

Maréchal, Jean Paul, Mr Acad, Political Economy, France, Rennes, "*Economie, éthique et politique*" – P4

Jean-Paul Maréchal, Université Rennes 2 Haute Bretagne

Il y a quelques années, dans une interview donnée au journal *Libération*, le grand talmudiste Adin Steinsaltz notait que, dans l'existence comme dans le *Talmud*, les questions se posent rarement dans un ordre logique. « Dans presque chaque traité [du *Talmud*], expliquait-il, le sujet en débat commence [...] ... par le milieu. Le début se trouve "quelque part", parfois à la fin ; on pénètre donc de plein fouet au cœur du sujet. Le *Talmud* [...] a sans doute raison de procéder de manière aussi "erratique", parce que la vie, elle aussi, est désordonnée. La vie ne commence pas avec ma naissance et ne s'achève pas avec ma mort. »¹ De fait, nous nous trouvons souvent confrontés à des situations auxquelles nous ne sommes nullement préparés mais auxquelles, à l'image des joueurs du dilemme du prisonnier, nous ne pouvons nous soustraire. « Il [vous] faut parier » nous glisserait Pascal, « cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué[s] »².

Le même phénomène se reproduit avec la question des rapports entre économie, éthique et politique. Chaque époque la voit se manifester sous des formes différentes et il serait bien présomptueux de vouloir en livrer une analyse exhaustive valant en tout temps et en tout lieu. En fait, seule l'indignation qu'elle soulève demeure la même. Cette indignation qui court d'âge en âge et qui conduit, comme le souligne Paul Ricœur, à développer le sens de la justice, ce sens qui précède toujours, même s'il ne saurait bien évidemment s'y substituer, toute élaboration théorique.³ Qui peut en effet prétendre que des valeurs morales perdant leur élément affectif ne deviennent pas des « coquilles vides » ?⁴ Ainsi que le souligne Will Kymlicka en introduction à son manuel consacré aux théories de la justice : « l'histoire de la philosophie regorge de tentatives de défendre des théories sans faire aucunement appel à notre sentiment intuitif du bien et du mal. Mais je ne crois pas qu'il y ait d'autre manière plausible de procéder. »⁵

Or, des valeurs morales, l'immense majorité des économistes néo-classiques ne veulent à aucun prix en entendre parler. Fondant leur théorie d'une part sur la notion d'utilité — notion, pour reprendre le jugement de Paul Samuelson, « sans signification opérationnelle ou empirique »⁶ et à partir de laquelle peut donc être expliqué n'importe quel comportement — et d'autre part sur l'objectif de maximisation de celle-ci, ils véhiculent, et promeuvent, une conception désolante et erronée de l'être humain — réduit à l'état d'*homo oeconomicus* — et de la vie sociale.

Ils ne veulent pas comprendre, comme l'écrit superbement Maurice Merleau-Ponty dans *Phénoménologie de la perception*, qu'« il n'y a jamais de causalité économique pure, parce que l'économie n'est pas un système fermé et qu'elle est partie dans l'existence totale et concrète de la société. [...] Justement parce que l'économie n'est pas un monde fermé et que toutes les motivations se nouent au cœur de l'histoire, l'extérieur devient intérieur comme l'intérieur devient extérieur. »⁷ Au lieu de s'attaquer au réel dans son épaisseur et sa complexité, ils préfèrent peindre le tableau d'un univers peuplé d'idiots rationnels⁸ qui, ne recourant qu'au seul langage des chiffres⁹, parviennent par leurs décisions d'achat et de vente à l'équilibre général, c'est-à-dire à une situation

¹ *Libération*, 9-10 juin 2001, p. 40.

² Blaise Pascal, *Pensées in Œuvres complètes*, Paris, 1969, Gallimard, coll. « La Pléiade », p. 1213 (§ 233 de l'édition Brunschvicg) (1^{ère} édition 1669).

³ Voir Paul Ricœur, *Le juste*, Paris, 1995, Ed. Esprit, p. 11.

⁴ Amitai Etzioni, *The Moral Dimension. Toward a New Economics*, New York, 1988, The Free Press, p. 105.

⁵ Will Kymlicka, *Les théories de la justice. Une introduction*, Paris, 2003, La Découverte, p. 14.

⁶ Paul Samuelson, *Foundations of Economic Analysis*, Cambridge (USA), 1983, Harvard University Press, p. 91.

⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1993, Gallimard, coll. « Tel », p. 201 (1^{ère} édition 1945).

⁸ C'est ainsi qu'Amartya Sen surnomme l' *homo oeconomicus*. Voir Amartya Sen, *Éthique et économie*, Paris, 1993, PUF, coll. « Philosophie morale », p. 87-116.

⁹ En effet, si chez Adam Smith l'échange est fortement socialisé (voir les analyses sur la distinction entre *self love* et *selfishness*) et si chez Léon Walras la présence du commissaire-priseur établit un pont entre théorie et pratique, tel n'est plus le cas avec le modèle de Arrow-Debreu qui campe un univers sans institutions où les agents, entretenant des rapports directs aux biens, n'ont nullement besoin de communiquer entre eux. On

d'égalisation simultanée de l'offre et de la demande sur l'ensemble des marchés. Dans ce monde où le principe de rationalité est défini de tel sorte que si on l'utilisait vraiment pour évaluer les comportements réels on serait alors obligé, comme le souligne malicieusement Amitai Etzioni, de conclure que les vers de terre sont plus cohérents (*consistent*) que les humains¹⁰, aucune place n'est bien évidemment faite à la morale et à la politique.

C'est sans doute Gérard Debreu, l'un des économistes dont la contribution à la formalisation de l'équilibre général est la plus prestigieuse, qui illustre le mieux cette conception des choses. Dans un entretien accordé au *Figaro Magazine* en 1984 il déclare en effet que « la supériorité de l'économie libérale est incontestable et mathématiquement démontrable, en utilisant des modèles informatiques, qui sont parfaitement maîtrisés ». Il ajoute un peu plus loin que « l'économie n'est pas un objet de préférence personnelle ou d'opinion politique » et que « les fondements de l'économie sont scientifiques et les problèmes économiques sont universels, quel que soit le régime ». ¹¹ Qu'il n'y ait aucun rapport logique entre l'universalité des questions économiques — autrement dit les problèmes relatifs à la gestion de la rareté — et le fait que l'organisation pratique de cette gestion ne puisse revêtir que la forme du marché ne semble pas poser problème à celui qui vient alors de recevoir le prix de la Banque centrale de Suède en mémoire d'Alfred Nobel.

Comme on le voit, la question des rapports entre économie, éthique et politique se pose aujourd'hui au sein d'un contexte théorique et pratique bien spécifique. Pour faire bref, elle renvoie très directement à cette mise en synergie (sincère ou cynique selon les cas) entre une mondialisation néolibérale facteur d'aggravation des inégalités et de destruction de la biosphère et une théorie économique (dite « néoclassique ») qui prétend ériger l'analyse économique en savoir positif. C'est donc de ce point particulier de l'histoire des relations entre économie, éthique et politique que nous allons partir.

Nous procéderons en deux étapes. La première sera consacrée à l'examen du rapport logique qui unit l'économie à l'éthique sociale (et plus particulièrement à la théorie de la justice sociale)¹². Nous verrons dans la seconde comment ce rapport, en débouchant sur différentes conceptions de la justice, exige la médiation du politique sous la forme du recours à la démocratie.

I. ANALYSE ECONOMIQUE ET JUSTICE SOCIALE

L'existence d'un lien indissoluble entre analyse économique et réflexion éthique peut être démontrée de multiples manières. De l'exploration de la double origine « mécanique » et éthique de la pensée économique¹³ au simple constat du foisonnement de travaux consacrés à l'économie normative, les moyens ne manquent pas pour prouver que la théorie économique ne saurait se concevoir hors de toute relation avec la philosophie morale. Nous nous limiterons cependant ici à recourir à un argument de type logique énoncé durant la première moitié du XVIII^e siècle par le philosophe anglais David Hume. Celui-ci, dans le troisième volume de son *Traité de la nature humaine* paru en 1740 et consacré à la morale, fonde la nécessité de disposer de règles de justice sur la rareté simultanée des ressources naturelles et de l'altruisme. Il écrit ainsi que « c'est uniquement de l'égoïsme et

pourrait aller jusqu'à dire, comme Nicolas Postel, que l'agent économique du modèle de Arrow-Debreu n'est pas à proprement parler égoïste car pour qu'il le soit il faudrait « que cette attitude résulte d'un choix de valeur, [...] [il faudrait] que l'individu connaisse l'altérité et le rapport à l'autre. » (Nicolas Postel, *Les règles dans la pensée économique contemporaine*, Paris, 2003, CNRS Éditions, p. 29.)

¹⁰ Amitai Etzioni, *The Moral Dimension*, *op. cit.*, p. 143.

¹¹ Gérard Debreu, « La supériorité du libéralisme est mathématiquement démontrée », *Le Figaro Magazine*, n° 12 293, 10 mars 1984, p. 80.

¹² Cette seule précision suffit à montrer l'impossibilité d'aborder la relation entre éthique et économie dans son ensemble. En effet, l'éthique économique peut aussi bien porter sur les comportements individuels « privés » (qui ressortissent à l'éthique individuelle) que sur les comportements individuels professionnels (éthique professionnelle ou déontologie) ou encore sur les institutions économiques (éthique sociale). Dans le cadre de cette contribution on entendra, à la suite de Christian Arnsperger et Philippe Van Parijs, l'éthique sociale comme « la partie de l'éthique qui porte sur les institutions sociales plutôt que sur le comportement individuel, sur la manière dont nous devons organiser collectivement notre société ». L'éthique économique est donc, dans sa composante institutionnelle, la partie de l'éthique sociale « qui traite des institutions régulant directement ou indirectement l'échange et la production de biens et de services. » La théorie de la justice sociale, à laquelle « l'éthique économique et sociale contemporaine accorde une place privilégiée », peut être entendue comme « l'ensemble des principes qui régissent la définition et la répartition équitable des droits et des devoirs entre les membres de la société ». (Christian Arnsperger & Philippe Van Parijs, *Éthique économique et sociale*, Paris, 2000, La Découverte, coll. « Repères », p. 5-12.)

