

Pour citer ce texte : de Nanteuil, Matthieu (2012), « Ethique », in Bevort, Antoine, Jobert, Anette, Lallement, Michel, Mias, Arnaud (dir.), *Dictionnaire du travail*, Paris, PUF, 2012, pp. 297-302.

<TITRE>ÉTHIQUE

<TEXTE>En-deçà même de savoir si le travail constitue ou non le lieu d'une éthique particulière, il ne semble guère faire de doute qu'il est, en tant que tel, un moment de l'histoire individuelle et collective dans lequel se jouent des préoccupations liées à un certain sens de la justice. Historiquement, le découvrment de cette question s'est fait à travers l'expérience de l'aliénation et de l'exploitation de la classe ouvrière. Mais, ainsi que le soutient la sociologie du travail depuis longtemps, suivant en cela l'un des arguments de Marx les moins contestés, cette observation semble indissociable de l'argument inverse, à savoir que le travail demeure, *potentiellement*, un lieu de réalisation de soi. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire de suivre le projet marxien d'une anthropologie du travail permettant d'embrasser la totalité du réel pour soutenir l'idée

que l'exercice d'une activité professionnelle est toujours sous-tendu par une aspiration éthique (respect, reconnaissance, etc.).

À l'inverse, il importe de souligner qu'une telle réflexion n'implique nullement de considérer que l'éthique au travail soit redevable de la seule tradition libérale. La manière dont le philosophe canadien Charles Taylor (1998) a, au nom même de la modernité, cherché à réhabiliter d'autres traditions que celles de l'individualisme pour mettre en avant le pluralisme des « idéaux de vie bonne » donne à réfléchir. On peut en effet considérer qu'il en va autant du travail dans son rapport à l'éthique : si le discours libéral – attaché à souligner la valeur générique du travail indépendamment de l'analyse de ses conditions de réalisation – tend à circonscrire le travail dans une moralité particulière, rien ne dit que celle-ci soit la seule possible, ni que la critique de cette restriction suppose de nier aux actes de travail leur infrastructure morale. Il est même possible d'avancer que l'enjeu d'un rapport approfondi entre travail, éthique et sens moral consiste à exhumer une telle possibilité, tout en montrant qu'elle ouvre sur une pluralité de significations.

<IT1>Éthique et morale : éléments de définition

Doit-on parler d'éthique ou de morale ? Et que recouvrent exactement ces deux termes ? Historiquement, on peut dire que la morale renvoie à un principe *déontologique*, dont les lignes de force

ont été définies par Kant et réactualisées par Habermas. Elle suppose la formulation d'une obligation générale ou généralisable. Cette obligation est à son tour pensée comme une condition de la dignité attribuée aux membres d'une communauté d'action, en vue de les respecter comme des sujets moraux, c'est-à-dire comme des êtres autonomes et raisonnables, ayant leur finalité en eux-mêmes. Par là même, la morale s'inscrit dans une perspective d'universalité : elle vise à réfléchir aux principes permettant à *tous* les membres d'une communauté d'être reconnus comme tels.

L'éthique renvoie de son côté à une démarche *axiologique*, dont le fil rouge passe cette fois davantage chez Hegel et Weber. À la différence de la morale, l'éthique présente trois caractéristiques fondatrices : elle désigne d'abord une orientation subjective de l'action, c'est-à-dire une *signification* que les êtres humains attribuent à leur agir ; elle est le produit de communautés socio-historiques qui, par leur *éthos*, fixent un cadre de significations disponibles et inscrivent le souci éthique dans un contexte de *pluralité* ; elle est orientée par une *visée de justice*, c'est-à-dire par une certaine représentation de ce qui est « bon » ou « juste » pour les auteurs d'une action. Là où la morale renvoie à des principes généraux antérieurs à l'action en vue de leur mise en œuvre universelle, l'éthique peut donc être définie comme une discipline d'action, chargée de répondre à la question « qu'est-ce qu'il est bon et/ou juste de faire... dans telle situation particulière ? ».

