre part celle d'Aristote qui le comprend en termes d'**excellence**. Encore convient-il de bien préciser que l'opposition entre ces deux conceptions ne tient pas au fait qu'une personne ou un ordre social ne pourrait être en même temps juste selon ces deux sens du terme. Au contraire, on a besoin pour l'excellence dans l'exercice de telle ou telle activité (la poésie, la guerre, etc.) des biens de la coordination efficace. Ces biens sont la **richesse**, la **puissance** (le pouvoir) et la **célébrité** ; ce sont ceux qu'une coordination efficace permet d'atteindre et qui servent de critères pour juger de

²⁰ L'existence d'autres traditions que les quatre analysées (voir *supra*) suffit à s'en convaincre.

²¹ Le bien fondé de cette hypothèse (ou proposition) n'est pas discuté ici.

²² Cette proposition ne doit pas être confondue avec celle selon laquelle, dans toute société, les actes qui relèvent de la structure de la normalité en place – ce qu'on fait normalement dans une journée ordinaire – n'est pas précédé d'un raisonnement et ne donne pas lieu à justification (il n'y a le plus souvent un raisonnement préalable et une justification qu'en cas de transgression de la normalité). A l'époque des poèmes d'Homère, les structures de la normalité sont considérées « comme dignes de respect, indépendamment de tout raisonnement et avant tout raisonnement ; et lorsqu'elles sont considérées ainsi, c'est en général parce que les structures de la vie courante sont considérées comme une expression locale de l'ordre cosmique » (p. 28). Je considère pour ma part que ce contexte social n'est pas propre à cette époque, mais qu'il est plus généralement celui de la « communalisation » de Weber, ayant précédé la « sociation ». La confusion à ne pas commettre est alors celle entre la justification en « communalisation » et le registre des actes qui, en « sociation » moderne, relèvent de ce que Thévenot (2006) appelle le « régime du proche », soit sans l'utilisation d'une grammaire de justification (régime d'action publique) et sans négociation (régime du plan).

²³ On assiste à la « la dissolution de la vision homérique en des éléments disparates et incompatibles » (p. 45).

l'efficacité de la coordination ; et inversement. D'ailleurs, il arrive que « les deux types de justice, la justice conçue comme ce qui est dû à l'excellence et la justice conçue comme ce qui est requis par la réciprocité d'une coopération efficace, exigent [...] des règles identiques ou similaires » (p. 40)²⁴. Bien plus, « les divergences entre les deux parties ne se limitent pas au classement relatif des biens de l'efficacité et de ceux de l'excellence ; elles touchent plus profondément aux questions de savoir comment et à l'intérieur de quel cadre conceptuel on doit comprendre à la fois l'excellence et l'efficacité » (p. 118). Un tableau à multiples entrées permet de s'en faire une idée (voir tableau 1)²⁵.

Tableau 1 : Deux conceptions différentes de la justice à Athènes

Ce à propos de quoi se manifeste une différence	La conception de la justice en termes d'excellence (justice du mérite)	La conception de la justice en termes de coordination efficace
La justice en tant que vertu individuelle	Elle peut être définie antérieurement à l'institution de règles de justice susceptibles d'être imposées, et de manière indépendante. Ces règles sont conçues pour atteindre ce résultat.	Elle est définie à partir des règles de justice : une personne juste (vertu) est quelqu'un qui observe toujours les règles de la justice.
	La justice est une vertu parmi d'autres et le maintien de la justice à la fois dans l'ordre social et en tant que vertu individuelle requiert, dans un cas comme dans l'autre, l'exercice d'un ensemble de vertus autres que la justice. C'est la relation entre la vertu de la justice et les règles de justice qui diffère.	
Les bonnes raisons d'agir (le raisonnement pratique)	Elles sont relatives à telle ou telle forme d'activité particulière (ou fonction) au sein de la polis. De l'une à l'autre ces raisons sont incommensurables. Les prémisses du raisonnement seront les biens spécifiques de la forme d'activité. L'incommensurabilité des biens en question est surmontée en raison du fait que la polis est un ordre supérieur au sein duquel s'ordonnent les autres activités (la réalisation d'une vie communautaire structurée à laquelle chaque activité concourt). C'est le bien et l'excellence en tant que tel. On a un raisonnement en deux étapes. La validité d'un raisonnement pratique particulier est indépendante de sa force de persuasion pour les individus.	Le contexte du raisonnement pratique est fourni par une conception de la vie sociale en tant qu'arène où chaque individu ou groupe cherche à satisfaire au maximum ses propres désirs et ses propres besoins. C'est le seul fait, pour un bien de la coopération efficace, d'être une motivation effective pour quelqu'un qui a valeur de raison. Et il n'y a aucun critère qui permette de juger de la valeur d'une raison indépendamment du fait que cette raison constitue une motivation d'action pour un agent particulier. Le raisonnement pratique ne comprend qu'une étape. Il trouve son origine, non pas dans quelque bien particulier, mais en moi-même en tant que je suis poussé par le besoin ou par le désir vers quelque objet dont l'obtention ou la réalisation me procurera une satisfaction.

²⁴ Lorsque MacIntyre énonce cette proposition, il ne dit pas explicitement « il arrive que ». Cela laisserait entendre que toute règle pourrait être justifiée soit en se référant à la première conception du juste, soit à la seconde. Cette proposition n'est manifestement pas recevable au regard de l'ensemble de son propos. L'interprétation que je retiens est du même ordre logique que celle qu'il fait à propos des biens de l'excellence et de l'efficacité (voir *supra*).