¹³ Voir Amartya Sen, *Éthique et économie*, Paris, 1993, PUF, coll. « Philosophie morale », p. 6-10.

de la générosité limitée des êtres humains, ajoutés à la parcimonie dont la nature fait preuve pour pourvoir à leurs besoins, que la justice tire son origine. »¹⁴ Reprenons et poursuivons cette double argumentation.

I.1. La rareté des ressources

La quantité limitée des ressources disponibles constitue donc, selon David Hume, l'un des deux phénomènes qui exigent la mise en place de règles de justice entendues au sens de règles de répartition. Si les ressources auxquelles fait référence le célèbre philosophe anglais sont naturelles (nous sommes avant la révolution industrielle), le raisonnement auquel il recourt peut être étendu aux biens manufacturés qui eux aussi, malgré une plus grande reproductibilité, se caractérisent également par un certain degré de rareté. Une telle thèse appelle deux remarques.

La première est qu'aucune règle de justice n'a la moindre chance de s'imposer en cas d'extrême pénurie. De fait, pour que des êtres humains réunis en société puissent ou même soient enclins à adopter une règle de répartition, encore faut-il qu'il y ait quelque chose en quantité suffisante — une « maigre provision » (*scanty provision*) comme l'écrit David Hume — à distribuer. En reprenant cette première condition, on ne peut manquer de penser à Aristote allant jusqu'à faire de l'autosuffisance l'une des conditions d'émergence de la cité. « Et la communauté achevée formée de plusieurs villages est une cité, écrit-il en effet dans *Les Politiques*, dès lors qu'elle a atteint le niveau de l'autarcie pour ainsi dire complète ; s'étant donc constituée pour permettre de vivre, elle permet, une fois qu'elle existe, de mener une vie heureuse. »¹⁵ Certes, pour revenir à Hume, la distinction entre rareté extrême et rareté relative est délicate à établir. Est-ce à dire pour autant qu'une telle typologie est dénuée de toute pertinence ? C'est par exemple ce qu'affirment Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy dans *L'enfer des choses*, ouvrage extraordinairement stimulant consacrée à une lecture girardienne de l'économie. Pour les deux auteurs, la rareté est la graine de laquelle peut germer aussi bien la violence que l'économie. Mais, soutiennent-ils, les économistes ont, de longue date, masqué cette ambivalence car, une fois repérée, « les prétentions de l'économie à assurer l'ordre [...] paraissent vaines. »¹⁶ C'est la raison pour laquelle lesdits économistes — et singulièrement David Hume ! — auraient scindé la rareté en une rareté néfaste — à l'origine des conflits et des guerres de toutes sortes — et une rareté bénéfique¹⁷ légitimant l'ordre économique. Ainsi, « la distinction entre l'extrême et la relative rareté est fictive et mythique, jugent Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy, car il est une insoluble aporie de la rareté. La rareté ne correspond à aucune quantité réelle. La situation originelle est véritablement indécidable. La rareté, à proprement parler, est ambivalente. Elle fonde l'économie et engendre la violence. »¹⁸ Si cette idée d'une origine commune de l'économie et de la violence est d'une remarquable fécondité heuristique, il ne nous semble pas pour autant en résulter une disqualification générale de toute typologie portant sur le phénomène de la rareté. Qui peut en effet soutenir que le clivage entre rareté absolue et rareté relative n'a pas de sens¹⁹ lorsque l'on sait, exemple entre mille, que l'eau potable, qui fait défaut à un milliard d'habitants au Sud²⁰, est utilisée au Nord pour laver les voitures ?²¹

Mais, seconde remarque, même si l'abondance des ressources produites au sein de la sphère économique est aujourd'hui considérable, plus élevée qu'elle ne l'a jamais été et en croissance constante, elle ne dispense aucunement de l'adoption de règles de justice.

En effet, si la richesse produite au plan mondial ne cesse de croître tant en valeur absolue que par habitant — et si l'on a pu, par exemple, établir qu'en l'espace d'un demi-siècle (et en dollars constants) le PIB mondial a été

¹⁴ David Hume, *Treatise of Human Nature*, London, 2003, Everyman, p. 277-278 (1^{ère} édition anglaise 1740). La citation d'origine est : « *It is only from selfishness and confined generosity of men, along with the scanty provision nature has made for his wants, that justice derives its origin.* »

¹⁵ Aristote, *Les politiques*, Paris, 1990, Flammarion, coll. « GF », p. 90 (I, 2, 1252-b).

¹⁶ Paul Dumouchel & Jean-Pierre Dupuy, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Paris, 1979, Seuil, p. 144.

¹⁷ Voir *ibidem*, p. 145.

¹⁸ *Ibid.*, p. 148.

¹⁹ Sur les limites mais aussi l'intérêt de la notion de seuil de pauvreté, on lira Ian Hacking, « A l'origine du seuil de pauvreté », *Alternatives Économiques*, n° 238, juillet-août 2005, p. 92-94.

²⁰ Voir PNUD, *Rapport mondial sur le développement humain 2003*, Paris, 2003, Economica, p. 9.

²¹ Dans son film *Va, vis et deviens* (2004) Radu Mihaileanu consacre une scène remarquable à l'effacement d'un enfant éthiopien recueilli en Israël qui voit l'eau de la première douche qu'il prend de sa vie partir dans le siphon.

multiplié par 6,3 et la richesse par tête par 2,7²² — il ne s'agit bien évidemment que de moyennes qui ne renseignent nullement sur le niveau des inégalités entre pays et entre habitants d'un même pays. De fait, parallèlement à ces chiffres encourageants, on observe malheureusement au sein de l'économie contemporaine l'existence de ce que Paul Krugman nomme un phénomène de « fractalisation »²³, c'est-à-dire une explosion des inégalités entre pays — notamment du Nord et du Sud (mais cela n'est pas nouveau) —, entre groupes sociaux au sein de chaque nation, voire entre membres des groupes sociaux eux-mêmes. Ce désajustement entre niveau de vie et conditions de vie est, à titre d'exemple, parfaitement illustré par le fait qu'un même PIB par tête peut s'observer dans des pays présentant des niveaux d'IDH (Indicateur de développement humain) différents ; tout comme, bien sûr, un IDH identique peut se retrouver dans des pays à PIB par tête différent.²⁴

Ainsi, le fait que l'agriculture puisse aujourd'hui couvrir plus que la totalité des besoins nutritionnels qui s'expriment dans le monde n'empêche pas la sous-alimentation de 800 millions d'êtres humains. Celle-ci a bien évidemment de multiples causes comme par exemple l'action délibérée de certains dictateurs qui n'hésitent pas, pour des raisons de politique tant domestique qu'extérieure, à organiser eux-mêmes la privation de nourriture d'une partie de leurs concitoyens. Il n'en reste pas moins cependant que, de Thomas Robert Malthus à Amartya Sen, on a pu établir que de nombreuses famines résultent non d'une insuffisance nette de nourriture mais d'un manque de pouvoir d'achat des populations concernées. Ce qui est vrai pour l'agriculture l'est également pour la plupart des produits manufacturés. On pense naturellement aux très nombreux médicaments dont sont privés, faute de ressources, les habitants des pays pauvres alors même que l'industrie pharmaceutique (« l'industrie du médicament » comme dit la communication des groupes concernés) pourrait facilement disposer, si ce n'est pas déjà le cas, des capacités de production nécessaires à la couverture de ces besoins non solvabilisés (aux prix de vente des produits non génériques).

Mais si la production de biens et de services en quantités toujours plus importantes réduit mécaniquement certaines raretés, elle est également susceptible d'en accroître, voire d'en créer, d'autres en raison, d'une part, de la pression accrue que la sphère économique exerce sur l'environnement et, d'autre part, du phénomène d'auto-engendrement de la rareté.

S'agissant du premier point, toutes les études convergent pour montrer que la biosphère est détruite un peu plus chaque jour par la pollution, le gaspillage des ressources naturelles, l'extension des villes... L'ensemble des milieux récepteurs (sols, eau et air) sont touchés et toutes les activités tant de production que de consommation concernées. Les éléments constitutifs de la biosphère, qui passaient il y a quelques décennies encore pour des biens libres, sont désormais tombés dans le champ de la rareté. Certains composants du capital naturel, tels que par exemple la stabilité climatique, sont maintenant considérés comme des biens publics globaux. On est loin désormais de Jean-Baptiste Say déclarant à la fin des années 1820 dans son *Cours d'économie politique pratique* que : « Les richesses naturelles sont inépuisables car sans cela nous ne les obtiendrions pas gratuitement. Ne pouvant être multipliées ni épuisées elles ne sont pas l'objet des sciences économiques. »²⁵ Ce déploiement sans frein de ce que nous avons appelé ailleurs la « techno-économie »²⁶ nous fait désormais prendre conscience de la finitude du fonds terrestre et de la nécessité de ne pas mettre en péril les grandes régulations qui en assurent la pérennité.