Si les termes d'éthique et de morale sont historiquement différents, trois facteurs plaident toutefois pour un rapprochement : la reconnaissance de l'articulation entre morale et signification (Weber), qui suppose de lier l'agir moral à ce qui fait sens pour les personnes, appelées à traduire des principes en décisions concrètes ; les évolutions de la philosophie morale, qui considère le pluralisme des idéaux de vie comme un « fait irréductible » (Rawls) ; l'approfondissement des dimensions normatives de l'action, qui entraîne une réflexion sur les sources de cette normativité, notamment en vue d'établir un espace de discussion (Habermas). Sans fusionner entièrement ces différentes traditions, Paul Ricœur est certainement celui qui a donné de l'éthique sa définition la plus stabilisée : « visée de la vie bonne, avec et pour l'autre, dans des institutions justes » (Ricœur, 1990, p. 202).

Certes, une telle définition ne tranche pas la question de savoir quel doit être l'ordre de priorité entre le « bien » (un « idéal de vie bonne », c'est-à-dire une éthique substantielle orientée vers l'analyse des conditions de réalisation de soi) et le « juste » (un idéal de société juste, c'est-à-dire une éthique procédurale de répartition des biens sociaux dans une société, indépendamment des convictions de ceux qui la composent) – débat aujourd'hui essentiel dans les champs de la philosophie et de la sociologie morales, comme de l'éthique économique et sociale (Arnsperger & Van Parijs, 2000 ; Pharo, 2004 ; Policar, 2006). Il reste qu'une telle

définition souligne avec acuité les proximités constantes entre éthique et morale, visée de justice et conditions générales permettant de reconnaître le partenaire de l'action comme un sujet moral à part entière. À cela s'ajoute le fait que, lorsqu'ils sont utilisés comme des adjectifs pour qualifier des substantifs (« jugement », « orientation », « décision », « norme », etc.), les termes d'éthique ou de morale fonctionnent souvent de manière interchangeable. Dans cette perspective, nous considérerons ici qu'éthique, sens moral ou sens de la justice sont équivalents.

<IT1>Travail et sens de la justice : une rencontre manquée ?

Il reste que, dès qu'on quitte le terrain des définitions pour aborder celui de leur mise en œuvre dans le monde du travail, de nombreuses difficultés apparaissent. Historiquement, on sait que l'articulation possible entre travail et sens moral a posé le problème de la « valeur travail » (Smith) ou de la « forme-valeur » du travail (Marx). Sans reprendre ce débat de façon détaillée, on se contentera d'observer qu'il n'a pas permis de répondre aux préoccupations mentionnées précédemment. D'un côté en effet, en érigeant le travail en grandeur abstraite tirant sa valeur de sa contribution à l'échange, l'axiomatique libérale vide l'agir subjectif au travail de la moindre consistance. D'un autre côté, en déconstruisant la forme-valeur du travail, la pensée marxienne s'attaque à l'un des éléments de la structure idéologique du libéralisme, sans pour

autant ouvrir la voie à la délibération morale. La forme présente en effet chez Marx une double caractéristique : elle est contradictoire (elle révèle un contenu contraire dont elle interdit le développement) et temporaire (cette contradiction doit être dépassée à l'échelle de l'Histoire).

C'est là, sans doute, l'un des paradoxes auxquels conduit cette première analyse : l'articulation entre travail et valeur, telle qu'elle a été façonnée par les deux principaux courants économiques du XIX^e siècle, ne semble offrir aucune perspective quant à la concrétisation d'une réflexion éthique associée aux actes productifs. Weber lui-même ne s'y est pas trompé, qui a cherché à penser l'éthique du capitalisme comme tel, tout en montrant comment l'exploration du champ religieux permettait d'encadrer les activités professionnelles dans un *ethos* spécifique (*Arbeit als Beruf*, le travail comme vocation).

Par la suite, la notion de « valeur » a subi de tels investissements analytiques qu'elle a en quelque sorte creusé le sillon de bien des incompréhensions. Sans rentrer dans la multiplicité des débats à son propos, osons donc un saut dans le temps. Près d'un siècle après la publication du *Capital* (dont le premier tome est imprimé du vivant de son auteur, en 1867) ou des œuvres de John-Stuart Mill (*L'Utilitarisme* sort en 1861), la publication par John Rawls de *Theory of Justice* (1971) constitue un marqueur indéniable de la réflexion éthique appliquée aux sociétés contemporaines. Au