²⁵ Tiré de MacIntyre (1993 : 33-49).

La coopération	Le bien qui donne son but et sa raison d'être à la coopération entre des individus en une occasion donnée est conçu comme un bien indépendamment de la coopération de ces individus particuliers et antérieurement à elle. C'est ce bien lui-même qui est l'objet de ce rapprochement.	Elle exige que chacun reconnaisse les raisons d'agir des autres comme de bonnes raisons pour eux. Tout bien commun auquel tend la coopération découle et est composé des objets de désir et des aspirations que les participants ont apportés avec eux dans le processus de négociation. La coopération permet à chaque participant d'en retirer le plus grand bénéfice possible.
Le contenu de la justice	Il est défini en termes de mérite : chaque personne, chaque performance, doit recevoir son dû selon son mérite, les cas comparables étant jugés en termes égaux, les cas différents avec le degré de proportionnalité qui convient.	Dans les conflits humains, la justice ne fait l'objet d'un accord que lorsque la nécessité pèse d'un poids égal des deux côtés ; dans le cas contraire, ceux qui ont l'avantage de la puissance exigent le plus possible et les faibles doivent céder aux conditions qu'on a daigné leur accorder.
La polis	Elle est conçue comme intégrant toutes les formes d'activité. C'est le but, le bien humain en tant que tel.	C'est un cadre tourné vers les biens de l'efficacité. C'est dans ce cadre qu'ils peuvent être atteints.
Le rapport entre le bien et le juste	Le bien précède le juste (primauté du bien).	Le juste précède le bien (primauté du juste).

Il ne peut être question de revenir ici sur d'autres contextes sociaux d'actualisation de cette opposition, notamment de parler du renouvellement de la façon de présenter et de comprendre la conception de la justice en termes d'excellence chez saint Augustin et saint Thomas ou encore chez Hume²⁶, c'est-à-dire en tant qu'elle relève alors d'autres traditions en se conjuguant avec la façon de prendre position dans le premier débat (théologie/philosophie). Il est en revanche nécessaire à la lecture du modèle de cité (voir II *infra*) de préciser ce qu'il en est de la conception en termes de coopération efficace dans la doctrine libérale moderne, telle que MacIntyre la présente.

I.6 Le libéralisme métamorphosé en tradition

Pour MacIntyre, le libéralisme moderne est né de l'antagonisme à toute tradition, mais il s'est « transformé progressivement en ce qui est maintenant clairement reconnaissable comme une tradition supplémentaire » (p. 11)²⁷. *A l'origine, le libéralisme avait pour ambition de proposer un cadre économique, juridique, et politique où l'accord sur un ensemble unique de principes rationnellement justifiables permettrait à des gens ayant des conceptions très différentes et incompatibles de ce qu'est le bien pour l'être humain de vivre en paix au sein d'une même société, de bénéficier du même statut politique, et de participer aux mêmes relations économiques. Tout individu*

²⁶ *Ce qui selon Hume rend solide le raisonnement sur la justice est essentiellement le fait qu'il est partagé au moins par la grande majorité des membres d'une communauté donnée. [...] Enlevez aux êtres humains cette communauté de réactions et les possibilités de raisonnement consensuel qui en découlent, et vous supprimez en même temps le type d'ordre social dans lequel les passions calmes et les habitudes de réactions qui en sont l'expression restreignent et contrôlent les passions violentes. Ce faisant vous abandonnez l'ordre social ou bien aux superstitions des anciens barbares ou bien à l'enthousiasme des barbares modernes. Le parallèle sur ce point entre Hume et Aristote est tout à fait remarquable. Tous deux proposent une conception de la rationalité pratique selon laquelle l'individu qui raisonne juste le fait en tant que membre d'un type particulier de société politique, et non en tant que simple individu (p. 345).*

²⁷ *Il est de la première importance de se rappeler que le projet de fondation d'une forme d'ordre social où les individus puissent s'émanciper de la contingence et du cadre d'une tradition particulière en invoquant des normes véritablement universelles et indépendantes de toute tradition n'a jamais été exclusivement, ni même essentiellement un projet de philosophes. C'est le projet de la société libérale moderne, individualiste, et l'histoire de ce projet est ce qui nous fournit les meilleures raisons de penser que la croyance en la possibilité d'une universalité rationnelle indépendante de toute tradition est une illusion. En effet, au cours de son histoire, le libéralisme, dont le point de départ était l'invocation de prétendus principes de rationalité partagée contre ce qui était ressenti comme la tyrannie de la tradition, s'est lui-même transformé en une tradition, dont les continuités sont définies en partie par les débats interminables sur ces principes (p. 361).*

doit être également libre de proposer sa conception du bien et de vivre selon cette conception [...], mais toute tentative de lui donner une dimension publique est proscrite (p. 361). En conséquence, le système d'évaluation libéral est « qu'il n'existe pas de bien prépondérant [...]. C'est donc au sein de groupes distincts que chaque individu poursuit son propre bien, et les préférences qu'il exprime reflètent la diversité des relations sociales » (p. 362). Autrement dit, « aucune classification générale des biens n'est possible » (*idem*, souligné par nous). De plus, *le sujet libéral passe [...] d'un domaine à l'autre, et a des attitudes compartimentées. Il est donc important qu'il existe des règles de négociation acceptables dans tous les domaines de la vie humaine [...]. Et chaque individu, chaque groupe doit pouvoir espérer que ces règles lui permettront de satisfaire ses préférences avec le maximum d'efficacité* (p. 363). Les règles de la justice ont donc une fonction bien particulière, fonction qui est telle que « le mérite n'a rien à voir avec la justice » (*idem*). Ainsi, « la conception aristotélicienne de la justice comme celle de Hume sont incompatibles avec la justice libérale », cette dernière se présentant comme une **nouvelle forme** de la conception de la justice en termes de coordination efficace.