En ce qui concerne le second point, il renvoie à la causalité circulaire qui unit production et besoins. Comme l'expliquent Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy cités plus haut — mais l'on pourrait tout aussi bien se référer à John Kenneth Galbraith — : « La quantité de biens et de ressources disponibles peut croître infiniment, comme elle détermine directement la dimension des besoins, la contrainte de la rareté demeure inchangée. La rareté n'est jamais réduite, elle est perpétuellement reconduite. »²⁷ Ce constat que la production crée des besoins est cependant (au moins) aussi vieille que l'économie politique. Déjà au début du XIX^e siècle David Ricardo faisait remarquer dans *Des principes de l'économie politique et de l'impôt* que le prix naturel du travail variait selon les époques et les pays. Il expliquait qu'un travailleur anglais d'alors aurait jugé insuffisant un salaire qui ne lui

²² Entre 1950 et 1998, le PIB mondial est passé (en dollars internationaux de 1990) de 5 336 à 33 725 milliards de dollars, soit une évolution de 2 113 à 5 708 dollars par tête. Voir Angus Maddison, *L'économie mondiale. Une perspective millénaire*, Paris, 2001, OCDE, p. 17 et 280.

²³ Voir Paul Krugman, *Peddling Prosperity*, New York, 1994, Norton, p. 148.

²⁴ Voir par exemple PNUD, *Rapport mondial sur le développement humain 2004*, Paris, 2004, Economica, p. 128.

²⁵ Cité in René Passet, *L'économie et le vivant*, Paris, 1996, Economica, p. 34 (1^{ère} édition 1979).

²⁶ Voir Jean-Paul Maréchal, *Le rationnel et le raisonnable*, Rennes, 1997, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Des sociétés ».

²⁷ Paul Dumouchel & Jean-Pierre Dupuy, *L'enfer des choses, op. cit.*, p. 147.

aurait permis que d'acheter des pommes de terre et de se loger dans une cabane en torchis. « Pourtant, ajoutait-il, ces exigences naturelles modérées sont souvent jugées suffisantes dans les pays où “la vie de l'homme est bon marché” et où les besoins sont facilement satisfaits. Dans une période plus reculée de notre histoire, on aurait considéré comme biens de luxe nombre de biens d'agrément appréciés aujourd'hui dans les chaumières anglaises. »²⁸

D'un tel constat, deux conclusions (au moins) peuvent être tirées. La première, que nous retiendrons, est que même un niveau de production élevé et en augmentation ne dispense pas d'élaborer des principes de justice. Il est vrai que cela impose (mais la place nous manque ici pour aborder ces thèmes) une réflexion sur la différence entre besoins et désirs²⁹, sur la question du franchissement des seuils³⁰ ou sur l'apparition de la contre-productivité³¹. La seconde est que la rareté constitue un produit de la civilisation moderne que les sociétés primitives ignoraient ; certains allant même jusqu'à affirmer que les membres de ces dernières ne manquaient jamais de nourriture. En guise de réponse on se bornera ici à céder la parole à René Girard : « Présenter les sociétés primitives comme des sociétés d'abondance ne me persuade pas plus que les raisonnements de Montaigne sur l'excellence du cannibalisme Tupinamba. Telle que les économistes la défendent, la notion de besoin, c'est un fait, n'a pas de signification objective, mais c'est l'honneur de notre temps, sans doute, que de lui donner une signification morale et d'essayer de s'y tenir, même si le mimétisme prolifère aux alentours au point de brouiller les cartes. »³² Mais, à la rareté des ressources s'ajoute celle de l'altruisme.

I.2. La rareté de l'altruisme

Il ne saurait bien évidemment être question de prétendre ici que les êtres humains sont exclusivement mus par des motifs égoïstes. Comme le montre Amitai Etzioni³³ en se fondant sur de nombreuses études empiriques portant aussi bien sur des choix privés que publics, les gens poursuivent généralement deux utilités : le plaisir et la morale. L'altruisme est une réalité qu'il ne saurait être question de nier et qui a pu être observée y compris dans des lieux comme Auschwitz. Dans le même ordre d'idées, la politiste américaine Kristen Renwick Monroe³⁴ a mené une étude à base d'entretiens sur les personnes ayant sauvé des Juifs durant la Seconde Guerre mondiale, étude qui met en lumière que ce choix d'aide découlait non de l'anticipation d'une récompense mais de l'adhésion à la croyance en une commune humanité.

Bien naïf serait néanmoins celui qui prétendrait fonder un ordre social juste et viable sur la seule générosité, sur le seul sens moral de ses semblables. Il est en effet de trop nombreuses situations où la défaillance de ce dernier chez certains individus peut conduire — et a d'ailleurs effectivement conduit — à des catastrophes.³⁵ L'homme n'étant, comme le dit Pascal, ni ange ni bête et de ce fait au bout du compte « capable de peu et de beaucoup, de tout et de rien »³⁶, la prudence s'impose. Max Weber se référant à Fichte nous prévient d'ailleurs à ce sujet que l'homme politique « n'a pas le droit de présupposer la bonté et la perfection de l'homme. »³⁷ De cet interdit il ne faut cependant pas conclure que le responsable politique devrait choisir l'éthique de conviction contre l'éthique de responsabilité car alors son « action perdrait toute consistance interne. »³⁸ Loin d'être contradictoires comme on l'entend très souvent, l'éthique de conviction et l'éthique de responsabilité « se complètent l'une l'autre et

²⁸ David Ricardo, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, Paris, 1993, Flammarion, coll. « GF », p. 117-118, traduction de l'édition anglaise de 1821 (1^{ère} édition anglaise, 1817).

²⁹ Voir par exemple Guy Roustang, Jean-Louis Laville, Bernard Eme, Daniel Mothé & Bernard Perret, *Vers un nouveau contrat social*, Paris, 1996, Desclée de Brouwer, p. 42.

³⁰ Voir par exemple René Passet, « Phases de développement et seuils de mutation », *Revue Juridique et Économique du Sud-Ouest*, n° 2, 1965, p. 259-306 et « Développement économique et seuils de consommation », *Revue Juridique et Économique du Sud-Ouest*, n° 3, 1966, p. 533-555.

³¹ Voir par exemple Ivan Illich, *La convivialité*, Paris, 1973, Seuil.

³² René Girard, postface à Paul Dumouchel & Jean-Pierre Dupuy, *L'enfer des choses*, op. cit., p. 265.

³³ Voir Amitai Etzioni, *The Moral Dimension*, op. cit.

³⁴ Kristen Renwick Monroe, *The Heart of Altruism. Perception of a Common Humanity*, Princeton, 1996, Princeton University Press. Pour une démonstration de l'incapacité de la théorie du choix rationnel à expliquer l'émergence de la coopération, on lira Tarik Tazdaït, Jean-Christophe Perea & Alejandro Caparros, *Coopération et jeux non coopératifs. Dilemme du prisonnier, rationalité, équilibre*, Paris, 2005, CNRS Editions.

³⁵ Sur ce point, on lira par exemple l'ouvrage de l'historien allemand Götz Aly : *Comment Hitler a acheté les Allemands*, Paris, 2005, Flammarion.

³⁶ Blaise Pascal, *Pensées*, op. cit., p. 1133.

³⁷ Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, 1963, UGE, coll. « 10/18 », p. 172.

³⁸ *Ibidem*, p. 165.

constituent ensemble l'homme authentique, c'est-à-dire un homme qui peut prétendre à la "vocation politique". »³⁹

De plus, même si l'altruisme était généralisé (mais l'on ne voit pas très bien comment parvenir à une telle situation), des règles de justice ne s'en imposeraient pas moins. En effet, ainsi que le souligne Véronique Munoz-Dardé⁴⁰, des comportements altruistes peuvent fort bien déboucher sur l'intolérance. Soucieux de faire le bien des autres, y compris malgré eux, certaines personnes peuvent en arriver à souhaiter détenir le pouvoir afin d'imposer à leurs concitoyens une conception particulière du bien. D'où cette évidence que le mode de dévolution du pouvoir ne saurait reposer sans danger sur l'altruisme.

Au total, une société donnée ne pourrait faire l'économie de formuler des principes de justice que si l'une au moins des deux conditions suivantes était satisfaite : une quantité *quasi* infinie de biens disponibles et un altruisme profond, non dévié et général dans sa population. A observer le monde tel qu'il va, on est loin du compte. Dans les faits, la rareté des ressources jointe à celle de l'altruisme rend nécessaire la mise en place de règles de justice destinées notamment à déterminer les principes de répartition des biens disponibles.

Plus près de nous, John Rawls met en évidence la nécessité de disposer de principes de justice à partir de la définition même de ce qu'est une société. Ainsi, selon le célèbre philosophe américain, une société est « une association, plus ou moins autosuffisante, de personnes qui, dans leurs relations réciproques, reconnaissent certaines règles de conduite comme obligatoires, et qui, pour la plupart, agissent en conformité avec elles. »⁴¹ Il va sans dire que ces règles sont destinées à favoriser le bien des membres de la société en question. Structure de coopération en vue de l'avantage mutuel, toute société est traversée par une convergence mais également par des conflits d'intérêts. Une convergence d'intérêts dans la mesure où la vie sociale procure à chacun un niveau de satisfaction auquel il n'aurait pu prétendre parvenir par ses seules forces et hors de toute relation avec ses semblables. Mais également des conflits dans la mesure où les êtres humains réunis en société ne sont nullement indifférents à la façon dont est répartie entre eux la richesse produite grâce à leur coopération, chacun essayant naturellement de s'en approprier la plus grande part.

