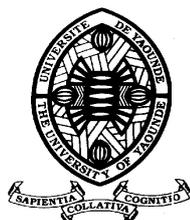


\*\*\*\*\*  
UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

\*\*\*\*\*  
CENTRE DE RECHERCHE ET DE  
FORMATION DOCTORALE EN  
SCIENCES HUMAINES, SOCIALES ET  
ÉDUCATIVES

\*\*\*\*\*  
UNITÉ DE RECHERCHES ET DE  
FORMATION DOCTORALE EN  
SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

\*\*\*\*\*  
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



\*\*\*\*\*  
THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

\*\*\*\*\*  
POSTGRADUATE SCHOOL FOR  
SOCIAL AND EDUCATIONAL  
SCIENCES

\*\*\*\*\*  
DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR  
HUMAN AND SOCIAL SCIENCES

\*\*\*\*\*  
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

**LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DE LA JUSTICE  
ÉCONOMIQUE CHEZ AMARTYA SEN. UNE ÉTUDE DE  
L'APPROCHE PAR LES CAPABILITÉS DANS ÉTHIQUE  
ET ÉCONOMIE**

*Mémoire de Master en philosophie soutenu publiquement le 11 Septembre 2024.*

**Spécialité : ÉTHIQUE ET PHILOSOPHIE POLITIQUE**

Par

**Luc Arsène DJEMBA**

*Licencié en Philosophie*

Matricule

**17E247**



Président : **OWONO ZAMBO Nathanaël Noël (MC)** Yaoundé 1

Rapporteur : **AMOUGOU AFOUBOU Anselme A. (CC)** Yaoundé 1

Membre : **ENYEGUE ABANDA Fabien M. (CC)** Yaoundé 1

**Septembre 2024**



## **AVERTISSEMENT**

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

Par ailleurs, le Centre de Recherche et de Formation Doctorale en Sciences Humaines, Sociales et Éducatives de l'Université de Yaoundé I n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans cette thèse ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur.



# SOMMAIRE

<b>DÉDICACE</b> .....	<b>ii</b>
<b>REMERCIEMENTS</b> .....	<b>iii</b>
<b>RESUME</b> .....	<b>iv</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>v</b>
<b>INTRODUCTION GÉNÉRALE</b> .....	<b>1</b>
<b>PREMIERE PARTIE : LE PROGRAMME DE RECHERCHE DE LA THEORIE DU CHOIX SOCIAL ET DE L'ECONOMIE NORMATIVE : DE L'UTILITARISME CLASSIQUE AU WELFARISME</b> .....	<b>9</b>
CHAPITRE 1 : L'UTILITARISME.....	13
CHAPITRE 2 : LE POSITIVISME ÉCONOMIQUE.....	27
CHAPITRE 3 : LE DISTRIBUENDUM ÉGALITAIRE OU LE CONSTRUCTIVISME ÉCONOMIQUE RAWLSIEN.....	33
<b>DEUXIÈME PARTIE : A.K. SEN OU LA RATIONALITÉ ÉTHIQUE EN ÉCONOMIE</b> <b>44</b>	
CHAPITRE 4 : LA QUESTION DE LA RATIONALITE CHEZ AMARTYA SEN .....	46
CHAPITRE 5 : CAPABILITES ET FONCTIONNEMENTS .....	62
CHAPITRE 6 : DE L'HOMO OECONOMICUS A LA RATIONALITE DES CONFLITS DE VALEURS .....	89
<b>TROISIÈME PARTIE : CAPABILITES ET POLITIQUE</b> .....	<b>102</b>
CHAPITRE 7 : LA CRITIQUE DE L'APPROCHE PAR LES CAPABILITES ET DES FONCTIONNEMENTS AUTOUR DE LA QUESTION DE L'OPERATIONALITE .....	104
CHAPITRE 8 : LA SOLUTION RESSOURCISTE CONTRE L'IDEALISME DES CAPABILITES .....	111
CHAPITRE 9 : LA PERTINENCE D'UNE ETHIQUE DU BIEN-ETRE DANS LE CONSTRUIT D'UN INSTITUTIONNALISME CREDIBLE .....	120
<b>CONCLUSION</b> .....	<b>136</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	<b>141</b>
<b>TABLE DES MATIERES</b> .....	<b>149</b>

À

Mes parents, NDTOUNGOU Joseph Dieudonné et NDONG Félicité

## REMERCIEMENTS

Nous tenons à remercier d'abord notre directeur scientifique Dr AMOUGOU AFOUBOU Armand A., pour s'être fait disponible, patient, tolérant et rigoureux tout au long de la réalisation de ce travail. Car, sans cet accompagnement, ce travail n'aurait pas vu le jour.

Nous remercions en suite tous les enseignants du département de philosophie de la FALSH/UY1 pour la qualité de la formation ayant nourri notre cursus académique.

Nous témoignons notre gratitude profonde à M. G. MBARIANODJI, Directeur des enquêtes et statistiques agricoles au ministère de l'agriculture et du développement rural (MINADER) pour nos échanges, ses précieux conseils et son appui financier.

Merci à M. E. BODO, sous-directeur des enquêtes statistiques au MINADER pour nos échanges constructifs.

Toute notre gratitude à M. C. UM pour son inlassable motivation.

Merci à mes camarades et amis pour leurs critiques, relecture et appréciation. Que soient enfin remerciés tous ceux qui sont intervenus de près ou de loin et d'une quelconque manière que ce soit à la réalisation de ce travail.



## RESUMÉ

Le présent travail s'inscrit dans le cadre d'un effort de compréhension des faits de justice économique, et surtout de ses rapports avec le bien-être humain indépendamment de l'échelle. Les littératures mobilisées à cette échéance sont pluridisciplinaires, en raison du fait de la diversité du sujet humain. Toutefois, l'essentiel de ce travail repose sur le problème des enjeux éthiques de la liberté et du choix social dans le construit d'un nouvel ordre économique. Par cette formulation du problème, il faut clairement comprendre que le débat est centré sur les questions non seulement de répartition, que nous nommons « distribuendum », mais aussi sur les notions de choix, en tant qu'expression des libertés et par ailleurs « fondement philosophique » du bien-être. À l'issue d'une approche méthodique analytique-critique, nous présentons les différentes tendances économiques et philosophiques en débat sur la question de la justice distributive, et nous sommes parvenus à deux résultats distincts relativement à chaque échelle. A l'échelle nationale ou communautaire, il faudrait articuler la justice économique non dans un sens d'égalité matérielle, de ressources ou de richesses, mais davantage dans un sens plus inclusif d'intégration de tous les membres de la coopération sociale en promouvant les libertés réelles leur permettant de mener la vie qui leur échoit. C'est ce que notre auteur de référence nomme « les capacités ». À une échelle mondiale, nous postulons que la redistribution de ressources doit s'arborer non seulement d'un élan humanitaire de charité, qui manifeste un attachement à la valorisation de la dignité humaine, mais aussi et surtout d'une exigence de justice plus contraignante en rapport avec les relations historiques des pays riches et des pays pauvres.

**Mots clés** : capacités, choix social, distribuendum, économie, justice.



## ABSTRACT

The present work is part of an effort to understand the facts of economic justice, and especially its relationship with human well-being, regardless of scale. The literature used for this purpose is multidisciplinary, because of the diversity of the human subject. However, the essence of this work is based on the problem of the ethical issues of freedom and social choice in the construction of a new economic order. By formulating the problem in this way, it should be clearly understood that the debate is centred not only on questions of distribution, which we call the "distribuendum", but also on notions of choice, as an expression of freedom and, moreover, the philosophical "foundation" of well-being. Following an analytical-critical methodical approach, we have presented the various economic and philosophical trends in debate on the issue, and arrived at two distinct results relative to each scale, but not unrelated. At the national or community level, economic justice should be articulated not in the sense of material equality, but more in the more inclusive sense of integrating all members of social cooperation, regardless of their differences. This is what our author of reference calls "capabilities". On a global scale, we postulate that the redistribution of resources should be marked not only by a humanitarian impulse of charity, but also and above all by a more binding demand for justice in relation to the historical relations between rich and poor countries.

**Key words:** capabilities, distribuendum, economy, justice, social choice.



## **INTRODUCTION GÉNÉRALE**

« Ma thèse est que l'économie moderne s'est trouvée considérablement appauvrie par la distance qui a éloigné l'économie de l'éthique »<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>A. Sen, *Ethique et économie*, trad.fr. Sophie Marnat, Paris, 2e éd, PUF/Quadrige, 2002, p. 11.

Le thème choisi s'inscrit dans la littérature constitutive de la théorie du choix social et de l'économie normative. Au premier regard, ces disciplines sont distinctes et notre étude n'entend pas en établir une confusion. Les mobiles téléologiques et justificatifs de cette réflexion se situent précisément dans une volonté de penser une justice économique fondée sur les droits et les libertés d'action réels des individus et des communautés. Cette volonté est issue de l'observation faite de la conjoncture économique toujours plus macabre et précaire dans certains contextes du monde tels que l'Afrique, où l'atavisme économique et la pauvreté continuent de sévir fortement. De surcroît, le malaise est davantage amplifié par les politiques de distribution des ressources et d'opportunités sociales qui brillent par l'échec du maintien d'un équilibre social susceptible de favoriser le bonheur de tous et de chacun, dont la légitimité semble évidente. Au contraire, les systèmes vont progressivement décroissant quant à la capacité d'établir une justice économique qui sauvegarderait la dignité des membres des communautés.

La question qui sous-tend ce travail se pose en termes de « distribuendum », c'est-à-dire, sur la politique de répartition économique qui serait le mieux capable de mener à une possible justice, où l'individu, digne de bonheur et d'épanouissement du fait de son humanité trouverait enfin son compte indépendamment de son statut ou sa classe sociale. Il faut dire que depuis l'antiquité grecque, la problématique du bonheur humain s'est toujours posée avec acuité et les solutions proposées par les auteurs, de sensibilités disciplinaires différentes ont longuement développé des théories, chacune adossée sur un référentiel éthique et axiologique précis. Mais fort de cela, les phénomènes tels que la famine, la pauvreté, les inégalités, le sous-développement, la précarité économique etc. continuent de sévir dans des contextes aussi bien dans les contextes précaires, que dans ceux dits riches et développés. Au regard de ce constat piteux pour l'humanité, nous entendons nous baser sur les travaux de l'économiste et philosophe indien Amartya Sen, précisément sur sa théorie des capacités (qui sous-tend sa posture en économie normative et en théorie du choix social), pour tenter de pallier à cette difficulté. Ainsi notre thème de recherche se formule : **les fondements philosophiques de la justice économique chez Amartya sen. Une étude de l'approche par les capacités dans *Ethique et économie*.**

Cette formulation se justifie par le projet de présenter des astuces éthiques, susceptibles de dé-confiner l'homme de l'impasse de la famine, la dépendance multiforme continue et le sous-développement sous toutes ses formes. Lorsque nous parlons de sous-développement, on pourrait se questionner de savoir si celui-ci est une réalité universelle au regard de la disposition géoéconomique mondiale actuelle. Généralement, on traite du développement en termes de disposition globale, c'est-à-dire que tout se passe comme si la croissance économique globale généralement mesurée par le PIB ou le PNB profitait à tous les membres de la communauté de

telle manière à fournir à chacun la pleine mesure du bonheur ; pourtant le fond de la question se situe dans l'évaluation et la considération de l'avantage individuel. Car même dans les contextes dits développés, ce n'est pas la totalité populaire qui jouit pleinement des bénéfices de la politique de répartition et de distribution des ressources et opportunités sociales de manière équitable. C'est distinctement ce qui constitue le fond de l'intervention de John Rawls dans sa *Théorie de la justice* à contrario des chantres de la perspective utilitariste. Il y a donc une réelle nécessité d'interroger certains domaines d'intelligence tels que l'économie normative ou politique et la théorie du choix social, pour contribuer à la cure sociale, nécessaire aux survivances de l'humanité et à un possible bonheur. Car, selon une observation globale faite des temps contemporains, tout se passe selon la configuration utilitariste, teintée aux couleurs d'un égoïsme moral où seules les utilités, associées à la fécondité des résultats orientent et déterminent l'agir humain. Il y a donc comme une inversion de rôles et de statuts, où l'homme serait désormais un moyen au service d'une téléologie égoïste économique et matérialiste.

Pourtant, à l'aube de la pensée économique, (si on s'en tient juste à l'époque d'Aristote et Kautilya) celle-ci était très rattachée à l'éthique, peut-on même dire qu'elle était essentiellement éthique, de sorte que « le bien de l'homme » constituait sa fin dernière, au même titre que toutes les sciences. Qu'on se situe dans *l'Éthique à Nicomaque* de l'ancien grec ou dans l'« *Arthaśāstra* » de l'ancien indien, on voit bien que l'ambition de la pensée économique ne consistait guère à enfermer l'homme dans une armure exclusive de « *l'homoeconomicus* », perçu dans les temps modernes comme un prévaricateur, qui réduit tout au calcul profitable et lucratif. Il était davantage question dans ces premiers moments de la pensée économique de rechercher la quiétude, l'équilibre, en somme, le bien de l'homme. Cette volonté peut se traduire par ces propos d'Aristote, repris par Sen<sup>12</sup>: « au tout début de son éthique à Nicomaque Aristote établit un lien entre l'éthique et les finalités humaines, évoquant le rapport de l'économie à la richesse. Il considère la politique comme la « première des sciences ». La politique doit utiliser les « autres sciences », dont l'économie et puisque là encore elle détermine ce que nous devons faire, la fin de cette science doit inclure les finalités des autres sciences de sorte que cette fin doit être le bien de l'homme ». Par ces mots d'Aristote, repris par l'économiste philosophe indien, nous comprenons mieux que la science économique, dans ses origines, se déployait dans le sens de l'amélioration de la condition humaine, à travers un système d'organisation et de gestion certes imparfait, mais proche de la justice et de la félicité sociale.

Cette esquisse de genèse ne saurait se faire sans un effort de définition conceptuelle. Du

---

<sup>2</sup>. A. Sen, *Éthique et économie*, p.7

point de vue étymologique, le concept d'économie proviendrait de deux racines grecques à savoir : *oikia* qui signifie maison et *nomos*, gérer ou administrer. Donc littéralement, l'économie pourrait se définir comme l'administration ou la gestion des ressources qui conditionnent la vie des individus dans un espace social donné. Cependant, l'histoire de ce domaine de savoir (si l'on l'apprehende comme tel) en a étendu son champ d'apprehension et d'application, de sorte que cette définition à l'unique fondement étymologique pourrait s'avérer insuffisante. Depuis l'antiquité grecque, Platon et Aristote, percevaient la notion d'économie comme une science, avec un contenu sémantique, épistémologique et aussi méthodologique précis.

Selon Platon, l'économie peut se définir sur deux aspects. Au premier moment, elle désigne l'étude de l'administration domestique. Il s'agit dans ce cadre d'une identification minimale, qui correspond à l'enjeu basique de la science économique. C'est à dire que cette définition se préoccupe des outils fondamentaux, en référence au management des ressources familiales ou communautaires. En plus de cette conception domestique, Platon étend sa lecture de l'économie sur les questions d'échange et de commerce. Dans cette phase, le fondateur de l'académie statue sur les enjeux qui définissent le trafic de ressources telle une dynamique qui définit et conditionne à bien d'égards la coexistence interhumaine et intercommunautaire.

Aristote quant à lui, ne s'éloigne pas profondément des pas de son maitre, à quelques différences près. Dans *Ethique à Nicomaque*, il développe une économie analytique. Il insiste davantage sur les phénomènes d'échange et la théorie monétaire et de la valeur. En effet, il s'agit d'une disposition économique qui surfe sur les principes d'échanges. L'égalité et l'équité que défend Aristote ne sont pas à saisir au premier abord<sup>3</sup> au risque d'établir une confusion d'apprehension. La justice distributive aristotélicienne est fondamentalement centrée sur les considérations de valeur proportionnée des personnes et des choses ; défendant ainsi l'idée d'un partage de ressource basé sur les statuts et les mérites. Il dit lui-même à ce propos : « le juste (économique) implique donc nécessairement au moins quatre termes : les personnes pour lesquelles il se trouve en fait juste, et qui sont deux, et les choses dans lesquelles il se manifeste, au nombre de deux également (...). Car le rapport qui existe entre ces dernières, à savoir les choses à partager, est aussi celui qui existe entre les personnes<sup>4</sup> ». En claire, ces propos d'Aristote traduisent une quête d'équilibre et d'une « médiété proportionnelle » à la base même du fonctionnement économique, qu'on se situe au niveau des échanges, de la distribution des richesses ou même de la théorie de la monnaie et de la valeur.

---

<sup>3</sup> Aristote développe une philosophie naturaliste qui établit un déterminisme ontologique caractérisé par la différenciation et la graduation des espèces. Il ne s'agit guère d'une égalité d'espèce, mais plutôt d'une égalité de valeurs

<sup>4</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad.fr. Tricot, Edit les échos du maquis, Paris, 1959, p.110

Le moyen âge est essentiellement marqué par l'économie féodale, fondée sur l'idée de l'origine divine des choses ou des ressources et dont les personnes en charge, elles-mêmes choisies par Dieu, ont à eux seuls l'intelligence nécessaire émanant de la lumière divine et la stratégie nécessaire à la distribution. Cette distribution, non seulement des ressources disponibles, mais aussi des droits est manifestement disproportionnée et établie selon l'architecture de la gradation ecclésiastique. Ce paternalisme est assez illustré dans les écrits de st. thomas d'Aquin, notamment dans la *somme théologique*.

La pensée économique va prendre un tournant plus important et plus décisif avec les travaux de l'économiste britannique Adam Smith dans ses célèbres ouvrages *La richesse des nations* et *théorie des sentiments moraux*. Jusqu'ici, à cette époque de la renaissance, l'économie est et demeure indissociable de l'éthique. Autrement dit, toutes les analyses de l'avantage comparatif, individuel et collectif, associées à la théorie de la distribution des revenus, sont encore fortement mêlées à la problématique éthique du bonheur humain. Il faudra attendre l'essor du capitalisme, dont les chantres tels que David Ricardo ont pris le soin de structurer de façon à créer progressivement une distanciation entre l'éthique et l'économie. Dès lors, la question de la distribution s'amenuise peu à peu et seule la problématique de l'avantage comparatif et individuel constitue le fil d'Ariane de la pensée économique. Cette période, marquée par les questions de coexistence ou cohabitation sociale agitée par la lutte des classes, dont K. Marx a pris sur lui la charge et la défense de la cause prolétaire, a sans doute influencé profondément la science économique, devenue de plus en plus mécaniste. Ce caractère mécaniste, telle que nous l'avons déjà signifié est issue d'une profonde distanciation avec l'éthique, et cette posture a participé à forger et enraciner le capitalisme qui, de par l'ambition de la préservation du capital et des profits, a favorisé le développement d'une axiologie égoïste, dont Jeremy Bentham constitue la figure de proue. Il s'agit de l'utilitarisme.

Cependant, la distance ou l'écart observé entre l'éthique et l'économie n'a pas pour seul mobile les enjeux politiques. Car du point de vue méthodologique, l'exclusion des énoncés normatifs dans la science économique est motivée par une quête de légitimité scientifique et une ambition d'inclure en son sein la rigueur positiviste. Malgré les efforts de reconnaissance des jugements de valeur par des auteurs comme Paul Samuelson au sein de l'économie du bien-être, le souci d'une opérationnalisation positiviste a amené la science économique à délaisser la réflexion normative dont les supports évaluatifs et prescriptifs en constituent toute la signification.

La théorie du choix social, en tant que discipline est, du point de vue chronologique, comme le fait savoir Amartya Sen dans sa conférence Nobel intitulée *la possibilité du choix*

*social* « apparu en tant que discipline à part entière aux environs de la révolution française. Le sujet est étudié pour la première fois à la fin du 18<sup>e</sup> siècle par des mathématiciens français comme Borda et Condorcet, qui ont abordé ces problèmes en termes plutôt mathématiques, et qui ont lancé la discipline formelle du choix social en termes de vote et de procédure associées »<sup>5</sup>. Cette genèse faite par le philosophe économiste indien présente la théorie du choix social comme une discipline qui a pris corps en vue de répondre aux questions d'ordre plébiscitaire à l'entame. Mais dans sa forme moderne théorisée par Kenneth Arrow<sup>6</sup>, celle-ci s'investit dans la sélection d'option de choix par les membres d'une communauté afin de venir à bout de certains conflits sociaux tel que la discrimination, l'inégalité et mieux encore à la problématique qui nous préoccupe dans ce travail, notamment celle du *distribuendum*. C'est à dire la répartition des ressources sociales. C'est ce que traduisent ces propos de Sen, dont les différentes interrogations permettent de saisir les domaines d'intervention :

La théorie du choix social est une discipline très vaste, couvrant une multitude de questions distinctes et, afin d'illustrer son domaine, il peut être utile de mentionner quelques-uns des sujets qu'elle aborde. Quand la règle de la majorité aboutit-elle à des décisions non ambiguës et cohérentes ? Comment pouvons-nous apprécier la bonne marche d'une société dans son ensemble à la lumière des intérêts hétérogènes de ses différents membres ? Comment pouvons-nous mesurer la pauvreté face à l'hétérogénéité des situations et des souffrances des différentes personnes qui composent la société ? Comment pouvons-nous affirmer le principe général des droits et libertés des personnes, tout en accordant une reconnaissance suffisante à leurs préférences ? Comment estimons-nous les évaluations sociales des biens publics tels que l'environnement naturel ou la sécurité dans le domaine épidémiologique ? (...)<sup>7</sup>.

Arrow définit le choix social comme une discipline dont le contenu consiste à penser les procédures de choix en tenant compte des préférences divergentes et diversifiées de chaque membre de la communauté, suivant les classements de différentes fonctions d'utilité sociales. Maurice Salles, dans un article publié le 15 Janvier 2004, intitulé *La théorie du choix social : introduction quelques résultats fondamentaux*, appuie cette identification du choix social, en la définissant comme une discipline qui « a pour objet la sélection d'options par un groupe d'individus (d'une manière quasiment équivalente, on peut également interpréter le choix social comme un choix individuel dans le cas des critères multiples, critères correspondant alors aux individus et l'individu à la société) ». Cette définition ne s'éloigne pas de celle que proposent Mongin et Fleurbaey, qui estiment que

<sup>5</sup> A. Sen, « la possibilité du choix social », conférence Nobel, *Revue de l'OFCE*, p.9.

<sup>6</sup>K. Arrow, *Social choice and individual values*, wiley 1951.

<sup>7</sup> A. Sen, « la possibilité du choix social », conférence Nobel, p.9.

la théorie du choix social étudie les règles d'évaluation et décision collective en se plaçant au plus haut niveau d'abstraction et de formalisme(...) sa démarche consiste à formuler, puis à examiner, du point de vue de leur compatibilité logique éventuelle, différents principes qui paraissent s'imposer normativement à la collectivité, quelle qu'en soit la nature concrète(société, groupe, assemblée délibérative...) ses deux objets privilégiés sont les procédures de vote et la répartition sociale des ressources économique<sup>8</sup>.

