

Philippe Van Parijs

ECONOMIE

in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Monique Canto-Sperber ed., Paris : P.U.F., 1996, pp. 459-465.

Si l'économie est le domaine de la production, de la distribution et de la consommation des biens et des services, et si l'éthique est la réflexion sur ce que nous devons faire, individuellement ou collectivement, alors l'éthique économique est une discipline très ancienne. Dans la pensée occidentale, on en trouve par exemple des expressions relativement élaborées chez Platon et Aristote, dans la pensée scolastique et dans l'idéalisme allemand. Mais c'est avec l'utilitarisme et dans la foulée de la constitution de l'économie politique comme discipline spécifique que l'éthique économique moderne a vu le jour. Étroitement associées dans l'économie politique classique de Smith et Ricardo, les dimensions analytique et normative se sont graduellement dissociées, ouvrant ainsi la voie à une discipline normative irréductible à — quoique fortement tributaire de — l'analyse économique.

L'éthique utilitariste

Fondé par Jeremy Bentham (*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789), baptisé et popularisé par John Stuart Mill (*Utilitarianism*, 1861), systématisé par Henry Sidgwick (*The Methods of Ethics*, 1874), l'utilitarisme est tout entier contenu dans un principe fort simple qui prétend pouvoir guider toutes nos actions, tant individuelles que collectives. Résolument moderne, profondément humaniste et radicalement altruiste, ce principe demande que nous fassions abstraction de nos intérêts et de nos penchants, de nos préjugés moraux et religieux, de tout prétendu "droit naturel", et que nous nous préoccupions exclusivement de poursuivre "le plus grand bonheur du plus grand nombre". Plus précisément, il demande que nous maximisions le bien-être collectif entendu comme la somme des niveaux de bien-être (ou d'utilité) des individus qui composent la collectivité considérée. Qu'il s'agisse d'institutions sociales ou de conduite individuelle, l'utilitarisme exige donc que l'on établisse à chaque fois les conséquences associées aux diverses options possibles, que l'on évalue ensuite ces conséquences quant au bien-être des personnes affectées, et enfin que l'on choisisse une des options possibles dont les conséquences sont telles que la somme des utilités individuelles qui lui est associée est supérieure ou égale à celle associée à toute autre option possible.

La conception éthique ainsi caractérisée ne se rapporte pas exclusivement, ni même de manière privilégiée, au domaine de l'économie. Mais elle a une affinité particulière avec la science économique et s'est développée en interaction étroite avec elle. Cette affinité ne réside nullement dans le fait que l'éthique utilitariste partagerait avec ce qui est aujourd'hui devenu la théorie économique néo-classique l'hypothèse d'un individu exclusivement préoccupé de la poursuite de son intérêt personnel. Au contraire, l'utilitarisme postule la capacité de placer l'intérêt général au-dessus de son intérêt personnel, puisque ce dont il exige la maximisation par chacun, ce n'est pas sa propre utilité, mais la somme des utilités de tous. L'affinité réside fondamentalement en ceci que la maximisation postulée par la science économique à l'échelle de chaque individu est exigée par l'utilitarisme à l'échelle de la société entière. Et on trouve de ce fait entre les deux approches de multiples analogies. Ainsi, l'optimum est atteint si, et seulement si, les moyens rares sont répartis entre les divers usages possibles de manière à égaliser le gain marginal associé à chacun d'entre eux, c'est-à-dire de manière à ce que l'augmentation de bien-être (individuel dans un cas, collectif dans l'autre) qui résulterait d'un accroissement infinitésimal des ressources affectées à chaque usage possible soit exactement la même, quel que soit l'usage considéré.

De cette dernière proposition découle directement la position utilitariste en matière distributive. S'il est vrai que seule importe la somme du bien-être et non la manière dont elle est distribuée, en revanche la distribution des revenus entre les membres de la société importe hautement, précisément parce que la maximisation de la somme du bien-être exige que le gain marginal en bien-être, dans l'affectation des ressources aux différents individus, soit partout le même. Or on peut faire l'hypothèse empirique que l'utilité marginale du revenu est décroissante, c'est-à-dire que le gain en bien-être engendré par l'attribution à un individu d'une unité supplémentaire de revenu diminue à mesure que son revenu croît. L'utilitarisme engendre dès lors une forte présomption égalitariste: du point de vue du bien-être collectif, un franc devient plus productif lorsqu'il est transféré de la poche d'un riche dans la main d'un pauvre. Mais il ne s'agit là que d'une présomption, que diverses considérations peuvent renverser. Ainsi, si certains attachent plus d'importance à la richesse que d'autres, l'utilité marginale décroissante du revenu n'empêchera pas l'utilitariste de recommander qu'à celui dont le désir est plus intense on attribue plus qu'aux autres. Et si la somme de la richesse à partager est sensible à la manière dont elle est partagée — la propension à travailler et épargner étant affectée par l'anticipation du mode de partage —, alors l'utilité marginale décroissante de la richesse n'empêchera pas non plus de recommander une distribution inégalitaire permettant de préserver des incitants pécuniaires suffisants. La distribution juste ne peut donc pas être déterminée a priori. Sa forme peut varier considérablement en fonction des circonstances historiques. Elle sera plus ou moins égalitaire en fonction de ce qu'exige, toutes choses considérées, la maximisation du bien-être collectif.