Une telle conjonction de rareté relative des ressources (contexte objectif) et de conflits d'intérêts (contexte subjectif) constitue précisément ce que John Rawls nomme, en se référant explicitement à Hume, les « circonstances de la justice ». Dit autrement, ces dernières « sont réunies chaque fois que des personnes avancent des revendications en conflit quant à la répartition des avantages sociaux, dans des situations de relative rareté des ressources. »⁴²

D'où la nécessité, explique l'auteur de *Théorie de la justice* de posséder un ensemble de principes permettant de choisir entre différentes organisations sociales alternatives — donc entre différentes répartitions des avantages — afin de pouvoir « conclure un accord sur une distribution correcte des parts. »⁴³ De tels principes sont ceux de la justice sociale dont le but est de fournir « un moyen de fixer les droits et les devoirs dans les institutions de base de la société » et de définir « la répartition adéquate des bénéfices et des charges de la coopération sociale. »⁴⁴ Dans l'acception que lui donne John Rawls — et qui est celle adoptée par la majorité des philosophes (libéraux) contemporains — la justice sociale ne se concentre pas sur les comportements individuels comme le fait l'éthique sociale traditionnelle d'inspiration chrétienne, mais porte sur la « structure de base de la société »⁴⁵ c'est-à-dire les institutions les plus importantes telles que la constitution politique ou les principales structures économiques.

Il apparaît donc clairement que la rareté des ressources jointe à l'égoïsme contraint l'analyse économique à s'ouvrir à la philosophie morale et en particulier aux théories de la justice. Toutefois, à cette première ouverture doit s'en ajouter une seconde en direction de la philosophie politique entendue comme compartiment de la

³⁹ *Ibid.*, p. 183. Voir Manuela Burgi-Golub, « D'exils en émotions. L'identité humaine », in Tariq Ragi (dir.), *Les territoires de l'identité*, Amiens, 1999, Édition Licorne.

⁴⁰ Voir Véronique Munoz-Dardé, *La justice sociale. Le libéralisme égalitaire de John Rawls*, Paris, 2000, Nathan, p. 8.

⁴¹ John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, 1997, Seuil, coll. « Points », p. 30, § 1 (1^{ère} édition américaine 1971).

⁴² *Ibidem*, p. 161, § 22.

⁴³ *Ibid.*, p. 30-31, § 1.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 31, § 1.

⁴⁵ Voir *ibid.*, p. 33, § 2.

philosophie ayant notamment comme fonction de déterminer le fondement du pouvoir et la meilleure forme de gouvernement.⁴⁶

II. THEORIES DE LA JUSTICE ET DEMOCRATIE

II. 1. La « plate-forme égalitariste »

Si les théories de la justice sont multiples c'est parce que les formes d'égalité susceptibles d'être recherchées, et entre lesquelles il faut impérativement choisir, le sont également. En fait, l'obligation d'un tel choix ne s'imposerait pas si la recherche de l'égalité dans un domaine (revenus...) entraînait mécaniquement un surcroît d'égalité dans d'autres domaines (santé, bien-être...). Toutefois, pour qu'un tel phénomène de convergence se produise, il faudrait une parfaite identité (physique et psychique) des individus et des cadres (institutionnel et naturel) au sein desquels ils évoluent. Mais, fort heureusement d'un certain point de vue, il n'en est rien et, comme on le constate aisément, l'humanité se caractérise par une grande diversité non seulement des membres qui la composent mais encore des environnements au sein desquels ces derniers se trouvent plongés. Chaque être humain possède un certain nombre de traits particuliers : âge, sexe, aptitudes physiques et psychologiques, vulnérabilité aux maladies héréditaires... A ces paramètres s'ajoutent évidemment les environnements social et naturel qui constituent son cadre de vie. Le premier peut être appréhendé par des éléments tels que le niveau de pollution, les températures hivernales ou la présence de maladies infectieuses (malaria)... tandis que la qualité du second se mesure par la présence de services publics, le niveau de violence, l'égalité entre hommes et femmes...⁴⁷

Cette double diversité des humains et des environnements crée les conditions pour que la recherche de l'égalité sur une variable particulière entraîne de l'inégalité sur d'autres. Ainsi, par exemple, compte tenu de la diversité des talents, des profils psychologiques et d'autres paramètres encore, l'égalité des chances — objectif souvent recherché — peut conduire à de fortes inégalités de revenus. De son côté, en raison notamment de propensions à épargner qui sont différentes d'un individu à l'autre, l'égalité des revenus est susceptible de se traduire par une grande inégalité de fortune. Ainsi, la question de savoir à quel type d'égalité l'on vise à parvenir — « Égalité de quoi ? » comme l'exprime Amartya Sen⁴⁸ — apparaît lourde de significations et de responsabilités dans la mesure où la réponse qui lui est apportée entraîne des conséquences extrêmement importantes sur les structures de répartition⁴⁹, autrement dit engendre des inégalités dans les segments de l'agir humain où l'égalité n'est pas recherchée.

La seule façon d'endiguer ce type de phénomène serait de prévoir un mécanisme de « réinitialisation » des situations à intervalles réguliers. C'était ce que prévoyaient les lois qui régissaient la société juive antique, société où les années sabbatiques (qui revenaient tous les sept ans) et les années jubilaires (qui étaient proclamées tous les cinquante ans) devaient s'accompagner notamment d'une remise des dettes et d'une restitution des biens à leurs anciens propriétaires.⁵⁰ On imagine cependant avec difficulté la mise en place de tels dispositifs dans notre monde globalisé, même s'ils constituent, et il convient de le noter, l'une des sources d'inspiration de la demande d'annulation de la dette des pays les plus pauvres.

En fait, on constate que la grande majorité des théories contemporaines de la justice économique et sociale ont comme caractéristique commune d'être favorables, voire d'appeler, à l'égalité de « quelque chose » qui est jugé comme fondamental et à partir de quoi peut être mesurée la valeur, la licéité morale d'une organisation sociale donnée. Une telle similitude dans la démarche générale n'a rien de surprenant. Il s'agit même d'une condition de

⁴⁶ Norberto Bobbio fixe à la philosophie politique la triple mission de déterminer tout d'abord la meilleure forme de gouvernement, ensuite le fondement de l'État ou du pouvoir et donc de l'obligation (*obbligato*) politique et, enfin, l'essence de la catégorie du politique, la « politicalité » (*politicalità*), cette dernière investigation conduisant notamment à explorer la distinction entre éthique et politique. Voir Norberto Bobbio, *Stato, governo, società*, Torino, 1995, Einaudi, p. 45 et s.

⁴⁷ Voir Amartya Sen, *L'économie est une science morale*, Paris, 1999, La Découverte, p. 63 ; *Repenser l'inégalité*, Paris, 2000, Seuil, p. 41-42 ; *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*, Paris, 2000, Odile Jacob, p. 78-79.

⁴⁸ D'après le titre d'un article d'Amartya Sen, « Equality of What ? », in McMurrin S. M. (ed.), *Tanner Lectures on Human Value I*, Salt Lake City and Cambridge, 1980, University of Utah Press and Cambridge University Press ; article reproduit in Amartya Sen, *Éthique et économie*, op. cit., p. 189-213 sous le titre « Quelle égalité ? ».

⁴⁹ Voir Amartya Sen, *Repenser l'inégalité*, op. cit., p. 43.

⁵⁰ Voir Jean-Paul Maréchal, « L'éthique économique de la Bible », *L'Économie politique*, n° 27, 2005, p. 66-81.

recevabilité dans la mesure où l'on imagine mal qu'une éthique sociale puisse ne pas être porteuse d'une conception particulière de l'égalité, qu'elle ne vise pas à promouvoir l'égalité des êtres humains sur un plan donné. Une théorie morale qui ne s'inscrirait pas dans une telle perspective, qui ne proposerait pas l'égalité des êtres humains sur une « variable focale », apparaîtrait en effet comme arbitrairement discriminatoire. « Une théorie risque de ne pas se faire accepter moralement, souligne Amartya Sen, si elle ne témoigne pas d'une considération égale pour tous dans *un espace quelconque*, qui doit être important dans sa vision des choses. »⁵¹ C'est la raison pour laquelle on peut dire, à la suite par exemple de Ronald Dworkin, que toutes les théories de la justice plausibles sont « égalitaristes ». ⁵² Non pas égalitaristes dans l'acception habituelle du mot mais au sens où l'intérêt de chaque membre de la collectivité est tenu pour peser du même poids que celui de n'importe quel autre. Denis Collin, pour sa part, fait de l'égalité le socle même de la théorie de la justice puisqu'il assigne à cette dernière le rôle « de définir des critères et des procédures de répartition des biens et des positions sociales qui soient justes, c'est-à-dire conformes au principe d'égalité, sachant que les individus se trouvent dans des situations différentes dans l'organisation sociale. »⁵³ Ainsi, la doctrine utilitariste, par exemple, que l'on associerait pourtant avec difficulté à l'idéal égalitaire, pondère d'égale façon les gains d'utilité de chacun dans la fonction de bien-être social, et recherche donc par là même une égalité particulière : « celle du traitement des êtres humains dans l'espace *des gains et pertes d'utilités*. »⁵⁴

Comme le résume Will Kymlicka, qui parle de « plate-forme égalitariste » commune aux différentes théories de la justice, « l'idée abstraite d'égalité peut être interprétée de diverses façons sans jamais impliquer l'égalité concrète dans tel ou tel domaine, qu'il s'agisse du revenu, de la richesse, des opportunités ou des libertés. Ce qui fait débat entre ces diverses théories, c'est précisément quel type spécifique d'égalité est requis pour satisfaire la conception plus abstraite d'une égale considération des individus. »⁵⁵

Il est bien évidemment hors de question de présenter ici les différentes théories de la justice passées ou même présentes, théories que des auteurs comme Christian Arnsperger et Philippe Van Parijs⁵⁶ regroupent autour de quatre pôles : l'utilitarisme, le libertarisme, le marxisme et l'égalitarisme libéral. Contentons-nous de quelques rapides coups de projecteur en partant du dernier courant, cet égalitarisme libéral qui, grâce aux travaux de John Rawls, a été, voici une trentaine d'années, à l'origine du renouveau de (l'intérêt pour) la philosophie morale.