moment de son émergence, le projet rawlsien consiste à proposer une analyse *normative* du rapport aux valeurs, en se dégageant du fonctionnalisme qui régnait à l'époque, dans la sociologie parsonienne en particulier. Le champ des valeurs est désormais habité par le *souci du juste* – ou le sens de la justice. En même temps, il s'agit d'une théorie *libérale* de la justice : au-delà de la figure de l'individu abstrait, cette théorie a pour objectif de réarticuler les relations entre talents, mérites et rétributions. Contre la distribution inégalitaire des talents naturels, la réflexion sur la justice doit en effet équilibrer l'échelle des rétributions en favorisant la situation des plus démunis, dans les limites imposées par le respect du principe d'équité (*fairness*), c'est-à-dire dans le cadre fixé par le critère du mérite dans la compétition des places sociales. Il n'est pas question de procéder ici à une analyse exhaustive de cette construction théorique, mais de s'arrêter sur un point déterminant pour notre propos : bien que la fonction empirique du travail soit reconnue, ce dernier demeure, sur le plan normatif, un point quasi-aveugle de la théorie rawlsienne.

On pourrait en dire autant de l'analyse de l'agir communicationnel chez Jürgen Habermas (dont la première publication date de 1981) : celle-ci consiste à revaloriser le potentiel d'interaction contenu dans les échanges sociaux, au-delà de leur motivation strictement instrumentale. Cette approche vise à fournir un point d'appui à une théorie démocratique de l'espace public. En opposant « rationalité

stratégique » et « rationalité communicationnelle » et en considérant que le monde du travail demeure régi par la première, un tel projet théorique conduit néanmoins à priver les actes productifs du moindre pouvoir normatif. Chez Habermas comme chez Rawls, le travail ne peut figurer au titre des référentiels destinés à bâtir une éthique du politique. Mais la réciproque est également vraie : l'éthique ne peut se penser à partir des questions soulevées par le monde du travail, du moins si elle entend s'atteler à la tâche d'une « société juste ».

On doit alors remarquer que la réapparition du travail comme objet de la réflexion éthique contemporaine est, dans une large mesure, liée à l'analyse critique de ces deux ensembles théoriques. En d'autres termes, la récupération du travail comme « figure » pertinente pour la théorie morale suppose de prendre ses distances avec les orientations qui dominaient jusqu'ici l'analyse, telles du moins qu'elles ont été définies par *Theory of Justice* puis, quoique de façon différente, par *Theorie des Kommunikativen Handelns*. En même temps, chacun de ceux qui se sont engagés dans une telle direction a reconnu à ces deux approches un rôle historique dans la genèse des réflexions sur la justice. C'est en tout cas ce qui ressort de la lecture de certains spécialistes, tels que Michaël Walzer, Nancy Fraser ou Axel Honneth. Avant de les présenter, arrêtons-nous toutefois sur une notion qui, aujourd'hui, semble dominer le débat sur la question. Dans ses ambiguïtés comme dans la diversité

de ses pratiques, cette notion indique en effet les difficultés d'une transition...

<IT1>La responsabilité sociale de l'entreprise : forces et faiblesses d'une notion émergente

Il ne s'agit pas de procéder à une analyse approfondie de la notion de « responsabilité sociale de l'entreprise », mais de tenter d'en restituer la portée dans le débat qui nous occupe ici. S'opposant au verdict énoncé naguère par Milton Friedman (« la responsabilité sociale de l'entreprise est de faire du profit »), cette notion semble animée par une volonté d'ouvrir le champ de l'action entrepreneuriale à des préoccupations qui ne relèvent pas directement du registre instrumental. Elle rejoint le champ des analyses critiques de l'économie de marché, qui insistent sur le caractère moral de celle-ci (Sen, 2000 ; de Woot, 2005). S'inscrivant dans un contexte d'affaiblissement de la capacité de régulation des Etats-Nations, elle souligne en même temps le vide éthique qui, sur bien des questions, semble caractériser l'action des entreprises : limites physiques et biologiques à la croissance, inégale répartition de certains biens fondamentaux à l'échelle de la planète, pratiques de discrimination en matière de gestion des personnes, nouveaux risques vécus par les travailleurs... Pour autant, elle ne prétend nullement remettre en cause le cadre institutionnel de l'économie de marché. Elle en accentue au

contraire certains aspects, en érigeant l'entreprise privée en nouvelle « institution du bien commun » et en faisant en sorte que les actions qui la caractérisent soit de nature strictement volontaire. On est là en présence d'une forme discursive spécifique, visant à critiquer certaines dérives de la tradition libérale tout en se situant à l'intérieur d'une telle tradition.