Nous comprenons par ces définitions que la théorie du choix social a vocation à établir un cadre d'expression des choix libres et autonomes des individus constituant une communauté ou une société. Cet état de fait peut aussi aller croissant jusqu'aux dispositions intercommunautaires ou même internationales, car l'enjeu est focalisé sur la possibilité d'exercice de la liberté et du droit de participation à la mouvance collective et globale.

Dans un contexte cosmopolitique comme la disposition actuelle du monde, la théorie du choix social serait d'un intérêt remarquable à ne plus démontrer. Car, les relations internationales, dans leurs différentes approches de déploiements pourraient y trouver en cette théorie des facilitations pour le construit d'un ordre économique et politique plus stable et prospère. Ainsi, la symbiose que nous établissons entre l'économie du bien-être et la théorie du choix social est inspirée par le projet d'interroger les enjeux éthiques de la liberté et du choix social dans le construit d'un ordre économique nouveau. Autrement dit, il s'agit pour nous de réfléchir sur une disposition sociale susceptible de mener chaque particularité (individu ou société) à un statut ou une posture économique capable de féconder le bonheur de tous et de chacun, dont chacun seul pourrait détenir le sens et la signification. En effet, cette problématique se pose depuis l'ancestralité philosophique comme nous avons présenté plus haut, mais ce débat, depuis sa conceptualisation moderne par K. Arrow a abouti à un pessimisme, parmi lequel se range son célèbre « théorème d'impossibilité » que nous tacherons de présenter dans la première partie de ce travail.

Le choix des travaux d'Amartya Sen vis-à-vis de cette question se justifie par plusieurs motifs dont les plus importants sont entre autre, la remise en solde de la théorie du choix social par son approche par les capacités, qui, visiblement fait tomber le mur pessimiste du théorème général de possibilité et aussi et surtout la fécondité de cette lecture de la vie et de l'existence à une époque où le désir de liberté et d'autodétermination se font de plus en plus sentir. Ce désir n'est pas fortuit. Car la disposition économique mondiale standard semble vouloir maintenir la communauté humaine démunie, c'est à dire la classe prolétaire, dans une infériorité ontologique continue, comme si l'humanité pouvait se percevoir par degré. Cette erreur de sens culmine de

---

<sup>8</sup> P. Mongin et M. Fleurbaey, *l'Encyclopédie morale*, 1996, p.244. Cité par Sophie Pellé, *Amartya K. Sen : La possibilité d'une éthique économique rationnelle*, 2009, p.154.

jour en jour avec la perspective mécaniste, qui privilégie toujours les plus riches. C'est fondamentalement ce qui justifie la standardisation de l'éthique de l'arbitraire au nom du droit de propriété. C'est dans ce même élan de ré-centration de l'humanité que Karl Marx a déployé son économie politique, qui valorisait la classe ouvrière, alors marginalisée et méprisée en raison de la précarité poignante de ces derniers. Amartya Sen en appelle également à cette ré-centration éthique pour tenter de guérir les malaises sociaux multiformes, dont il situe la provenance non pas dans la rareté des ressources, mais davantage dans le management arbitraire qui prévaut dans les sociétés et dans le monde.

Au regard de cette situation alarmante pour l'humanité, patrimoine commun de tous, dont le présent travail entend sauvegarder les survivances, par un examen des principes de justice économique, le questionnement posé est : Quels sont les centres d'intérêt de la philosophie économique utilitariste de l'optimum social ? Quel est l'apport de la théorie des capacités d'Amartya Sen dans l'effort de préservation des libertés sociales et dans la fabrique d'une possibilité du « bien-vivre » de tous et de chacun ? Quelles sont les unités de pertinence d'une telle posture dans le monde actuel ? Cette série d'interrogations constituera le vecteur de cette recherche, dont la fécondité scientifique et sociale semble digne d'intérêt.

L'opérationnalité de cette recherche repose sur une bibliographie et une documentation conséquente, qui nous fournira des informations de haute pesanteur scientifique. C'est donc à la suite d'une démarche analytique-critique, caractérisée par un double exercice d'analyse des données de la perspective welfariste, qui tient lieu de contexte d'émergence de la pensée économique d'Amartya Sen, tout en observant les ruptures épistémologiques qui s'y opèrent. En raison de la nature de cet exercice, ce mémoire s'appuiera sur un ensemble large de la pensée économique, morale et politique de Sen, et de manière spécifique sur l'évolution de la théorie du choix social à l'approche par les capacités dans son ouvrage *Ethique et économie*. Le second moment, notamment critique consiste en un effort de dépassement de la pensée de Sen moyennant une contextualisation.

Ces informations devront à cet effet nous renseigner précisément, d'abord sur les dispositions welfaristes sur la question du choix social et de l'économie du bien-être ; ensuite l'impact de la théorie des capacités d'Amartya Sen sur la théorie du choix social et l'économie normative et enfin, la fécondité de la posture de Sen vis-à-vis de ces disciplines dans l'actuelle disposition économique globale.

**PREMIERE PARTIE : LE PROGRAMME DE RECHERCHE  
DE LA THEORIE DU CHOIX SOCIAL ET DE L'ECONOMIE  
NORMATIVE : DE L'UTILITARISME CLASSIQUE AU  
WELFARISME**

Cette partie a pour ambition de présenter de façon panoramique la trajectoire historique de la théorie du choix social et de l'économie normative, de présenter les grandes tendances qui ont meublé cette discipline et enfin préciser les motivations qui justifient la posture d'Amartya Sen sur la problématique du distribuendum. Lorsqu'on parle d'économie normative, il s'agit précisément d'une réflexion économique aux ancrages éthiques ou philosophiques. C'est alors la branche de la science économique qui traite des questions de bien-être et de distribution des ressources sociales. Elle est encore appelée « économie du bien-être ». A. C. Pigou la définit en ces termes: « *economic welfare may be defined roughly as that part of welfare that can be brought into relation with the measuring of money* ». <sup>9</sup>. Cette définition traduit clairement que cette discipline traite prioritairement des implications sociales liées à la disposition et à la répartition du patrimoine économique publique et aussi et surtout de la mesure du bien-être qui en découle. Les vestiges de la théorie du choix social remontent véritablement aux travaux des mathématiciens comme Borda et Condorcet, qui ont systématisé cette discipline en langage mathématique. Généralement il paraît un peu confus de traiter de la théorie du choix social sans toutefois au préalable situer ses domaines d'exercice et d'application. Cette discipline s'applique sur plusieurs domaines dont les plus en vue sont : la théorie du vote et procédure associées, l'économie normative ou du bien-être et dans la théorie de la décision. Tous ces domaines, somme toute légitimes obéissent à une méthodologie bien distincte. Notre travail, tel que nous l'avons signalé à l'introduction, s'intéresse uniquement aux implications théorique et pratique de la pensée économique du bien-être. Il faut le dire, la théorie du choix social est relativement très rapprochée de l'économie et au nom de ce rapport, nous avons jugé utile de traiter de ces disciplines de manière parallèle en vue de l'objectif commun révélé dans la pensée de notre auteur de référence. Bien que la disposition chronologique du traitement de ces disciplines diverge pleinement, nous soutenons que les mobiles téléologiques qui en constituent l'aboutissement sont les mêmes, au regard de l'épistémè qui s'y dégage. Il y a cependant une nuance génétique à faire sur les deux disciplines. Ayant déjà parlé de Borda et Condorcet à l'origine de la théorie du choix social, la pensée économique a une ancestralité bien plus lointaine. L'économie, tel que nous le mentionnions déjà à l'introduction, pourrait remonter formellement à l'antiquité grecque et indienne, notamment avec des auteurs comme Aristote et Kautilya dans leurs ouvrages respectifs, *Le politique* et *Arthaçashtra*. Dans cet ancien monde, les questions d'économie sont indissociables des préoccupations éthiques du bonheur humain.

---

<sup>9</sup> A. Pigou, *the economics of welfare*, Cambridge, Cambridge university press, 1932, p. 9.

Dans *le politique*, le postulat aristotélicien traduit « *un effort d'organisation totale de la pensée et de l'action* » ainsi que le remarque Timy Oriol. Car selon cet ancien, « *une cité, c'est clair, n'est pas un simple rassemblement pour éviter les torts mutuels et pour échanger les services ; ce sont là des conditions nécessaires, mais ce n'est pas encore une cité ; une cité, c'est un rassemblement de maisons et de famille pour bien vivre, c'est-à-dire mener une vie parfaite et indépendante*.<sup>10</sup> ». Cela traduit nécessairement que « *la société sert à non seulement à vivre, mais à bien vivre, c'est-à-dire qu'elle est la condition de la vie morale. La science politique consistera avant tout dans l'examen des conditions auxquelles cette fin peut être atteinte*<sup>11</sup> » renchérit E. Bréhier par la suite. Ces propos nous renseignent tant soit peu que la question du choix social est aussi vieille que la société humaine, d'autant plus qu'il faut dans tous les cas trouver en permanence, des formules consensuelles qui satisfassent et promeuvent le bien-être des membres de la communauté. C'est donc en appendice d'un tel projet que les auteurs comme A. Smith, Borda et Condorcet ont jugé meilleur de systématiser ce domaine complexe de la philosophie notamment politique. Ce préambule ne prétend pas faire l'exhaustivité de la genèse de la théorie du choix social, nous en présenteront quelques figures majeures en vue d'un historique, qui nous servira de levier pour la compréhension d'autres moments de cette discipline et corrélativement de son aboutissement nécessaire qu'est l'économie du bien-être. Malgré cette genèse, d'autres penseurs et économistes estiment que la théorie du choix social naît véritablement avec les travaux de Joseph Arrow en 1951. Car c'est précisément dans ces travaux que cette discipline se formule de manière moderne et véritablement formelle. C'est pour cette raison que Marc Fleurbaey, dans un article qui s'intitule « *choix social : une difficulté et de multiples possibilités* » affirme que :

Bien que les travaux d'Arrow trouvent leur inspiration dans deux littératures préexistantes, l'économie du bien-être (notamment Abram Bergson 1938 et l'étude des procédures de vote de Black 1948), la plupart des spécialistes de la théorie du choix social s'accordent à reconnaître dans ces publications l'acte de naissance de cette théorie, dont l'ambition est de donner un cadre formel très général à la formulation du problème de l'optimum social.<sup>12</sup>

Cette distinction génétique de la théorie du choix social situe le *théorème général de possibilité d'Arrow* au point focal du débat sur la problématique qui nous préoccupe, notamment celle de la redistribution sociale en vue du bien-être individuel et collectif.

---

<sup>10</sup> Aristote, *Le politique*, III, 5,1280 b 29, cité par E. Bréhier, *Histoire de la philosophie antique et moyen Age* tome 1, Quadrige/PUF 8<sup>me</sup> édition, Paris, Février 1997, p. 221.

<sup>11</sup> E. Bréhier, *id.*

<sup>12</sup> Marc Fleurbaey, Choix social : « une difficulté et de multiples possibilités », in *Revue économique : 1950-2000 un demi-siècle en perspective*, p.1215

Cependant, les travaux d'Arrow se sont forgés à l'issue d'une longue controverse sur la question de l'évaluation du bien-être à l'aune des comparaisons interpersonnelles. Celles-ci constitueront l'objet d'analyse de notre premier chapitre, une étude plus approfondie des travaux d'Arrow sera consacrée au chapitre second à titre de continuité.

## CHAPITRE I : L'UTILITARISME

Ce chapitre ambitionne d'explorer les différents moments fondamentaux et constitutifs de la théorie du choix social et de l'économie normative suivant les ruptures épistémologiques qui les caractérisent, Partant ainsi de l'utilitarisme jusqu'à l'économie du bien-être. Dans la nomenclature de la critique que formule Amartya Sen, l'utilitarisme est la première approche qui éveille son sens critique sur la question de la justice distributive. L'utilitarisme est une philosophie de l'intérêt. Elle stipule qu'une action est dite sensée si et seulement si elle maximise la somme d'utilités de celui qui la pose. Cette approche est chronologiquement connue à partir des travaux d'Epicure, mais davantage de Jeremy Bentham, dans son ouvrage posthume intitulé *Déontologie ou science de la morale*. En effet, parler d'une éthique de la distribution des ressources revient à présenter les différents enjeux qui gravitent autour de la question du bonheur ou du bien-être. Pour les utilitaristes, le bien-être s'articule via la maximisation de la somme d'utilité. Ainsi pourrait-on parler de l'utilité totale et de l'utilité conséquentialiste. L'utilité totale renvoyant à un caractère quantitatif et l'utilité conséquentialiste à une approche qualitative.

La morale utilitariste dans son ensemble s'accorde à penser que la maximisation de l'utilité est le fondement de toute action rationnelle et réfléchie. La maximisation du bonheur dans la durée est ce qui leur sert d'idée force. « *Selon l'utilitarisme, l'homme ne se propose et ne peut se proposer que le bonheur, d'où il suit que la morale est la théorie rationnelle de la conduite, la technique qui assure les meilleures conditions du bonheur* »<sup>13</sup>. C'est dire en d'autres mots que la pensée utilitariste dans son ensemble situe la rationalité et même la teneur morale d'un acte dans sa capacité à féconder le bonheur. L'intérêt est ici compris comme tout ce qui accroît le plaisir et réduit au maximum les peines, d'où cette maxime épicurienne : « le plaisir est le commencement et la fin de toute vie heureuse ». Cependant, les auteurs fondateurs de cette doctrine ont chacun une appréhension particulière de l'utilité. Ce postulat d'inspiration britannique prend en compte trois principaux facteurs : le désir, la satisfaction et le choix. Toutefois, on observe plusieurs approches utilitaristes, entre hédonisme et eudémonisme. En effet, dans la philosophie anglaise, on distingue l'utilitarisme égoïste et l'utilitarisme altruiste.

L'utilitarisme égoïste est inspiré du philosophe britannique Jérémy Bentham. Pour lui, le champ d'appréciation d'une action morale est centré sur l'idée selon laquelle l'utilité peut se

<sup>13</sup> L-M Morfaux, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin, 2020, p.378.

mesurer en termes de plaisir et de peines. Selon cet auteur, il est question de procéder à une arithmétique de la morale consistant, en toute action, à augmenter le plaisir dans la durée et diminuer au tant que possible les peines. Cette maximisation du plaisir est alors évaluée dans l'action en elle-même et dans ses conséquences. Dans son ouvrage posthume intitulé *Déontologie ou science de la morale*, il disserte que la recherche de l'intérêt est le fondement normatif de toute action dite morale, d'où il parle de déontologie. D'ailleurs, il définit la déontologie comme ce qu'il convient de faire ou ce qui est convenable. Prise comme une science, il pense qu'elle est « *la connaissance de ce qui est convenable* »<sup>14</sup>. C'est-à-dire que l'acte moral se résume à la quantité de plaisir ou de bonheur de celui qui le pose.

Il est à noter que le cadre normatif qui est évoqué ici ne tient pas compte d'une disposition juridique. Il s'agit exclusivement d'une normativité morale, comprise dans la conscience de l'homme. Il le précise lui-même quand il dit que : « *ce terme (la déontologie) est ici appliqué à la morale, c'est-à-dire, à cette partie du domaine de l'action qui ne tombe pas sous l'empire de l'action publique* »<sup>15</sup>. Autrement dit, les dispositions juridiques d'un espace social ne doivent pas influencer sur la recherche du bonheur de chaque agent. Les restrictions sociales sont donc complètement séparées de la conception benthamienne. Car, « *chacun est non seulement juge, mais encore le seul juge compétent de ce qui lui est peine ou plaisir* »<sup>16</sup>. Plus loin il renchérit, « *par libre exercice d'un acte, nous entendons un acte qui n'est pas de nature à être l'objet de récompenses et de punitions provenant de source étrangère* ». <sup>17</sup>

La recherche de l'intérêt ou l'accroissement du plaisir et la réduction des peines est ainsi la condition suffisante du bonheur que tout agent recherche ou devrait rechercher dans chaque action posée, aussi bien dans l'effectivité de l'action que dans les conséquences de celle-ci. L'idée du bien semble avoir dans ce profil une valeur relative à chaque agent, conformément à la conception que chacun se fait du bien. Il y a comme une double considération du bien qui se situe universellement dans la recherche du plaisir et dont chaque agent est seul juge compétent susceptible d'apprécier à juste titre ledit bien. Car, l'individu seul est garant de son propre bien-être. L'approche de Bentham est donc essentiellement focalisée sur le bonheur de l'individu, et puisque l'intérêt personnel est le seul motif de nos actions, il s'impose donc comme un impératif à toute conscience. C'est la raison pour laquelle il en parle en termes de déontologie. Car, « *si l'acquisition du plaisir est réellement l'objet intense et unique de nos efforts, si la constitution*

---

<sup>14</sup> J. Bentham, *Déontologie ou science de la morale* tome1, ouvrage posthume, revu, mis en ordre et publié par J. Bowring, trad. Fr. B. Laroche, édition électronique BNF Gallica, p. 29.

<sup>15</sup>*Id.*

<sup>16</sup>*Ibid.*, pp. 73-74.

<sup>17</sup>*Ibid.*, p.75.

*même de notre nature exige qu'il en soit toujours ainsi, on peut demander quelle utilité il y a à parler encore de morale, et quel but nous nous proposons dans cet ouvrage ? Pourquoi exiger un homme à faire ce qui est l'objet constant de ses effets ? ».*<sup>18</sup>

A côté de cette démarche dite égoïste, John Stuart Mill développe une approche utilitariste dite altruiste. Bien qu'il s'agisse toujours du principe fondamental de la maximisation du plaisir, ce dernier ajoute le critère de la qualité du plaisir. Il affirme lui-même à ce sujet que « *le fait d'éprouver du plaisir et d'être affranchi de la souffrance est la seule chose désirable comme fin et que toutes les choses désirables (...) le sont soit par le plaisir qui leur est inhérent soit comme moyens pour favoriser le plaisir et empêcher la souffrance* »<sup>19</sup>. C'est dire qu'il convient avec ses prédécesseurs que la recherche du plaisir à la base de toute action dite morale.

Cependant, il est judicieux de remarquer que le point de différence entre ces deux figures de l'utilitarisme réside dans la conception que chacun fait du plaisir ou de l'utilité. Lorsqu'on étudie la perspective d'Épicure, on se rend immédiatement compte que le type de plaisir promu n'a rien avoir avec tout ce qui rentre dans l'ordre de la satisfaction charnelle. Mieux, il s'agit précisément d'un état de quiétude de l'âme, qui se détache complètement de l'effervescence et de l'insatiabilité corporelle. C'est d'ailleurs la raison qui explique la classification de ces plaisirs en trois ordres respectifs : les plaisirs non naturels et non nécessaires ; les plaisirs naturels et non nécessaires et les plaisirs naturels et nécessaires. Il est donc question pour lui de promouvoir les plaisirs naturels et nécessaires. C'est-à-dire, avoir une satisfaction modérée et sobre, afin de parvenir à l'ataraxie. Mieux la paix de l'âme.

Mais, l'approche de Mill est spécifiquement focalisée sur la qualité de l'utilité ou du plaisir. C'est-à-dire que le bonheur sauvegardé n'est plus l'exclusivité de l'agent ou l'individu, mais de tous les intéressés. Puisque, le bonheur est ce que recherche tout le monde, il n'est pas question pour Mill de réduire ledit intérêt à la seule personne comme chez Bentham, mais à le situer dans la perspective inclusive de tous, pour que le plus grand bonheur s'accommode effectivement du plus grand nombre. Il y a dans cette idée de Mill une volonté d'établir une coopération mutuellement avantageuse, qui situe l'altérité comme une aubaine, ou un facilitateur du bonheur personnel. Il estime à l'issue qu'

Aussi longtemps qu'ils coopèrent, leurs fins s'identifient avec celle d'autrui. Ils ont du moins le sentiment temporaire que l'intérêt d'autrui est leur intérêt personnel. Non seulement tout renforcement des liens sociaux et toute croissance saine de la société donnent à chaque individu un être personnel plus fort à tenir compte dans la pratique du bien-être d'autrui mais ils le conduisent

---

<sup>18</sup>*Ibid.*, 101.

<sup>19</sup> J.S. Mill, *L'utilitarisme*, trad.fr. Philippe Folliot, collection de la bibliothèque Paul Emile Boulet, université du Québec, p. 14.

aussi à concilier de plus en plus ses sentiments avec le bien d'autrui ou du moins à en tenir compte dans la pratique. L'individu en vient, comme un être pour qui il va de soi de se soucier d'autrui<sup>20</sup>

Cette attitude altruiste à l'égard d'autrui est motivée par une ambition de sauvegarder corrélativement son propre bien-être, en tant qu'il est construit tout au moins partiellement par l'impact de l'altérité. Tout se passe comme si l'expression du plaisir d'autrui implique directement ou indirectement le mien.

Par ailleurs, la notion de satisfaction est centrale dans la philosophie utilitariste en général et particulièrement chez J.S. Mill. Si le plaisir ou l'utilité est ce qui est fortement recherché par l'homme, la satisfaction obtenue de ces plaisirs est en fait un élément caractéristique du statut optimal dudit plaisir. C'est-à-dire que l'évaluation d'un plaisir est directement liée à la qualité de satisfaction obtenue. Il est de ce fait important de signaler que tous les utilitaristes s'accordent à penser que la valeur d'un plaisir s'évalue dans la durée. Mill pense à ce propos que la *qualité* du plaisir est fonction des facultés qui caractérisent l'agent. Si quelqu'un a des facultés moindres, alors il est facilement satisfaisable. Dans le cas inverse, l'agent manifesterait en permanence une sorte d'incomplétude du réel plaisir recherché. C'est en cela qu'il dit que :

Si l'on me demande ce que j'entends par la différence de qualité dans les plaisirs, ou ce qui fait qu'un plaisir a plus de valeur qu'un autre simplement en tant que plaisir, si l'on ne tient compte de la différence quantitative, il n'y a qu'une seule réponse possible. Soit deux plaisirs. Si tous ceux ou presque tous ceux qui ont expérimenté les deux ont une nette préférence pour l'un indépendamment du sentiment d'une obligation morale, c'est qu'il est plus désirable que l'autre. Si ceux qui connaissent avec compétence les deux plaisirs, placent l'un tellement au-dessus de l'autre qu'ils se préfèrent même en sachant qu'il s'accompagne d'une plus grande quantité de déplaisirs et s'ils ne renoncent pas à lui pour la quantité d'un autre plaisir dont leur nature leur permet de jouir, alors nous avons raison d'attribuer au plaisir préféré une supériorité qualitative qui l'emporte sur la quantité au point de la rendre en comparaison, peu importante<sup>21</sup>

C'est dire autrement que la dynamique de satisfaction ne répond pas à un code standard, mais il est essentiellement fonction du niveau d'appréciation de chaque agent. Il observe qu'il est rarement souhaité de se satisfaire des prérogatives qui sont du ressort d'une posture inférieure à soi. Au vu de cette considération, il est légitime de penser que les méthodes largement rependues dans l'ancienne économie du bien-être, notamment les comparaisons interpersonnelles d'utilités sont d'essence utilitariste. Car, c'est à l'aune de cette doctrine que les notions d'utilité marginale

---

<sup>20</sup>*Ibid.*, p.44.