Ce renouvellement, qui tient au changement du contexte social institué, ne se comprend que si on voit bien que « cette incompatibilité va de pair avec une autre : celle qui oppose les conceptions aristotélicienne et humienne de la genèse de l'action à la conception que les individus ont d'eux-mêmes et d'autrui dans les sociétés libérales comme agents-exprimant-des-préférences » (*idem*). L'expression « je veux qu'il en soit de telle ou telle façon » devient une motivation valable de l'action²⁸. Et nous faisons alors référence à nous-mêmes « avec la même impersonnalité que celle avec laquelle nous parlons d'autrui » (p. 365). Il y a une correspondance entre les procédures caractéristiques du domaine public de l'individualisme libéral (le marché et la politique libérale) et la psychologie de l'individu libéral. Chacun des deux est dépendant de l'autre et ensemble « ils ont défini un nouvel artéfact culturel et social « l'individu » » (p. 365). Dans le raisonnement pratique du libéralisme moderne, « c'est l'individu en tant qu'individu qui raisonne » (*idem*)²⁹.

Pour ceux qui s'engagent dans ce genre de raisonnement, la rationalité pratique consiste « en premier lieu dans la hiérarchisation par chaque individu de ses préférences, afin de pouvoir en faire une présentation ordonnée dans le domaine public ; en second lieu, dans la validité des arguments qui servent à traduire les préférences en décisions et en actions ; et en dernier lieu, dans la capacité à agir de façon à maximiser la satisfaction de ces préférences en fonction de leur classement » (p. 367)³⁰. Comme les préférences des divers individus ou groupes entrent en conflit, *le besoin d'une conception de la justice se réduit à celui d'un ensemble de principes régulateurs favorisant la coopération en vue de la satisfaction des préférences et de la prise de décision concernant les priorités à accorder aux diverses préférences. [...] La priorité de la rationalité est nécessaire afin de permettre la justification des règles de la justice par l'invocation de la rationalité* » (p. 368). Autrement dit, « le fait d'être rationnel ne requiert pas en soi un souci de la justice » (*idem*).

Cela conduit à préciser la notion et la fonction de la justice dans un ordre social et culturel de ce type. En effet, puisqu'« aucune théorie générale du bien humain ne peut [y] être justifiée » (p. 368), « il n'est pas surprenant [...] que le libéralisme requiert dans sa dimension sociale un débat philosophique et quasi philosophique permanent sur les principes de la justice » (p. 369). Et comme ce débat est

²⁸ *Bien entendu, les désirs avaient toujours été reconnus comme des motivations de l'action, et l'explication d'une action par le désir qui l'avait motivé au moyen d'une formule telle que « je veux » n'était pas une nouveauté. Il n'y avait non plus rien de nouveau dans l'idée qu'il est bon de satisfaire certains désirs ou que le plaisir résultant de leur satisfaction est une bonne chose. La nouveauté résidait dans la transformation de l'expression des désirs à la première personne, sans modification particulière, en énonciation d'une raison de l'action et en prémisses du raisonnement pratique [...]. Le fait que les gens ont en général des préférences est considéré comme une raison suffisante pour agir de façon à leur donner satisfaction. Mais si cela est vrai dans le domaine public en général, alors tout individu doit pouvoir aussi trouver dans ses propres préférences une raison suffisante pour agir de même* (p. 364).

²⁹ Ce n'est plus l'individu en tant que citoyen (Aristote), l'individu en tant qu'il est engagé dans la recherche de son bien et de celui de sa communauté (saint Thomas) ou encore l'individu en tant que propriétaire ou non-propriétaire dans une société caractérisée par des relations particulières de réciprocité (Hume).

³⁰ MacIntyre note à ce sujet que le théorème d'impossibilité d'Arrow est une contribution essentielle au débat interne à la tradition en question, contribution qui rend manifeste qu'il ne peut s'agir que d'une tradition de plus.

voué à rester sans conclusion – il ne peut y avoir d'accord sur une quelconque formulation précise des principes de la justice -, il n'y a d'accord que sur « ce que devrait être la fonction de ces principes » (*idem*). Cette fonction est de **justifier toute inégalité de traitement entre les individus en tant qu'individus** - ce qui fait jouer un rôle central aux règles et procédures du système juridique, dans la mesure où « la fonction de ce système est d'imposer un ordre dans lequel la résolution des conflits peut se faire sans invoquer une théorie générale du bien humain » (p. 370). MacIntyre en conclut que « l'individualisme libéral a sa propre conception très générale du bien qu'il impose dans la politique, le droit, la société, et la culture partout où il en a le pouvoir » (p. 361) : ce bien suprême du libéralisme « n'est ni plus ni moins que la préservation de l'ordre politique et social libéral » (p. 371)³¹. Ainsi, « comme les autres traditions, le libéralisme possède ses propres critères de justification rationnelle » (*idem*). Il ne propose pas, en contradiction avec ses ambitions, de raison **neutre** de préférer rationnellement telle tradition à telle autre, en matière de rationalité pratique et de justice, c'est-à-dire de justification rationnelle. Pour autant, « de tous les systèmes qui sont apparus dans l'histoire, [...] il est de loin celui qui a les plus hautes prétentions à produire une raison de ce genre » (p. 372). Les deux principaux problèmes qui font l'objet des débats internes à cette nouvelle tradition, ceux au regard desquels se joue sa réussite ou son échec, sont « celui du sujet libéral et celui du bien commun » (*idem*). Autrement dit, la double relation entre le rationnel et le raisonnable (aux sens de Rawls)³².