Les difficultés d'une telle position ont été soulignées par de nombreux auteurs. Elles tiennent d'abord à la question de savoir si cette notion ne participe pas essentiellement d'une stratégie de légitimation du capitalisme financier, visant à en affaiblir le contrôle institutionnel et à crédibiliser autrement l'action entrepreneuriale (Bodet & Lamarche, 2007). Elles renvoient également au constat du retour d'une « tradition civiliste » dans l'entreprise, centrée sur la consultation horizontale des « parties prenantes » (travailleurs, consommateurs, ONG, acteurs territoriaux, etc.) mais au détriment d'une analyse critique de l'asymétrie capital-travail, négligeant en même temps les dilemmes éthiques dans les activités ordinaires (de Nanteuil, 2009). Elles relèvent enfin de l'écart récurrent entre discours et pratiques, conduisant à ériger l'éthique d'entreprise en « technique » de motivation des personnes, indépendamment de l'existence de rationalités éthiques liées au travail concret (Salmon, 2007). Sans entrer dans le détail, on relèvera que ces limites renvoient précisément au déficit de réflexion sur le statut normatif du travail,

ainsi qu'aux implications qui ressortent de sa revalorisation comme possible figure de la délibération morale.

**<IT1>Un état des lieux de la pensée critique contemporaine :
des pistes suggestives...**

Reprenons donc le débat là où nous l'avions laissé. En s'intéressant aux « travaux pénibles » (Walzer, 1997, p. 235-259), Michaël Walzer montre qu'il n'est pas possible de surmonter définitivement l'avilissement associé à un travail dont personne ne veut, même si certains s'y accoutument. Sur le plan moral, Walzer le définit comme un « bien négatif », dont la pesanteur fait obstacle au projet d'une redistribution équitable. Comment s'en sortir ? Walzer reprend ici le noyau de sa propre théorie : le refus de la *prédominance*, à savoir la colonisation d'un bien social par un autre, qui constitue à ses yeux une source d'injustice au moins aussi importante que le *monopole*, à savoir le contrôle de la distribution d'un bien social par une élite particulière. Ce qui importe est d'éviter le cumul des injustices. La réalisation des travaux pénibles doit donc être, autant que possible, dissociée d'une rémunération indigne (qui induit également une inégalité dans la sphère de l'argent), de la stigmatisation sociale (qui affecte celle de l'honneur) ou de la soumission (qui affecte celle du pouvoir). Cet impératif de dissociation peut être le résultat de l'action étatique ou de communautés d'action. Elle se met en œuvre à travers la

coopération conflictuelle entre forces sociales. « Exclure la domination négative : c'est l'objectif de la négociation collective, de la gestion coopérative, du conflit professionnel » (*ibid.*, p. 258).

Dans un livre important (*Justicia Interrupta*, 1997), dans lequel elle jette les bases d'une théorie de la justice intégrant les rapports sociaux de sexe et le rôle public des mouvements féministes, Nancy Fraser s'engage dans une voie différente, même si une partie de son argumentation n'est pas très éloignée de celle de Walzer. Contre la réduction du travail salarié à un simple « esclavagisme rémunéré », elle rappelle que celui-ci permet aux femmes de sortir de la domination patriarcale : « Même quand le contrat de travail assujettit le travailleur aux ordres du supérieur dans la sphère du travail, il constitue simultanément la sphère du travail salarié en une sphère limitée » (*ibid.*, p. 303). Par ailleurs, elle critique la perspective d'une démocratie sur le lieu du travail, qui est trop souvent « machiste, ne résout pas l'irrationalité d'un système économique dans lequel la rentabilité détermine l'utilisation des ressources sociales [...] et où les questions sociales se voient retirées de la délibération publique » (*ibid.*, p. 304-305). À ses yeux, les exigences de la théorie morale vis-à-vis du travail salarié *comme* de la situation faite aux femmes doivent servir à réhabiliter les principes de l'État social, et à en accentuer l'action redistributive face à la perpétuation des inégalités.