<sup>21</sup>*Ibid.*, pp.15-16.

et utilité ordinale ont eu du contenu, et ceci dans un étroit rapport aux jugements de valeur, relativement à la notion de choix.

Les prémisses de l'économie normative : comparaisons interpersonnelles et jugements de valeur

L'économie, comme nous l'avons déjà signalé ; est une réflexion à deux volets. Le premier fait référence à une dynamique de calculabilité matérielle et monétaire ; l'autre s'intéresse aux implications sociales des politiques de répartition ou de distribution des ressources que l'on nomme à l'introduction « le distribuendum ». Il faut dire que c'est cette partie de la science économique qui intéresse le regard philosophique que nous entendons y investir.

L'élément premier que nous voulons analyser dans ce chapitre est ce qu'il convient de nommer les comparaisons interpersonnelles. Il s'agit précisément d'une méthode d'évaluation de l'économie du bien-être que les économistes classiques utilisaient pour évaluer le bien-être d'un individu, suivant ses préférences cardinales. Nous choisissons de développer cet aspect en premier en raison de sa centralité au cœur du débat sur les jugements de valeur en économie normative. En effet, ce sont ces comparaisons interpersonnelles de bien-être ou d'utilité qui permettent de mieux comprendre la démarcation historique, ainsi que la rupture épistémologique entre l'ancienne et la nouvelle économie du bien-être<sup>22</sup>. Il serait à notre sens judicieux, pour éviter toute dispersion de baliser cette analyse dans les travaux d'Arthur C. Pigou qui en sont le point culminant. Dans son ouvrage *the economics of welfare* publié pour la première fois en 1920, Pigou pense que les comparaisons interpersonnelles d'utilité ou de bien-être surviennent sont fortement utiles car, la comparabilité psychologique fondée sur le behaviorisme, qui stipule qu'une observation (le choix) est faite en fonction d'un stimulus (l'environnement de choix) permettent déjà de comprendre les motivations d'un potentiel choix d'un individu. Cette perspective psychologique balise le champ de possibilités de l'individu et réduit sa mentalité et son comportement à ses réalités contextuelles. Cependant la littérature constitutive de l'économie du bien-être, prend corps à partir des travaux des utilitaristes.

---

<sup>22</sup> On parle d'ancienne et de nouvelle économie du bien-être, en référence aux différentes approches méthodologiques d'évaluation du bien-être, précisément à l'aune d'une comparabilité individualiste. Ainsi la paternité de ces termes peut sembler difficile à établir, quand on les trouve explicitement employés dans les travaux de P. Samuelson (1947), tandis chez John Hicks, Lange entre autres l'emploi de ces termes est très faible et quelque peu diffus.

### 1-1 De l'ancienne économie du bien-être

Depuis Pareto jusqu'à D. Ricardo, les comparaisons interpersonnelles ne sont pas du tout les bienvenues dans l'architecture de l'économie politique. Car dans son *manuel d'économie politique*, Pareto pense que le critère d'optimalité est présenté comme une impossibilité de sauvegarder de bien-être de tous les individus d'un espace social en procédant au recensement de chaque situation respective. Le critère de Pareto permet plutôt, comme le remarque Sophie Pelé « de déterminer une infinité d'optima entre lesquels il est impossible de choisir sans le recours à une autre norme<sup>23</sup> » Cette posture méthodologique de la première génération de l'économie du bien-être laisse entrevoir un refus catégorique des comparaisons interpersonnelles au motif d'une incompatibilité axiomatique. Lorsqu'on parle d'économie normative classique, nous parlons précisément de la mouvance épistémique de la première moitié du XXème siècle avant l'œuvre de Joseph Kenneth Arrow. Cette économie classique est elle-même constituée de deux tendances : l'ancienne économie classique et la nouvelle économie classique. Ce découpage historique se formule comme un corpus unifié qui repose sur l'étude du bien public, élaboré à partir de fondements individualistes et utilitaristes et qui évolue dans le cadre analytique de l'éthique de l'économie *marginaliste* pour déterminer un optimum social.

Cependant l'ancienne économie du bien-être ne se réfère pas fondamentalement à Pareto, bien qu'il en soit une figure importante. Il est plutôt plus cité dans la nouvelle économie du bien-être, où la recherche d'une optimalité constitue l'ultime ambition. Du point de référentiel, la première génération d'économiste est plutôt celle qui réunit Adam Smith ; Jeremy Bentham ; Stuart Mill et qui culmine avec Alfred Marshall et Arthur C. Pigou. Donc la posture méthodologique la plus retenue et répandue est celle qui affirme et atteste les comparaisons interpersonnelles comme astuce d'évaluation du bien-être individuel. Cette problématique se formule sur une difficulté méthodologique consistant premièrement à penser l'économie avec ou en marge des jugements de valeur.

Toutefois, cette approche purement axiomatique entre en rupture avec l'approche que développe Marshall dans ses *Principes de l'économie politique*. Au livre trois dudit ouvrage, Marshall exprime que la satisfaction des besoins d'un homme ne saurait véritablement se faire sans intégrer la complexité et la variabilité qui caractérisent les besoins en question au cours de l'évolution de l'humain. On ne peut donc pas enfermer la compréhension de l'aspect économique de la vie humaine sans tenir compte de la multitude d'aspects qui qui détermine ses choix, ses désirs et la qualité de satisfaction qui en résulte. Il disserte d'ailleurs que c'est dans les

---

<sup>23</sup> S. Pelé, thèse de doctorat, A.K. Sen : *la possibilité d'une éthique rationnelle en économie*, Paris I-panthéon Sorbonne, 2009 p. 45.

efforts et le processus de civilisation qu'il faut percevoir la variabilité des besoins de l'humain. Dans l'ouvrage suscité, il pense que : « *tandis que la vie des animaux inférieurs se règle d'après leurs besoins, c'est dans l'évolution des formes de l'effort et de l'activité que nous devons chercher les caractéristiques de l'histoire de l'humanité* »<sup>24</sup>. Autrement pour Alfred Marshall, l'une des marques spécifiques de l'homme c'est son aversion au changement permanent, sa capacité d'évolution et plus encore la versatilité de ses volontés.

Sous ce regard de Marshall, on voit clairement que l'étude des variantes économiques de l'homme n'est pas nécessairement l'expression d'une science à forte coloration positiviste. C'est un domaine qui, bien que s'appuyant sur les méthodes mécanistes liées à la science économique, il faut chercher les considérations de fond dans les jugements de valeur. Car, « *l'étude plus complète de la consommation doit suivre et non précéder la partie principale de l'analyse économique ; de plus, bien qu'elle ait son point de départ dans le domaine propre à l'économique, elle ne peut pas y trouver ses conclusions, mais doit les aller chercher au-delà de ce domaine* »<sup>25</sup>. Cet ailleurs dont parle Marshall est l'éthique qui sous-tend les volontés et les choix de l'individu.

Il s'agit de comprendre dans l'ancienne économie classique balisée chronologiquement plus haut que les jugements de valeur, qui implique nécessairement les comparaisons interpersonnelles ne compromettent pas la scientificité de la science économique. Il faut dire que cette question est alors mitigée en raison de la posture que se revendique une science qui souhaite arriver à un profil qui corrobore aux exigences de la rigueur scientifique, tout en se préoccupant fondamentalement des questions de réparation et de choix social, où la question du « décisionisme » y demeure centrale. La science économique à cette époque précise est transversale en ce sens qu'il paraît compromettant de prétendre à une certaine neutralité épistémologique, alors même que les postulats de ceux qui s'y investissent participent à l'élaboration des politiques économiques susceptibles de sauvegarder le bien-être social tout en fécondant les richesses utiles à ladite réparation.

Pigou, l'un des référentiels majeurs de cette période de la pensée économique, appartient à cette économie politique qui stipule « *qu'un accroissement en valeur réelle de la somme des biens produits ne correspond pas nécessairement à une plus grande satisfaction de l'ensemble*

---

<sup>24</sup> A. Marshall, *Principes de l'économie politique*, tome 1, trad. F. Sauvaire- Jourdan, Paris, V. Giard et E. Brière, p. 114.

<sup>25</sup>*Ibid.*, p. 119.

de la société<sup>26</sup> ». Plus loin dans le même article, Gérard Pelletier, commentant cette économie classique soutenue par Marshall, Pigou et Myrdal par la suite, indique que

La science économique n'a pas le pouvoir de dire si une répartition est plus souhaitable qu'une autre. Comme toute mesure de politique économique renferme un élément de répartition, l'économiste ne peut donc jamais juger seul qu'une mesure est préférable à une autre. Par conséquent, il faut introduire des jugements de valeur de l'extérieur pour arriver à une décision.<sup>27</sup>

Cette lecture permet de comprendre que les jugements de valeur sont une nécessité dans le processus socio-économique de prise de décision. Cela nous ramène inéluctablement à la théorie du choix social et de la décision, dont le profil utilitariste et plus tard les tenants du positivisme économique essayeront d'abasourdir, par la quête d'une rigueur plus rigide. Nous y reviendrons dans les prochaines lignes.

Il faut retenir que le fait pour certains économistes classiques de juger non nécessaire l'usage des comparaisons interpersonnelles ne traduit pas en effet, un dédain catégorique de leur part vis-à-vis de ce procédé méthodologique d'évaluation de bien-être individuel. Car celles-ci pourraient s'avérer utiles dans des circonstances décisionnelles, où effectivement une décision sociale devrait être prise à la suite d'une session parlementaire ou d'un consensus d'une autre nature. C'est pour cette raison qu'Antoinette Baujard, dans son article intitulé : « *l'économie du bien-être est morte. Vive l'économie du bien-être !* » Cite ces propos de l'ancien K. Wicksell : « les discussions parlementaires sur les questions fiscales n'auraient pas de sens s'il était impossible de comparer les utilités différentes. <sup>28</sup> ». Ainsi dans cette période de la pensée économique, il devient assez complexe de situer précisément l'usage des comparaisons interpersonnelles. Cependant, il ne semble pas insensé d'observer une telle nuance dans un contexte intellectuel très concentré sur les questions relatives à l'action publique et le *décisionisme*, mais qui ignore malheureusement toute question de répartition. Cela laisse à observer à Baujard que : « *pour prévoir et évaluer les effets de décision publique, sur le bien-être des individus, il est nécessaire de calculer le bien-être de chacun, et d'arbitrer entre les gains en bien-être chez les uns et les pertes en bien-être chez d'autres* <sup>29</sup> ». Il se dégage dès lors que cette ancienne économie du bien-être situait la pensée économique dans une posture d'évaluation exogène à la discipline et dont le crible de l'évaluation fondait la pertinence sociale en vue d'un jugement de valeur, fondé sur une axiologie relativement utilitaire. Cependant, il semble que les

---

<sup>26</sup> G-R. Pelletier, « théorie du bien-être et politique économique », in *actualité économique*, vol 54, numero1, Janvier-Mars 1978, p.61.

<sup>27</sup>*Ibid.*, p.63.

<sup>28</sup> A. Baujard, « l'économie du bien-être est morte. Vive l'économie du bien-être ! », *CREM* septembre 2003, p.5.

<sup>29</sup>*Id.*

choix épistémologiques dans cette économie dite utilitariste, sont fondés sur l'interprétation qui est faite de l'utilité, au bien-être et de son rapport aux jugements normatifs. C'est cela qui explique les démarcations de la nouvelle économie du bien-être.

L'ancienne économie du bien-être, comme nous l'avons déjà signalé, approuve les comparaisons interpersonnelles en qualité de processus d'évaluation et de mesure du bien-être individuel. De ce fait, il semble judicieux d'avoir une idée claire de ce procédé méthodologique si chère à l'ancienne économie du bien-être. Pour Antoinette Baujard, « *les comparaisons interpersonnelles consistent en la comparaison des utilités entre différentes personnes.* », tandis que « *les comparaisons interpersonnelles consistent en la comparaison, par un individu de sa situation à différents moments ou à différents niveaux d'utilité.* ». Le penchant de la première économie du bien-être est celui qui opte pour une approche cardinale de l'utilité, c'est-à-dire une approche évaluative qui tient compte de l'intensité de l'utilité. C'est précisément pour cette raison que le bien-être selon Pigou est perçu fondamentalement dans les états de conscience. Il pense à ce propos que :

Il sera suffisant d'émettre deux propositions plus ou moins dogmatiquement :

- a- Les éléments du bien-être sont des états de conscience et peut-être aussi leurs rapports ;
- b- Le bien-être peut être rangé en deux catégories, du plus et du moins<sup>30</sup>.

Ces prémisses ainsi posées, Pigou définit le bien-être comme :

Un groupe de satisfactions et de déplaisir qui peuvent être mis en relation avec une mesure monétaire. (...) l'argent qu'une personne est prête à offrir pour quelque chose mesure directement, non pas la satisfaction qu'il tirera de la chose, mais l'intensité avec laquelle il la désire<sup>31</sup>.

Ce cardinalisme traduit chez Pigou une volonté de situer le bien-être non seulement dans une posture subjectiviste, consistant à faire de l'individu, donc des états mentaux, la seule explication viable et féconde du bien-être. Autrement dit pour Pigou, personne ne saurait véritablement mettre un contenu pertinent au bonheur ou bien-être d'une autre personne. Signifiant davantage la perspective cardinale du bien-être, Pigou dit :

The relation between satisfaction and money measure is not direct, but is mediated through desires, the intensity of which need not always bear the same proportion of satisfactions that their fulfilment yields. For the most part this circumstance is not important. But for the choice between using resource for the present and for the distant future it is very important. Coupled with the fact of individual morality, it suggest that people are likely to save less and to

<sup>30</sup> A. Pigou, *the economics of welfare*, 1920, p.10, extraitstraduits par Gorges-Henri Bousquet, A.C. Pigou, 1958.

<sup>31</sup>*Ibid.* p.23.

use up nature's exhaustible store more quickly than consists with the general interest. There is a presumption, therefore, against taxes differentiate against saving. And in favour of state action to conserve natural resources<sup>32</sup>.

Il y a dans cette approche de Pigou un accent sur les relations entre le bien-être de l'individu et les ressources. En résumant les ressources à l'argent, il estime que le bien-être de l'individu passe majoritairement par sa capacité à ressentir une aisance économique. Étant donné que le bien-être est fondamentalement subjectif, et que personne ne saurait le qualifier fidèlement à partir d'aspects extérieurs au sujet, il est tout de même possible d'évaluer les dispositions du bien-être des individus à partir des ressources financières dont ceux-ci disposent.

La référence aux travaux de Pigou se justifie non seulement par ce qu'il est un référentiel ou une synthèse pertinente de cette première économie du bien-être, mais aussi pour sa proximité conceptuelle et épistémologique avec Amartya Sen. D'abord ils définissent une accointance entre science et prescription éthique ; ensuite ils permettent de mettre en évidence le débat entre les définitions objective et subjective du bien-être ; enfin ils permettent de mieux comprendre la position de Sen au sujet du fondement d'une mesure du bien-être<sup>33</sup>.

Une question demeure dans ce profil monétaire que soutient Pigou, celle d'une liaison véritablement logique entre l'intensité du désir d'un bien matérialisé par le prix payé pour ce bien et la satisfaction réelle de l'agent après obtention dudit bien. Car il est observable que la notion de bien-être ne peut pas se réduire à l'exclusivité du bien-être économique comme le laisse observer Pigou. Ainsi, le caractère hétéroclite et diversifié de la notion de bien-être de la notion de bien-être ne permet pas de saisir objectivement l'exhaustivité de tous les aspects du bien-être. En tout cas ce serait assez prétentieux. Même en ne tenant compte que du bien-être économique dont parle Pigou, on y observera un impact direct sur la vie morale de l'individu, qui nous semble-t-il n'est guère un aspect à négliger. Déjà Pigou en a bien conscience, d'où il observe que :

Whatever be the collection of commodities with which we are concerned, whether it be that purchased at many time by people in general, or by artisans, or by labourers, or by any other body of persons, it is likely to contain commodities drawn from several different groups, the broad characteristics of whose price movements are different. A good sample collection should contain representatives of all the groups with different characteristics that enter into the national dividend or of that part of it which we are trying to measure.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup>Pigou, *The economics of welfare*, 1932, p. 9.

<sup>33</sup> Pigou pense que le bien-être peut se mesurer par une approche monétaire. Car par celle-ci, il est possible de percevoir plus clairement les cardinalités liées à une utilité.

<sup>34</sup>A. Pigou, *the economics of welfare*, p.73.

C'est en ces termes que Pigou cristallise l'économie du bien-être, en lui conférant toute la légitimité nécessaire en tant que discipline non moins scientifique, en y incluant les préoccupations d'ordre distributive, et en y associant la prise en compte des spécificités de chaque agent, sujet de choix et de volonté. C'est d'ailleurs pourquoi celle-ci est définie par Graaff comme : « Un ensemble de déductions logiques, obtenues à partir d'hypothèses qui peuvent être ou non réalistes, qui peuvent avoir ou non un contenu éthique. Après avoir défini ce qu'est le bien-être d'un individu ou d'un groupe et formulé diverses hypothèses, nous pouvons définir déduire les conditions sous lesquelles ledit bien-être s'accroitra.<sup>35</sup> ».

Cette définition épouse la perception de Pigou et l'ensemble de la littérature qui la précède, jusqu'à la publication par Robbins de *l'Essai sur la nature et la signification de la science économique* en 1932, qui marque une rupture épistémologique et une ouverture au positivisme économique. Donc parler d'ancienne ou de nouvelle économie du bien-être consiste à se référer aux différentes approches méthodologiques d'évaluation du bien-être, précisément à l'aune de la comparabilité d'une part, et l'axiomatique positive d'autre part. L'usage et l'affirmation des comparaisons interpersonnelles constituent donc le point focal du débat entretenu entre l'ancienne et la nouvelle économie du bien-être.

## 1-2 De la nouvelle économie du bien-être

La nouvelle économie du bien-être est une tendance de la pensée économique représentée par des auteurs tels que Robins (1932), Abram Bergson (1938), Lange (1942) entre autre. Il s'agit ici de la quête d'une notoriété scientifique de l'économie. Cet exercice implique la précision d'un objet d'étude spécifique, quantifiable et coupé de tout lien avec les jugements de valeur extérieurs. L'enjeu dans ce cadre consiste en la recherche d'une optimalité sociale, susceptible de vitaliser le marché. L'approche la plus approuvée est le critère d'optimum de Pareto<sup>36</sup>. Avant de procéder à une analyse approfondie de cette tendance, nous proposons un bref rappel en guise de situation contextuelle. Quatre (04) moments fondamentaux sont à distinguer dans l'évolution historique de l'économie du bien-être :

- L'utilitarisme : ici le bien-être social est évalué à partir des utilités individuelles (Epicure, A. Smith ; J. Bentham, J.S. Mill)

---

<sup>35</sup> John de V. Graaff, *Fondements théoriques de l'économie du bien-être*, trad.fr. De G. Terny et F. Ehor, Dunod, Paris, 1970, tome1, p.47.

<sup>36</sup> Le critère de Pareto renvoie à la recherche tous azimut d'un optimum social. C'est-à-dire que celui-ci est en amont conditionné par l'existence d'une allocation en tant qu'option possible.

- La première économie du bien-être dont on situe la représentation dans les travaux de Marshall et Pigou. Ici, sont étudiées les conditions de marché en termes d'optimalité, associées d'un regard normatif des situations sociales. Donc jusqu'ici éthique et économie font bon ménage et les jugements de valeur y sont de bon arroi.
- La nouvelle économie du bien-être représentée par Abram Bergson ; Lionel Robbins ; Oscar Lange entre autres. Ici la préoccupation centrale consiste en une séparation claire entre l'étude des conditions d'optimalité et celle des situations sociales et l'étude du fonctionnement du marché. Cette approche repose essentiellement sur le critère d'optimalité de Pareto, et sont exclus toute question de répartition. Ici, seuls les éléments de factualité économique sont pris en compte, les comparaisons interpersonnelles d'utilités doivent être évitées, pareillement à interprétation fondé sur le choix.
- Joseph Kenneth Arrow, auteur référentiel de la théorie du choix social, avec son théorème général de possibilité. Il estime qu'il n'est pas possible de construire une fonction d'utilité sociale en recourant aux comparaisons interpersonnelles.

La séparation que cette tendance prône se justifie par plusieurs motifs, que nous prendrons le soin d'analyser dans cette section. Ils sont pluriels (les motifs), mais nous nous focaliserons majoritairement sur l'usage ou le dédain des comparaisons interpersonnelles suivant leurs orientations cardinales (ancienne économie du bien-être) et ordinales (nouvelle économie du bien-être), en tant qu'elle conditionne l'expression des jugements de valeur en économie.

La position de Robbins sur l'usage des jugements de valeur en économie prend appui sur deux auteurs : David Hume et Max Weber. Ils estiment que seuls les éléments de factualité économique devraient être pris en compte en tant qu'ils sont seuls capables de participer à la compréhension et l'amélioration du marché. Donc pour lui, prendre position vis-vis d'une situation sociale ne relève pas du profil d'un économiste, mais d'une personne simplement. Ainsi refuse-t-il d'admettre une spécialité « économie normative » pour n'admettre que « économie théorique et économie appliquée ». C'est à ce titre qu'il affirme d'ailleurs dans *l'Essai sur la nature et la signification de la science économique* ce qui suit :

Il ne semble pas logiquement possible d'associer deux études [économie et éthique] autrement que par juxtaposition. L'économie traite des faits véritables ; l'éthique traite d'évaluation et d'obligations. Les deux domaines de recherche ne sont pas au même niveau de discours. Entre les généralisations des études positives et normatives, il y a un abîme logique, fixé une fois pour

toutes, la plus ingéniosité ne permet pas de dissimuler et que la juxtaposition dans l'espace et le temps ne comble pas<sup>37</sup>.

La quête d'une notoriété scientifique traduit une volonté d'objectivation du discours et du descriptif fait de l'objet d'étude. C'est sans doute cet élan qui motive Lionel Robbins à penser que le rapprochement de l'éthique à l'économie entravera la conservation de l'objectivité qui, comme il le parait est la condition d'éligibilité au statut de science. Donc le passage précédant est une confirmation de la posture intellectuelle de Robbins qui souscrit sans réserve au positivisme, mieux signifié par « la guillotine de Hume », a contrario du normativisme manifestement caractérisé par les systèmes de valeur.