Dans une perspective utilitariste, l'éthique économique ne se réduit nullement à la question de la justice distributive. Qu'il s'agisse du taux de croissance ou de la préservation de l'environnement, du mode

d'organisation interne des entreprises ou du mode de coordination entre elles, l'utilitarisme a la prétention de nous guider dans le choix des institutions et des politiques les plus appropriées. Il prétend aussi nous guider dans nos choix individuels, notamment en tant qu'agents économiques. Qu'il s'agisse de la manière de traiter nos clients ou nos fournisseurs, notre employeur ou nos subordonnés, le critère ultime de la conduite éthiquement correcte est la poursuite de l'intérêt général, entendue comme la maximisation de la somme des utilités. Ce que cette maximisation requiert n'est cependant pas que chacun s'efforce, au coup par coup, de faire le bilan des effets de son action sur le bien-être des diverses personnes concernées. Un chef d'entreprise qui doit engager un travailleur, par exemple, n'a pas à se demander de combien augmenterait le bien-être de chaque candidat en cas d'engagement, ni à choisir, pour cette raison, celui des candidats qui a le moins de perspectives ailleurs et qui risque fort, pour cette raison, d'être le moins adéquat. Pourvu que le marché soit complété par des institutions assurant une prise en compte adéquate des externalités et une redistribution appropriée, l'utilitarisme peut souvent permettre aux agents économiques, et même exiger d'eux, qu'ils se soucient de maximiser leur bien-être personnel plutôt que le bien-être général. Ou du moins qu'ils le fassent en ayant soin de se conformer à un certain nombre de maximes de moralité commune, comme l'honnêteté dans le respect des contrats, la véracité de l'information sur les biens et services offerts, la correction dans les rapports avec les subordonnés ou le civisme fiscal. La conformité sans calcul à de telles maximes permet d'entretenir un climat de confiance hautement bénéfique pour le fonctionnement de l'économie, et ainsi pour le bien-être collectif. Ce qui rend éthiquement approprié le respect de ces maximes, comme du reste la poursuite de l'intérêt personnel, ce n'est cependant jamais leur moralité intrinsèque, mais bien leur contribution probable à la maximisation du bien-être collectif.

Ainsi conçu, l'utilitarisme répond sans conteste à d'innombrables questions. Mais il en soulève d'autres. En premier lieu, on peut se demander qui sont les individus dont l'utilité doit être prise en compte lorsqu'on compare la somme des utilités correspondant à diverses options. Peut-on se limiter à un groupe ou à une société humaine particulière, ou faut-il entendre le bien-être collectif comme se rapportant à l'humanité entière, voire à l'ensemble des êtres capables, sinon de bonheur, du moins de plaisir? Le philosophe australien Peter Singer (Animal Liberation, 1975) s'est ainsi rendu célèbre par son argumentation systématique en faveur d'un utilitarisme généralisé, qui intègre le bien-être d'organismes non-humains et dont les implications dans le champ économique — que l'on songe à l'élevage industriel ou à l'expérimentation pharmaceutique — sont loin d'être anodines.

Deuxièmement, à supposer qu'on choisisse (comme on le fera ici) de prendre pour référence un ensemble d'individus humains, faut-il, comme le recommande l'utilitarisme classique (de Bentham et Sidgwick), prendre la "somme" des utilités au sens strict et exiger la maximisation de l'utilité totale. Ou bien faut-il, comme dans l'utilitarisme moyen (de Mill ou d'Harsanyi) diviser la somme par le nombre d'individus et donc exiger la maximisation de l'utilité par tête? Tant que le volume de la population est

donné, cette distinction est sans importance. Mais dès que ce volume est affecté par la décision concernée, elle devient cruciale. Confronté à des ressources limitées, l'utilitarisme moyen a toute chance de justifier une politique démographique sensiblement plus restrictive que l'utilitarisme classique.

En troisième lieu, on peut s'interroger sur la nature des "utilités" individuelles dont il s'agit de maximiser la somme. S'agit-il simplement de plaisir et de souffrance en un sens étroitement matériel, comme dans l'utilitarisme hédoniste de Bentham? S'agit-il aussi des "plaisirs de l'intellect, de la sensibilité, de l'imagination et des sentiments moraux", avec une pondération d'autant plus forte que la faculté concernée est plus "haute", comme dans l'utilitarisme idéal de Mill? Ou bien s'agit-il, comme en général dans l'utilitarisme préférentiel contemporain, de la satisfaction de n'importe quel désir rationnel des individus concernés, c'est-à-dire de la satisfaction de tout désir ne reposant pas sur une erreur? Dans cette dernière interprétation, les préférences (rationnelles) des individus ne sont soumises à aucune censure autre que cognitive. Mais pareil choix est-il bien tenable? Pour éviter une comptabilité inopportunément biaisée, ne faut-il pas par exemple ignorer l'effet (positif ou négatif) sur l'utilité de chacun du sort que connaissent les autres? Il serait pour le moins bizarre d'estimer éthiquement illégitime l'exigence d'améliorer le sort d'une minorité opprimée du fait que la majorité tire plaisir des souffrances qu'elle endure. Mais si, pour éviter ces implications absurdes, on se met à faire des distinctions autres que cognitives entre préférences individuelles (par exemple entre préférences self-regarding et other-regarding), n'est-on pas acculé à rouvrir la boîte de Pandore des moralités prémodernes dont l'ambition de l'utilitarisme était précisément de se débarrasser?