Cette conclusion montre que MacIntyre ne s'en remet pas au relativisme auquel peut conduire une lecture cartésienne du processus d'affrontement /renouvellement des traditions. L'histoire de ce processus qu'il a construite et dont le moment actuel est marqué par la domination de la tradition du libéralisme moderne, relève d'une construction dialectique (au sens de Platon et Aristote) : la tradition dominante est celle qui résiste le mieux à la critique, ce qui implique que toutes les traditions sont encore présentes, bien que le contexte social qui en a été le creuset ait disparu.

II. LE MODELE DE CITE DE BOLTANSKI ET THEVENOT SOUS LE REGARD DE L'ANALYSE HISTORIQUE ET DIALECTIQUE DU PROCESSUS DE RENOUVELLEMENT DES CONCEPTIONS DE LA JUSTIFICATION RATIONNELLE DE MACINTYRE : UNE LECTURE CRITIQUE

Dans une étape antérieure de ma trajectoire de recherche, j'avais procédé à un rapprochement entre la théorie de Boltanski et Thévenot (1991), qui distingue diverses cités conçues comme autant de conventions constitutives de coordination, et celle de Commons (1934), qui fait état de trois modalités polaires de règlement d'une transaction – *bargaining transaction*, *managérial transaction* et *rationing transaction*. Ce rapprochement m'apparaissait permis par le fait que ces deux théories postulent une pluralité de formes de coordination en appréhendant le réel comme une combinaison de telles formes polaires (idéal-typiques, au sens de Weber). Il m'avait conduit à associer des cités aux trois modalités de Commons – la cité marchande au *bargaining*, la cité industrielle au *managérial* et la cité civique au *rationing* – et à distinguer ces cités en considérant qu'elles étaient spécifiques à la modernité, les autres cités n'en étant pas des piliers. Mais je n'avais pas dégagé la raison pour laquelle on ne devait pas mettre toutes les cités sur le même plan, en contradiction avec l'unicité du modèle de cité (les six principes qui définissent une cité)³³.

Par ailleurs, une comparaison entre l'Economie des conventions et la Théorie de la régulation m'avait conduit à relever certaines limites du modèle de cité. En l'occurrence, à mettre en évidence certains

³¹ En conséquence, « sa tolérance envers les conceptions rivales du bien dans le domaine public est sévèrement limitée » (p. 361).

³² On rappelle que, pour ce dernier, cette double relation est la suivante : « le Raisonnable présuppose [...] et conditionne le Rationnel » (1993 : 93).

³³ Ce rapprochement et son résultat a constitué la partie centrale d'un document de travail ayant pour titre « *Les trois dualités - économique /politique, marchand/non-marchand, privé/public - et leur articulation. Une vision institutionnaliste-historique de la modernité* ». Comme je n'avais pas encore la clef théorique de cette « raison », ce travail n'a pas fait l'objet d'une publication, si ce n'est de façon résumée (Billaudot, 2006a).

problèmes posés par ce modèle³⁴, à rattacher ces problèmes à une régression au regard de Rawls - l'absorption de la rationalité dans le raisonnable³⁵ - et à expliquer cette régression par l'absence de distinction entre justification individuelle et justification générale (Billaudot, 2006b)³⁶. Il s'avère que ces limites ont quelque chose d'essentiel à voir avec la raison pour laquelle toutes les cités ne peuvent pas être mises sur le même plan et que cette raison ressort de l'éclairage que reçoit le modèle de cité de Boltanski et Thévenot lorsqu'on tente de l'inscrire dans le processus de renouvellement des conceptions de la justification rationnelle tel qu'il est analysé de façon historique et dialectique par MacIntyre. Tel est l'objet central de cette seconde partie. Il est toutefois nécessaire de commencer par procéder à cette inscription pour la théorie de la justice en termes d'équité de Rawls. En effet, cette tentative met à jour une limite du propos de MacIntyre : la tradition des Lumières ne se réduit pas à l'utilitarisme. L'éclairage du modèle de cité doit être fait en tenant compte de cette correction.