En se basant de façon convictionnelle sur la pensée économique de Pareto<sup>38</sup>, Robbins pense que toute analyse traitant des questions normatives relèvent de la non-science, c'est la raison pour laquelle l'économiste qui s'intéresse aux aspects normatifs, c'est-à-dire aux questions relatives aux systèmes de valeur ne relèvent guère de son profil d'économiste, mais plutôt d'un statut « d'homme tout simplement ». Cette orthodoxie fidèle de Robbins envers Vilfredo Pareto situe *l'Essai sur la nature et la signification de la science économique* comme une réforme méthodologique vers une exclusivité positiviste de la recherche d'un optimum social<sup>39</sup>, à contrario de toute préoccupation éthique. C'est ce qui fait dire à Yves Perez que « l'état optimal sur le strict plan du calcul économique ne coïnciderait pas avec les critères éthiques. »<sup>40</sup>.

Cependant, le fait pour Robbins de s'en remettre à ce positivisme tous azimuts n'aboutit pas nécessairement au résultat théorique escompté. C'est pourquoi il ira également chercher à comprendre et mettre à usage certains éléments de la pensée de Max Weber. Le profil wébérien porte sur la neutralité axiologique en science sociale. Ainsi estime-t-il, lui aussi que les jugements de valeur sont peu recommandables en science. Car ceux-ci pourraient entraver l'objectivité des approches, en les entachant de subjectivité. Il opte plutôt pour ce qu'il nomme « le rapport aux valeurs ». Pour Weber, le rapport aux valeurs fait allusion à la saisie des fins potentielles des entités étudiées par le savant. Philippe Mongin interprète Weber dans le sens où « l'expression wébérienne veut dire que le savant adopte certaines valeurs pour orienter son

---

<sup>37</sup> L. Robbins, *Essai sur la nature et la signification de la science économique*, cité par Philippe Mongin, « Normes et jugements de valeur en économie », *CNRS*, p.8.

<sup>38</sup> Laquelle est elle-même issue de Léon Walras. Pareto reprend et approfondit le premier aspect de la théorie de l'équilibre du marché, il s'agit spécifiquement de l'égalité de l'offre et de la demande. Car son dédain des comparaisons interpersonnelles témoigne son désintérêt pour le second aspect qui traite de l'égalisation marginale des biens.

<sup>39</sup> Lorsqu'on s'en tient exclusivement à l'optimum de Pareto, l'analyse d'une situation économique n'est possible que sous deux aspects : l'optimalité et la sous optimalité.

<sup>40</sup> Y. Perez, *Histoire de la pensée économique*, Paris cedex, Ellipses 15, 2017, p. 416.

travail. Ce sont elles qui lui permettent d'isoler un objet d'étude empirique (...) les valeurs sembleraient provenir du savant lui-même plutôt que des entités qu'il étudie ». Cependant, Weber demande au savant de prendre position ouvertement et de la soumettre au crible une critique explicite.

Ce combinatoire (Hume-Weber) fait par Lord Lionel Robbins a clairement pour ambition de disqualifier l'éthique et les jugements de valeur du champ d'action et d'analyse de la science économique. Mais le rapport aux valeurs qu'il emprunte à Weber est fondamental à sa démarche. Car « Si l'économie normative n'a pas lieu d'être ou d'exister comme spécialité séparée, c'est par ce que peut « se rapporter » aux normes et évaluations générales (celle du bien-être social ; de la justice distributive ; peut-être de la rationalité collective) exactement comme il se rapporte aux préférences des agents individuels. »

Cette considération ne s'éloigne guère de la perspective déjà évoquée au sujet de l'usage ou du dédain des comparaisons interpersonnelles en tant que « personne » et en tant que « qu'économiste ». Il est bien perceptible que Robbins emprunte ce postulat à Weber qui l'avait déjà formulé bien plus généralement en parlant de l'attitude du savant. Donc, selon le l'approche wébérienne dogmatisée dans l'essai de Robbins, l'éthique n'a pas de place à la table des sciences nourries par la logique. Car elle est par lui perçue comme un discours irrémédiablement subjectif dont le scientifique, mieux encore l'économiste devrait se méfier et s'astreindre. Car science et non-science ne font pas bon ménage. Dit autrement, il est mal empreint de conjuguer l'objectivité et la subjectivité dans le même dispositif intellectuel.

## CHAPITRE 2 : LE POSITIVISME ÉCONOMIQUE

Parler du positivisme économique dans ce travail est une nécessité pour mieux comprendre les implications méthodologiques de la pensée positive ayant impacté la problématique de la justice distributive. Comme nous l'avons mentionné dans la revue constitutive du chapitre premier, depuis la réplique de Robbins, la science économique se situe dans une situation embarrassante où les questions de choix et de distribution déterminantes du bonheur économique de l'individu sont exclues de la réflexion économique, notamment par le refus d'usage des comparaisons interpersonnelles. Dans ce chapitre, nous ambitionnons de présenter les positions positivistes, telles qu'elles se s'expriment respectivement dans le débat relatif à une conjugaison science économique-éthique en vue du projet philosophique du bonheur humain qu'Aristote faisait déjà sien et dont Amartya Sen soutient avec ferveur et motivation dans son *odyssée*.

### 2-1 Eléments d'appui du positivisme logique

Depuis Robbins, comme nous l'avons déjà signalé, l'ambition de faire de l'économie une science strictement positive au détriment de toute considération éthique et axiologique est fortement prononcée. Cet élan positiviste en économie est sous-tendu par deux profils philosophiques : l'empirisme de Hume et la philosophie analytique. La principale préoccupation de cette mobilisation porte pour l'essentiel sur la « la dichotomie entre fait et valeur ».

Cette section se propose de mettre en lumière ces deux vecteurs épistémologiques pour mieux comprendre les spécificités épistémologiques du brassage qu'opère Sen entre fait et valeur pour établir une approche que l'on pourrait qualifier d'éclectique, en appendice des postures positives sus-évoquées. L'épistémologie de la science économique se fonde majoritairement sur cette distinction analytique entre l'activité scientifique, où seuls les éléments positifs de factualité sont mis en relief et l'étude des fondements normatifs qui en appellent aux jugements de valeur. Le dire, c'est exprimer que les deux domaines relèvent d'un niveau de discours différent et donc ne sont guère réductibles l'un à l'autre.

David Hume est le référentiel fréquemment utilisé par les économistes qui soutiennent l'idée d'une théorie essentiellement positive de l'économie, même si Ruwen Ogien en distingue trois interprétations au sujet de la dichotomie entre fait et valeur : « *la première interprétation*

*peut être dite logique, la seconde sémantique et la troisième épistémologique* »<sup>41</sup>. Ces trois interprétations correspondent à trois auteurs développant chacun une épistémè y relative.

La première interprétation, dite logique est celle de Hume. Elle interdit de déduire un « devoir être » d'un énoncé de fait. Dit autrement, il n'est pas question d'épiloguer sur les formes supposées ou envisageables ou même souhaitables d'un être de fait. Ce qui est, est. L'interprétation sémantique est de Georges Edward Moore, elle est l'expression du bien fondé sur le langage. La troisième interprétation, notamment épistémologique, qui s'articule effectivement sur la dichotomie entre fait et valeur vient des positivistes logiques des membres du cercle de Vienne. Une analyse de ces trois aspects fera l'essentiel du contenu de cette section.

David Hume, comme nous l'avons dit plus haut est une référence philosophique de choix dans le débat sur l'impossibilité de concilier l'examen critique des fondements normatifs et la découverte des régularités causales de l'activité scientifique. Ceci étant, Hume est donc un philosophe privilégié des partisans de la théorie positive de l'économie. Mongin (2006), par exemple estime que malgré l'entorse logique à penser une science axiologiquement neutre, « l'impossibilité de déduire le devoir être d'un être reste une idée largement partagée par les économistes ». Cet assentiment du profil humien, il faut le dire, provient d'abord de l'expression de sa violente critique vis-à-vis des contenus des discours moraux. Cette critique est souvent nommée « la guillotine de Hume » ou encore la « loi de Hume ». Il exprime que :

Dans chacun des systèmes de moralité que j'ai rencontrés jusqu'ici, j'ai toujours remarqué que l'auteur procède pendant un certain temps selon la manière ordinaire de raisonner, établit l'existence de Dieu ou fait des observations sur les affaires humaines, quand tout à coup j'ai la surprise de constater qu'au lieu des copules habituelles, est et n'est pas, je ne rencontre pas de propositions qui ne soit liée par un doit ou un ne doit pas. C'est un changement imperceptible, mais de la plus grande importance. Car, puisque ce doit ou ce ne doit pas exprime une certaine relation ou affirmation nouvelle, il est nécessaire qu'elle soit soulignée et expliquée, et qu'en même temps soit donnée une raison tout à fait inconcevable, à savoir, de quelle manière cette relation nouvelle peut être déduite d'autres relations qui en diffèrent du tout au tout. Mais comme les auteurs ne prennent habituellement pas cette précaution, je me permettrai de la recommander aux lecteurs et je suis convaincu que cette petite attention renversera tous les systèmes courants de moralité et nous fera voir que la distinction du vice et de la vertu n'est pas fondée sur les seules relations entre objets et qu'elle n'est pas perçue par la raison<sup>42</sup>.

Cette démarcation logique que Hume estime « de la plus haute importance » exprime que les contenus éthiques ne relèvent guère d'une l'activité rationnelle qui serait capable de féconder la science positive. On comprend donc pourquoi les partisans du positivisme économique s'y

<sup>41</sup> R. Ogien, *Le réalisme moral*, presse universitaire de France, Paris, 1999, p.137.

<sup>42</sup>D. Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. P. Baranger et P. Saltel, GF Flammarion, Paris, 1995, p.65.

attachent avec tant de ferveur, même si cela semble quelque peu hâtif. Car la distanciation logique qu'opère Hume entre science et éthique ne traduit pas nécessairement une exclusion radicale de la réflexion éthique. Il situe la morale ou l'éthique dans le cadre des impressions et des passions. Il pense que la morale, bien qu'inapte à produire des formes d'intelligence positive, demeure motrice de l'action humaine en ceci que l'homme agit toujours suivant ses élans passionnels, d'où sa maxime : « *la raison est et ne doit être que l'esclave de la passion* »<sup>43</sup>.

Dans *Principiaethica*, le principal problème de Moore consiste à dénoncer « les tentatives de définir le bien en termes empiriques ou du moins non éthiques ». Pour lui, le bien est un concept éthique qui n'est perceptible que dans les formes abstraites de la pensée. Donc il serait inutile, voire faux de chercher à lui établir une correspondance avec l'ordre praxéologique des éléments concrets perceptibles par la sensibilité.

Ce profil de Moore se dresse contre les systèmes moraux d'Aristote à J.S Mill en passant par Kant, Rousseau entre autres. Car ceux-ci dans leurs démonstrations, initient des définitions du bien tantôt métaphysique, tantôt ils assimilent des propriétés physiques. Et cela ne participe pas, à autonomiser l'éthique par rapport aux autres domaines de réflexion. Pour Aristote par exemple, en éthique, comme partout ailleurs, il « s'agit de définir une fin, puis de déterminer les moyens propres à cette fin<sup>44</sup> » ; pour Kant, le fait obéit à une posture formaliste certes, mais celle-ci est aussi tenue à une manifestation empirique en termes de finalité. « Agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée en règle universelle. »<sup>45</sup>. On y voit dans cette formule de l'impératif catégorique une perspective d'extériorisation de la volonté humaine autonome.

Pour Bentham, la morale réside dans la fécondité d'une action. Une action est alors dite morale si elle maximise le plus grand bien pour le plus grand nombre. Ces définitions de différentes sensibilités philosophiques ont visiblement la commune particularité de penser l'éthique comme une « *activité dont le but serait d'élaborer les prescriptions morales de façon rationnelle. C'est-à-dire matérialisable, quantifiable ou qualifiable empiriquement* »<sup>46</sup>. On peut donc remarquer que l'auteur de *Principiaethica* exclut la possibilité d'une réflexion éthique rationnelle. Cette position est exactement l'opposé de la thèse d'Amartya Sen, tel que nous le verrons dans la deuxième partie du mémoire.

L'« association Ernst Mach », plus connue sous l'appellation de « Cercle de Vienne » est une association d'intellectuels dont Rudolf Carnap, HeberFeigl, Hans Hahn, Otto Neurath;

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p.271.

<sup>44</sup> Emile Bréhier, *Histoire la philosophie antique et médiévale* tome I, PUF/Quadrige, 1997, p.212.

<sup>45</sup> E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Hatier-Paris, 1963, p.42.

<sup>46</sup> Sophie Pellé, *la possibilité d'une éthique rationnelle en économie*, p. 105.

Friedrich Waisman et Moritz Schlick sont tous mus par la philosophie analytique initiée par Wittgenstein dans le *tractatus logico-philosophicus*. Même si les démarcations de Wittgenstein en 1932 sur les questions de signification créent un éclatement au sein du cercle de Vienne, au point d'entraîner son démembrement. Ce qui nous intéresse précisément dans la pensée du cercle de Vienne, c'est la disposition positiviste du langage scientifique et ses impacts sur la pensée économique. Cette approche a été baptisée « philosophie scientifique ». Celle-ci a profondément délabré la métaphysique, ainsi que les perspectives formalistes de l'éthique. Pour les positivistes, la vérité scientifique obéit à une confrontation logique entre le discours et les données empiriques, qui sont susceptible de démonstration et de vérification, ainsi que la témoigne la célèbre maxime de Wittgenstein : « Ce dont on ne peut parler, il faut taire ».

Ce profil au positivisme radical a profondément impacté les théories de Sen dans sa tentative de démontrer une éthique rationnelle fondée sur les jugements de valeur. Cette approche a également impacté fortement les travaux d'Arrow qui, en réfléchissant sur une approche du choix social fondée sur les préférences individuelles ordinales en est arrivé à une impossibilité notoire et formelle.

## 2-2 J.K. Arrow et la théorie du choix social

Au-delà de cette revue sans doute de forte importance sur la question d'une meilleure disposition économique sociale, susceptible de mener au bien-être social, et donc au bonheur humain, Joseph Kenneth Arrow est une figure importante dans la théorie du choix social. Ses travaux de 1950 et 1951 ne marquent certainement pas le début de cette discipline, mais ils en jouent un rôle décisif. La manipulation des outils d'analyse de cette discipline à cheval entre faits et valeur mène Arrow à un pessimisme généralement appelé « théorème d'impossibilité ». Cette section a pour objet de présenter ledit théorème ainsi que ses implications dans le large spectre d'approches qui y suivent.

Les jugements de valeur pris comme outils d'analyse, celles-ci traduisent les préférences individuelles des membres de la société. Si les comparaisons interpersonnelles d'utilité constituaient l'approche d'évaluation et de mesure du bien-être individuelle, la problématique de l'agrégation de ces choix et préférences en vue d'aboutir à une rationalité collective, tributaire d'une fonction de bien-être social est précisément celle qui préoccupe Arrow. Car c'est cette fonction de bien-être social (FBES) qui permettra de classer les états sociaux. En d'autres termes, elle sera déterminante de la suite de la réflexion sur la question du « décisionisme ». L'équation d'Arrow se pose ainsi :  $\{>^a, \dots, >^c, \dots, >^m\} \dots \dots \dots \{>Soc\}$ . Le principe consiste à

trouver une fonction de bien-être sociale à l'issue d'une prise en compte rationnelle des préférences individuelles (ordinales) de la masse sociale. Nous nous abstenons de la représentation mathématique pour n'en saisir que la littérature qui s'y dégage. Dans son ambition de parvenir à une rationalité collective via l'agrégation des préférences individuelles, Arrow procède à la mise en place d'un certain nombre de conditionnalités. Nous avons ainsi :

- **La condition d'universalité** : La condition U stipule que les individus peuvent être classés par n'importe quel pré ordre complet. Ici sont admissibles tous les profils de préférence individuelle ;
- **La condition d'indépendance** : encore nommée condition IIA, elle stipule « l'indépendance des alternatives non pertinentes. ». Autrement dit, le choix social doit rester circonscrit dans le sous ensemble préférentiel initial.
- **La condition de non dictature** : aucun individu ne doit imposer ses volontés ou préférences au reste de la communauté.
- **La condition P**, il s'agit clairement du critère de Pareto. Dans son article de 1950, cette condition est présentée comme une condition d'unanimité. Car celle-ci établit que l'ensemble des membres de la société doit préférer un état social  $\chi$  à un autre état  $\Upsilon$  de manière univoque.

L'interprétation d'autres comme Marc Fleurbaey en arrive à citer une cinquième condition qui est celle de *l'association positive*, qui stipule que l'élévation d'une alternative contre toutes les autres dans les préférences individuelles ne peut la faire baisser contre aucune autre dans les préférences sociales. Mais à étudier le théorème de plus près, cette condition rentre dans l'axiomatique de la condition d'indépendance. Puisqu'il est toujours question d'un maintien inflexible du choix opéré indépendamment de la présence d'autres alternatives. Il faut rappeler que le cadre d'expression d'Arrow est systématiquement correspondant à celui de la deuxième économie du bien-être. C'est-à-dire au profil qui considère les utilités ordinales des sujets. Dès lors les comparaisons intra et interpersonnelles ne sont pas prises en compte.

Cependant, ce cadre d'analyse s'applique aussi bien aux problèmes d'élections politiques, des gestions de club ou de définitions de fonction de bien-être social dans laquelle seules les préférences autocentrées comptent, à l'exclusion des comparaisons interpersonnelles. L'ordinalisme dont le théorème d'Arrow fait sien à titre de base d'informations préférentielles, participe semble-t-il, à l'appauvrissement des modalités qui définissent véritablement ce qui convient de nommer l'utilité, c'est d'ailleurs, comme le démontre Sen<sup>47</sup> ce qui le mène au

---

<sup>47</sup> Sen, *La possibilité du choix social*, conférence Nobel, 1999, p. 22.

résultat négatif d'impossibilité. Cette figure de chose a donné lieu à une immense littérature dont l'objet est de lever cette impossibilité. Pour les auteurs qui s'y sont intéressés ont pensés qu'il fallait modifier les conditionnalités arroviennes.

Le théorème d'impossibilité d'Arrow est d'un point de vue historique d'une importance indéniable comme le laisse observer Fleurbaey, car c'est en lui que « la plupart des spécialistes de la théorie du choix social s'accorde à reconnaître (...) l'acte de naissance de cette théorie.<sup>48</sup> ». Comme nous l'avons déjà mentionné, le théorème général de possibilités d'Arrow ouvre une gamme variée de considérations de l'utilité et donc du bien-être individuel. C'est ce qui d'ailleurs justifie la mobilisation post arrovienne qui, par l'analyse de son axiomatique, enquête sur les moyens de sortie de cette impasse fort menaçante pour la théorie du choix social en général. Nous parlons là des différents théorèmes qui ont également abouti à l'impossibilité d'agrèger les choix individuels, notamment le théorème de Gibbard-Satterdthwaite ; celui de Nakamura etc. dans cette mêlée de riposte, la position d'Amartya Sen se formule par une reconsidération de l'utilité subjective sous un angle cardinal tel que proposé par l'ancienne économie du bien-être.

---

<sup>48</sup>Marc Fleurbaey, « Choix social : une difficulté et de multiples possibilités », *revue économique* 2000 51-5, pp. 1215-1232, p. 1215.

## CHAPITRE 3 : LE DISTRIBUENDUM ÉGALITAIRE OU LE CONSTRUCTIVISME ÉCONOMIQUE RAWLSIEN

La philosophie sociale de la distribution présente moult postulats, dont la perspective égalitaire. Nous la situons historiquement à partir des travaux du philosophe américain J. Rawls. Les solutions qui y succèdent en sont soit voisines, soit dérivées. Présenter la position de Rawls et les solutions ressourcistes qui lui succèdent revient, selon notre lecture des choses à poser les jalons plus proches les idées que défend Amartya Sen dans son approche. Ces travaux s'inscrivent dans une volonté de refonder la justice économique non plus sur l'utilité comme l'ont fait les utilitaristes, mais sur de leviers plus inclusifs, qui situent les sociétaires sur une considération horizontale ou égale. Il y a donc dès lors, une nécessité de définir les mobiles de la répartition.

### 3-1 Pourquoi répartir ?

Dès les premières pages de sa *théorie de la justice*, l'ambition de Rawls est clairement définie : « d'élaborer une théorie de la justice qui représente une solution de rechange à la pensée utilitariste en général et donc à toutes les versions différentes qui peuvent en exister ». Il faut dire que la philosophie de Rawls intervient à un moment culminant du débat entre les positions utilitariste et welfariste sur les dispositions liées au profil correspondant mieux à une approche distributive en vue de la sauvegarde du bien-être des individus dans la société. Le philosophe américain opère un détachement complet de ces postulats de l'utilité, pour en fonder un nouveau sur l'égalité des biens premiers. Ce profil égalitaire est sous-tendu par des principes de justice qui sont déclarés dans sa *théorie de la justice* et reformulé dans *justice comme équité*, que nous prendrons soin de présenter ici.

La conception rawlsienne de la justice économique part du questionnement suivant : « *comment peut-il exister, de manière durable, une société juste et stable de citoyens libres et égaux qui demeurent cependant profondément divisés entre eux par des doctrines raisonnables, qu'elles soient morales, philosophiques ou religieuses ?* »<sup>49</sup> Dit autrement, cette formulation rawlsienne pourrait se traduire comme une volonté de structurer la société sur de bases qui, par la justice, c'est-à-dire une considération horizontale de chaque individu pourrait

<sup>49</sup> John Rawls, *Libéralisme politique* (1993), paris, presse universitaire de France, 1995, p.28

participer à établir une coopération sociale inclusive sans aucun élan sacrificiel. C'est entre autre ce postulat qui distingue la position de Rawls vis-à-vis de la pensée utilitariste<sup>50</sup>, qui ne surfe que sur la recherche d'une optimalité sociale ou la maximisation du bien-être du plus grand nombre qui selon le critère de Pareto, revêt une espèce de marginalisation. Car la pensée utilitariste, il faut le rappeler, obéit à une morale de type conséquentialiste et l'utilité sociale ou individuelle est comprise dans ce qui accroît ou maximise le bonheur. Cela fait sans doute référence à une perspective qui pose la question du distribuendum en de termes qui, comme le perçoit Marx à une distinction relativement conflictuelle des classes sociales.