C'est dans le contexte suggéré par la description de cette dernière difficulté que s'est développée l'approche dite libérale, une autre interprétation de la modernité éthique qui diffère fondamentalement de l'approche utilitariste en ceci qu'elle repose sur un dualisme radical. Au contraire de l'utilitarisme, elle n'a pas la prétention de résoudre la question de l'éthique individuelle. Elle peut admettre que ni l'utilitarisme, ni aucune autre doctrine conséquentialiste ne peut enserrer dans sa logique calculatrice toute la richesse de la moralité. Pour guider le comportement économique comme les autres aspects de l'existence, il y a place pour une riche variété de conceptions sensées de la vie moralement bonne, dont il est futile de prétendre qu'elles doivent ultimement pouvoir se couler dans le moule utilitariste. Si l'utilitarisme a encore une chance d'être recevable, c'est donc tout au plus en tant que principe directeur de la critique et du choix des institutions sociales dans le cadre et sous la contrainte desquelles chacun pourra poursuivre sa propre conception du bien. Inapte à constituer une éthique individuelle plausible, il pourrait encore avoir l'ambition de fournir une conception défendable de la justice sociale.

Cette ambition aussi se trouve cependant minée par deux tares qui tiennent à la nature même de l'utilitarisme. Premièrement, une fois réinterprétée — afin d'éviter les implications inconfortables

mentionnées plus haut — comme la satisfaction des préférences égoïstes (ou self-regarding), la notion d'utilité ou de bien-être ne peut plus prétendre désigner qu'une conception particulière de l'existence. Assigner aux institutions de la société l'objectif de maximiser l'agrégat de ce bien-être repose dès lors sur un biais incompatible avec l'exigence moderne de ne pas privilégier une vision parmi d'autres de ce qui importe dans la vie. Deuxièmement, ayant pour seul objectif cette maximisation agrégée, l'utilitariste fait de chaque être humain un simple instrument, une machine à bien-être collectif plus ou moins performante et plus ou moins digne, de ce fait, de se voir affecter les ressources disponibles. Ce réductionnisme et cet instrumentalisme rendent l'utilitarisme inapte à fournir de la modernité éthique une interprétation robuste, même lorsqu'on restreint sa portée à la seule caractérisation des institutions justes. Tout en affirmant que les institutions sociales ne peuvent avoir d'autre objectif que de satisfaire les désirs des individus, quels qu'ils soient, il ne témoigne pas à ces individus et à la diversité de leurs préférences le respect que la modernité exige qu'on leur voue.

L'éthique libérale, version libertarienne

C'est ce respect qui constitue le point de départ des conceptions libérales de la justice. Dans leur version libertarienne, elles partent de la proposition selon laquelle "les individus ont des droits, et il y a des choses qu'aucune personne et aucun groupe ne peut leur faire (sans violer leurs droits)" (Nozick, Anarchy, State and Utopia, 1974, ix). Une société juste, dans cette perspective, est une société dont les institutions protègent adéquatement les droits naturels de chaque individu. Pas question de favoriser ou imposer une conception particulière de la vie bonne. Pas question non plus de mettre les individus au service d'un objectif collectif. Dans cette optique, il ne s'impose pas seulement de faire de chaque individu le plein propriétaire de lui-même, mais aussi de faire de lui le plein propriétaire des choses qu'il a créées ou dont il est devenu, par achat ou par don, le légitime propriétaire.

L'éthique économique, dans cette perspective libertarienne, est très différente de ce qu'elle est dans une perspective utilitariste. D'abord elle se confine strictement à l'évaluation des institutions sociales, l'éthique individuelle n'étant aucunement de son ressort. Ensuite les institutions sociales sont évaluées sans aucun égard pour leurs conséquences. Nul besoin ici de l'outillage de la science économique. Nul souci d'allouer les ressources de manière efficiente. Nulle nécessité d'agrèger les préférences ou les niveaux d'utilité. Ce qui seul compte, c'est le respect des institutions pour les individus et leurs droits. Sur cette base, ce que l'éthique implique peut être déterminé a priori, à commencer par la légitimité exclusive d'un régime économique de propriété privée: un anarcho-capitalisme d'où toute autorité politique est absente, ou alors un capitalisme flanqué d'un Etat minimal dont la seule tâche est de faire respecter — à l'aide d'une administration judiciaire, d'une police et éventuellement d'une armée — les droits de propriété. Pas de politique publique d'investissement ou de régulation de la concurrence, pas non plus de

restriction aux flux transnationaux de biens, de capitaux et de personnes, pas de salaire minimum ni d'entrave légale à la discrimination raciale ou sexuelle. Pas de politique publique d'enseignement ni de politique sociale. Et pas d'autre taxation que celle que requièrent le financement des services minimaux et — dans certaines versions comme le "libertarisme de gauche" de Hillel Steiner (*An Essay on Rights*, 1994) — le paiement à tous d'un montant découlant de la propriété égale des ressources naturelles.