II.1 La tentative d'inscription de la théorie de la justice comme équité de Rawls révèle que le « libéralisme moderne » n'est pas une tradition, seulement la composante utilitariste de la tradition des Lumières

MacIntyre ne manque pas de prendre en compte l'analyse de Rawls en la situant clairement dans la tradition qu'il appelle le libéralisme moderne. Cette inscription pose problème. En effet, la façon dont MacIntyre caractérise ce dernier conduit à constater qu'il n'est pas alors nettement distingué de l'utilitarisme, alors qu'il n'est pas possible de ranger Rawls parmi les utilitaristes lorsqu'on prend en compte ses propos concernant l'évolution de sa pensée depuis la rédaction de *A Theory of Justice*³⁷ - propos qui ne sont pas pris en compte dans « *Whose Justice ? Which Rationality ?* »³⁸. J'en conclus que la tradition que MacIntyre a en vue est beaucoup plus large que le seul utilitarisme et qu'à cet égard l'apport de Rawls, en amont de l'hypothèse du voile d'ignorance, se présente comme un complément digne d'intérêt pour qualifier cette tradition et mettre en exergue ses débats internes. D'ailleurs, le terme de libéralisme ne convient pas pour la nommer, étant donnée sa polysémie au sein

³⁴ Les deux principaux ont été rappelés supra (voir I.2).

³⁵ Une régression dénoncée par ailleurs par Amable et Palobarini (2005), mais dans des termes qui ne sont pas les miens.

³⁶ Je reprends ici la terminologie de Boltanski et Chiapello (1999). Comme cela a déjà été indiqué supra (note 5), je préfère parler de justification sociale, plutôt que de justification générale et je distingue, au sein de la justification sociale, qui porte sur les règles qui habilitent/contraindent les activités humaines, la justification sociale commune (celle qui est à la base de l'accord sur une convention courante au sens de Weber - une convention 2, dans le langage de Favreau (1999) - et la justification sociale collective en droit (Billaudot, 2006a).

³⁷ Les critiques qu'elle a suscitées l'ont conduit à apporter des précisions ou corrections dans ses articles ultérieurs. Dans l'ouvrage reprenant un certain nombre de ces articles, Rawls nous dit en effet : « il est clair que, sur un certain nombre de points, j'ai changé d'avis et qu'il y en a d'autres pour lesquels mon opinion a évolué sans que je m'en sois toujours rendu compte » (Rawls, 1993 : 206). Cela concerne tout particulièrement le concept de rationalité qui n'est plus réduit à celui des économistes (rationalité instrumentale-utilitariste).

³⁸ Les arguments à l'appui de cette proposition sont les suivants. Beaucoup des moments de la caractérisation par MacIntyre du « libéralisme moderne » - caractérisation qui a été résumée en I.6 - ne peuvent conduire à dire qu'il serait ainsi réduit à l'utilitarisme, c'est-à-dire à la doctrine philosophique qui commande les théories dites du choix rationnel dans les diverses sciences sociales au début du XXI^e siècle. Ces moments sont plus généraux. En s'en tenant à ces moments, la tradition en question se trouve caractérisée comme une entité qui englobe l'utilitarisme. Et il n'y a alors aucun problème à classer l'analyse de Rawls comme en relevant. Toutefois, quelques autres moments sont spécifiques à l'utilitarisme, ce qui conduit à la réduction incriminée. Ce sont ceux qui concernent la rationalité pratique et ses implications sur la justice [ce sont, en l'occurrence, les propositions qui sont consignées supra dans le paragraphe qui commence par « Pour ceux qui s'engagent... » et qui se termine par « le fait d'être rationnel ne requiert pas en soi un souci de la justice »]. Etant donné ce que l'on sait concernant la double hypothèse de Rawls - la rationalité et le raisonnable dans leur déterminations réciproques - il va de soi que cette hypothèse ne s'accorde en aucune façon avec la proposition utilitariste qui a été rappelée, c'est-à-dire avec celle selon laquelle « la priorité de la rationalité est nécessaire afin de permettre la justification des règles de la justice par l'invocation de la rationalité » (voir supra). Précisons que cette proposition, qui est constitutive chez MacIntyre de la caractérisation du « libéralisme moderne », n'est en rien contradictoire avec son analyse historique selon laquelle la rationalité est endogène au contexte social institué dans lequel elle s'exprime ; en effet, elle ne signifie pas que la rationalité serait exogène, parce qu'elle serait de première nature ; elle implique seulement que la compréhension des règles sociales (de leur justice) doit se faire en partant de la rationalité. Un argument supplémentaire peut être ajouté, qui confirme le précédent. Rawls entend bien surmonter l'opposition entre les deux « traditions » concurrentes dont il fait état, celles attachées à Locke et à Rousseau, « traditions » dont il dit qu'elles relèvent toutes deux de la structure de base de la « société démocratique ». Or, même si on peut s'entendre sur le fait que ces « traditions » dont parle Rawls ne sont pas exactement des traditions au sens de MacIntyre, on ne peut dire qu'elles s'accordent aux quelques propositions de caractérisation qui ont pour effet de réduire le « libéralisme moderne » à l'utilitarisme.