La redistribution de ressources est selon Rawls motivée par la nécessité d'implémenter un climat de justice fondé sur le bien-être inclusif de la coopération sociale. Car, « *le contexte d'application de la justice peut être défini comme l'ensemble des conditions normales qui rendent à la fois possible et nécessaire la coopération humaine* »<sup>51</sup>. La nécessité de redistribuer tient donc lieu du fait qu'à la base, la coopération sociale est établie en vue d'une mutualité d'intérêts, lesquels intérêts peuvent être homogènes ou hétérogènes. C'est-à-dire « *caractérisée à la fois par un conflit d'intérêts et une identité d'intérêts* »<sup>52</sup>. En effet, Rawls établit le contexte d'application de la justice sur deux motifs fondamentaux. La rareté relative des ressources qu'il nomme « contexte objectif » et l'hétérogénéité ou mieux le conflit des intérêts, qu'il nomme le « contexte subjectif ».

En ce qui concerne la rareté des ressources, l'auteur américain estime que le cadre géographique étant communément partagé par les membres de la coopération sociale n'est pas particulièrement caractérisé par une abondance de ressources, au point de rendre les exigences de justice superflue ou complètement non nécessaire. Ce même cadre n'est pas non plus très asséché au point d'éliminer toutes les possibilités d'une organisation sociale impossible. Dans cette lecture du « contexte objectif » rawlsien, il y a une forte coloration réaliste qui transpose la réalité sociale de la plupart des sociétés du monde, où loin d'une abondance paradisiaque, les ressources naturelles, ne se renouvelant point à la vitesse de la densité de la population exigent une gestion plus intelligible lorsqu'on prétend fonder un contexte social inclusif de tous les membres de la coopération. À ce propos, Rawls pense que :

Ces individus sont à peu près semblables, du point de vue des capacités physiques et mentales ; ou en tout cas, celles-ci sont comparables dans la mesure où personne parmi eux ne peut dominer les autres. Ils sont vulnérables aux attaques et tous risquent de voir leurs projets bloqués par les forces réunies des autres. (...) Une dernière condition est celle de la rareté relative des

<sup>50</sup> La critériologie optimale dogmatisée par la seconde économie du bien-être en est l'illustration.

<sup>51</sup> J. Rawls, 1971, (1997) *Théorie de la justice*, Trad. De C. Audar, Paris Seuil., p.159

<sup>52</sup>*Id.*

ressources qui s'applique à une large série de situations. Les ressources naturelles et autres ne sont pas abondantes au point de rendre les systèmes de coopération superflus, mais les conditions ne sont pas non plus difficiles au point que des tentatives positives soient condamnées à l'échec. Bien que des arrangements soient réalisables, les gains qu'ils produisent ne répondent pas à ce que les hommes attendent<sup>53</sup>

Il y a dans ces propos une inadéquation entre ce que les sociétaires espèrent et les ressources effectivement disponibles. Puisqu'ils sont dans une posture relativement égalitaire du point de vue des capacités physiques et mentales, il n'y a donc pas de possibilité d'hégémonie d'un tiers sur les autres, tel qu'on pourrait l'observer dans l'histoire des rapports interhumains ou intercommunautaires. Ici, le moindre égarement despotique pourrait conduire à la révolte réunie du reste de la coopération. Dans cette préfiguration méthodologique, tous les membres sont donc tenus pour égaux ; et la nécessité d'établir un cadre de justice s'impose dès lors comme un impératif. Compte tenu du fait d'une absence de possibilité de soumission à un tiers qui se montrerait potentiellement supérieur aux autres.

Le contexte subjectif lui, concerne les qualités correspondantes des sujets, c'est-à-dire des personnes travaillant ensemble. Ainsi, bien que les partenaires aient des besoins et des intérêts à peu près semblables, ou du moins complémentaires à beaucoup d'égards, si bien qu'une coopération mutuellement bénéfique est possible entre eux, ils ont néanmoins leurs propres projets et leurs conceptions du bien. Ceci les mène à avoir différents buts et objectifs et des revendications en conflit face aux ressources naturelles et sociales disponibles.<sup>54</sup>

Cette autre orientation de Rawls traduit le caractère hétérogène des aspirations des membres qui ambitionnent de former une coopération sociale. En fait, cette divergence éparse de conceptions est le fait de la diversité fondamentale qui caractérise les hommes. Tout se passe comme si les principes de société à établir sont supposés se focaliser sur le moi individuel. Il est légitime de supposer fondamentalement que chaque individu préférerait une part de ressources plus grande et plus significative. Cette individualité apparaît donc comme une entorse qui nécessite des principes régulateurs en vue de la sauvegarde de l'équité entre les membres de la communauté. Puisqu'avant la contractualité, « *les individus ont différents projets de vie, mais encore qu'il existe une diversité de croyances religieuses et philosophiques et de doctrines sociales et politiques* »<sup>55</sup>. Il est à noter que Rawls ne considère à aucun moment une égalité anthropologique-culturelle entre les hommes. Donc avant ou après la contractualité, les individus

---

<sup>53</sup>*Ibid.* p. 160.

<sup>54</sup>*Id.*

<sup>55</sup>*Ibid.*, pp. 160-161.

demeurent libres de leurs états de conscience. Le seul intérêt qu'ils partagent supposément en commun est l'idée que la vie sociale leur est plus bénéfique à la vie solitaire et individualiste.

Sous ce regard, la justice joue donc un rôle régulateur des appétits et intérêts hétérogènes. Il est donc nécessaire de procéder à une définition objective et équitable des avantages associés aux différents rôles et statuts dans la société. Il est dès lors judicieux selon Rawls de distinguer ou de redéfinir la dynamique distributive à l'aune d'une interrogation tridimensionnelle à savoir : que distribuer ; comment distribuer et d'où distribuer ?

### 3-2 Que distribuer ?

Les biens définis par Rawls comme étant tout ce dont un être rationnel peut avoir besoin indépendamment de ses spécificités géo-sociologiques. Par cette appréhension, Rawls voudrait ainsi signifier les éléments qui matérialisent un train de vie minimalement commode. Dans *justice comme équité*, ces éléments sont définis comme des biens primaires. Ils sont alors « des choses dont les personnes ont besoin et leur sont nécessaires ; dès lors, qu'on les considère à la lumière de la conception politique des personnes, c'est- à dire comme des citoyens et des membres pleinement coopérants de la société, et non pas simplement comme des êtres humains vus indépendamment de toute conception normative. »<sup>56</sup>

Cependant, les biens à partager ou à répartir sont d'après Rawls loin de se limiter à la nature éphémère des choses simples, désirables par le seul fait de l'humanité. Ces biens sont d'une pesanteur beaucoup plus sociologique ; parce qu'ils matérialisent l'éclosion d'un contrat social de coopération et de mutualité, dont le contenu conditionne l'exercice obligatoire de vivre ensemble. Parce que

Ce qui peut figurer au titre des biens primaires dépend, bien entendu, des faits généraux variés concernant les capacités et les besoins humains, leurs phases normales et leurs exigences en termes d'éducation, les relations d'inter indépendance sociale et beaucoup d'autres choses. Il nous faut disposer au moins d'une idée générale des plans rationnels de vie, qui montre pourquoi ces plans ont généralement une certaine structure et dépendent de certains biens primaires pour leur formation, leur révision, et leur réalisation.<sup>57</sup>

La présentation que fait Rawls au sujet des biens premiers ou primaires traduit une volonté de construire un édifice social basé sur une éthique du respect mutuel, de la justice entre autre, susceptible de défoncer une cohésion sociale véritable.

Les biens premiers ou biens primaires sont alors distingués de cinq sortes : les droits et libertés de base ; la liberté de mouvement et le libre choix d'une occupation dans un contexte

---

<sup>56</sup> J. Rawls, *Justice comme équité*, trad.fr Bertrand Guillaume, Paris, La découverte, 2003, p.89

<sup>57</sup>*Ibid.*, p.83.

social offrant des opportunités diverses et variées ; les pouvoirs et prérogatives attachés aux fonctions et aux positions d'autorité et de responsabilité ; les revenus et la richesse ; les bases sociales d'estime de soi. Une présentation plus détaillée de ces biens primaires s'impose à l'issue.

Les droits et les libertés de base sont entre autres la liberté de penser, liberté d'expression ou d'opinion, la liberté de conscience etc. Pour l'auteur de la théorie de la justice, « *ces droits et libertés sont des conditions institutionnelles essentielles requises pour le développement adéquat et l'exercice plein et informé des deux capacités morales.* »<sup>58</sup> La démonstration de la légitimité de ces droits et libertés selon Rawls peut se faire des points de vue historique et analytique.

D'un point de vue historique, il s'agit de procéder à une revue des régimes démocratique aussi divers et variés qu'ils sont. Cela aide à mettre au point les variétés de droits et libertés qui semblent fondamentaux et qui revêtent une efficacité politico-sociale, ainsi pourrait-on retenir ce qui semble meilleur pour la stabilité sociale d'un contexte donné. De ce fait précise Rawls,

Il existe dans la justice comme équité, trois points de vue qu'il importe de distinguer : le point de vue des partenaires de la position originelle, celui des citoyens de la société bien ordonnée et celui de vous et moi (la société actuelle avec ses caractéristiques) qui élaborons la justice comme équité comme conception politique, et qui cherchons à l'utiliser pour organiser nos jugements bien pesés appartenant à tous les degrés de généralité en une vue d'ensemble cohérente <sup>59</sup>

Pour dire que le débriefe historique qui est fait en vue d'extraire des substantialités en matière de droits et de libertés, peuvent être assez rentables tant sur le plan de la conceptualisation théorique abstraite, que sur le plan praxéologique de l'élaboration des éléments de factualité socio-politique susceptible de sauvegarder la cohésion sociale.

Du point de vue analytique, il est question de chercher les libertés qui fournissent « *les conditions politiques et sociales qui sont essentiels pour le développement adéquat et le plein exercice des deux capacités morales caractérisant les personnes libres et égales* »<sup>60</sup>. Les deux facultés morales dont parle Rawls sont des capacités d'entériner, d'intelliger et d'agir selon (et non conformément) le sens de la justice et le sens du bien. Les citoyens d'une société formant un corps unifié de coopération sociale et de mutualité se doivent de développer des facultés de compréhension, d'application et d'exercice permanent de la justice, (non simplement de manière formelle) et des termes d'équitables qui y sont relatifs.

---

<sup>58</sup> J. Rawls, *Justice comme équité*, p.83

<sup>59</sup>*Ibid.*, p.72

<sup>60</sup>*Ibid.*, p.73

L'autre aptitude morale que le coopérant social devrait avoir est le sens du bien. Il s'agit ici pour le sujet social de construire aussi bien dans sa psychologie, que dans ses rapports existentiels une disposition constante vers la rationalité du bien<sup>61</sup>. Car, c'est à cette aune, pense Rawls qu'un être humain, potentiellement ou effectivement être de société pourrait mener une vie digne d'être vécue, et qui par ailleurs facilitera un transfert générationnel de valeurs, suivant les modalités de l'équilibre réfléchi.

En ce qui concerne la liberté de mouvement et le libre choix d'une occupation dans un contexte social aux opportunités variées et multiples, il n'y a point d'éloignement avec les deux facultés morales sus-évoquées. Car comme l'observe Jean-Paul Maréchal, toute société (empiriquement observée) est manifestement marquée par « une identité et des conflits d'intérêts. Une identité 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 propres forces et hors de toute relation avec ses semblables. Mais également 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 de s'en approprier la plus grande part <sup>62</sup>». On y retient de cette lecture de Maréchal que la disposition coopérative et collective, fécondante de richesses et de biens, ne manque guère de générer de rivalités et conflits d'intérêts. C'est la raison pour laquelle John Rawls pose les deux facultés morales comme une police psychologique du maintien de l'équilibre et de la stabilité sociale, au-delà des mesures formelles sociétaires de la protection des personnes et de leurs biens.

Les pouvoirs et les prérogatives attachés aux fonctions et positions d'autorité et de responsabilité sont des éléments tirés de la nature conquérante et dominatrice de l'humain, que la justice et le sens du bien ont mission de discipliner. En plus de ces facultés morales, le dispositif institutionnel devrait, dans la balise des préceptes d'égalité de chance veiller à ce que les ardeurs et convoitises des hautes sphères des fonctions de la société ne fasse l'objet d'une considération minimale de l'humanité de l'homme au bénéfice de la recherche effrénée du pouvoir politique ou économique, tel qu'on peut l'observer dans les thèses du réalisme politique de Machiavel.

Les revenus et la richesse « considérés comme moyens polyvalents (dotés d'une valeur d'échange) dont on a généralement besoin pour réaliser une vaste gamme de fins, quelle que soit la nature de ces fins », sont des potentats collectivement fournis, dont chaque personne mérite d'avoir pour mener à bien une existence aisée et quiète, à l'abri de la précarité. Ceux-ci

---

<sup>61</sup> Il faut entendre la rationalité du bien ici au sens de Kant. C'est-à-dire une disposition impérative constante vers la participation non seulement au bien-être de l'individu, mais aussi celui de toute la coopération sociale.

<sup>62</sup> J-P. Maréchal, « l'éthique économique de John Rawls », *revue-l'économie politique*, 2003, p.95.

pourraient, à l'issue d'une marginalisation, engendrer des fractures sociales (somme toute légitime) pourraient déchirer le tissu social convivialement élaboré.

Enfin les bases sociales du respect et l'estime de soi sont pour Rawls une nécessité d'une affirmation de la notoriété du sujet humain et donc social. Ici pour le philosophe américain, par-delà les éléments psychologiques et moraux individuels, il appartient aux institutions de disposer la conscience aussi bien sociale qu'individuelle, dans le sens de « leur valorisation en tant que personne ». Ainsi, les sujets sociaux pourraient être en confiance et donc capables de réaliser leur fin avec conviction. De ce fait, on pourrait parler de justice juste qui sauvegarde et intègre tous les sociétaires sans exception et sans aucune ambition sacrificielle au nom du bonheur du plus grand nombre, comme il est observé dans les thèses utilitaristes. Tout ce dispositif comme le mentionne Rawls est adaptable selon les dispositions sociétales, construite dans la rationalité abstraite ou alors dans le vécu empirique. Ces ressources de diverses natures présentées par Rawls sont entre autres celles qui pourraient participer à rétablir la société des malaises utilitaristes marginaux, pour en implémenter une approche de justice basée sur l'équité. Dès lors comment procéder ?

### 3-3 comment répartir ?

« *Comment les institutions de la structure de base doivent-elles être régies en tant qu'ensemble unifié d'institutions, de manière à ce qu'un système équitable efficace et préservé au cours du temps, d'une génération à la suivante ?* », « *comment un panier donné de biens doit être distribué, ou alloué entre les individus variés dont les besoins, les préférences et les désirs particuliers sont connus de nous et n'ont coopéré en aucune manière pour produire ces biens ?*<sup>63</sup> ». Avant d'envisager répondre à ces questions, il convient d'abord de distinguer la nature des deux questions. Pour l'auteur de la *théorie de la justice*, la première interrogation pose le problème de la justice distributive, pendant que la seconde pose celui de la justice attributive<sup>64</sup>. La justice attributive, pense-t-il relève d'un système utilitariste essentiellement marginal (ancienne économie du bien-être) de la prise en compte des utilités cardinales de chaque individu respectif de façon tout à fait séparée. Car,

Telle qu'elle est envisagée dans la justice comme équité, la réciprocité est une relation entre citoyens exprimée par des principes de justice. Ces principes sont ceux qui régissent un monde social dans lequel tous ceux qui sont engagés dans la coopération et qui tiennent la place assignée par les règles et les

<sup>63</sup> J. Rawls, *Justice comme équité*, p.78.

<sup>64</sup> Celle qu'il rejette par ce que ne relevant pas de la réciprocité et de la coopération sociale qui est une valeur chère à la justice comme équité

procédures doivent recevoir des bénéfices appropriés évalués par un repère de comparaison adapté.<sup>65</sup>

Cela traduit chez Rawls, une nécessité de symbiose, d'harmonie, de cohésion et d'implication pour légitimer une revendication du revenu. On y voit donc plus distinctement une perspective distributive adossée sur un corpus unifié de coopération sociale, consistant à motiver ou inclure chaque individu dans la construction de l'édifice socio-économique dans le respect des règles consensuellement établies, afin d'en venir à bout au problème de la répartition. A ce propos, pense que :

La structure de base est organisée de manière à ce que lorsque tout le monde suit les règles d coopérations publiquement reconnues et honore les revendications que les règles spécifient, les distributions de biens qui en résultent sont acceptables comme justes (ou au moins comme non injustes) quelles que soient celles qui finiront par advenir<sup>66</sup>.

En d'autres termes, Rawls comme nous l'avons déjà mentionné, insiste sur les interactions sociales qui devraient sous-tendre les mobiles de distribution sociale. Il est clair pour lui que les règles de la coopération, aussi consensuelles quelles sont, doivent corroborer au profil politico-économique institutionnel. Car, « *il n'existe pas de critère de distribution en dehors du contexte institutionnel et de titres (entitlements) qui naissent du fonctionnement effectif de la procédure* »<sup>67</sup>. Ainsi, la « justice procédurale du contrat social » est alors missionnaire de fonde les règles de la coopération sociale.

Cette justice dont parle Rawls s'articule sur deux principes : « le principe d'égalité liberté », qui se formule de la manière suivante : « *chaque personne a un droit égal à un système pleinement adéquat de liberté de base égale pour tous, qui soit compatible avec un même système de liberté pour tous* »<sup>68</sup>. Ce système de liberté protégé par ce premier principe qui doit être égal à tous couvre entre autre : « *la liberté de conscience, la liberté de pensée, les libertés politiques, les libertés d'association, ainsi que les libertés incluse dans la notion liberté et d'intégrité de la personne, et finalement, les droits et libertés protégés de l'Etat de droit (rules of law)* »<sup>69</sup>

Le second principe traduit le cadre justificatif des inégalités sociales et économiques. Elles doivent en effet se justifier à l'aune d'un double conditionnement : qu'elles partent d'une

---

<sup>65</sup> Id.

<sup>66</sup> Ibid., p.79.

<sup>67</sup> Id.

<sup>68</sup> J. Rawls, *Théorie de la justice* (1971), trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1997, p.91.

<sup>69</sup> Ibid., p.92.

posture initiale d'égalité de chance ou qu'elle soit au bénéfice des moins lotis. Rawls l'exprime clairement : « *les inégalités sociales et économiques doivent satisfaire à deux conditions* :

- a- Elles doivent d'abord être attachées à des conditions et des positions ouvertes à tous, dans une condition ouverte à tous, dans une condition de juste égalité de chance ;
- b- Elles doivent procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus avantagés de la société »<sup>70</sup>. De ce second principe se dégagent deux conditions à savoir celle dite principe de juste égalité de chances et le second principe de différence.

Le principe d'égalité de chances soutient que les opportunités sociales doivent être ouvertes à tous, mais à l'observation, certaines contingences existentielles peuvent faire obstruction à certaines quant à l'accès de ces opportunités. C'est la raison pour laquelle l'égalité de chance vient corriger cette avarice de la répartition des capacités individuelles toujours influencée par les contingences contextuelles. Il est donc question pour Rawls de poser que les opportunités et carrières ne doivent pas seulement être ouvertes à tous dans un sens uniquement formel, mais chacun doit avoir une chance d'accès équitable. « *Les attentes de ceux qui ont les mêmes capacités et les mêmes aspirations ne devraient pas être influencées par leur classe social* »<sup>71</sup>

Le principe de différence quant à lui, définit les conditions dans lesquelles les inégalités socio-économiques pourraient se justifier, par des astuces d'amélioration des conditions des moins lotis. Car « une fois établies la liberté égale pour tous et la juste égalité de chances, les attentes de personnes les plus favorisées ne sont recevables que si leur poursuite contribue à améliorer le sort de ceux qui sont le moins bien placés »<sup>72</sup>. Rawls par ce fait entend tenir compte des inégalités qui se forment par la disposition de chaque individu, à cela il pense que pour une coopération sociale inclusive accomplie les attentes des plus favorisés devraient clairement contribuer à aider les moins bien lotis à sortir de leur impasse. Il propose à ce moment une piste crédible de résolution de la lutte des classes aussi méthodiquement différent de celui de Karl Max. dès lors, la contexture économique paraît mieux se conjuguer avec toutes ses différentes composantes. Rawls exprime : « *l'idée intuitive, est que l'ordre social n'est pas fait pour établir et garantir les perspectives plus favorables pour les avantagés, à moins que ceci ne soit à l'avantage des moins favorisés* ».<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> Rawls, *Théorie de la justice*, p.341

<sup>71</sup> *TJ*, P.104, cité par Jean-Paul Maréchal, « l'éthique économique de John-Rawls », P.99.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p 93.

<sup>73</sup> J. Rawls, *Théorie de la justice* p. 106.

### 3-4 d'où distribuer ?

« En décrivant les partenaires de la position originelle, nous ne décrivons pas les personnes comme nous les trouvons. Elles sont plutôt décrites selon la manière, dont nous souhaitons figurer les représentations de citoyens libres et égaux. »<sup>74</sup> Par ces propos de Rawls situant clairement le cadre conceptuel de la préfiguration méthodologique de la position originelle et la situe manifestement comme un cadre dispositif où les partenaires sociaux sont appelés à définir les mobiles et modalités de la structure sociale, qui en outre sera leur lien commun de cohabitation. Les contractants sont alors tenus dans des dispositions psychologiques raisonnables et minimalement rationnelles (ici la rationalité n'est pas signifiée par une définition de la nature humaine, mais elle fait référence à la capacité de perception d'information relatives à la calculabilité des intérêts). John Rawls comme par préciser que la position originelle est : « un procédé de représentation : elle modélise, d'abord, ce que nous considérons comme des conditions équitables pour les termes de la coopération sociale qui doivent faire l'objet d'un accord (...) ; elle modélise ensuite, ce que nous considérons comme des restrictions raisonnables portant sur les raisons dont on peut faire usage dans l'argumentation en faveur des principes de justice qui régissent la structure de base. »<sup>75</sup>. Cela signifie autrement que la position originelle est une préfiguration qui permet aux coopérants d'établir les mobiles et règles de fonctionnement commun, adossée sur une posture morale égalitaire en termes de droits et libertés. Nous observons dans cet état que les contractants sont dans une posture informationnelle limitée quant à leurs individualités, susceptible de féconder énoncés de fonctionnements sociaux marginaux. Car, chacun d'entre eux limité par un « voile d'ignorance » n'est renseigné ni sur son statut social, ni son niveau intellectuel, ni les faveurs ou les défaveurs naturelles et sociales. Ceux-ci sont tenus par l'indétermination et l'incertitude, et leur seul enjeu véritable de penser une situation commune favorable et équitable à tous et à chacun. Ainsi, les principes sont généraux au tant que les intérêts à mettre en exergue.

Le champ de perception de la justice comme équité n'exige en effet, que tous les biens premiers sociaux soient publics et accessibles à tous, dans la mesure du plus équitable possible. Cette condition est un impératif du point de vue de la communauté et de la mutualité de l'élaboration du contrat social, pense Rawls. En fait, les implications sociaux et psychologiques et leurs conséquences aussi bien favorables que défavorable relevant de la responsabilité commune.