L'éthique libertarienne ainsi esquissée fournit certes une conception cohérente de la justice qui évite tant le réductionnisme que l'instrumentalisation inhérents à l'utilitarisme. Mais elle ne peut éviter de soulever à son tour de sérieuses difficultés. L'une d'entre elles touche au choix entre les réponses rivales à la question de l'appropriation originelle de biens qui n'étaient auparavant la propriété de personne. Si cette question ne reçoit pas une réponse univoque, le statut éthique de toutes les transformations, ventes et donations ultérieures s'en trouve fatalement perturbé. Or les libertariens qui proposent le principe "Premier arrivé, premier servi", ceux qui estiment que les non-appropriateurs ont droit à une compensation qui empêche leur bien-être de sombrer en deça de ce qu'il serait dans l'état de nature, et ceux qui exigent que la valeur des ressources naturelles soit systématiquement prélevée sur les appropriateurs et distribuée également entre tous se présentent en rangs inconfortablement désunis face à ceux qui ne voient pas au nom de quel "droit naturel" on pourrait refuser à la collectivité dans son ensemble la propriété de toutes les ressources naturelles, et donc aussi de ce que chaque homme ne peut produire avec son travail qu'en usant d'une part de ces ressources.

Pour écarter la menace que cette dernière possibilité fait peser sur la justification d'un capitalisme radical, un libertarien peut certes répondre que celui qui ne serait le propriétaire de rien d'autre que de lui-même ne pourrait pas être véritablement libre, étant entièrement soumis à ce que le propriétaire collectif de la Terre lui imposerait. Mais c'est là s'engager dans une voie fatale pour l'éthique libérale dans sa version libertarienne. Car si l'on accorde de l'importance à cette "véritable liberté" dans le choix entre diverses interprétations du principe d'appropriation originelle, on voit mal ce qui empêche de faire du souci des possibilités réellement mises à la disposition de chacun le critère de sélection entre les divers dispositifs institutionnels susceptibles de protéger les individus contre une instrumentalisation au service d'objectifs collectifs. C'est là précisément l'idée centrale de la version égalitaire de l'éthique libérale, qui a graduellement conquis une position centrale dans les débats contemporains en matière d'éthique économique. Comme l'utilitarisme, elle évalue la justice des institutions en fonction de leurs conséquences, mais comme le libertarisme, elle refuse de privilégier une conception particulière de la vie bonne et d'instrumentaliser les membres de la société au service d'un objectif collectif.

L'éthique libérale, version égalitaire

La variante la plus connue de cette approche libérale-égalitaire est "la justice comme équité", proposée par le philosophe américain John Rawls dans sa célèbre Théorie de la justice (1971) en guise d'alternative globale à l'utilitarisme de Mill, Sidgwick et Harsanyi. Certains passages du livre indiquent que les principes éthiques qui y sont présentés prétendent s'appliquer tant au comportement individuel qu'aux institutions. Mais Rawls (Political Liberalism, 1993) voit lui-même dans l'abandon de cette prétention la clé de l'évolution ultérieure de sa pensée. Sa conception de la justice ne peut être cohérente, estime-t-il maintenant, que se confine strictement, contrairement à l'utilitarisme, au domaine institutionnel de la "structure de base" de la société. La justice de cette structure de base est caractérisée par sa conformité à deux principes: 1. Toute personne a un droit égal à l'ensemble le plus étendu de libertés fondamentales égales qui soit compatible avec un ensemble semblable de libertés pour tous (principe d'égalité liberté). 2. Les inégalités sociales et économiques doivent satisfaire deux conditions: elles doivent être (a) au plus grand bénéfice des membres les moins avantagés de la société (principe de différence); et (b) attachées à des fonctions et positions auxquelles tous ont le même accès, à talents donnés (principe d'égalité équitable des chances)

Formés dans la tradition utilitariste, les premiers économistes qui ont tenté d'assimiler la théorie de Rawls n'y ont vu que la substitution de la maximisation du bien-être minimal à la maximisation du bien-être agrégé. Mais pareille interprétation est aveugle au fait que cette maximisation n'opère, pour Rawls, que sous la double contrainte du respect des libertés fondamentales — qui exclut, par exemple, le travail forcé et protège le droit d'émigrer — et de l'égalisation des chances — qui prohibe par exemple toute discrimination sexuelle ou raciale et exige la mise en place d'un enseignement fondamental obligatoire et gratuit. Elle néglige en outre le fait que cette maximisation n'opère pas sur le niveau de bien-être des plus malheureux, mais bien sur les avantages socio-économiques de ceux qui en sont le moins pourvus. Ces avantages socio-économiques couvrent, par définition, les différentes dimensions de ce qui est nécessaire — outre les libertés fondamentales et un accès équitable aux positions sociales — pour se former une conception de la vie bonne et en poursuivre la réalisation, quel qu'en soit le contenu précis: revenu et richesse, pouvoirs et prérogatives attachés aux positions sociales, et bases sociales du respect de soi.