de cette tradition. On peut se contenter de parler de la **tradition des Lumières**³⁹ - je suis conduit en conclusion à la qualifier de modernité occidentale, en considérant alors le « libéralisme moderne » comme une forme particulière de celle-ci. L'essentiel demeure cependant : la principale caractéristique de cette tradition est de concevoir la justice en termes de coordination efficace – ce qui est d'ailleurs un point commun entre Locke et Rousseau. Le principal apport de MacIntyre concerne cette conception, en nous invitant à ne pas la réduire à la façon dont elle est précisément comprise au sein de la *polis* d'Athènes. MacIntyre l'appréhende ainsi de façon plus générale lorsqu'il dit : *ce que les règles de la justice devront prescrire est la réciprocité ; et la définition de la réciprocité et des valeurs d'échange dépendra de ce que chaque partie apportera dans cette situation de négociation dont résulteront les règles de justice. Lorsque je parle de situation de négociation à cet égard, je n'insinue pas qu'il y eut un épisode réel, historique, au cours duquel on serait parvenu aux règles de la justice de la coopération efficace par la négociation. La réalité est plutôt que, à toute étape donnée de l'histoire d'un ordre social particulier, les interactions entre les divers groupes et individus auront donné à chacun des degrés divers d'influence sur l'interprétation et sur l'application des règles de la justice. Ainsi, là où domine la justice de la coopération efficace, tout se passera comme si la justice était le résultat d'un contrat, d'un épisode au cours d'une négociation implicite. Et les différents groupes et individus se comporteront en fonction de leur situation* » (p. 40). Manifestement cette formulation convient pour la tradition des Lumières. Elle invite à rejeter l'hypothèse du voile d'ignorance qui écarte la « situation » et nous amène sur le terrain de Boltanski et Thévenot.

II.2 Les implications de l'inscription du modèle de cité de Boltanski et Thévenot dans l'analyse historique de MacIntyre en termes de traditions

La question à laquelle il y a maintenant lieu de répondre est celle relative à ce qu'apporte l'inscription du modèle de cité dans le processus historique relaté par MacIntyre. Cette question doit être posée en tenant compte de ce qui vient d'être dit concernant la tradition qu'a en vue ce dernier avec sa quatrième tradition, c'est-à-dire le « libéralisme moderne ». Il va de soi que le modèle de cité ne relève pas de la réduction utilitariste de cette tradition. En revanche relève-t-il de cette tradition plus générale qualifiée de tradition des Lumières (celle que l'on dégage en effaçant ce qui réduit le « libéralisme moderne » à l'utilitarisme) ? Ce modèle s'accorde à de nombreuses caractéristiques avancées par MacIntyre, tout particulièrement (i) celle selon laquelle la question de la justice dans cette tradition est avant tout relative à la justification des inégalités entre les hommes et (ii) celle selon laquelle la conception de la justice en termes de coopération efficace, qui est constitutive de cette tradition, implique une primauté du juste. En première analyse, une réponse positive s'impose donc : le modèle de cité relève de cette tradition.

Une inscription qui révèle le particularisme de l'explication des inégalités entre les hommes dans la théorie de la justification de Boltanski et Thévenot

Cette inscription conduit à dire que l'explication qui est donnée de l'origine des inégalités entre les hommes dans le modèle de cité est particulière ; elle est relative à la conception de la justice en termes de coordination efficace. Rappelons en effet que les inégalités sont alors définies comme des inégalités d'états, dont la constitution dépend du bien commun spécifique retenu, et que l'origine de ces inégalités tient au fait que l'existence du bien commun quel qu'il soit procède du sacrifice consenti par les grands, de l'investissement qu'ils réalisent et sans lequel ce bien ne peut être à la disposition de tous (y compris des petits qui n'investissent pas) ; et pour cause : sans cet investissement, la coordination ne peut se faire efficacement. Ce n'est donc pas une explication générale, si on entend par là une méta-explication comprenant les diverses explications données dans les diverses traditions.

³⁹ Cette dénomination ne doit pas être interprétée comme signifiant que tous les philosophes couramment classés comme faisant partie des Lumières s'inscrivent sans débat dans la tradition en question. Mais je n'ai pas les compétences nécessaires pour discuter de ce point.

Une inscription qui révèle l'ambivalence du modèle de cité

Toutefois, cette inscription pose un problème, lorsqu'on considère la déclinaison en cités à laquelle les auteurs procèdent⁴⁰. Il s'avère, en effet, que certaines cités relèvent bien d'une conception de la justice en termes d'efficacité - la cité marchande tirée de Smith, la cité industrielle associée à Saint-Simon et la cité civique ressortant de l'œuvre de Rousseau. Mais d'autres se rattachent à des traditions dont MacIntyre nous dit qu'elles se sont constituées sur la base de l'autre conception, celle de la justice en termes d'excellence - la cité inspirée tirée de saint Augustin et la cité domestique ressortant de l'œuvre de Bossuet, si ce n'est la cité du renom. Il paraît donc impossible de retenir que le modèle de cité s'inscrirait simplement dans une seule tradition, en l'occurrence la tradition dite des Lumières. L'apport de l'analyse de MacIntyre en termes de traditions (au pluriel) et de processus historique est à ce sujet déterminant : 1/ on ne peut mettre toutes les cités sur le même plan ; on doit distinguer celles qui s'inscrivent dans la tradition des Lumières, c'est-à-dire celles qui reposent sur une conception de la justice en termes de coordination efficace et les autres, qui procèdent de la conception de la justice en termes d'excellence ; 2/ ces autres cités ne sont pas de simples survivances d'un passé révolu ; elles rendent manifeste l'actualisation, dans un nouveau contexte social institué, d'autres traditions que la tradition des Lumières ; 3/ le modèle de cité n'est pas une synthèse surmontant les conflits entre traditions ; une telle synthèse est nécessairement illusoire ; ce modèle est ambivalent.