Il n'est en effet pas exagéré de dire qu'en publiant en 1971 *Théorie de la justice*, John Rawls a posé « l'acte fondateur de l'éthique économique et sociale contemporaine »⁵⁷. Élaborée en réaction à l'utilitarisme qui sous-tendait alors (comme aujourd'hui d'ailleurs) la plupart des politiques publiques, cette théorie avance que les « biens premiers sociaux » que sont les libertés fondamentales, les chances d'accès aux positions sociales ou encore les avantages socio-économiques doivent être répartis en respectant les trois principes suivants : [1] le principe d'égale liberté (chacun a le droit à l'ensemble de libertés le plus étendu possible pourvu que cet ensemble soit accessible à tous), [2] le principe d'égalité équitable des chances (les inégalités doivent être liées à des fonctions et positions ouvertes à tous selon le principe d'égalité des chances) et, enfin, [3] le principe de différence (les inégalités doivent bénéficier aux membres de la société les moins bien lotis). Toutefois, comme dans certaines circonstances ces trois principes peuvent se révéler contradictoires, John Rawls formule une clause de priorité pour leur application : [1] est prioritaire sur [2], lui-même prioritaire sur [3]. De tels principes, affirme l'auteur, seraient adoptés par des hommes et des femmes placés sous « voile d'ignorance », expérience de pensée désignant une position originelle hypothétique où chacun ignorerait sa position sociale, sa conception du bien, sa place dans la suite des générations... On notera que l'ordre d'application des principes signifie notamment qu'aucun avantage économique ne doit être obtenu par une réduction des droits fondamentaux de la personne humaine (par exemple aucune politique de croissance ne saurait justifier la violation des droits syndicaux). On remarquera également que l'optimisation économique ne peut avoir lieu qu'une fois satisfait le troisième principe.

L'œuvre de Rawls occupe désormais sur l'échiquier des théories de la justice une position à ce point centrale qu'aucune théorie, proche (Walzer, Sen) ou opposée (Nozick), préexistante ou non, ne peut faire l'économie de

⁵¹ Amartya Sen, *Repenser l'inégalité*, op. cit., p. 20.

⁵² Voir Ronald Dworkin, *Law's Empire*, Cambridge (Massachusetts), 1986, Harvard University Press, p. 295-301.

⁵³ Denis Collin, *Morale et justice sociale*, Paris, 2001, Seuil, coll. « La couleur des idées », p. 163

⁵⁴ Amartya Sen, *Repenser l'inégalité*, op. cit., p. 33.

⁵⁵ Will Kymlicka, *Les théories de la justice*, op. cit., p. 11.

⁵⁶ Voir Christian Arnsperger & Philippe Van Parijs, *Éthique économique et sociale*, op. cit.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 56.

se situer par rapport à elle. Comme l'écrit Robert Nozick lui-même : « Les philosophes de la politique doivent désormais ou bien travailler à l'intérieur de la théorie de Rawls, ou bien expliquer pourquoi ils ne le font pas. »⁵⁸ Partageant les mêmes convictions politiques que Rawls, Michael Walzer reproche néanmoins à ce dernier le caractère quelque peu abstrait de sa démarche. Il fait notamment remarquer que la détermination de principes de justice sous voile d'ignorance constitue un cas d'école certes intéressant mais singulier car, la plupart du temps, explique-t-il, les réformateurs sociaux se trouvent immergés dans un contexte historique, économique, idéologique... qui est déjà là, se trouvent situés dans un système de représentations lié à une collectivité particulière et dont il ne peuvent faire fi. Se qualifiant de « libéral communautariste », il expose sa conception de la justice sociale dans un ouvrage paru aux États-Unis en 1983 et intitulé *Sphères de justice*⁵⁹. Selon lui, chaque classe de biens sociaux (rôles, places, valeurs...) constitue un ordre (au sens pascalien du terme) — une « sphère » pour reprendre sa terminologie — devant obéir à une règle de justice distincte de celle régulant un autre ordre. De fait, toute société est confrontée au danger de la domination d'un ordre (l'argent, le pouvoir politique...) sur les autres (la santé, l'éducation...), domination de laquelle peut résulter la tyrannie voire le totalitarisme. Un tel danger peut néanmoins être conjuré, explique l'auteur, en recourant à ce qu'il nomme « l'égalité complexe », c'est-à-dire à un arrangement institutionnel où chaque classe de biens est soumise à une règle particulière où, autrement dit, existent autant de rapports d'égalité que de catégories de biens à répartir. S'il était mis en œuvre, un tel système signifierait par exemple que si un citoyen donné était choisi pour occuper une charge politique, cela ne lui donnerait en aucune façon le droit d'être mieux soigné que les autres ou de pouvoir envoyer ses enfants dans de meilleures écoles.

Affichant également des positions politiques voisines de celles de Rawls, Amartya Sen part cependant du constat, assez peu rawlsien, que l'hétérogénéité des personnes et des environnements constitue un facteur qui empêche de considérer qu'une distribution égale de biens premiers se traduit mécaniquement par un égal niveau de liberté. Ainsi, au lieu de se focaliser sur les biens premiers ou sur les seules ressources dont les individus disposent, l'analyse économique doit, explique-t-il, se centrer sur « les vies réelles que des individus peuvent choisir de vivre ».⁶⁰

Aux antipodes politiques de Rawls on trouve Robert Nozick. Auteur phare du courant libertarien, il consacre néanmoins de nombreuses pages de son livre majeur *Anarchie, État et Utopie* à motiver son opposition à *Théorie de la justice*. Pour Nozick, chaque être humain est pleinement propriétaire de lui-même ainsi que de ce qu'il crée ou obtient dans le cadre d'échanges menés avec des personnes elles-mêmes libres. D'où une théorie de la justice, dite « théorie de l'habilitation » qui repose sur trois principes respectivement consacrés à « l'acquisition originelle des possessions » (les biens non créés par l'homme appartiennent au premier occupant), au « transfert des possessions » d'une personne à l'autre (qui doit se faire librement entre agents « habilités » à leurs possessions respectives) et, enfin, au redressement des violations des deux premiers principes (comment corriger une situation née d'une acquisition ou d'un transfert injuste). Comme le précise l'auteur, « la théorie de l'habilitation et de la justice de la distribution est *historique* ; la question de savoir si une distribution est juste dépend de la façon dont elle est née. »⁶¹ Dit autrement : « Toute chose, quelle qu'elle soit, qui naît d'une situation juste, à laquelle on est arrivé par des démarches justes, est elle-même juste. »⁶² On aura saisi que pour les libertariens toute fiscalité redistributrice est tenue pour injuste, la seule taxation qu'ils acceptent est celle qui est requise pour financer les institutions assurant le bon fonctionnement du libre-échange. Il s'agit de mettre en place un « État minimal », forme institutionnelle « qui se limite à des fonctions étroites de protection contre la force, le vol, la fraude, à l'application des contrats, et ainsi de suite »⁶³. Au-delà, Nozick propose une utopie, appelé le « canevas » (*framework*) qui consisterait en un arrangement au sein duquel coexisteraient de nombreuses utopies, en fait une foule de communautés ayant chacune son mode de vie propre et entre lesquelles chacun pourrait librement choisir. Le rôle de l'autorité centrale serait d'empêcher l'envahissement d'une communauté par une autre...⁶⁴

⁵⁸ Robert Nozick, *Anarchie, État et Utopie*, Paris, 2003, PUF, coll. « Quadrige », p. 228 (1^{ère} édition américaine 1974).

⁵⁹ Michael Walzer, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, 1997, Seuil, coll. « La couleur des idées ».

⁶⁰ Amartya Sen, *L'économie est une science morale*, op. cit., p. 64.

⁶¹ Robert Nozick, *Anarchie, État et Utopie*, op. cit., p. 192.

⁶² *Ibidem*, p. 190.

⁶³ *Ibid.*, p. 9.

⁶⁴ Voir *ibid.*, troisième partie.

Bien qu'extrêmement parcellaire⁶⁵, ce bref survol fait néanmoins apparaître la variété de l'offre de théories de la justice. Il permet également de se rendre compte qu'aucun mode de répartition des biens sociaux ne peut être déclaré « scientifiquement » supérieur aux autres et que s'impose donc un choix de nature politique.

II.2. La démocratie comme processus de choix

Ce choix ne peut, bien évidemment, que résulter d'une procédure démocratique. Dans la mesure où seules les théories « égalitaristes » sont tenues pour recevables, on imagine en effet assez mal — même sans avoir besoin de recourir au premier principe de Rawls — que l'une d'entre elles puisse être retenue et mise en œuvre par un pouvoir politique dont la légitimité ne serait pas populaire.

Recourir à la consultation populaire obligerait à rompre avec la naturalisation du marché qui est aujourd'hui à la base de la théorie et des politiques néolibérales. Comme on le constate aisément, tout est mis en œuvre pour persuader le citoyen que les mécanismes du marché sont des lois naturelles auquel il est prudent de se soumettre. On ne conteste certes pas que leurs effets peuvent être rudes pour certains mais c'est pour mieux ajouter que leur transgression entrainerait plus de désagréments encore. Et pour rendre crédible leur discours, les thuriféraires du marché recourent à cette technique de persuasion utilisée avant eux par certains pouvoirs totalitaires : faire passer des opinions politiques pour des vérités scientifiques.