Ces deux traits ignorés par la lecture réductrice des welfare economists sont cruciaux pour permettre au libéralisme égalitaire de Rawls d'échapper aux deux reproches centraux adressés à l'utilitarisme. Les contraintes auxquelles la maximisation du minimum doit se soumettre empêchent l'instrumentalisation des individus, tandis que l'abandon de la métrique du bien-être au profit d'une métrique des "biens premiers sociaux" évite d'accorder un privilège à la recherche du bien-être entendue de manière substantielle — sans pour autant engendrer les absurdités mentionnées plus haut à propos de la conception purement formelle de la satisfaction des préférences. En outre, le fait même que l'on maximise le minimum plutôt que l'agrégat empêche que l'on rende le sort d'un individu pire qu'il ne pourrait l'être pour améliorer encore le sort d'un autre qui connaît déjà un sort meilleur. Par suite, si au

contraire du libertarisme le libéralisme égalitaire de Rawls permet, sans transgresser leurs libertés fondamentales, d'utiliser les efforts de certains pour améliorer le sort d'autrui, il ne s'agit ici jamais, comme ce peut être le cas dans une perspective utilitariste, d'un sacrifice qui rend le sort des contributeurs pire que celui des bénéficiaires.

Pareille conception de la justice légitime des institutions socio-économiques dont les contours sont sensiblement plus précis que ce que l'utilitarisme suggère mais dont la nature est fort différente de ce que le libertarisme enjoint. Rawls lui-même estime possible de dire a priori que la réalisation de ses principes de justice est incompatible, non seulement avec un régime capitaliste radical et un régime de planification autoritaire, mais aussi avec le capitalisme à Etat-Providence que nous connaissons à des degrés divers en Europe occidentale et en Amérique du Nord. Ce que ses principes justifient, c'est bien plutôt, selon les traditions et circonstances de chaque nation, l'un des deux régimes suivants: soit un socialisme libéral, qui combine la propriété publique des moyens de production avec le respect des libertés fondamentales et une allocation du travail par le marché; soit une démocratie des propriétaires, qui combine la propriété privée des moyens de production avec une diffusion si large du capital physique et humain que les mesures correctives caractéristiques de l'Etat-Providence n'y jouent qu'un rôle tout à fait marginal (Rawls, La Justice comme équité, 2001).

La théorie de la justice de John Rawls est aujourd'hui très loin de fournir la seule version élaborée d'une conception libérale-égalitaire de la justice. De nombreuses autres versions en ont été articulées et discutées, qu'elles se conçoivent comme des alternatives globales à ce que Rawls propose (Ackerman, Social Justice in the Liberal State, 1980; Dworkin, What is Equality ?, 1981; Rakowski, Equal Justice, 1991) ou comme le fruit d'une interaction critique avec lui (Sen, Ethics and Economics, 1985; Inequality Reconsidered, 1992; Barry, Theories of Justice, 1989, Justice as Impartiality, 1995; Van Parijs, Real Freedom for All, 1995 ; Freeman ed., The Cambridge Companion to John Rawls). Elles peuvent notamment différer de la version rawlsienne par le contenu exact des libertés fondamentales et la force de la priorité qu'il faut leur accorder; par la manière de concevoir, mesurer et articuler opportunités et avantages socio-économiques; et par la nature exacte du critère de distribution (égalité maximale, maximin, leximin, etc.). Elles peuvent aussi différer notablement dans la manière de prendre en compte l'équité entre générations — le taux d'épargne et le rythme d'épuisement des ressources naturelles (Gosseries, Penser la justice entre générations, 2004) — et l'équité entre nations — la justice mondiale consiste-t-elle en une simple extension de la justice nationale au niveau mondial (Rawls, The Law of Peoples, 1999)? Ces différences théoriques ne se traduisent pas toujours par des différences pratiques au niveau des institutions et politiques préconisées. Mais elles impliquent parfois des divergences marquées, par exemple quant aux conditions d'accès aux soins de santé et à l'enseignement, quant aux allocations familiales ou aux allocations pour handicapés, quant à la substance et aux formes du droit au revenu et du

droit au travail, quant à l'aide au développement et à la politique d'immigration (Arnsperger et Van Parijs, Ethique économique et sociale, 2000).

Si importantes et intéressantes que ces différences puissent être, ces théories se situent toutes dans le cadre d'un projet commun, celui d'articuler d'une manière plus satisfaisante que l'utilitarisme la double exigence d'égal respect pour la diversité des conceptions de la vie bonne coexistant dans nos sociétés pluralistes et d'égale sollicitude à l'égard des intérêts de chacun de leurs membres. Dans la perspective libérale-égalitaire qui leur est commune, en d'autres termes, ce que l'éthique exige des institutions sociales, c'est la solidarité dans la tolérance. Et la tâche de l'éthique économique consiste dès lors à interpréter, expliciter, préciser cette double exigence dans le vaste domaine des institutions et dispositions ayant une dimension économique, de la politique de l'environnement à celle de l'enseignement, du système hospitalier au système fiscal, de la propriété des entreprises à la régulation du commerce international. L'éthique économique ainsi cadrée laisse une place à l'analyse coûts-bénéfices — s'il s'agit de maximiser le minimum d'avantages socio-économiques, par exemple, on ne peut faire l'économie d'une évaluation, à l'aune de ce critère, des diverses allocations de ressources possibles —, mais sur des bases très différentes de la maximisation utilitariste du bien-être agrégé. Et elle a beaucoup de chances de finir par justifier une forme d'économie de marché — comment faire droit à la diversité des conceptions de la vie bonne sans laisser opérer une forme de marché du travail et des biens de consommation ? —, mais dans des formes et sur des bases très différentes du libéralisme.