Mais c'est sans aucun doute Axel Honneth, auteur que l'on associe à la troisième génération de l'École de Francfort, qui s'est engagé le plus avant dans la réhabilitation du travail comme moment crucial de l'expérience morale. Honneth ne reprend pas pour autant la visée marxienne d'une anthropologie générale du rapport de l'homme à la nature, dont le travail humain serait la clé de voûte. Le travail est réhabilité en tant qu'il constitue un moment-clé de la sphère de l'estime de soi (fondée sur la solidarité mutuelle) qui, avec celle du respect de soi (fondée sur le droit) et de l'amour de soi (fondée sur la solidité des liens affectifs), constituent les trois cercles de la *reconnaissance sociale*. En même temps, Honneth a en tête une lecture conflictuelle de la modernité : attaché à renouer avec l'éthicité du jeune Hegel face aux impasses de la moralité kantienne, son projet est de mettre en évidence « la grammaire morale des conflits sociaux », c'est-à-dire le potentiel d'émancipation éthique contenu dans les « luttes pour la reconnaissance ». À propos des liens entre travail et reconnaissance, il écrit : « Dans la mesure où la définition culturelle de la hiérarchie des tâches détermine le degré d'estime sociale que l'individu peut escompter pour son activité et pour les qualités qui s'y associent, les chances de formation d'une identité individuelle, en passant par l'expérience de la reconnaissance, sont directement liées à l'organisation et à la répartition du travail » (Honneth, 2006, p. 200).

De cette relecture trop brève des critiques adressées aux théories libérales de la justice, deux observations ressortent : le travail est entré tardivement dans ce champ, dans la mesure même où son « dépassement » a servi de condition *a priori* à de telles théorisations ; le développement d'une approche critique a eu pour effet non seulement de proposer des lectures plus conflictuelles de la société, mais aussi de mettre l'accent sur un point qui apparaît désormais au centre de la réflexion : la division du travail.

<IT1>La division du travail, foyer d'une réflexion sur la justice

Bien que ce terme traverse les trois approches que nous venons de mentionner, il est tentant de considérer que, dans ce domaine, le mot de la fin ait été prononcé par Émile Durkheim. Car bien plus que la question du rapport entre travail et valeur, c'est la question de la *division du travail* qui, dès le siècle dernier, semblait fournir une assise à la réflexion éthique dans le capitalisme émergent. Plus d'une décennie avant son œuvre d'économiste, Adam Smith, l'auteur de la *Théorie des sentiments moraux* (1759), soulignait déjà que « la justice est le pilier principal qui soutient toute la construction, là où la bienfaisance n'est que l'ornement qui embellit » (Smith, 2007 [1759], p. 141). Mais pour avoir laissé de telles préoccupations à la périphérie d'une théorie économique rapportant la division du travail aux besoins du marché, et pour avoir conféré à celle-ci un rôle presque prométhéen dans la

formation de la richesse, Adam Smith n'a pas pu montrer en quoi la division du travail pouvait constituer l'enjeu même de la réflexion morale. Face à cela, la réponse de Marx fut d'une extrême densité, articulant le développement de la division du travail à la vie humaine comme telle. C'est la célèbre définition des *Manuscripts de 1844* : « La division du travail est l'expression économique du caractère social du travail dans le cadre de l'aliénation. Or, le travail n'est qu'une expression de l'activité humaine à l'intérieur de l'aliénation, une manifestation vitale manifestée en aliénation de la vie. Il s'ensuit que, dans la division du travail, l'activité humaine s'affirme comme activité générique réelle ou comme activité de l'homme en tant qu'être générique, mais s'affirme d'une manière étrangère, aliénée » (Marx, [1844] 2007, p. 127). Rejetant le « moralisme » issu de la philosophie kantienne, Marx s'est pourtant refusé à extraire de cette définition fondatrice une quelconque exigence normative... qui ne passe pas par un retournement complet des structures du capitalisme et de la société bourgeoise.

Du coup, les analyses de Durkheim dans *De la Division du travail social* (1893) sont apparues comme profondément novatrices. Celui-ci rappelle en effet que la division du travail ne crée pas seulement fragmentation ou incohérence, mais génère des réseaux de dépendance et de régulation, permettant le passage de la « solidarité mécanique » à la « solidarité organique ». Dans cette perspective, la règle collective devient, par son caractère à la fois

coercitif et collectif, le lieu de formation de la conscience morale. Dans sa préface à la seconde édition, il ajoute : « Une règle, en effet, n'est pas seulement une manière d'agir habituelle ; c'est avant tout une manière d'agir obligatoire, c'est-à-dire soustraite, en quelque mesure, à l'arbitraire individuel. Or seule une société constituée jouit de la suprématie morale et matérielle qui est indispensable pour faire la loi aux individus ; car la seule personnalité morale qui soit au-dessus des personnalités particulières est celle que forme la collectivité » (Durkheim, 1994 [1893], p. V).