---

<sup>74</sup>*Ibid.*, p. 118

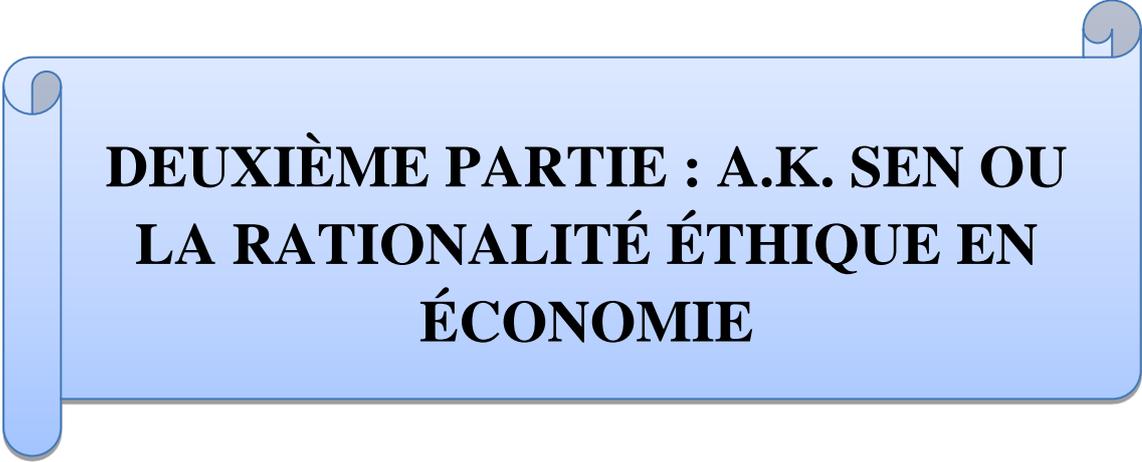
<sup>75</sup>*Ibid.*, p.124.

Cependant, puisque le voile d'ignorance, caricaturé comme une limitation informationnelle non seulement de l'individu, mais aussi pour le groupe, la question du décisionisme ou de la théorie de la décision semble se poser avec acuité. John Rawls, pour ce que de figure de la pensée politique estime que : « *la justice comme équité ne peut être menée à bien qu'à condition de pouvoir organiser la position originelle de façon à ce que les partenaires puissent s'accorder sur des principes de justices en étant poussé à agir par des raisons approprié* »<sup>76</sup>. On y doit dans cette réponse que la problématique de la décision n'émane pas d'un procédé d'agrégation des choix et préférences divergents et éclatés, mais mieux dans un élan consensuel de tous les membres de la société, en vertu d'une vision unifiée du bien, émanant de la similarité des besoins vitaux en tant qu'humain. C'est donc pour cette raison qu'on peut déductivement penser que le problème décisionisme trouve une perspective de solution dans la définition que Rawls donne des biens premiers.

Au vu de ce qui précède, on retient au total que Rawls aborde la question de la distribution au prisme d'une perspective de la justice comme équité. Justice qui s'ouvre et se referme sur une dynamique consensuelle et égalitaire du point de vue non seulement des dispositions (droits et libertés) mais aussi du point de vue de l'accessibilité des biens premiers ou primaire, en vue d'une symbiose sociale capable de garantir le bien-être de tous et de chacun. Point de vue dont Amartya Sen se distancera à bien d'égard.

---

<sup>76</sup>*Ibid.*, p. 127.



**DEUXIÈME PARTIE : A.K. SEN OU  
LA RATIONALITÉ ÉTHIQUE EN  
ÉCONOMIE**

La posture d'Amartya Sen sur les questions d'économie, et particulièrement de distribution se pose à l'issue des critiques qu'il adresse à la littérature qui la constitue, notamment celle de l'utilitarisme, la théorie du choix social et la justice égalitariste basée sur l'équité. Il s'agit pour lui d'opérer à une redéfinition des concepts d'utilité, de rationalité et de justice, pour en arriver à la fabrique de l'approche par les capacités. Il y a donc ici, une reconsidération de l'usage des comparaisons interpersonnelles et des jugements de valeur en vue d'une refondation de l'économie. Loin du profil de la deuxième économie du bien-être, dogmatisée par la pensée positiviste, où seule une posture ordinale de l'utilité est prise en compte, Amartya Sen réactualise les données de l'ancienne économie du bien-être pour éthïciser la science économique, afin que celle-ci retrouve la finalité que lui conférait déjà Aristote, « le bien de l'homme ». Quitte à vouloir rapprocher l'éthique à l'économie, Sen opère une révolution épistémologique qui pose au premier chef le problème humain et estime même que la conception éthique de la motivation, qui réactualise l'utilité cardinale n'est pas dépourvue de notoriété scientifique pour autant qu'elle ne repose guère sur une « objectivité forte ». C'est-à-dire qu'elle ne relève pas d'une formalisation rigide et inflexible qui ne tient compte que des faits quantifiables. C'est entre autres ce qu'il reproche aux utilitaristes. Le fait de ne considérer que les utilités signifiées exclusivement par les préférences. Il est à cet effet important de questionner un ensemble d'éléments de la pensée économique et philosophique d'Amartya Sen pour en dégager les substances qui font sa particularité épistémique.

## CHAPITRE 4 : LA QUESTION DE LA RATIONALITÉ CHEZ AMARTYA SEN

À s'en tenir à l'abord à une définition relativement générale du concept de rationalité, il pourrait s'appréhender comme une disposition caractérisant toute activité relevant de l'exercice de la raison. Ce concept peut ainsi varier de définition selon l'angle de perception et selon les postulats. C'est le cas par exemple des conclusions de P. Mongin sur le statut de l'économie normative. Pour lui, cet aspect de la pensée économique aux ancrages philosophiques ne relève pas d'une activité rationnelle en raison de sa prise en compte des données non-objectivables. On y voit là une approximation de la rationalité à l'objectivité. Pourtant pour d'autres comme Amartya Sen, une objectivité pointue n'enferme pas sur elle toute la signification de la rationalité, qui est fondamentalement motrice de l'activité scientifique théorique ou pratique. Mais il devient difficile de soutenir que tout comportement qui ne poursuit pas l'intérêt personnel est irrationnel. Les grandes sphères industrielles notamment le Japon est souvent évoqué pour témoigner de la valeur de l'efficacité économique. Il est toutefois observable que dans ces pays, il y a d'autres motivations qui caractérisent les citoyens notamment le patriotisme, la loyauté entre autres.

Le profil de l'égoïsme universel est souvent référé à la théorie des avantages mutuels d'A. Smith. Sen estime que cette appréciation relève d'une mauvaise interprétation. En fait pour Smith, tel qu'appréhendé par Sen, la prudence est l'union des deux vertus que sont la raison et l'entendement d'une part, et la maîtrise de soi d'autre part. En gros, la théorie d'Adam Smith ne consiste pas à établir une seule motivation des comportements humains. Bien au contraire, il opte pour une diversification des motivations et de l'esprit public.

Dans la Théorie des sentiments moraux, Smith exprime que : « *l'homme, selon les stoïciens, devrait se considérer non pas comme séparé et détaché de tout, mais comme un citoyen du monde, un membre de la vaste communauté qu'est la nature* » et « *dans l'intérêt de cette vaste communauté, il devrait à tout instant être disposé à sacrifier son propre intérêt* ». <sup>77</sup> Cette mise au point de Smith présente l'individu, un être ouvert au public et prêt à partager ou mieux sacrifier ses avantages personnels pour l'intérêt général. Cette référence au stoïcisme dédouane déjà le penseur britannique de la philosophie de l'égoïsme moral.

<sup>77</sup> A. Smith, cité par Sen, *Ethique et économie*, p.24.

Cette étiquette lui est généralement attribuée en référence à ce passage de la richesse des nations :

Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière ou du boulanger que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme ; et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage<sup>78</sup>.

En fait, ce passage traduit la réalité socioéconomique du fonctionnement du marché et de la division du travail de son époque. Mais, il n'est point exprimé que les hommes sont essentiellement intéressés ou que l'intérêt personnel constitue la raison suffisante de la rationalité.

Il n'est pas question dans l'optique de Sen de penser que la maximisation de l'intérêt personnel traduit un comportement irrationnel. Mais il est question en effet, de ne pas résumer la rationalité d'un choix dans la maximisation de l'intérêt personnel. La posture d'Amartya Sen sur cette question est subtile. Il procède à cette critique préliminaire pour présenter davantage les limites de l'utilitarisme, dont la maximisation de l'intérêt personnel n'est qu'un prolongement. Elle est encore appelée « théorie du choix rationnel ».

Cependant pour A. Sen, « *choisir rationnellement (...) c'est essentiellement fonder nos choix explicitement ou implicitement sur des raisonnements que nous pouvons maintenir de façon réfléchie si nous les soumettons à examen critique* »<sup>79</sup>. Autrement dit, le choix est dit rationnel lorsqu'il prend en compte non seulement un examen éthique et critique, mais aussi le facteur de liberté.

Un choix est donc rationnel lorsqu'il est fondé sur les principes et les motivations que nous avons des raisons de valoriser. Il pense alors que « *la discipline du choix rationnel consiste fondamentalement à mettre nos choix en conformité avec une investigation critique des raisons de retenir telle ou telle option. L'impératif essentiel du choix rationnel consiste à assujettir les choix de ses actes comme de ses objectifs, valeurs et priorités à l'examen raisonné* »<sup>80</sup> Il est clair que la philosophie de Sen n'est pas celle qui ouvre à l'anarchie au nom de la liberté, mais il s'agit de penser ses choix et de les opérer à la suite d'un examen éthique rigoureux.

<sup>78</sup> Smith, *Richesse des nations*, p.105, cité par Sen, *Ethique et économie*, p.25.

<sup>79</sup> A. Sen, *L'idée de justice*, p.227.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p.p.227-228.

#### 4-1 La question de la rationalité du choix en débat

Il est à mentionner que la question de la rationalité implique dans sa définition, une attitude, ou un comportement qu'un individu adopte à titre temporel ou traditionnel. C'est-à-dire, la rationalité traduit une conduite tenue, soit en matière d'interprétation du réel (la science) ; soit en matière culturelle ; ou encore dans le cadre d'une recherche méthodique en vue d'atteindre un but précis.

Sen mentionne que la théorie économique classique révèle deux principales définitions de la rationalité : « *pour l'une, la rationalité représente la cohérence interne des choix, pour l'autre c'est la maximisation des intérêts personnels* »<sup>81</sup>

##### 4-1-1 La rationalité en tant que cohérence

« *Il y a cohérence lorsqu'il est possible d'expliquer les choix réels comme le résultat d'une maximisation au regard d'une relation binaire quelconque.* »<sup>82</sup> C'est-à-dire que l'évaluateur peut observer une certaine rigueur et bonne organisation d'une activité ou un certain type d'accomplissement. Cependant pour Sen, la rationalité ne consiste pas seulement au caractère positif de l'acte d'accomplissement. Car, « *il est difficile de croire que la cohérence interne des choix puisse être la condition suffisante de la rationalité. Si une personne fait exactement le contraire de ce qui l'aiderait à atteindre ce qu'elle recherche, et ce avec une parfaite cohérence interne (en choisissant systématiquement le contraire de ce qui favoriserait ses objectifs et ses valeurs), on ne saurait qualifier cette personne de rationnelle (...)* »<sup>83</sup>. Ces propos traduisent clairement que la notion de rationalité ne se résume pas à la cohérence du processus d'un accomplissement.

##### 4-1-2 Rationalité et intérêt personnel

« *Pourquoi la poursuite de l'intérêt personnel, à l'exclusion de tout autre but, devrait-elle être uniquement rationnelle ?* »<sup>84</sup>. C'est à l'issue de cette question liminaire que Sen entend critiquer le postulat de la poursuite de l'intérêt personnel comme seule téléologie crédible à toute action dite rationnelle. Dans la philosophie utilitariste, l'intérêt personnel est pris pour la seule signification de la rationalité, voire de tout comportement humain. En effet, le rationnel est

<sup>81</sup> A. Sen, *Ethique et économie*, .p.5

<sup>82</sup> *Id.*

<sup>83</sup> *Ibid.*, p.16

<sup>84</sup> *Ibid.* p.18.

compris dans la sauvegarde de l'utilité ou de l'intérêt personnel. Cette vision est généralement fondée sur les systèmes de fonctionnement des marchés et d'échanges économiques.

Sen exprime que ni la cohérence, ni le comportement intéressé ne définissent fondamentalement la rationalité, encore moins l'exhaustivité des comportements humains en général. Parlant de la cohérence, Sen exprime que le choix rationnel doit présenter au minimum quelque correspondance entre ce qu'on cherche à obtenir et la façon dont on s'y prend. C'est-à-dire la rationalité ne peut pas ignorer les motivations qui fondent véritablement une action ou un accomplissement.

Par ailleurs, la conception de l'égoïsme moral consistant à résumer la rationalité ou le comportement humain est un leurre. Car, la diversité d'approches, de motivations ou d'ambitions ne correspond pas toujours à une volonté de sauvegarder l'intérêt personnel. Non pour dire que l'intérêt personnel ne pourrait guère être la motivation d'une action.

#### 4-2 Objectivité éthique

Parler d'objectivité éthique ici fait référence à l'ensemble d'aspects liés au comportement de l'humain et des déductions morales qui peuvent en résulter. Le débat se situe ici entre les tendances utilitaristes qui enferment la rationalité de l'action humaine dans la perspective de maximisation tous azimuts de l'intérêt personnel et la perspective de l'éthique de la motivation qui consiste à élargir le spectre de définition de la rationalité moyennant une prise en compte de la complexité humaine, dans le processus de choix ou de prise de décision. Pour Amartya Sen,

La façon dont on prétend justifier le postulat d'une action animée par l'intérêt personnel repose sur les résultats attendus de cette action, l'argument étant qu'elle donnerait des résultats efficaces. La réussite sur le plan de l'efficacité de certaines économies de marché, comme celle du Japon, est parfois citée comme preuve à l'appui de la théorie de l'intérêt personnel. Cependant, le succès d'une économie de marché (marquée par le comportement fondamentalement intéressé) ne nous renseigne absolument pas sur les motivations qui sous-tendent l'action des agents économique d'un tel système<sup>85</sup>

Ces propos d'Amartya Sen traduisent clairement un souci bien plus profond que celui de l'efficacité économique. « La recette confucianiste de la réussite industrielle (ou économique) » ainsi que le nomme Ronald Dore est à n'en pas douter un référentiel dont les partisans de l'exclusivité de l'efficacité ont du mal à circonscrire lorsqu'on analyse la profondeur d'un exemple comme celui du Japon qui, bien que manifestement marquée par un profil comportemental typique aux exigences du monde des échanges, de nombreuses données

---

<sup>85</sup> A. Sen, *Ethique et économie*, pp.20-21

empiriques, non moins considérables donnent un peu de complexité quand-à une analyse structurelle. Nous parlons précisément des enjeux tels que la loyauté, le patriotisme, la religion, la bonne volonté etc. Donc conclure uniquement à un comportement forcément intéressé de la part de ces agents économiques pourrait à bien d'égard s'avérer compromettant.

Ce postulat de la priorité de l'intérêt personnel dans le comportement humain a pris mode progressivement avec la distanciation de l'éthique à l'économie telle que nous l'avons mentionné avec Sen à l'entame de ce travail. Les adhérents de cette perspective, remarque Sen seraient partis d'une mauvaise interprétation de la pensée économique d'Adam Smith, faisant de ce dernier le pionnier de « l'égoïsme moral ». Dans *Ethique et économie*, Amartya Sen démontre distinctement les enjeux de la pensée économique et philosophique d'A. Smith. Il en parle en termes de description de la théorie des échanges et de la division du travail. L'interprétation qui est faite de sa « théorie de l'avantage absolu » dans la littérature post smithienne la présente comme une approche égoïste consistant à faire l'apologie du comportement intéressé. Tel est par exemple l'angle de perception de Georges Stigler, interprétant une remarque de Smith « si les principes de la prudence comme ne gouvernent pas toujours la conduite de chaque individu, ils influencent toujours la conduite de la majorité de chaque classe ou de chaque ordre », Stigler en déduit à une prise de position carrément égoïste de la part de Smith, il conclue : « *c'est l'intérêt personnel qui guide la majorité des hommes* »<sup>86</sup>. Cet élan interprétatif égoïste s'est d'autant plus prolongé qu'il présente dans *Richesse des nations* les mobiles de l'échange et de l'avantage mutuel, un passage permanemment cité par ses disciples contemporains, qui font un effort de récupération de cette pensée dans les rangs de l'égoïsme moral « *ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière ou du boulanger que nous attendons notre diner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme ; et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leurs avantages* »<sup>87</sup>. À première vue ce passage pourrait donner l'impression d'une souscription de la part de Smith dans la perspective égoïste. Mais, la connaissance que nous avons de ses écrits, précisément dans la *théorie des sentiments moraux* donne à prendre un moment de recule quand-à une conclusion trop hâtive.

Une analyse faite sur un auteur aussi important qu'Adam Smith devrait au demeurant tenir compte des spécificités contextuelles liées à son profil épistémologique et ses idées. Car le fait que certains passages de Smith aient une connotation égoïste pourrait être lié au fait des

---

<sup>86</sup> G. Stigler, *Le voyage de Smith sur le navire de l'Etat*, 1975, p.237, cité par A. Sen, *Ethique et économie*, p.24.

<sup>87</sup>*Id.*

difficultés politiques de son temps. Le fait que Smith remarque la généralité de l'avantage mutuellement avantageux n'indique pas a priori « *qu'il pensait l'égoïsme à lui seul, ni même la prudence au sens large, pourrait suffire à garantir une bonne société. En réalité il affirmait exactement le contraire. Il ne faisait pas dépendre le salut économique d'une motivation unique (l'intérêt personnel)* »<sup>88</sup>. C'est fort de cela qu'il réprimait la large littérature post épicurienne qui déduisait le bonheur humain sur l'unique levier de la satisfaction des désirs. Par ailleurs, la théorie de de l'avantage mutuel que Smith développait est basée sur la notion de contrat. Cette référence au contrat, pense Sen est fondée sur les traditions économiques et difficultés administratives de son époque, comme nous le mentionnions tantôt. Mais nulle part, Smith n'a assigné un rôle prépondérant au gain personnel dans la configuration économique qu'il a construit. Tout cet examen nous conduit à penser avec Amartya Sen que les préférences avec lesquelles les utilitaristes et défenseurs de l'avantage individuel définissent la rationalité économique participe à assoir une politique de marginalisation qui disqualifie les pauvres de la coopération économique et sociale, et l'économie moderne s'est faite sienne cette approche.

Dans *l'idée de justice*, Sen revient sur les positions d'Adam Smith dans la *théorie des sentiments moraux*, de la démarcation de 1929 de L. Wittgenstein dans les *investigations philosophiques* et de l'universalisme de Kant pour mieux expliciter le concept d'impartialité. Il faut déjà la définir comme une approche d'évaluation qui a pour ambition de formuler une objectivité dans l'interprétation du langage éthique. Il est perçu ici un projet « d'inclusion universelle »<sup>89</sup>, qui devrait prendre en compte tout l'ensemble social dans le construit d'une disposition morale et politique. Tel est en occurrence l'approche que défend la maxime kantienne de l'universalité de l'action morale qui indique d'agir « toujours d'après une maxime telle que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une règle universelle »<sup>90</sup>. Cette maxime reprise par Henri Sidgwick, en la qualifiant de claire et certaine pour poser l'universalité comme vérité générale et astuce d'objectivité morale est approuvée dans la perspective que Sen défend. Cependant, parler on ne saurait parler d'objectivité sans songer à implémenter un dispositif langagier et communicationnel conséquent. C'est à ce niveau précis que l'auteur de *l'idée de justice* convoque la démarcation de L. Wittgenstein sur les questions de *signification*. En effet, la pensée de cet auteur positiviste est perceptible à deux degrés différents. Les

---

<sup>88</sup>*Ibid.*, p.25.

<sup>89</sup> Formulation dont use M. Wollstonecraft dans la critique qu'elle adresse à Burke dans le cadre de ses positions diverses vis-vis des révolutions américaine, indienne et française. Elle dénonce l'approche marginale de Burke consistant à défendre l'idée d'une inclusion sélective aux bases arbitraires où les droits de certains (la classe propriétaire) seraient prépondérants au détriment de celle des autres (esclaves). Positions qui selon cette critique relève d'une atteinte non seulement à la dignité, mais aussi à l'horizontalité du genre humain.

<sup>90</sup> I. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Hatier, 1963, p.42

restructurations faites dans les *investigations philosophiques* sont de telles à favoriser une considérable implication anthropologique dans la conceptualisation philosophique. C'est cette approche du second Wittgenstein qui appui pour ainsi dire les mobiles d'objectivation des énoncés éthiques, moyennant l'évaluation impartiale empruntée à Smith. La conception de l'impartialité, si chère à l'approche de justice d'Amartya Sen se pose à deux degrés respectifs : l'impartialité ouverte et l'impartialité fermée.