Marxismes et communautarismes

L'éthique économique d'aujourd'hui peut-elle se laisser enfermer dans le cadre ainsi brossé, dans le triangle dessiné par le débat entre utilitarisme, libéralisme et libéralisme égalitaire et leurs multiples variantes? N'y a-t-il pas par exemple dans la tradition marxiste — et malgré des dénégations bien présentes dans cette tradition — une réflexion relevant centralement de l'éthique économique tout en étant irréductible aux trois pôles décrits plus haut ? Certains, dans cette tradition, conçoivent leur entreprise comme l'élaboration d'une théorie rivale de la justice économique, que ce soit par exemple dans la ligne de l'éthique de la communication issue de l'Ecole de Francfort ou, de la manière la plus explicite, dans la ligne du marxisme analytique de John Roemer (Egalitarian Perspectives, 1994, Theories of Distributive Justice, 1995) et G.A. Cohen (Self-Ownership, Freedom and Equality, 1995). Mais elle s'avère alors fort proche du projet central du libéralisme égalitaire, avec lequel elle est du reste en dialogue étroit. Il existe cependant dans la tradition marxiste une approche délibérément éthique qui ne se focalise pas, via l'exploitation, sur le thème de la justice, mais met l'accent sur la critique de l'aliénation du travail et des relations humaines sous l'impact de l'emprise croissante du marché. Relayée dans des styles très divers par Tibor Scitovski (The Joyless Economy, 1976), Ivan Illich (Le Chômage créateur, 1977, Le Travail

fantôme, 1981), ou Robert Lane (The Market Experience, 1991), pareille réflexion force à envisager que l'injustice puisse ne pas constituer le seul défaut éthique de nos sociétés, ni même le mal le plus fondamental dont elles souffrent. Mais elle soulève en même temps la question de la possibilité et de la légitimité de lutter contre ces autres maux — très inégalement appréciés comme tels par différents membres de nos sociétés pluralistes — autrement que par des moyens qui contribuent à réduire l'injustice ou à tout le moins respectent la justice libéralement comprise — par rapport à laquelle elle ne constitue dès lors pas une véritable alternative.

Cette mise en relief d'autres dimensions que celle de la justice constitue également un volet important de la pensée dite communautarienne et y soulève la même question. Comme son nom le suggère, le communautarisme a pour noyau une critique multiforme du caractère excessivement individualiste de l'approche libérale, y-compris dans sa composante libérale-égalitaire. Un volet de cette critique met précisément l'accent sur certaines qualités des sociétés et de leurs institutions qui sont irréductibles à la justice. Une société et une économie dans lesquelles opportunités et ressources seraient distribuées d'une manière parfaitement efficace et équitable pourraient encore souffrir d'une grave carence de cohésion sociale ou de chaleur humaine, ou engendrer des individus déracinés, désorientés, dotés de la seule identité fragile que laissent subsister une mobilité individuelle toujours plus grande et l'éclatement corrélatif de toute communauté forte (voir par exemple Taylor, Le Malaise de la modernité, 1992).

Un autre volet de la critique dite communautarienne de la perspective libérale consiste à lui reprocher un monisme excessif. Selon Michael Walzer (Spheres of Justice, 1983), par exemple, la justice ne peut consister à appliquer un critère d'égalité ou de maximin de manière indifférenciée à l'ensemble de la vie sociale. Même au sein d'une communauté homogène, la justice est au contraire essentiellement plurielle. Elle exige que l'on préserve l'étanchéité des diverses sphères de la vie sociale et l'inconvertibilité des catégories de biens qui en sont constitutives. Chacune de ces sphères est régie par un critère d'équité spécifique irréductible à celui qui régit les autres. Ainsi, le poids égal de chaque citoyen dans le processus de décision politique, le droit égal de chaque travailleur à participer aux décisions de son entreprise, l'accès à la réussite scolaire selon le seul critère du mérite ou l'accès aux soins de santé en fonction du seul critère des besoins sont autant de critères irréductibles l'un à l'autre, et dont le champ d'application doit être protégé contre les inégalités, fussent-elles équitables, de pouvoir d'achat. L'éthique économique, ici, ce n'est pas tant la distribution équitable des biens économiques que l'immunisation des autres sphères contre les débordements de l'économique.

Mais dans une société pluraliste comprenant des membres que ne heurte aucunement la convertibilité de tous les biens en biens économiques, le cloisonnement des sphères — au delà de la protection d'inaliénables libertés fondamentales — est-il bien du ressort d'institutions contraignantes,

plutôt que des choix différenciés de chacun? Le pluralisme contraint des sphères de justice est-il bien compatible avec le respect du pluralisme raisonnable des conceptions de la vie bonne? Et s'il ne l'est pas, la pertinence de cet aspect — comme de plusieurs autres du reste — de la pensée dite communautarienne ne s'en trouve-t-elle pas fortement réduite dans le contexte pluraliste qui est irréversiblement le nôtre? Ces questions, que ne peuvent manquer de soulever les défenseurs de l'approche libérale, toutes variantes confondues, sont peut-être susceptibles de réponses convaincantes. Mais leur pertinence ne peut être niée.