L'intervention de l'expert, nécessaire pour éclairer le débat public, se mue alors en « expertisme », néologisme par lequel Jacques Sapir désigne une utilisation du « discours de la compétence scientifique en des domaines où celle-ci n'est pas convoquée. »⁶⁶ L'argument technique disqualifie alors par avance (et par principe) le raisonnement éthique et l'analyse politique. Une telle confusion entre des types de savoirs et des registres argumentatifs à ce point différents est lourde de menaces pour les libertés. Rien de tout cela pourtant n'est très nouveau sur le fond. Il y a plus de trois siècles de cela Pascal nous avertissait déjà que la confusion des ordres était un terreau propice au développement de la tyrannie. « “je suis beau, donc on doit me craindre. Je suis fort, donc on doit m'aimer. Je suis...” La tyrannie, expliquait-il, est de vouloir avoir par une voie ce qu'on ne peut avoir que par une autre. On rend différents devoirs aux différents mérites : devoir d'amour à l'agrément ; devoir de crainte à la force ; devoir de créance à la science. »⁶⁷

Et comme pour mieux confirmer le diagnostic pascalien, l'expertisme devait donner naissance au concept de « constitution économique ». Véhiculée à l'origine par Friedrich von Hayek, cette notion promeut la thèse selon laquelle il convient — naturellement sous couvert de rationalité et de bonne gestion — de « retirer au pouvoir politique, en particulier s'il est démocratique, la maîtrise de la politique économique »⁶⁸ afin de la confier à des collègues d'experts. Cette dépolitisation apparente des politiques économiques a connu l'une de ses premières applications avec la constitution autrichienne de 1920, constitution qui, rappelons-le, en interdisant le déficit budgétaire, a empêché les autorités de Vienne de réagir efficacement à la crise du Kredit Anstalt.⁶⁹

L'idée de constitution économique est en fait une véritable perversion de celle de constitution démocratique. En effet, si en démocratie une constitution a pour fonction de proclamer les principes fondamentaux à la base de l'organisation politique, de définir l'origine, la nature et l'équilibre des pouvoirs ainsi que les conditions d'exercice de l'autorité publique, elle n'a nullement vocation à graver dans le marbre un quelconque programme politique (de droite comme de gauche). Pour le dire autrement, une constitution démocratique fixe les règles du jeu — elle établit les procédures par lesquelles les citoyens et leurs représentants expriment leurs choix — mais ne doit en aucun cas déterminer le déroulement du jeu lui-même... à moins, comme l'écrit avec humour Jacques Généreux, de vouloir singer la constitution de l'ancienne Union soviétique !⁷⁰ Est-ce à dire que le politique ne doit pas intervenir dans la vie économique ? Bien évidemment non. On pourrait renvoyer à Keynes. Rappelons simplement que, dans un monde caractérisé par l'incertitude, la présence de règles est indispensable à la décision. Pour autant, les règles en question doivent être réformables par les citoyens en fonction de l'évolution de la situation économique et de la modification de leurs préférences.

⁶⁵ Une présentation des thèses de John Rawls, Michael Walzer et Amartya Sen est fournie dans Jean-Paul Maréchal, *Éthique et économie. Une opposition artificielle*, Rennes, 2005, Presses Universitaires de Rennes, partie 2.

⁶⁶ Jacques Sapir, *Les économistes contre la démocratie. Pouvoir, mondialisation et démocratie*, Paris, 2002, Albin Michel, p. 121.

⁶⁷ Blaise Pascal, *Pensées*, op. cit., p. 1153 (§ 332 de l'édition Brunschvicg).

⁶⁸ *Idem*, p. 18.

⁶⁹ Voir Jacques Sapir, *Les économistes contre la démocratie*, op. cit., p. 135-136.

⁷⁰ Voir Jacques Généreux, *Manuel critique du parfait européen. Les bonnes raisons de dire « non » à la constitution*, Paris, 2005, Seuil, p. 66.

On serait presque gêné de rappeler de telles évidences si, du traité d'Amsterdam (1997) au projet de constitution européenne (2005) en passant par le mode de fonctionnement du Fonds monétaire international et de la Banque mondiale, le constitutionnalisme économique ne privait pas les citoyens d'une partie de leurs droits.

Il est cependant étonnant de voir une doctrine comme le libéralisme, qui accorde une telle place à l'individualisme, engendrer ce type de dérive. L'étonnement est d'ailleurs d'autant plus vif que les libéraux se sont fait une spécialité de pointer les effets pervers des théories des autres. En fait, on peut voir dans le constitutionnalisme économique l'une des vicissitudes de la recherche de la « libération par la raison » propre à des auteurs tels que Fichte, Locke et, bien sûr, Kant. C'est sans doute Isaiah Berlin qui met le mieux en lumière la virtualité totalitaire attachée à cette recherche. Il reconstitue à la perfection le mode de raisonnement qui conduit par exemple de l'individualisme kantien au gouvernement des experts dans un passage qui mérite d'être reproduit *in extenso*. « En tant que législateur, je dois partir du principe que si la loi que j'impose est rationnelle (et pour le savoir, je n'ai qu'à consulter ma propre raison), elle sera automatiquement approuvée par tous les membres de la société, pour autant qu'ils sont eux aussi des êtres rationnels. S'ils la refusent, c'est qu'ils sont *pro tanto* irrationnels et devront donc être amenés à la raison : la mienne ou la leur, peu importe puisque les injonctions sont identiques en chacun. J'édicte des commandements, et si vous résistez, je prends sur moi de réprimer la part d'irrationnel qui est en vous qui s'oppose à la raison. Ma tâche serait plus aisée si vous la réprimiez vous-même ; j'essaie de vous éduquer dans cette voie. Cependant j'ai la responsabilité du bien-être général et ne peux attendre que tous les hommes soient devenus parfaitement rationnels. Kant a beau protester et dire que l'essence de la liberté réside dans le fait que le sujet, et lui seul, se donne à lui-même l'ordre d'obéir, il n'empêche qu'il s'agit là de conditions idéales. Si vous ne vous disciplinez pas, je dois le faire pour vous ; et vous ne pouvez pas vous plaindre d'être privé de liberté, car le fait que le juge rationnel de Kant vous a jeté en prison est la preuve que vous n'avez pas écouté votre propre raison intérieure, que, tel un enfant, un sauvage ou un simple d'esprit, vous n'êtes pas encore apte à vous déterminer vous-même ou ne le serez jamais. »⁷¹

Vérification empirique de cette analyse : la proclamation il y a quelques années par Alain Minc de l'existence d'un « cercle de la raison » dont la circonférence inclue, pour faire vite, tous ceux qui partagent le credo libéral-réformateur proclamé en son temps par la défunte Fondation Saint-Simon et dont le centre est sans doute cette affirmation extrêmement révélatrice de l'auteur de *La mondialisation heureuse* : « Le capitalisme ne peut s'effondrer, c'est l'état naturel de la société. La démocratie n'est pas l'état naturel de la société. Le marché oui. »⁷²

On notera, en outre, que se faire le chantre de la liberté — entendue comme absence de contraintes (« liberté des modernes » de Constant ou « liberté négative » de Berlin) — renvoie plus à la limitation de l'étendue du pouvoir politique qu'à la nature de sa source. La figure du despote libéral montre que « la liberté en ce sens n'est pas, du moins logiquement, liée à la démocratie »⁷³.

Néfaste à la démocratie, le constitutionnalisme économique peut également l'être à l'efficacité de l'action publique. En restreignant la liberté de manœuvre du politique, il réduit en effet la capacité de réaction des pouvoirs publics en cas de survenance de crises économiques d'un genre inédit, crises dont personne ne peut évidemment prévoir la nature. Le consensus de Washington étant déjà largement inadapté à tant de problèmes actuels, on frémit à l'idée de le voir appliqué à des dysfonctionnements nouveaux. Et à tous ceux que séduit la perspective d'une société de marché dont l'avènement planétaire marquerait la « fin de l'histoire », il convient d'opposer l'argument de Karl Popper selon lequel toute prévision historique est impossible. Comme le souligne le célèbre philosophe du Cercle de Vienne, pour prévoir l'histoire il faudrait notamment être en mesure d'anticiper l'état futur des connaissances humaines puisque l'évolution du monde dépend notamment de ce que

⁷¹ Isaiah Berlin, *Éloge de la liberté*, Paris, 1988, Calmann-Lévy, p. 200-201 (1^{ère} édition anglaise 1969).

⁷² *Cambio 16*, Madrid, 5 décembre 1994. Cité in Ignacio Ramonet, « La pensée unique », *Le Monde Diplomatique*, janvier 1995, p. 1. D'autres citations d'Alain Minc sont éclairantes. Ainsi, dans *La mondialisation heureuse* (Paris, 1997, Plon) il écrit « La question n'est pas, sauf pour les idéologues de savoir si, tel qu'il fonctionne [...] le marché financier assure un optimum ou s'il est aveugle aux problèmes de la société et donc en train d'aviver des blessures sociales qui pourront, le jour venu, provoquer un cataclysme. [...] Il faut accepter la philosophie des marchés financiers, telle qu'elle est, la détester, si on le souhaite dans le secret de son âme, mais la traiter comme une réalité, sous peine de violents chocs en retour. » (p. 17) Et plus loin : « Aucune logique économique ne peut s'opposer à la mondialisation, ni lui servir d'alternative. [...] Le marché-roi n'a rien à craindre, le monde lui appartient et chaque jour renforcera son emprise. » (p. 46)

⁷³ Isaiah Berlin, *Éloge de la liberté*, *op. cit.*, p. 178.

nous savons de lui. Or, l'induction ne nous permettant pas de connaître aujourd'hui ce qui constituera notre savoir de demain (sinon ce serait déjà celui d'aujourd'hui...), l'avenir est de ce fait irrémédiablement opaque.