#### 4-3 Impartialité ouverte et impartialité fermée : le non-localisme.

La référence au « spectateur impartial » d'Adam Smith a une valeur prépondérante dans la pensée d'Amartya Sen. L'auteur indien s'en sert pour questionner bien d'aspects de la position rawlsienne. Le spectateur impartial de Smith fait référence au regard extérieur, quand-à l'évaluation d'une action morale. Selon ce profil smithien, un acte moral ne saurait se résumer à la seule considération univoque soit de notre seule perception, soit de notre seul espace sociocommunautaire. Il est d'ailleurs justifié en ces termes :

Dans la solitude, nous sommes enclins à se sentir trop fortement tout ce qui se rapproche de nous [...]. La conversation d'un ami nous ramène à un tempérament meilleur, et celle d'un étranger à un tempérament meilleur encore. L'homme au dedans du cœur, le spectateur abstrait et idéal de nos sentiments et de notre conduite, demande souvent à être éveillé et amené à son devoir par la présence d'un spectateur réel. Et c'est toujours du spectateur de qui nous pouvons attendre le moins de sympathie et d'indulgence que nous sommes susceptible d'apprendre la leçon de maîtrise de soi la plus complète.<sup>91</sup>

Par ces propos de Smith, cités par Amartya Sen dans *L'idée de justice*, on voit clairement que le sens moral ne saurait se réduire en la conformité au dispositif axiologique propre à un espace communautaire spécifique. Il y a là un sous-jacent d'universalisme du sens moral, qui pourrait s'appréhender de la même manière par tout individu indépendamment de son appartenance sociétale. C'est fort de cette perception de choses qu'Amartya Sen formule à la suite de Smith l'impartialité ouverte. L'impartialité fermée est la posture régionale ou provincialiste que l'auteur indien questionne dans la justice comme équité de John Rawls. En procédant à une analyse poussée de la pensée de Rawls contre laquelle il se dresse à plus d'un titre, il comment par situer le système de justice de Rawls dans la perspective contractualiste, consistant à établir un dispositif institutionnel consensuel communément élaboré à la position originelle. En effet, la présentation faite de Rawls au chapitre trois de ce travail, présente un système d'équité ayant pour finalité de sauvegarder la justice et donc le bien des membres d'une

---

<sup>91</sup> A. Smith, *Théorie des sentiments moraux*, III, 3, 38, p.218, cité par A. Sen, *L'idée de justice*, Paris, Flammarion, 2010, p.164.

communauté donnée qu'il nomme « le peuple » ou « la structure de base ». Cette approche aussi ambitieuse qu'elle parait, revêt selon Sen un enfermement qui coupe ledit peuple des « yeux du reste de l'humanité ». Puisque le contrat social, dans sa structuration basique consiste en un consentement mutuel des sociétaires en vue d'une identité, d'une sécurité ou d'un potentiel dispositif distributif et institutionnel susceptible d'établir une harmonie sociale, celui-ci a donc tendance à ne s'appliquer qu'à l'espace social concerné. Ainsi pourrait-il établir ses valeurs, ses mœurs etc. ses dans une telle préfiguration que Rawls aurait pensé la position originelle<sup>92</sup>. Nous ne nous attarderons plus à la développer cette philosophie, nous l'évoquons pour présenter ainsi que Sen lui-même le fait dans l'idée de justice, pour montrer les limites de l'impartialité fermée et l'incapacité de cette posture à soutenir l'idée d'une objectivité éthique. A. Sen pense en fait que C'est le cadre contractuel de la justice comme équité qui amène Rawls à limiter les délibérations dans la position originelle à un groupe politiquement isolé dont les membres « sont nés où leur vie se déroule ». Non seulement aucune barrière procédurale ne protège de l'exposition au préjugés locaux, mais il y a aucun moyen systématique d'ouvrir au regard de l'humanité les réflexions de la position originelle.

C'est dire pour Sen que la position originelle en tant que fondement mutuel et consensuel d'un corps social spécifique réussie peut-être le projet d'un fondement sociopolitique mutuel et plus enclin à la justice comme équité, amenant les gens à considérer la vie sociale au-delà de leur intérêts personnels et hétérogènes, mais demeure sans issue en matière d'ouverture au reste du monde en vue, soit d'une amélioration, soit d'une possibilité d'objectiver le discours éthique et c'est cet aspect qui nous intéresse le plus dans cette section.

Les limites de la perspective contractualiste transparaissent le plus distinctement dès lors que le problème d'objectivité ou même de scientificité se pose face au discours éthique en quête perpétuelle de notoriété scientifique, par rapport aux sciences dures dont l'expression de l'objectivité n'est plus à démontrer. Il semble alors plausible de soumettre au crible d'un « examen ouvert », les valeurs et pratiques de toute société ou communauté moyennant « une procédure non localiste ». Amartya Sen s'interroge de savoir pourquoi se satisfaire des déterminations exclusivement locales dans un monde qui touche de plus en plus en plus au « cosmopolitisme » ? C'est-à-dire, de quelle pertinence peut se prévaloir un système politique de justice qui se construit à l'exclusion du regard et de l'observation d'autres sphères de pensée. En réalité, la perspective contractuelle de Rawls nous ramène implicitement à un modèle de socialisation déjà dépassé. C'est celui qu'il nomme « l'institutionnalisme transcendantal ». Dans

---

<sup>92</sup>*Infra*, chapitre 3.

cet élan, seuls les « *droits des membres* » contractants de la coopération sociale qui sont pris en compte. Pourtant, il est bien d'aspect de la vie observe Sen qui sortent des périples géographiques et qui touchent d'autres sphère indépendamment de la souveraineté formellement inviolable de chaque Etat<sup>93</sup>. On peut citer à juste titre la religion ou encore les échanges commerciaux pour rester davantage dans notre philosophie économique. De ce fait, Sen avance trois raisons pour démontrer la nécessité d'une ouverture à un examen critique et impartial extérieur.

Une théorie de l'impartialité rigoureusement confinée aux frontières d'un Etat souverain fonctionne à l'intérieur de limites territoriales qui ont bien sûr une importance juridique, mais une portée politique et morale probablement moins évidente. Non que je nie notre tendance à penser souvent nos identités en termes de groupes qui inclues certaines personnes et en excluant d'autres. Mais notre sens de l'identité en fait, nous en avons plusieurs, ne s'arrête pas aux frontières d'un Etat. Nous nous identifions au gens de la même religion, du même groupe linguistique, du même sexe, des mêmes convictions politiques, de la même profession. Ces identités multiples traversent les frontières nationales et les gens font des choses par ce qu'ils doivent les faire, non par ce qu'ils ont vertueusement accepté de les faire.

Deuxièmement, les actions d'un pays peuvent avoir un impact sérieux sur la vie d'autres populations. Il ne s'agit pas uniquement de l'usage délibéré de la violence (...), mais aussi des influences moins directes des échanges commerciaux. Nous ne vivons pas dans des cocons bien séparés. Or, si les institutions et les politiques d'un pays influencent la vie de populations extérieures, ne faudrait-il pas prendre en compte d'une façon ou d'une les voix intéressées pour déterminer ce qui est juste ou injuste dans le mode d'organisation d'une société qui a très généralement des effets profonds directs ou indirects sur les membres d'autres société ?

Troisièmement, (...) n'oublions pas l'avertissement smithienne sur le risque de localisme que fait courir la négligence des voix venues d'ailleurs. Selon lui il ne faut pas tenir compte de ces voix et points de vue extérieurs pour la simple raison qu'elles existent ; ils peuvent exister sans du tout convaincre ni avoir la moindre pertinence, mais par ce que l'objectivité exige un examen sérieux et l'intégration de point de vue différents provenant d'autres horizons et reflétant l'influence d'autres expériences empiriques<sup>94</sup>.

---

<sup>93</sup> Le contrat social fermé au reste du monde peut davantage se montrer problématique dans notre contexte actuel de mondialisation. Car nous vivons une époque où les difficultés d'un pays peuvent considérablement affecter le reste du monde. Une illustration de cet état de chose peut être faite à partir des grandes agitations tumultueuses et bouleversantes que l'histoire retient jusqu'ici comme mondialement fort impactantes. Nous parlons à l'issue des guerres mondiales et aujourd'hui de la guerre russo-ukrainienne.

<sup>94</sup> A. Sen, *L'idée de justice*, Op.cit. Pp.169-170.

Les trois mobiles avancés par A. Sen dans cet extrait exceptionnellement long traduisent en effet la nécessité de reconsidérer les appréciations extérieures dans le construit d'une justice viable et convenable non seulement aux membres d'une communauté étatique particulière, mais aussi à un large spectre inclusif d'autres sociétés. Ces éléments évocateurs participent donc du construit d'une justice globale, dans un contexte mondial qui s'y prête favorablement.

La conception Rawlsienne de la coopération sociale examinée plus haut cautionne une certaine disposition intéressée que Sen fustige du point de vue d'une obligation morale. En effet le contrat social tel que formulé par Rawls situe les sociétaires dans une perspective d'une mutualité d'intérêts qui amène les contractants à agir conformément aux intérêts qu'ils attendent de ladite coopération. Il n'y a donc pas une motivation autre que l'équité qui serait en même de guider l'action morale chez Rawls. Pourtant une justice qui se veut ouverte devrait prendre en compte le fait que les individus peuvent agir indépendamment de leur intérêt propre. Sous cet angle de lecture, Rawls ne se démarque pas complètement de la philosophie utilitariste qu'il fustige avec tant de vigueur. La position originelle de Rawls se présente dès lors comme une situation où les individus raisonnables n'ont pour seul souci que de trouver comment tirer profit d'une coopération avec les autres. N'y a-t-il pas là un cercle vicieux ? Tout se passe comme si Rawls procède juste à une redéfinition de « l'utilité », où est juste exclue la perspective sacrificielle pour en implémenter une autre égalitaire. Tout compte fait on se situe toujours dans l'impasse du profit et de l'intérêt, un profit mutuel. Dans ce cas, y a-t-il encore une possibilité de valoriser un idéal de vie escompté que seul l'individu aurait des raisons de valoriser ? C'est sous ce prisme que l'approche par les capacités de Sen détermine les choix individuels et collectifs, où une vision du monde ne serait imposée à personne.

Bien plus, le contrat élaboré dans la position originelle selon Amartya Sen semble très réducteur. Il serait peut-être souhaitable de formuler un contrat cosmopolitique qui a un caractère inclusif plus large, et où l'impartialité ouverte pourrait avoir plus de fécondité aussi bien au plan national qu'au plan international ; et qui serait en même de construire une mesure d'objectivité éthique.

#### **4-4 De la reconsidération des relations entre faits et valeurs dans le construit d'une objectivité éthique**

Penser à une possibilité de concilier fait et valeur implique en premier chef une clarification des deux concepts, ainsi qu'une présentation historique de leurs différents rapports. Selon le regard de D. Hume, les faits relèvent de tout ce qui pourrait être soumis à un examen

empirique et observationnel. Les valeurs à contrario selon le philosophe anglais sont du ressort des impératifs, des sentiments et non du domaine de la qualification et de la quantification rationnelle. Il faut rappeler que Hume est la figure de proue du profil empiriste qui estime que la connaissance véritable est celle qui découle de l'expérience sensible, sujette à la qualification et la quantification. Les faits sont donc selon Hume la source susceptible de fonder toute science quelle que soit sa nature et son objet et ses rapports avec l'homme et l'ensemble du tout connaissable. C'est sans doute ce qui justifie sa conception des faits comme il la traduit dans l'introduction de son *Traité de la nature humaine* : « de même que la science de l'homme est la seule fondation solide pour les autres sciences, de même la seule fondation solide que nous puissions donner à cette science elle-même doit reposer sur l'expérience et l'observation <sup>95</sup> ». Par ces propos, on perçoit bien une posture empiriste qui résume la possibilité de connaissance au seul fait du rapport direct avec la sensibilité. C'est la raison pour laquelle les valeurs pour le philosophe anglais, n'ont point de charge cognitive susceptible de fonder une science. Elles sont pour lui l'expression des sentiments, des désirs et donc de la subjectivité tous azimuts. C'est à ce titre que le système des valeurs pense-t-il ne peut conduire à rien d'objectif, mais seulement au subjectivisme sous toute ses formes d'expression.

C'est cet élan empiriste qui a motivé l'ensemble de la pensée positiviste selon laquelle les valeurs relèvent de la « non science ». Pour eux, les faits et valeurs ne qu'entretenir un rapport dichotomique. Fondée par l'empirisme de Hume, la pensée positiviste en arrive à une formalisation du langage dit scientifique par la distinction de deux types de jugement : les jugements analytiques et les jugements synthétiques<sup>96</sup>. Les jugements ou énoncés analytiques sont ceux qui sont nécessairement vrais. Exemple : « tous les célibataires sont non mariés ». Ces jugements se formulent généralement comme des tautologies ainsi que le laisse observer l'exemple. Les jugements synthétiques sont ceux ayant un contenu empirique, c'est-à-dire que l'on peut confronter à l'observation ou à toute forme de vérification sensible. Exemple : « il pleut ». Cette formalisation peut donc prendre une double formulation : une entre fait et valeur, et une autre entre énoncés analytique et synthétique. La seconde distinction chez les positivistes est donc la seule qui vaille dans le jargon de l'expression scientifique. Celle-ci est donc basée sur l'interprétation faite du « factuel ». Donc selon les positivistes logiques, dogmatisés par la conception humienne, tout jugement ayant une vocation expressive ou explicative de la science est soit analytique, soit synthétique.

---

<sup>95</sup> D. Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. Philippe Folliot, p.10

<sup>96</sup> Les énoncés synthétiques ne sont pas à considérer au sens kantien, où on pourrait y trouver un rapport avec la métaphysique lorsqu'il parle des « jugements synthétiques a priori ».

Sous ce regard positiviste les jugements de valeur sont l'expression, non de la raison apte à donner des formulations objectives, mais davantage l'expression des impératifs et prescriptions. Ils sont dès lors vus comme non cognitifs (*cognitively meaningless*). Face à cette structuration conçue à l'exclusion des valeurs, il est donc difficile d'envisager une objectivité éthique qui reposerait sur le système des valeurs. C'est fort de cela que Hilary Putnam, dans *The collapse of the fact/value dichotomy*, en arrive à une réplique qui permet de reconsidérer les valeurs au même degré de rapport avec l'objectivité que les faits dont les descendants de Hume se font les fervents défenseurs.

Pour Putnam, il n'existe pas de véritable dichotomie entre les faits et les valeurs dans le construit de l'édifice scientifique. Il estime que la relation entre ces deux aspects relève d'une imbrication ou d'une corrélation nécessaire qui sous-tendrait toute interprétation aussi bien scientifique qu'éthique. Par-delà les stratégies traditionnelles relatives à la démonstration de l'objectivité éthique ou esthétique, qui sont pour certains, la déduction des valeurs à partir des faits ; pour d'autres de montrer que les jugements de valeur peuvent être déduits à des jugements de faits (à l'exemple de jugement de fait psychologiques ou sociologiques). On peut observer que le contexte d'émergence de la pensée positiviste s'inscrit dans la période de l'émancipation des sciences de la nature qui à cet instant précis, font des découvertes sur l'instabilité du monde microphysique. Cela signifie que le critère observationnel se trouve dès lors discrédité, en raison de son ignorance de l'actualité scientifique et épistémologique de son moment. Il ignore carrément les réalités atomiques et subatomique et plus encore du domaine quantique. C'est sur la considération de tels éléments qu'ont été formulées les épistémologies de la complexité, de la relativité et de l'incertitude, ayant conduit un auteur comme Thomas Samuel Kuhn à parler des paradigmes épistémologiques, que Putnam semble réactualiser dans son argumentaire.

Putnam comme par réfuter l'idée d'un abandon systématique des valeurs. Car estime-t-il que la science elle-même est établit sur des valeurs qu'il nomme « les valeurs épistémiques ». Pour lui, « la science présuppose des valeurs ». Le dire pour lui engage un argumentaire tripartite non sans lien. On parle alors de l'argument des valeurs épistémiques ; l'argument des concepts éthiques épais et l'argument de la conception pragmatiste de l'objectivité que nous prendrons soin de développer dans cette section. Avant d'entrer de pleins pieds dans l'argumentaire de Putnam relativement à la démonstration d'une objectivité éthique, nous voulons souligner que la volonté d'adaptabilité du langage à l'actualité scientifique a poussé certains positivistes à revisiter la radicalité empirique et observationnelle dans le descriptif scientifique. Nous parlons alors des auteurs comme Wittgenstein, Quine, Carnap entre autre. Ceci veut dire en d'autres

mots que la prise en compte des réalités atomiques dont nous parlions plus haut, aurait poussé ces auteurs à assouplir le critère de vérifiabilité dans l'interprétation de la science. Sous ce regard, ce ne serait plus les énoncés individuels qui devraient être pris en compte, mais des théories ou des paradigmes pris dans un système unifié.

Selon Quine, il est des énoncés difficilement classables dans le conventionnel (analytique) et le factuel (synthétique). Exemple : « il est difficile de déterminer si le principe de conservation de l'énergie est conventionnel ou factuel. Donc tout jugement tout jugement de fait présuppose des concepts (système conventionnel) propres à la perspective conventionnelle dans laquelle la théorie s'inscrit donc selon cette critique de Quine, analytique et synthétique ne sont pas nettement distincts dans les énoncés scientifiques, ils se confondent. Ainsi, les conventions contenues dans une théorie sont confirmées par le succès empirique de la théorie, mais le succès empirique est lui-même mesuré sur la base de ces conventions. Il n'y a donc pas de validation empirique ultime et décisive<sup>97</sup>. C'est entre autre ces remarques et mention des amendements de Quine qui peut-on le dire, amplifie l'argument des valeurs épistémiques de Putnam. Malgré la distinction continue de Quine sur l'analytique et le synthétique, il y perçoit une confusion permanente dans l'ordre praxéologique de la science proprement dite.

À l'entame de son argumentaire, Putnam attire l'attention sur les valeurs de cohérence, de plausibilité, de raisonnabilité, et de simplicité. Selon lui, ces valeurs sont au fondement même de la science en tant que « *valeurs épistémologiques* ». En effet, la principale conséquence de la dichotomie fait et valeur c'est le subjectivisme moral, dont Putnam s'attèle à combattre ou à critiquer vivement. Il faut déjà comprendre que « *l'argument des valeurs épistémiques consiste à montrer que la science présuppose les valeurs. Donc si les valeurs sont subjectives, la science l'est au même titre* »<sup>98</sup>. C'est une sorte de raisonnement par l'absurde dans l'intention de situer les faits et valeurs au même piédestal dans leur rapport à l'objectivité. Ainsi peut-on procéder à un raisonnement formel syllogistique pour mieux comprendre Putnam : « la science présuppose des valeurs, or les valeurs sont subjectives, alors la science est subjective ». En réalité, cette déduction nous mène droit à une considération subjectiviste de la science, et tel est loin du projet véritable de Putnam, l'idée qu'il cherche à démontrer est que « les valeurs épistémiques » sont inévitables dans l'interprétation scientifique. Les valeurs sus-évoquées notamment celles de cohérence, plausibilité et autres sont celle qui conditionnent la validité d'un énoncé scientifique dans son rapport avec la vérité et l'objectivité. Cependant, le syllogisme par lui utilisé comme

<sup>97</sup> H. Putnam, *the collapse of the fact and value dichotomy*, Cambridge, Harvard university press, pp. 12-13.

<sup>98</sup> A. Corriveau-Dussault, « Putnam et la critique de la dichotomie fait/valeur », actes du *colloque vos recherches : enjeux et perspectives*, 2004 p. 129

nous venons de le mentionner n'aboutit pas aux résultats escomptés, notamment la démonstration d'une possibilité d'une objectivité éthique. Cet argument d'ordre logique montre en fait le caractère interdépendant des deux réalités et tend même à les homogénéiser. Pourtant, Putnam en effet n'en a pas après une distinction de ces deux moments, mais à une dichotomie. Alors décide-t-il d'emprunter à B. Williams les concepts éthiques épais (thickethical concept) pour en démontre la fécondité.

L'argument des concepts éthiques épais consiste à montrer que nombreux sont les concepts employés dans les discussions éthiques réelles qui défie la dichotomie fait/valeur. Cet argument disserte qu'il y a dans le langage éthique, de nombreux concepts qui ont à la fois des portées prescriptives et descriptives. Donc ils jouent à la fois le rôle habituellement associé aux faits et celui habituellement associé aux valeurs. Exemple : « cruel ». Pour Putnam, le concept de cruel peut avoir un déterminant descriptif et un déterminant évaluatif. Si nous disons par illustration que le bandit est cruel, nous sommes à la fois dans un descriptif d'un état de chose ou de comportement et en même temps que dans une désapprobation. Cette désapprobation est donc manifeste par ce qu'on peut conclure que le bandit est une mauvaise personne ou encore un être humanicide. Nous pouvons encore illustrer autrement pour une plus ample compréhension. « Il ne faut pas tuer d'être humain (prémisse prescriptive) ; la peine de mort tue des êtres humains (prémisse descriptive) ; il ne faut donc pas pratiquer la peine de mort (conclusion prescriptive). Ce syllogisme démontre la dualité consécutive aux énoncés éthiques formulés avec toutes les implications logiques, analytiques et synthétiques. On peut donc observer que la ligne distinctive entre fait et valeur se trouve dans la nature de chaque élément. Les faits sont descriptifs et les valeurs évaluatives. Selon Putnam, cette distinction n'est pas sans importance, mais en faire une dichotomie serait de trop.

Le troisième argument qu'avance Putnam est celui de la conception pragmatiste de l'objectivité. Cet argument consiste à tracer une voie médiane entre le relativisme et la conception classique de l'objectivité. Ce débat est entretenu entre Hilary Putnam et Richard Rorty. Toutefois, indépendamment de la sensibilité de chacun de ces auteurs, le refus d'une objectivité dogmatique au sens classique du terme leur est commun. Cependant, la divergence d'approches se pose sur la posture à tenir au-delà de cette objectivité dont ils nient tous la pertinence. Pour Rorty, le principe de solidarité est celui qui devrait définir les conventions scientifiques auxquelles les comités et autres contextes décident de se conformer. Pour lui, au-delà de l'objectivité classique dont il réfute la pertinence, il estime que la connaissance relève d'un « *relativisme délibéré* ». Ce relativisme prend sens avec le « *principe de solidarité* », il

pense que les croyances communautaires sont fonction des repères axiologiques auxquels les membres de ladite communauté s'accordent. Au chapitre premier de son ouvrage de 1994<sup>99</sup>, il explique que la croyance en un état de fait, relève d'un ethnocentrisme qui accrédite un type de connaissance plutôt qu'un autre. Cette lecture de la pensée de Rorty dans la discussion qu'il entretient avec Putnam ne s'éloigne pas de l'observation que fait Antoine Corriveau-Dussault dit que : « nous partageons avec les membres de notre communauté d'appartenance un certain nombre de croyances et de valeurs. Nous sommes solidaires avec nos pairs culturelles dans notre foi en ces croyances et dans notre engagement à défendre ces valeurs »<sup>100</sup>. C'est sous cette grille que Rorty entend situer le savoir. Il le situe dans une géographie ethnocentrique qui n'est que le reflet des croyances auxquelles les communautés s'accordent et sont dévoués à défendre les valeurs malgré tout.

Putnam ne voit pas les choses sous cet angle ethnocentrique. Pour lui, il faut tout d'abord s'ouvrir à une objectivité non-métaphysique et non dogmatique qui laisse la place au « réalisme du sens commun ». Encore appelé « réalisme minimal », celui-ci est d'essence héraclitienne postulant que le monde est une réalité en perpétuel mouvement et donc sujet au changement. Ce postulat auquel souscrit Putnam implique nécessairement qu'il n'y pas de critère immuable susceptible d'établir nos croyances ou nos connaissances, éventuellement changeants si besoin s'en fait. On pourrait y voir un peu de Feyerabend dans cette approche qui ne s'enferme guère dans une critériologie précise en termes de fabrication de la connaissance. Putnam s'inspire aussi de Dewey pour davantage signifier l'objectivité éthique dont il fait une de ses préoccupations majeures. Pour Dewey l'objectivité des valeurs n'est véritablement atteinte que par la critique de nos évaluations subjectives. Il est dès lors question de passer du subjectivement valorisé à l'objectivement valable. Cependant, cette approche à laquelle Putnam souscrit pose le problème du critère d'évaluation. Mais comme nous l'avons signalé plus haut l'auteur américain pense qu'un critère d'évaluation unique et immuable ne prend pas en considération les mutations éventuelles dont le réalisme minimal permet de percevoir. Cette critériologie est celle qu'il répugne dans la dichotomie fait/valeur. Mais pour arriver à une objectivité éthique, qui implique nécessairement la prise en compte des valeurs, l'évaluation éthique devrait se faire à l'aune des valeurs (consensuellement établies) que nous ne remettons plus en question. Par exemple, les concepts éthiques épais selon Putnam suffisent à faire du contenu dans le processus d'une évaluation objective en éthique. Point n'est besoin d'une référence à un objet spécifique aux

---

<sup>99</sup> R. Rorty, *Objectivisme, relativisme et vérité*, Paris, Puf, 1994.