L'éthique économique comme éthique des affaires

Aiguillonnées par ces critiques communautariennes mais surtout appelées par l'approfondissement du caractère pluraliste de nos sociétés et la nécessité de prendre des décisions collectives sur un nombre toujours croissant de sujets, les théories libérales de la justice ont connu un développement extraordinaire au cours de ce dernier quart du XXe siècle dans l'ensemble du monde occidental et y ont suscité un intérêt actif bien au delà des milieux philosophiques. Dans le cadre qu'elles fournissent, l'éthique économique semble désormais confinée à l'évaluation des institutions et politiques socio-économiques, au détriment de l'évaluation de la conduite économique individuelle, sur laquelle il paraît à la fois beaucoup plus difficile et — heureusement — moins important de s'accorder. Tout au plus la cohérence semble-t-elle exiger que l'adhésion à certains principes de justice aille de pair avec un comportement individuel — de civisme fiscal par exemple — qui se conforme spontanément aux obligations légales découlant de ces principes

Parallèlement, cependant, d'autres tendances lourdes ont convergé pour faire émerger l'éthique des affaires (ou business ethics), qui vise précisément à guider le comportement personnel des dirigeants d'entreprises et, au-delà, de toute personne engagée à l'un ou l'autre titre dans l'activité économique. La question ici n'est plus de savoir ce que la loi doit être, mais bien ce que l'éthique requiert au delà de ce que la loi exige — ou parfois en deçà, là où la transgression de la loi écrite est une loi non écrite. Si bon nombre d'entreprises ont été amenées à porter à l'éthique des affaires un intérêt croissant, c'est sans doute pour partie en raison d'une évolution technologique rendant toujours plus difficile le contrôle précis de l'effort et de l'honnêteté d'une partie toujours plus cruciale de leur personnel. C'est pour partie aussi en raison d'une sensibilité croissante des entreprises à leur image de marque, elle-même due à la place prise par les médias dans l'espace public. C'est enfin en raison de l'internationalisation rapide de l'activité économique qui rend toujours plus difficile sa régulation par les législations nationales et appelle de ce fait, à la fois faute de mieux et par crainte de régulations étatiques supra-nationales, une auto-régulation par les responsables d'entreprises. Avec des pondérations variables, ces divers facteurs ont conduit les entreprises à imaginer, proposer ou imposer des règles de conduite correcte au niveau de leur fonctionnement interne comme de leurs relations avec leurs clients, leurs fournisseurs, leurs actionnaires, la population avoisinante et les pouvoirs politiques (voir par exemple Lipovetsky, Le Crépuscule du devoir, 1992).

Le développement de ces préoccupations, parfois cristallisées dans des chartes d'entreprise ou des codes d'éthique, a suscité à son tour la naissance de l'éthique des affaires, conçue comme un nouveau champ de la philosophie morale. Pourquoi ? Fondamentalement parce qu'il ne suffit pas de promulguer chartes et codes. Il faut aussi trouver des arguments pour les justifier, de manière à convaincre de leur bien-fondé un personnel que n'impressionne plus la référence à une autorité — religieuse par exemple — et dont aucun système réaliste de sanctions externes ne pourra obtenir la conformité aux principes édictés. C'est cette argumentation permettant d'opérer un tri cohérent entre ce qui est éthiquement requis, toléré et condamné que l'éthique des affaires a pour tâche de fournir (voir par exemple Bowie, Business Ethics, 1982).

On peut douter qu'il soit possible d'atteindre un "équilibre réflexif" quant aux critères définissant une conduite correcte avec la même aisance — déjà toute relative — avec laquelle on peut parvenir à caractériser les institutions d'une société juste. Mais à supposer même que ceci ne fasse pas problème, l'éthique des affaires reste confrontée à une difficulté sérieuse qui hypothèque grandement ses promesses. Contrairement aux déclarations accrocheuses qu'induit parfois la perspective de plantureuses subventions privées dont la philosophie n'a guère l'habitude, il n'y a aucune raison de supposer l'existence d'une harmonie systématique entre ce que l'éthique recommande et ce que requiert la maximisation, même à long terme, du profit. Ce fait ne légitime pas seulement quelque suspicion à l'endroit d'une discipline qui aurait gros à perdre si ses recommandations s'écartaient par trop des intérêts de ses bailleurs de fonds. Il force surtout à reconnaître que, dans la mesure où éthique et profit divergent sensiblement, les injonctions de l'éthique des affaires sont auto-destructrices. Qu'il s'agisse par exemple de respect pour l'environnement ou de recrutement non-discriminatoire, toute entreprise qui, au nom d'impératifs éthiques, s'écarterait significativement du comportement le plus profitable s'exposerait à l'invasion de concurrents moins scrupuleux, à l'érosion de ses parts de marché et, ultimement, à la faillite (voir Baumol, Perfect Markets and Easy Virtue, 1991).