Cet extrait résume à lui seul ce qu'a été l'apport de Durkheim dans la matière qui nous occupe : rien moins que le soubassement moral de l'Etat social – mais aussi, ce qui est sans doute plus problématique, l'idée que la seule entité moralement valable était une structure collective tirant sa spécificité du seul fait de se situer au-dessus des intérêts particuliers. Or il n'est pas sûr que les questions éthiques soulevées, empiriquement, par les formes de division du travail puissent trouver une réponse exclusive dans le champ de l'action étatique. D'abord parce que ce champ est également traversé par une division du travail spécifique (il y a division du travail dans la sphère du « pouvoir gouvernemental », remarque Marx dans la *Critique de la philosophie politique de Hegel* – Marx, 1982 [1843], p. 918), mais aussi et surtout parce que la façon dont la division du travail affecte ce que le Marx nommait

plus haut « la vie de l'homme en tant qu'être générique » suppose une mise à jour des modes de constitution ou d'inhibition du sens moral dans le travail lui-même.

C'est donc à la fois avec et au-delà des institutions de l'État social que la réflexion éthique est susceptible d'approfondissement et de renouvellement dans le champ du travail. Les bases normatives fournies par le droit du travail assurent ici une fonction irremplaçable, en fixant une limite publique à la marchandisation de la personne du travailleur (Supiot, 1994). Plus largement, le droit du travail semble de nature à fournir aux travailleurs les « capacités » (*capabilities*) devant leur permettre de traduire leur liberté formelle en liberté effective (Sen, 2000 ; De Munck & Zimmermann, 2008). Ces réflexions doivent pourtant être prolongées par un examen attentif des situations concrètes dans lesquelles la subjectivité humaine se trouve aux prises avec l'interpellation éthique. Les réflexions relatives à un salaire juste – qui ne dérive pas seulement du mérite individuel, mais aussi des normes collectives et des conditions de réalisation du travail –, à l'activité de travail comme telle – par laquelle les travailleurs font face aux contradictions du « travail prescrit » et peuvent se voir contraints d'effectuer ce qu'ils réprouvent moralement – ou au vivre-ensemble – qui renvoie à l'ensemble de modes de socialisation au travail, mais aussi aux risques de mépris ou d'iniquité qui peuvent en résulter – sont autant de domaines d'investigation en la matière. Ils ne sauraient

dédouaner le politique de sa responsabilité propre : tant dans sa prise en charge de la question du travail, que dans sa capacité à répondre aux dilemmes éthiques qui affectent l'action publique elle-même.

<BIBLIOGRAPHIE>BIBLIOGRAPHIE

ARNSPERGER C. & VAN PARIJS P., *Ethique économique et sociale*, Paris, La Découverte, 2000. - BODET C. & LAMARCHE T., « La Responsabilité sociale des entreprises comme innovation institutionnelle. Une lecture régulationniste », in *Revue de la Régulation*, n°1, juin, 2007. - DE MUNCK J. & ZIMMERMANN B. (eds), *La Liberté au prisme des capacités : Amartya Sen au-delà du libéralisme*, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2008. - NANTEUIL (de) (M.), « L'Ethique de responsabilité... contre la RSE ? », *Revue Sociologies pratiques*, 2009/1, n°18, pp. 65-77. - FRASER N., *Justitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, Bogotá, Siglo des Hombre Ed., 1997. - HONNETH A., *La Société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006. - POLICAR A., *La Justice sociale. Les enjeux du pluralisme*, Paris, A. Colin, 2006. - PHARO P., *Morale et sociologie. Le sens et les valeurs entre nature et culture*, Paris, Gallimard, 2004. - RICOEUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990. - SEN A., *Un nouveau modèle*

économique. Développement, justice, liberté, Paris, Odile Jacob, 2000. - SALMON A., *La Tentation éthique du capitalisme*, Paris, La Découverte, 2007. - SUPLOT A., *Critique du droit du travail*, Paris, PUF, 1994. - TAYLOR C., *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998. - WALZER M., *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Seuil, 1997. - WOOT (de) P., *Responsabilité sociale de l'entreprise, Faut-il enchaîner Prométhée ?*, Paris, Economica, 2005.

<SIGNATURE>Matthieu de Nanteuil