Cette ambivalence interdit d'enfermer ce modèle dans la tradition des Lumières. On comprend ainsi aussi bien l'incapacité des membres du courant de l'Economie des conventions qui se réfèrent à ce modèle à trancher le point de savoir si le contrat est, ou non, source de normativité et la proximité affichée de ces derniers avec la philosophie de Paul Ricoeur (1990), philosophie dont tout le monde s'accorde pour dire qu'elle défend la primauté du bien sur le juste et ne se rattache donc pas à la tradition des Lumières.

CONCLUSION

Les conclusions qui peuvent être tirées de la lecture critique ainsi réalisée ont moins le statut de propositions ponctuant une recherche que d'incitations à la poursuivre dans certaines directions. Certaines portent spécifiquement sur le modèle de cité. D'autres sont des « effets en retour » sur la vision historique de MacIntyre de l'inscription de ce modèle dans cette vision, effets qui complètent la critique de cette analyse à laquelle a conduit celle de la théorie de Rawls et qui invitent donc à d'autres corrections.

Au-delà du constat d'une ambivalence du modèle de cité

L'ambivalence du modèle de cité, qui a été mise en lumière, ne doit pas être comprise comme une inconsistance. Elle signifie que le modèle mélange du « général » et du « particulier ». En d'autres termes, il inclut des propositions, principes ou hypothèses qui ont un caractère plus général que d'autres, l'absence de cette distinction tenant au fait que le modèle est présenté en se référant à la seule logique alors que MacIntyre a bien montré l'aporie d'une telle démarche, sauf à l'inclure dans une problématique historique. Certaines propositions sont relatives à la **modernité en général** ; il s'agit des trois premiers principes qui déclinent l'avènement d'un rapport de citoyenneté. D'autres sont relatives à la seule **modernité occidentale**, c'est-à-dire à la seule conception de la justice en termes de coordination efficace ; il s'agit des quatrième, cinquième et sixième principes. La principale question actuelle sur laquelle on débouche est alors celle de savoir si l'avènement de la cité par projets, considéré par Boltanski et Chiapello (1999) comme étant la principale caractéristique du nouvel esprit du capitalisme, relève encore de la seule conception de la justice en termes de coordination efficace ou si elle est elle-même ambivalente. On ne peut y répondre sans revenir sur l'actualisation, dans un

⁴⁰ Pour être plus exact dans le rendu d'une démarche qui se veut pragmatique, il est préférable de dire : lorsque les auteurs se préoccupent de montrer que divers travaux de philosophie politique de « grands » auteurs relèvent du même modèle (le modèle de cité) tout en retenant chacun un principe de bien supérieur commun différent.

contexte moderne de citoyenneté généralisée, de la distinction entre les deux conceptions de la justice⁴¹.

Une ambivalence qui invite à ressaisir le premier sujet de débat (croyance/raison) pour mieux caractériser la tradition des Lumières

La caractérisation par MacIntyre du « libéralisme moderne » ne fait aucune place explicite au premier sujet général de débat qui anime le processus qu'il analyse, celui relatif à la conciliation ou à l'opposition entre croyance et raison humaine. En tant que simple composante de la tradition des Lumières, le « libéralisme moderne » participe d'une tradition qui se range, dans ce débat, du côté de l'opposition : la philosophie doit se détacher de la religion et des croyances qu'elle véhicule ; s'agissant de discuter de ce qui est juste entre les hommes, seule la raison humaine doit entrer en ligne de compte sans empiètement des croyances dans le domaine public. Or, à partir du moment où on suit MacIntyre dans sa dénonciation de l'illusion des Lumières et où on parle d'une tradition des Lumières, on est en droit de se demander si les actualisations « modernes » des autres traditions - les « autres » cités, dans le langage de Boltanski et Thévenot - n'ont pas comme caractéristique commune d'avoir fait sienne cette dernière proposition, tout en conservant un point de vue qui demeure celui dit de la conciliation dans le débat en question. La limite de l'analyse de MacIntyre que l'on pointe ainsi est, au-delà du fait qu'elle tend à réduire la tradition des Lumières à sa composante libérale, d'identifier la modernité à l'avènement de cette tradition. Pour le dire autrement, son parti pris non relativiste ne va pas jusqu'à donner un **sens** au processus qu'il analyse en le qualifiant de **processus de modernisation** parce qu'il identifie la modernisation à sa forme occidentale portée par la tradition des Lumières et qu'il se refuse à juste titre à considérer qu'elle pourrait être autre chose qu'une tradition parmi d'autres.

Une limite qui demeure : la compréhension historique de l'articulation entre le rationnel et le raisonnable

Il y a une raison à cette limite de l'analyse de MacIntyre, qui rejoint ce qui a été dit de celle de Boltanski et Thévenot. A la différence de ces derniers, il distingue nettement le juste en tant que vertu individuelle et la justice d'un ordre social, mais il laisse entendre que cette distinction serait en quelque sorte commune à toutes les traditions et qu'aucune ne pourrait échapper à la nécessité de concilier les deux. Or la conjecture que les considérations précédentes invitent à formuler est que cette distinction est un produit de l'histoire humaine, un produit indissociable de l'avènement d'activités à signification rationnelle. Elle est donc constitutive du processus analysé par MacIntyre. Il y aura lieu de se demander s'il vaut mieux qualifier ce processus de processus de transition à la modernité ou de processus de modernisation. Mais, au point où nous en sommes dans l'analyse, peu importe. Ce qui s'impose est de considérer que la « modernisation » ne se réduit pas, *a priori*, à l'avènement de la modernité occidentale portée par la tradition des Lumières...même si on ne peut faire état de l'existence historiquement observée d'une autre modernité que celle-ci, en l'occurrence une modernité construite sur la base dominante de la conception de la justice en termes d'excellence. Il ne peut s'agir que d'une modernité à venir. Eventuellement !