Coincée entre un concordisme suspect et des discordances suicidaires, l'éthique des affaires est-elle privée d'avenir? Pas nécessairement. Mais elle nous ramène inéluctablement à la réflexion sur la justice des institutions. Car si, en cas de divorce avec le profit, l'éthique s'autodétruit, c'est parce que ses exigences ne sont pas incorporées dans les règles du jeu qui s'imposent à chacun des joueurs, mais précairement auto-imposées à certains d'entre eux. Pis-aller ou complément, l'éthique des affaires ne peut se substituer à ce qui, en éthique économique comme en d'autres domaines, reste prioritaire: la réflexion sur les contraintes institutionnelles qu'au niveau de notre société comme de notre monde il est juste que nous nous imposions.

Philippe Van Parijs

Renvois

Utilitarisme, Justice, Rawls, Mill, Libéralisme, Nozick, Générations futures.

Bibliographie

Ackerman (Bruce A.), Social Justice in the Liberal State, New Haven & London: Yale University Press, 1980.

Arnsperger (Christian) et Van Parijs (Philippe), Ethique économique et sociale, Paris : La Découverte, 2000.

Barry (Brian), Theories of Justice, Hemel-Hempstead, Harvester-Wheatsheaf, 1989.

Barry (Brian), Justice as Impartiality, Oxford, Oxford University Press, 1995.

Baumol (William), Perfect Markets and Easy Virtue. Business Ethics and the Invisible Hand. Oxford : Blackwell, 1991.

Bentham (Jeremy), An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (1789), in J.S. Mill, Utilitarianism, London: Fontana, 1962, 33-77.

Bowie (Norman), Business Ethics, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1982.

Cohen (Gerald A), Self-Ownership, Freedom and Equality, Cambridge: Cambridge University Press.

Freeman (Samuel) ed., *The Cambridge Companion to John Rawls*, Cambridge et New York: Cambridge University Press, 2003.

Gosseries (Axel), *Penser la Justice entre générations*, Paris: Aubier, 2004.

Illich (Ivan), The Right to Useful Unemployment, London, Marion Boyars, 1978. (Traduction française: Le Chômage créateur, Paris: Le Seuil, 1977.)

Illich (Ivan), Shadow Work, London: Marion Boyars, 1981. (Traduction française: Le Travail fantôme, Paris, Seuil, 1981.)

Lane (Robert), The Market Experience, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Lipovetsky (Gilles), Le Crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques, Paris: Gallimard, 1992.

Mill (John Stuart), Utilitarianism (1861). London: Fontana, 1962. (Traduction française: L'Utilitarisme, Paris: Flammarion, 1988.)

Nozick (Robert), Anarchy, State and Utopia, Oxford: Blackwell, 1974. (Traduction française: Anarchie, Etat et Utopie, Paris: P.U.F., 1988.)

- Rakowski (Eric), Equal Justice. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Rawls (John), A Theory of Justice, Oxford: Oxford University Press, 1972. (Traduction française: Théorie de la justice, Paris: Seuil, 1987.)
- Rawls (John), Political Liberalism, New York: Columbia University Press, 1993. (Traduction française partielle: Justice et démocratie, Paris: Seuil, 1994.)
- Rawls (John), *The Law of Peoples*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1999.
- Rawls (John), Justice as Fairness. A Restatement, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 2001. (Traduction française: La Justice comme équité, Paris: La Découverte, 2003.)
- Roemer (John E.), Egalitarian Perspectives, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Roemer (John E.), Theories of Distributive Justice, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1995.
- Scitovski (Tibor), The Joyless Economy. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- Sen (Amartya) & Williams (Bernard), Utilitarianism and beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 1982
- Sen (Amartya), On Ethics and Economics. Oxford: Blackwell, 1987.
- Sen (Amartya), Inequality Reexamined. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Sidgwick (Henry), The Methods of Ethics. London: Macmillan, 1874.
- Singer (Peter), Animal Liberation. New York: Avon Books, 1975.
- Steiner (Hillel), An Essay on Rights, Oxford, Blackwell, 1994.
- Taylor (Charles), The Malaise of Modernity. Concord (Ontario): Anansi, 1992. [Traduction française: Le Malaise de la modernité, Paris: Cerf, 1994.]
- Van Parijs (Philippe), Qu'est-ce qu'une société juste ?, Paris: Seuil, 1991.
- Van Parijs (Philippe), Real Freedom for All, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Walzer (Michael), Spheres of Justice, New York: Basic Books, 1983. [Traduction française: Les Sphères de la justice, Paris: Seuil, 1995.]

Philippe VAN PARIJS

NOTICE BIO-BIBLIOGRAPHIQUE

Docteur en philosophie (Oxford) et en sciences sociales (Louvain), Philippe Van Parijs enseigne aux départements de sciences économiques et de philosophie de l'Université Catholique de Louvain, où il est responsable de la Chaire Hoover d'éthique économique et sociale.

Il est notamment l'auteur de

- Le Modèle économique et ses rivaux (Droz, 1990)
- Qu'est-ce qu'une société juste ? (Seuil, 1991),
- Marxism Recycled (Cambridge University Press, 1993),
- Real Freedom for All (Oxford University Press, 1995)
- Sauver la solidarité (Cerf, 1995)

et l'éditeur de

- La pensée écologiste (De Boeck, 1991, avec F. De Roose)
- Arguing for Basic Income (Verso, 1992)
- Ni Ghetto ni tour d'ivoire. L'éthique économique et sociale aujourd'hui (Academia, 1993).