Par ailleurs, en tentant d'accréditer l'idée selon laquelle le débat public pourrait ne pas porter sur une réalité économique qui modèle pourtant la vie de tout un chacun, les tenants de l'expertisme témoignent d'une ignorance affligeante de la nature de la démocratie. Comme l'écrit Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre* : « La démocratie n'est pas un régime politique sans conflits, mais un régime dans lequel les conflits sont ouverts et négociables selon des règles d'arbitrage connues. Dans une société de plus en plus complexe, les conflits ne diminueront pas en nombre et en gravité, mais se multiplieront et s'approfondiront. Pour la même raison, le pluralisme des opinions ayant libre accès à l'expression publique n'est ni un accident, ni une maladie, ni un malheur ; il est l'expression du caractère non décidable de façon scientifique ou dogmatique du bien public. Il n'existe pas de lieu d'où ce bien puisse être aperçu et déterminé de façon si absolue que la discussion puisse être tenue pour close. La discussion politique est sans conclusion, bien qu'elle ne soit pas sans décision. »⁷⁴ A tous les « pragmatiques » qui, relayant l'idéologie de la fin des idéologies, répètent que dans une société apaisée il devrait être possible de dégager de vastes consensus sur les sujets économiques (deux citoyens sur trois ?), on répondra en citant Raymond Aron, peu soupçonnable de visées révolutionnaires, que « seule une société de classes peut être une société libre. Toute société de type industriel étant stratifiée, les conflits entre organisations professionnelles et les consciences de classes ne peuvent être refoulés que par le despotisme. »⁷⁵ Dans le même registre Joseph Stiglitz est on ne peut plus clair : « Une démocratie sans alternative économique n'est pas une démocratie. »⁷⁶

Mais il convient de préciser que la démocratie ne saurait se limiter, même s'il s'agit naturellement d'une condition nécessaire, à la tenue d'élections libres. Elle doit également permettre un débat lui-même libre et ouvert où tous les thèmes sont abordés et aucune pression n'est exercée sur les participants. Comme l'analyse le philosophe italien Norberto Bobbio, pour être qualifié de démocratique, un système politique doit non seulement attribuer à un nombre élevé de personnes le droit de participer directement ou indirectement à la prise de décisions collectives et disposer de règles de procédure (comme la majorité ou l'unanimité) mais il doit encore faire en sorte que ceux qui sont amenés à décider ou à élire ceux qui devront décider « soient mis en face d'alternatives réelles, et soient mis en condition de pouvoir choisir entre l'une et l'autre. »⁷⁷ Dans un texte plus récent, Amartya Sen ne dit pas autre chose lorsqu'il souligne qu'il faut prendre garde à ne pas confondre démocratie et gouvernement de la majorité. « La démocratie, explique-t-il, a des exigences complexes, qui bien sûr comprennent le droit de vote et le respect du résultat des élections, mais requièrent aussi la protection des droits et de la liberté, le respect de la légalité, ainsi que la garantie de libre discussion et de circulation non censurée de l'information et la liberté de commenter. »⁷⁸ La démocratie, développe-t-il, enrichit la vie des citoyens de trois façons. D'abord, parce que la liberté politique fait partie de la liberté de l'homme en général et que son exercice possède, de ce fait, une valeur intrinsèque. Ensuite, parce que la démocratie a une valeur pratique en permettant l'expression et l'écoute des citoyens, phénomène qui explique notamment que les populations vivant en démocratie n'ont jamais souffert de famines. Enfin, parce qu'en permettant la discussion, la démocratie offre aux citoyens l'occasion de mieux se connaître et, en conséquence, de forger certaines valeurs et d'établir des priorités.

Toutes ces caractéristiques militent en faveur d'une extension de la démocratie, extension qui pourrait prendre la forme, comme le recommande d'ailleurs Norberto Bobbio, du passage de la démocratie politique à la démocratie sociale. Il s'agirait pour la démocratie de coloniser de nouveaux espaces dominés jusqu'à présent par des logiques bureaucratiques ou hiérarchiques. Le processus de démocratisation doit alors être entendu comme « le processus d'expansion du pouvoir ascendant [...] de la sphère des rapports politiques — des rapports dans lesquels l'individu est pris en considération dans son rôle de citoyen — à la sphère des rapports sociaux, où l'individu est pris en considération dans la variété de ses statuts et de ses rôles spécifiques »⁷⁹, par exemple de parent, de conjoint, d'entrepreneur, de travailleur, de malade, d'administré, de consommateur... La question

⁷⁴ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », p. 300.

⁷⁵ Raymond Aron, *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Paris, 1996, Gallimard, coll. « Tel », p. 43 (1^{ère} édition 1969). Il est vrai que Raymond Aron, à la différence de certains universitaires actuels, n'avait pas besoin de siéger au conseil d'administration de grands groupes industriels pour mener une analyse sur le fonctionnement de la société industrielle. Voir *Le Monde*, 3 août 2004, p. 10.

⁷⁶ *Libération*, 27 juin 2002, p. 40.

⁷⁷ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Torino, 1995, Einaudi, p. 6 (1^{ère} édition 1984).

⁷⁸ Amartya Sen, *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident*, Paris, 2005, Payot, coll. « Manuels Payot », p. 64 (cette citation est extrait d'un texte datant de 1999).

⁷⁹ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, op. cit., p. 49.

pertinente pour mesurer cette expansion n'est plus « qui vote ? », comme c'était le cas avant la conquête du suffrage universel, mais « où vote-t-on ? ». Pour Denis Collin, la démocratie sociale, qui exige que le travailleur ne soit pas soumis à l'arbitraire du capitaliste, peut prendre deux formes : « 1) celle du “ contrôle ouvrier ” qui suppose que les travailleurs aient accès aux livres de compte et puissent faire valoir leur position sur les orientations stratégiques ; 2) l'administration directe de l'entreprise par les travailleurs, dont la formule classique est la coopérative ouvrière. »⁸⁰

Ainsi, dans le processus de choix des principes de justice qu'une société décide de se donner à elle-même, le politique apparaît donc comme le médiateur entre l'éthique et l'économie.

Partageant l'analyse de Paul Ricœur pour qui « le politique prolonge [...] l'éthique en lui donnant une sphère d'exercice [et] l'État de droit est [...] l'effectuation de l'intention éthique dans la sphère du politique »⁸¹, Henri Bartoli explique : « C'est par le biais du politique que la vie économique de toute communauté historique organisée communique avec l'éthique. »⁸² Et même si l'on se situe aux antipodes du libéralisme, on ne peut que souligner la remarquable clarté avec laquelle Robert Nozick articule philosophie morale et philosophie politique dans *Anarchie, État et Utopie*. « La philosophie morale, écrit-il, forme l'arrière-plan et définit les frontières de la philosophie politique. Ce que les individus peuvent se faire les uns aux autres limite ce qu'ils peuvent faire par l'intermédiaire d'un appareil d'État, ou faire pour établir un tel appareil. Les interdits moraux qu'il est acceptable d'imposer sont les sources de toute légitimité du pouvoir coercitif fondamental de l'État. »⁸³ On pourrait même dire que le politique suppose l'éthique à un autre niveau : celui de l'existence de la communauté politique elle-même. C'est la position exprimée par Aristote dans *Les politiques* : « Il n'y a [...] qu'une chose qui soit propre aux hommes par rapport aux autres animaux : le fait que seuls, ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres notions de ce genre. Or, avoir de telles notions en commun c'est ce qui fait une famille et une cité. »⁸⁴

Une telle approche n'a rien d'une vision éthérée et naïve de l'action publique. Elle ne rabat naturellement pas la politique sur la morale⁸⁵ et récuse bien évidemment, pour reprendre une expression kantienne, le « despotisme moral » potentiellement lié à ce type de confusion. Pour autant, dire que la politique ne doit pas être confondue avec la morale ne signifie en aucune façon qu'elle lui demeure étrangère. En effet, si la politique n'est pas la morale, elle n'est pas pour autant hors d'atteinte de cette dernière dans la mesure où ni les fins poursuivies au sein de la sphère politique, ni les moyens mis en œuvre pour les atteindre ne sont soustraits à l'évaluation. De plus, dans la mesure où, s'affrontant à la complexité du réel, l'action politique ne peut répondre à toutes les exigences à la fois, ne peut satisfaire simultanément toutes les valeurs, une hiérarchisation des priorités s'impose, hiérarchisation qui ne peut pas non plus faire l'économie d'une référence aux valeurs.

CONCLUSION

Les économistes ne sauraient donc négliger la réflexion éthique et politique sans mutiler gravement leur objet d'étude. Contrairement à ce qui est trop souvent affirmé, recourir à une telle méthode ne revient nullement à opérer l'une de ces simplifications inhérentes à toute démarche scientifique. En effet, pour qu'une simplification soit acceptable dans le cadre d'un modèle (formalisé ou non) à prétention explicative (et *a fortiori* normative, ce qui est le cas du modèle de concurrence parfaite)⁸⁶ il faut que les résultats obtenus avec la version simplifiée du

⁸⁰ Denis Collin, *Morale et justice sociale*, *op. cit.*, p. 329. Sur la question de la répartition du pouvoir en économie on lira par exemple parmi les publications récentes : Pierre de Sénarclens (dir.), *Maîtriser la mondialisation*, Paris, 2000, Presses de Sciences Po ; René Passet, *L'illusion néo-libérale*, Paris, 2000, Fayard ; Blaise Ollivier & Renaud Sainsaulieu (dir.), *L'entreprise en débat dans la société démocratique*, Paris, 2001, Presses de Sciences Po.