La prise en compte des autres traditions laissées de côté par MacIntyre – non seulement le judaïsme et l'islam, mais aussi celles qui ont vu le jour en Inde et en Chine – devrait permettre d'illustrer cet approfondissement de sa thèse et d'ouvrir ainsi des perspectives tant à l'impasse à laquelle nous

⁴¹ Précisons que ces deux conceptions sont à même d'être mobilisées aussi bien dans l'expression des justifications individuelles que dans les argumentations concernant le caractère juste ou injuste des règles sociales (au sens large) lors de leur processus d'institution. Je n'ai pas traité dans cette communication de cette distinction tout à fait importante entre justification individuelle d'une activité et justification sociale d'une règle habilitant/contraignant cette activité. Cette distinction est tout juste évoquée par Boltanski et Chiapello, en parlant de « justification générale » à propos de la seconde (1999 : 45), puisqu'ils se contentent « d'embrasser » les deux dimensions (individuelle/générale) sans pousser plus loin l'analyse, cette distinction étant par ailleurs absente dans *De la justification* (Boltanski et Thévenot, 1991).

conduit la domination de la tradition des Lumières en matière écologique et sociale⁴² qu'au rejet larvé dans nombre de pays de Sud de la modernité occidentale lors même que la modernisation de ces pays se présente comme une nécessité historique⁴³. Tel est le principal enjeu d'une reconstruction du concept de justification, reconstruction qui doit comprendre une explication générale de l'origine des inégalités entre les hommes soumises à justification et une clé de déclinaison de cette explication selon les diverses traditions actualisées dans tel ou tel contexte social institué, ou une certaine structure sociale de base si on préfère les termes de Rawls.

BIBLIOGRAPHIE

- Amable B., Palombarini S. (2005), *L'économie politique n'est pas une science morale*, Paris, Raisons d'agir.
- Berthet T. (2004), *Panne de Sens ?*, Mémoire HDR, Université Montesquieu Bordeaux 4, IEP.
- Billaudot B. (2006a), « Economique, justification marchande et démocratie », in Humbert M. et Caillé A. dir., *La démocratie au péril de l'économie*, Rennes, PUR.
- Billaudot B. (2006b), « Economie des conventions et théorie de la régulation. De la comparaison à la confrontation », *Economie et Institutions*, n° 8, pp 55-94.
- Billaudot B. (2007), « Autre développement ou après développement ? Un examen des termes du débat », in Matagne P. et Moreau D. (eds.), *Le développement durable en questions*, Paris, L'Harmattan.
- Boltanski L. et Thévenot L. (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- Boltanski L. et Chiapello E. (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.
- Commons J. R. (1934), *Institutional Economics. Its Place in Political Economy*, The University of Wisconsin Press, 1959, 2 vol. (1° ed. 1934, Macmillan).
- Dosse F. (1995), *L'empire du sens*, Paris, La Découverte.
- Favereau O. (1999), « Salaire, emploi et économie des conventions », *Cahiers d'économie politique*, n° 34, Paris, L'Harmattan.
- Giddens A. (1987), *La constitution de la société*, Paris, PUF (Polity Press, Cambridge, 1984).
- MacIntyre A. (1981), *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana.
- MacIntyre A. (1993), *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, Léviathan, Paris, PUF (*Whose Justice ? Which rationality ?* University of Notre Dame Press, Indiana, 1988).
- Rawls J. (1971), *A Theory of Justice*, The Belknap of Harvard University; trad. fr. (1987), *Théorie de la justice*, Paris, Le Seuil.
- Rawls J. (1993), *Justice et démocratie*, Paris, La Seuil.

⁴² Lorsqu'on confond modernité en général et modernité occidentale, le point de vue courant face à cette impasse est de parler de *post modernité* (Berthet, 2004). C'est notamment ce que j'avais fait dans une communication récente (Billaudot, 2007). Je suis maintenant conduit, sur la base de la distinction construite dans cet article, à critiquer la catégorie de post modernité. Il convient de parler d'une *crise de la modernité occidentale* au sein du processus général de modernisation.

⁴³ A ce sujet, je note que la distinction que je propose entre modernité en général et modernité occidentale s'accorde assez bien avec le propos du philosophe marocain Tara Abdourahmane qui procède aussi à cette distinction, mais en ne la fondant pas sur l'existence de deux conceptions de la justice. Il part du postulat que la modernité (en général) repose sur trois principes : principe de la *Maturité* (qui extrait l'individu de la dépendance et de la tutelle de l'autre), principe de la *Critique* et principe de l'*Universalité* - je me réfère ici à une conférence qu'il a faite à Rabat sur *L'Esprit de la modernité et le Droit à la créativité* et dont Abdelali Attioui m'a transmis une traduction. Ce rapprochement fait partie de l'approfondissement à venir de ma recherche.

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

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

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

Walzer M. (1983), *Sphères of Justice. A Defense of Pluralisme and Equality*, New York, Basic Books (trad. fr. *Sphères de justice*, Paris, Le Seuil, 1997)

Weber M. (1995), *Economie et société*, Paris, Agora pocket, Plon.