⁸¹ Paul Ricœur, « Éthique et politique », *Esprit*, n° 101, mai 1985, p. 9.

⁸² Henri Bartoli, *Éthique et économie. Médiation du politique*, Paris, 2003, UNESCO, Programme interdisciplinaire Éthique de l'économie, p. 2. Texte disponible sur <http://unesdoc.unesco.org>.

⁸³ Robert Nozick, *Anarchie, État et Utopie*, *op. cit.*, p. 22. Christian Arnsperger et Philippe van Parijs écrivent, quant à eux, que la philosophie politique peut être « entendue comme une partie de la philosophie morale ou de l'éthique ». (Christian Arnsperger & Philippe Van Parijs, *Éthique économique et sociale*, *op. cit.*, p. 6.)

⁸⁴ Aristote, *Les politiques*, *op. cit.*, p. 92 (I, 2, 1253-a)

⁸⁵ Pour une présentation extraordinairement éclairante des différentes façons de concevoir le rapport entre morale et politique, on lira Norberto Bobbio, « Éthique et politique » in Norberto Bobbio, *Le sage et la politique. Écrits moraux sur la vieillesse et la douceur*, Paris, 2004, Albin Michel.

⁸⁶ Comme le fait remarquer Bernard Walliser, si l'idée de modèle est souvent restreinte aux seuls modèles formalisés, elle renvoie cependant « à toute représentation schématique d'un système concret ». (Bernard Walliser, *L'intelligence économique*, Paris, 1994, Odile Jacob, p. 66.)

modèle soient *grosso modo* les mêmes que ceux obtenus en utilisant celle qui ne l'est pas.⁸⁷ Or, le modèle d'équilibre général ne possède nullement cette qualité. Souvent présenté comme une approximation satisfaisante de la réalité prouvant la supériorité du libéralisme (Debreu), il n'a en réalité que peu de choses à voir avec l'économie réelle. Il suffit d'ailleurs que l'une de ses conditions soient relâchées (atomicité, transparence...) pour que la concurrence apparaisse alors, non plus comme ce merveilleux mécanisme d'allocation optimale des ressources, mais comme un mode de coordination des comportements économiques assez peu (voire pas du tout) performant.

Qu'on nous comprenne bien. Il ne s'agit pas de critiquer la segmentation du réel inhérente à toute démarche scientifique — tant il est vrai qu'une théorie qui prétend tout expliquer en réalité n'explique rien — mais seulement de souligner que si toute théorisation nécessite un découpage du réel, il n'en résulte pas pour autant que tout découpage soit pertinent (relativement à une question donnée).⁸⁸ Ce problème, qui ne trouve d'ailleurs pas vraiment de solution générale satisfaisante et qui renvoie notamment à la question de la tension entre pertinence et rigueur (formelle)⁸⁹, est d'autant plus préoccupante en économie que les recommandations effectuées sur la base d'une représentation donnée des choses engendrent des effets dans de nombreux segments de la réalité non forcément (et c'est un euphémisme) pris en compte dans les hypothèses de départ. Ainsi que le souligne René Passet dans un livre paru à la fin des années 1970, la théorie néoclassique « ne ferait de mal à personne si, simple exercice d'économistes “ en tour d'ivoire ”, elle ne débouchait pas sur les modèles de développement dont s'inspire la planification. »⁹⁰ Quant à Amitai Etzioni, il rappelle qu'un paradigme a deux fonctions essentielles : aider à comprendre le monde et aider ceux qui agissent au sein du monde.⁹¹

Or, la théorie économique dominante présente tous les traits d'une science en crise si l'on définit avec Edmund Husserl la crise d'une science comme « le fait que sa scientificité authentique — ou encore la façon même dont elle a défini ses tâches et élaboré en conséquence sa méthodologie — est devenue douteuse. »⁹² En ramenant la réalité économique aux dimensions du *logos* mathématique, tout une partie de la science économique participe incontestablement à la crise des sciences diagnostiquée par le père de la phénoménologie dans les années 1930. Reprochant au positivisme d'avoir « laissé tomber » les questions métaphysiques, Edmund Husserl soulignait dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* que : « Considérées de plus près, ces questions, et toutes celles que le positivisme a exclues, possèdent leur unité en ceci, qu'elles contiennent soit implicitement, soit explicitement dans leur sens *les problèmes de la raison*, de la raison dans toutes ses figures particulières. C'est la raison en effet qui fournit expressément leur thème aux disciplines de la connaissance (c'est-à-dire de la connaissance vraie et authentique : de la connaissance rationnelle), à une axiologie vraie et authentique (les véritables valeurs en tant que valeurs de la raison), au comportement éthique (le bien-agir véritable, c'est-à-dire l'agir à partir de la raison pratique). »⁹³ On pourrait presque reprendre à propos de certains travaux économiques le diagnostic que Paul Ricœur pose sur l'évolution de la science : « Depuis la Renaissance, seul le non-vivant est tenu pour connaissable ; le vivant doit donc lui être réduit ; en ce sens toute notre pensée est aujourd'hui sous la domination de la mort. »⁹⁴

Or, au rebours d'une telle évolution, la prise en compte par l'analyse économique de la dimension éthique et politique de son objet d'étude constituerait une démarche plus réaliste et, pour tout dire, plus scientifique pour parvenir, comme le dit Gunnar Myrdal, à « une connaissance vraie de l'homme et de la société. »⁹⁵ Le bouillant économiste suédois réclame même que chaque économiste explicite clairement le système de valeurs — les « valuations » pour reprendre son expression — impliqué dans son approche. Seule une telle démarche, affirme-t-il, en prenant acte du fossé qui sépare l'économie des sciences naturelles, permettrait aux économistes « de

⁸⁷ C'est par exemple ce qui advient lorsque l'on calcule, en négligeant la résistance de l'air, le temps mis par une bille qui tombe d'une table pour toucher le sol et que l'on refait ensuite les calculs en prenant en compte le frottement de l'air.

⁸⁸ Voir Jean-Louis Le Moigne, *La modélisation des systèmes complexes*, Paris, 1995, Dunod, coll. « Afcet », p. 18 et Francisco J. Varela, *Autonomie et connaissance. Essai sur le vivant*, Paris, 1989, Seuil, coll. « La couleur des idées », p. 98.

⁸⁹ Voir Alain Mingat, Pierre Salmon & Alain Wolfelsperger, *Méthodologie économique*, Paris, 1985, PUF, coll. « Thémis », p. 132-137.

⁹⁰ René Passet, *L'économique et le vivant*, op. cit., p. 46.

⁹¹ Voir Amitai Etzioni, *The Moral Dimension*, op. cit., p. 237.

⁹² Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, 1993, Gallimard, coll. « Tel », p. 7 (1^{ère} édition allemande 1954).

⁹³ *Ibidem*, p. 13-14.

⁹⁴ Paul Ricœur, « La responsabilité et la fragilité de la vie », *Le Messenger Européen*, n° 5, 1991, p. 208.

⁹⁵ Gunnar Myrdal, *Procès de la croissance*, Paris, 1978, PUF, p. 162 (1^{ère} édition américaine 1972).

considérer [leur] travail comme scientifique. »⁹⁶ Cela permettrait également de construire cette science « moralo-sociale » qu'Albert Hirschman appelle de ses vœux dans les dernières lignes d'un ouvrage intitulé *L'économie comme science morale et politique*, science « où les considérations morales ne [seraient] ni réprimées ni mises à l'écart, mais systématiquement mêlées au raisonnement analytique [...] et où les considérations morales [n'auraient] plus besoin d'être introduites en fraude, subrepticement, ni d'être exprimées inconsciemment, mais [pourraient] être exposées ouvertement et innocemment. »⁹⁷

Si l'on considère que le progrès en science économique se manifeste par la prise en compte de réalités nouvelles ou la conception de méthodes inédites, alors, manifestement, au vu du rétrécissement⁹⁸ qu'a subi notre discipline depuis quelques décennies, nous ne sommes qu'au début de l'histoire...

Résumé

La question des rapports entre économie, éthique et politique se pose aujourd'hui au sein d'un contexte caractérisé par la mise en synergie entre une mondialisation néolibérale et une théorie économique (dite « néoclassique ») qui prétend ériger l'analyse économique en savoir positif. C'est de cette situation particulière que nous allons partir. Nous procéderons en deux étapes. La première sera consacrée à l'examen du rapport logique qui unit l'économie à l'éthique sociale (et plus particulièrement à la théorie de la justice sociale). Nous verrons dans la seconde comment ce rapport, en débouchant sur différentes conceptions de la justice, exige la médiation du politique sous la forme du recours à la démocratie.

Summary

The relationship between economics, ethics and politics today is a problematic framed by two phenomena, acting in synergy: the globalization of the world economy and the ever-widening influence of neo-liberal free-market theory which claims the status of a positive science. This article starts from that contemporary framework and argues that there is a necessary and logical relation between economics and ethics, notably between economics and social justice. That relation implies the need for appropriate public policies and government mediation in a democratic political context.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 162.

⁹⁷ Albert O.Hirschman, *L'économie comme science morale et politique*, Paris, 1984, Gallimard / Le Seuil, p. 109-110.

⁹⁸ Comme l'écrivait François Rachline il y a un peu plus de dix ans : « L'économie s'interroge très peu sur son propre statut, sur son autonomie en tant que discipline, sur ses critères de scientificité ou sur les conditions de son émergence en tant que science. Or, une science qui ne se pense pas ne pense plus. Aujourd'hui, l'économie est une science qui ne pense pas. Plus elle avance, plus elle se rétrécit. » (François Rachline, « Aujourd'hui, l'économie est une science qui ne pense pas », *Le Monde*, 22 novembre 1994, p. 2.)