<sup>100</sup> A. Corriveau-Dussault « Putnam et la critique de la dichotomie fait/valeur », actes du *colloque vos recherches : enjeux et perspectives*, 2004 p. 129. p.139.

références empiriques. Putnam dit à ce sujet : « *lorsque j'affirme que « X est cruel », mon énoncé a comme nous l'avons vu un contenu descriptif. Le prédicat « cruel » suffit par conséquent à donner à mon énoncé une référence à un objet* »<sup>101</sup>.

A partir de la présentation faite des travaux de Putnam, on comprend mieux son approbation vis-à-vis de la posture d'Amartya Sen. Le rapprochement qu'opère Sen entre l'éthique et l'économie obéit à cet impératif de sortir l'éthique des arcanes de la subjectivité pour lui accorder une place de choix au même titre que les faits dans le rapport à l'objectivité et donc à la science.

---

<sup>101</sup> H. Putnam, *The collapse of the fact/value dichotomy*, cité par A. Corriveau-Dussault, « Putnam et la critique de la dichotomie fait/valeur », actes du colloque *vos recherches : enjeux et perspectives*, p. 144.

## CHAPITRE 5 : CAPABILITÉS ET FONCTIONNEMENTS

Les notions de capabilités et de fonctionnement sont des concepts qu'Amartya Sen utilise pour asseoir l'essentiel de sa philosophie économique. Dès lors, une définition des deux concepts s'impose. Les capabilités renvoient aux possibilités réelles dont disposent les individus pour mener une vie satisfaisante. Les fonctionnements quant à eux peuvent se définir comme les réalisations effectives des individus dans leurs vies quotidiennes. Ces concepts ne sont pas sans lien, leurs implications et enjeux feront l'objet d'analyse du présent chapitre.

### 5-1 Liberté et choix social

#### 5-1-1 Liberté de possibilité ou liberté de procédure : quelle liberté pour les capabilités ?

Sen observe que le clivage établi entre la valorisation de la liberté n'est pas à situer dans la lecture historique des espèces géographiques telles qu'on a tendance à distinguer l'orient de l'occident. En fait, dans ces deux sphères, il y a eu des partisans et des détracteurs de la liberté. Il suffit d'opposer Aristote à St. Augustin (pour l'occident) et Ashoka et Kantilya (pour l'orient). Bref Sen présente deux types de liberté, à savoir la liberté de possibilité et la liberté de procédure.

#### 5-1-2 Liberté de possibilité

Dans la liberté de possibilité, il est possible que les contraintes extérieures aboutissent au choix qu'aurait effectué l'individu. En fait, la possibilité peut ne pas être hypothéquée au regard du choix de l'individu. Il y a dès lors une probabilité de coïncidence entre la contrainte et le choix ou la perspective voulue. L'option de contrainte et la volonté pourraient ainsi aller de pair. Dans ce cas précis, il peut ne pas y avoir violation. Car, la finalité demeure la même.

La liberté est précieuse pour au moins deux raisons distinctes : d'abord, plus de liberté nous donne plus de possibilité d'œuvrer à nos objectifs, à ce que nous valorisons. Cela nous permet, par exemple, de décider de vivre comme nous l'entendons et de travailler aux fins que nous souhaitons promouvoir. Tel est ce premier aspect de la liberté : la possibilité d'accomplir ce que nous valorisons, quelle que soit la façon dont cela se produit <sup>102</sup>

<sup>102</sup> A. Sen, *L'idée de justice*, p. 281.

### 5-1-3 La liberté procédurale

Elle tient davantage compte du processus de choix lui-même. Car pour Sen, le processus de choix constitue la finalité de la liberté. Il dit d'ailleurs : « *Il importe de ne pas confondre les fins et les moyens : ne prêtons pas aux revenus, à la prospérité, une importance intrinsèque, mais évaluons-les en fonction de ce qu'ils aident à construire, en particulier des vies dignes d'être vécues* »<sup>103</sup>.

La liberté procédurale est bien plus complexe ; car elle intègre l'ensemble des fonctionnements auxquels l'individu aurait pu souscrire de pleine volonté. Sen s'interroge : « *pouvons-nous juger les possibilités que nous avons sur le seul constat que nous nous trouvons, finalement, dans la situation que nous aurions choisie, sans nous demander s'il y avait ou non d'autres options de valeur que nous aurions pu choisir si nous l'avions voulu ?* »<sup>104</sup>. Il répond lui-même :

On peut la définir comme simple possibilité du résultat final si nous appréhendons la possibilité sur cet angle particulièrement étriqué et considérons la présence de plusieurs options et la liberté de choisir comme des traits plus ou moins négligeables. Mais nous pouvons aussi donner une définition plus large et à mon avis plus vraisemblable en termes de réalisation du résultat global qui intègre aussi la façon dont la personne parvient à la situation finale. (...)

Il nous faut demander s'il est bon d'évaluer la capacité d'une personne de mener le type de vie qu'elle valorise à l'aune de la seule option qui s'est finalement concrétisée ou s'il vaut mieux recourir à une approche plus large qui tient compte de la procédure de choix, en particulier des solutions qu'elle aurait pu choisir, dans les limites de sa capacité réelle à le faire<sup>105</sup>.

En effet, la liberté de procédure est celle que promeut Sen, en raison de sa tendance à tenir comme non seulement la libre volonté de l'individu à choisir entre plusieurs options sans contraintes extérieures, mais aussi la possibilité qu'a l'individu de mener la vie qui lui échoit. C'est justement la caractéristique fondamentale de l'approche par les capacités dont il se fait le chantre.

La notion de liberté selon la terminologie d'Amartya Sen obéit à une double conception tel que déjà mentionné : la possibilité et la procédure. À contrario de la tradition éthique qui la conçoit, soit purement comme possibilité, soit purement comme procédure, Sen la conçoit dans un éclectisme englobant les deux aspects qui selon sa conception sont indissociables pour une définition accomplie. En effet, penser la liberté dans l'optique d'une

<sup>103</sup>Ibid., p.278

<sup>104</sup>Ibid., P.282

<sup>105</sup>Ibid., P.283

exclusivité de l'un de ces aspects revient à l'hypothéquer par ailleurs. Lorsqu'il analyse cet état de fait, il pense que la liberté doit être envisagée aussi bien dans l'accomplissement, que dans l'ordre des procédures associées. Il n'est pas question de la saisir sous un angle unilatéral, où l'on se satisfait à surfer à l'exclusivité de la possibilité ou de la seule procédure. Car, la conception de la théorie du choix social telle que décrite par des auteurs comme Arrow consiste simplement à faire des classements complets et transitifs du type d'une simple identification d'une préférence par rapport à une autre<sup>106</sup>. Dans cette optique arrowienne, on voit bien que la liberté de choix dont dispose un individu face à différentes options tient exclusivement compte de la procédure de choix, sans vraiment faire attention aux possibilités y relatives.

## 5-2 Liberté de procédure et choix social : réponse au théorème d'impossibilité d'Arrow

Sen explicite sa conception de la liberté par une préfiguration méthodologique d'une manière qui permette tout d'abord de distinguer les deux moments (possibilité et procédure), et permet du même coup de comprendre les enjeux de sa formulation :

Commençons par donner un exemple simple qui les différencie. Kim décide, un dimanche, qu'il préfère rester chez lui plutôt que de sortir se livrer à une activité quelconque. S'il parvient à faire ce qu'il veut, nous appelons cela « scénario A ». Autre possibilité : des voyous font irruption dans sa vie, le traînent dehors et le jettent dans le caniveau. Cette situation terrible sera le « scénario B ». Dans un troisième cas de figure, « le scénario C », les voyous restreignent les mouvements de Kim en lui ordonnant de ne pas sortir de chez lui sous peine de dures représailles.

On voit aisément que dans le scénario B, la liberté de Kim est très compromise : il ne peut pas faire ce qu'il voulait (rester chez lui) et sa liberté de décider par lui-même a également disparu. Il y a donc violation à la fois dans la dimension de la possibilité de la liberté de Kim (ses possibilités se trouvent gravement réduites) et de sa dimension procédurale (il ne peut pas décider lui-même de ce qu'il va faire).

Et le scénario C ? Manifestement, la dimension procédurale de la liberté de Kim est compromise (même s'il fait sous la contrainte ce qu'il aurait fait de toute façon, ce n'est plus lui qui choisit) : il ne peut pas faire autre chose sans être cruellement puni.<sup>107</sup>

Dans cet exemple pédagogique d'Amartya Sen, on voit bien que la perspective d'expression d'une liberté qui fait l'exclusivité d'un des aspects sus-évoqués souffre d'insuffisance en raison de la complexité de la situation dans laquelle un sujet de choix pourrait

<sup>106</sup> Voir chapitre 02. Si x est préféré à y, par un tiers dans un n-tuple de possibilité, il faut concevoir que dans toute situation où sont présentes les options x et y, la préférence de x soit toujours prépondérante à celle de y (selon la condition de transitivité du théorème d'Arrow).

<sup>107</sup> A. Sen, *L'idée de justice*, pp. 281-282.

être confronté. Mais avant cet éclectisme, il est de toute importance à mentionner que le prisme de la liberté qui conduit à l'approche par les capacités est la liberté procédurale. Le processus d'expression de la liberté est ce qui porte plus d'attention dans la philosophie de Sen. D'ailleurs, il estime que la liberté est une fin en soi ; et le caractère fondamental de cette liberté réside dans les possibilités réelles de choisir en toute autonomie de volonté les fonctionnements que voudrait opérer le sujet. C'est la raison pour laquelle il pense que : « Il importe de ne pas confondre les fins et les moyens : ne prêtons pas aux revenus, à la prospérité, une importance intrinsèque, mais évaluons-les en fonction de ce qu'ils aident à construire, en particulier des vies dignes d'être vécues »<sup>108</sup>.

Il est donc question pour lui au meilleur des cas que cette liberté se fonde sur cette dualité de procédure-possibilité pour trouver tout son sens et fonder distinctement un choix potentiel.

Dans *Ethique et économie*, Sen distingue trois interprétations de ce qui convient de nommer la préférence sociale :

- 1- évaluation du résultat : X est considéré comme une meilleure configuration pour la société que Y
- 2- choix normatif : la prise de décision dans la société devrait être organisée de telle sorte que Y ne soit pas choisi lorsque x est disponible.
- 3- choix descriptif : les systèmes de décision sociale sont organisés de telle sorte que y ne sera pas choisi lorsque x est disponible.<sup>109</sup>

Cette présentation est en effet celle que propose les spécialistes de la théorie du choix social et de la décision pour décrire la notion de « préférence sociale » et d'en montrer les implications. Sen la présente pour mieux démontrer ses insuffisances techniques. L'auteur indien disserte que considérer la seule préférence au fondement du choix social est la véritable source des résultats pessimistes auxquels parviennent ses prédécesseurs dont Arrow constitue la figure référentielle. En effet, cette posture souffre d'un déficit informationnel qui peut éclairer un choix notamment le contexte et toute autre forme de motivation au-delà d'un profil purement égoïste de la recherche d'un intérêt personnel. Il affirme : « par exemple, l'interprétation en tant qu'évaluation du résultat peut refléter le jugement moral d'un individu donné, ou le résultat de l'application d'une procédure d'évaluation ; résultat qui pourrait être produit par une « fonction objective » utilisé dans la planification ou l'élaboration des politiques »<sup>110</sup>. En clair, une évaluation ou étude sur les mobiles de choix ne peuvent se limiter à la seule prise en compte de

<sup>108</sup> A. Sen, *L'idée de justice*, p.278

<sup>109</sup> A. Sen, *Ethique et économie*, p. 161.

<sup>110</sup> *Id.*

la préférence en tant que souscription singulière à une option et envisager objectivement l'élaboration d'une fonction de choix social.

L'approche que propose Sen semble à première vue ne pas aller de pair avec le principe parétien de la recherche d'un optimum social. Le principe de Pareto stipule exactement le premier aspect de préférence présenté par Sen dans l'extrait précédant, notamment la perspective conséquentialiste de l'évaluation des résultats. Il s'agit clairement d'avoir un classement complet de préférence d'une option par rapport à une autre dans une circonstance de choix à n-option. Il est alors difficile de trouver une fonction de choix qui respecte le principe de liberté et d'unanimité. Cette préoccupation se pose lorsqu'on évolue de la sphère personnelle pour trouver une forme d'agrégation susceptible de fonder le choix collectif.

L'idée d'Amartya Sen consiste à inclure dans la philosophie de la décision la condition de liberté à une échelle personnelle. C'est ce qu'il nomme « libéralisme minimal » ou « liberté minimale ». Cette condition prévoit que l'individu, sujet de choix ait la possibilité de choisir une option selon sa convenance. Cette convenance n'est donc pas à prendre comme une hypothèse fermée, car l'individu qui opère ledit choix doit avoir la possibilité de choisir autre chose sans restriction aucune. Pourtant Sen comprend tout de même le contenu à mettre dans une fonction de choix. Puisque pour lui, « *une fonction de choix social possède un domaine non restreint si elle peut s'appliquer à tout n-tuple logiquement possible de classement de préférences individuelles* »<sup>111</sup>. Le conflit Pareto-liberté est donc un entre choc entre la recherche d'un optimum social par l'expression de l'unanimité sur un choix et la sphère personnelle de l'individu caractérisé par la liberté de choix, lequel choix pourrait être fondé sur diverses motivations. La question se pose donc de savoir, que rechercher au préalable pour obtenir une société moins injuste. L'optimum social semble plus proche de la croissance économique (qui par ailleurs accentuerait les inégalités et prononcerait davantage la lutte des classes jadis exposée par K. Marx) ou alors il est question comme le soutient Sen de rechercher l'égalité des capacités qui en appelle à la liberté et la libre expression des volontés individuelles.

Avant d'entrer de plein pied dans le descriptif que Sen fait des différentes interprétations suscitées, il semble nécessaire de clarifier la notion de liberté et de comprendre comment en arrive-t-on à la condition LM. Pour se faire il paraît judicieux de présenter le théorème de Sen élaboré en réponse au théorème d'impossibilité d'Arrow. La complexité du langage utilisé dans la théorie du choix social n'étant pas évidente à la compréhension de tout le monde au regard de

---

<sup>111</sup>*Ibid.*, p. 162.

notre profil disciplinaire, nous trouvons nécessaire de présenter au préalable une définition des termes et des symboles, Maurice Salles nous en propose une :

Soit  $X$  un ensemble d'options (des états sociaux, quel que soit le sens qu'on puisse leur donner, des candidats à une élection, des allocations etc...).  $\#X$  est le cardinal de cet ensemble (si  $X$  est fini, le cardinal est le nombre de ses éléments).

**Définition 1.** Une relation binaire  $\geq$  sur  $X$  est un ensemble de couples  $(x, y)$  avec  $x \in X$  et  $y \in X$ , autrement dit  $\geq$  est une partie du produit cartésien  $X \times X$ .

On note par commodité que  $x \geq y$  plutôt que  $(x, y)$ . On lira intuitivement que  $x$  est au moins aussi bon que  $y$ .  $\geq$  est donc considéré comme une relation réflexive.

**Définition 2.**  $\geq$  est réflexive si pour tout  $x \in X$ ,  $x \geq x$ .

La composante asymétrique  $>$  de  $\geq$  est définie par  $x > y$  si  $x \geq y$  et  $\neg y \geq x$  ( $\neg$  est le signe de la négation). On lira que  $x > y$ ,  $x$  est meilleur que  $y$  ou  $x$  est préféré à  $y$ . la composante symétrique  $\sim$  est définie par  $x \sim y$  si  $x \geq y$  et si  $y \geq x$ . on lira  $x \sim y$ , il y a indifférence entre  $x$  et  $y$ .

**Définition 3.**  $\geq$  est complète si, pour tout  $x, y \in X$ ,  $x \geq y$  ou  $y \geq x$ .

La complétude signifie que, quelques soient les options  $x$  et  $y$ , il y a une relation « au moins aussi bon » entre elles : on ne peut pas trouver deux options  $a$  et  $b$  qui ne seraient pas liées par cette relation. Si  $\geq$  est une relation binaire complète, on aura  $x > y \leftrightarrow \neg y \geq x$ .

**Définition 4.**  $\geq$  est transitive si pour tout  $x, y, z \in X$  et  $y \geq z \rightarrow x \geq z$ .

**Définition 5.**  $\geq$  est quasi transitive, si pour tout  $x, y, z \in X$ ,  $x > y$  et  $y > z \rightarrow x > z$ , i.e., si  $>$  est transitive.

**Définition 6.**  $>$  est acyclique s'il n'existe pas de partie finie de  $X$ ,  $\{x_1, \dots, x_k\}$  telle que  $x_1 > x_2$  et  $x_2 > x_3$  et ... et  $x_{k-1} > x_k$  et  $x_k > x_1$ .

Il est aisé de montrer que si la relation binaire  $\geq$  est transitive, elle est aussi quasi transitive et sa composante asymétrique est acyclique, chaque inverse n'étant pas vraie.

**Définition 7.** Un préordre  $\geq$  sur  $X$  est une relation binaire réflexive et transitive.

Nous supposerons dans la suite que tout préordre est un préordre complet. Dans ce cas, notons que la complétude entraîne la réflexivité, si bien qu'un préordre complet est une relation binaire complète et transitive. Quand  $X$  est finie, un préordre complet n'est rien d'autre qu'un classement avec la possibilité d'avoir de l'ex aequo.

Par exemple, (1) signifie que  $a$  est préféré à  $b$  et  $b$  est préféré à  $c$  et  $a$  est préféré à  $c$ . Dans les relations (1)-(6), il n'y a pas d'ex aequo, dans les relations (7)-(9), il y a des seconds (et premiers) ex aequo et un seul premier, dans les relations (10)-(12), il y a des premiers ex aequo et un seul dernier ex aequo et un seul dernier, dans la relation (13) les trois options sont sur le même plan.

Toujours pour  $X = \{a, b, c\}$  la relation où  $a > b \sim c$  et  $a \sim c$  ne serait pas un préordre complet, mais serait une relation binaire  $\geq$  complète et quasi transitive et la relation la relation où  $a > b$  et  $b > c$  et  $a \sim c$  serait une relation binaire  $\geq$  complète avec une composante asymétrique  $\geq$  acyclique.

**Définition 8.**  $\geq$  est anti symétrique si pour tout  $x, y \in X$ ,  $x \geq y$  et  $y \geq x \rightarrow x = y$ .

**Définition 9.** Un ordre linéaire est un ordre complet anti symétrique.

Pour  $X = \{a, b, c\}$ , l'ensemble des ordres linéaires est limité aux relations (1)-(6). On voit d'après les définitions que l'indifférence est réduite à l'égalité. On peut donc considérer que dans le cas fini, un ordre linéaire est un classement sans ex aequo. Il est d'ailleurs alors possible de définir un ordre linéaire comme une relation binaire  $>$  transitive et vérifiant une propriété de complétude qui serait : pour tout  $x, y \in X$ ,  $x \neq y \rightarrow x > y$  ou  $y > x$ .

Le choix social devant assurer la sélection d'option par un groupe d'individus, il nous faut maintenant introduire ces individus. On se donne un ensemble  $N$  d'individus généralement fini. Dans ce qui suit, je supposerai que  $N$  est fini et de cardinal  $n$  :  $N = \{1, \dots, n\}$ . Je supposerai également que chaque individu  $i$  a une préférence sur  $X$  donné par un préordre complet  $\geq_i$ . Le problème central du choix social est celui du passage d'une donnée de préférence individuelle (...) à une préférence sociale, notée  $\geq_s$ , ou à un choix, un élément de  $X$  ou une partie de  $X$ .

On notera  $B$ , l'ensemble des relations binaires complètes sur  $X$ ,  $P$ , l'ensemble des préordre complets sur  $X$ ,  $L$ , l'ensemble des ordres linéaires sur  $X$ ,  $Q$ , l'ensemble des relations binaires complètes et quasi transitive et  $A$ , l'ensemble des relations binaires complète ayant une composante asymétrique acyclique, et  $P', L', Q', A'$  des parties non vides respectivement de  $P, L, Q$ , et  $A$ . une fonction d'agrégation est une fonction  $f$  qui fait correspondre une préférence sociale, (une relation binaire complète),  $\geq_s$ , à une liste de  $n$  préférences individuelle- une  $n$ -liste de préordres complets- $(\geq_1, \dots, \geq_n)$ , c'est-à-dire :  $f : (\geq_1, \dots, \geq_n) \rightarrow \geq_s$ . formellement on aura la formulation suivante.

**Définition 10.** Une fonction d'agrégation est une fonction  $f : P'^n \rightarrow B$

Une notion qui joue un rôle essentiel dans diverses conditions et dans les démonstrations est la décisivité. Par abus de langage, une coalition sera toute partie non vide de  $N$ .

**Définition 11.** Une coalition  $C$  est décisive pour  $a$  contre  $b$  si toute liste  $(\geq_1, \dots, \geq_n) \in P^n$ ,  $a \succ_i b$  pour tout  $i \in C \rightarrow a \succ_s b$  où  $s$  est la composante asymétrique de  $\geq_s = f(\geq_1, \dots, \geq_n)$ . Un individu  $i$  est décisif sur  $(a, b)$  s'il est décisif pour  $a$  contre  $b$  et s'il est décisif pour  $b$  contre  $a$ .<sup>112</sup>.

Cet ensemble de définitions constitue une introduction au vocabulaire de la théorie du choix social, sans laquelle il semble difficile de comprendre les formes d'expression symboliques de cette discipline. Il convient toutefois de signaler à nouveau que la pensée d'Amartya Sen en matière de choix social se démarque de celle d'Arrow par la prise en compte de la liberté comme facteur décisif de choix. **Le théorème de Sen** se formule ainsi qu'il suit :

Soit  $X$  un ensemble d'options ou d'états sociaux,  $N$ , un ensemble d'individus non fini ; la préférence de chaque individu  $i$  est notée  $\geq_i$  sur l'ensemble  $X$  ; un préordre sur  $X$  est une relation binaire de préférence notée  $x \geq y$ , sachant que  $x, y, z \in X$ .

$\Pi$  représente un profil de choix individuel,  $\Pi$  est donc l'ensemble des profils. L'ensemble des choix  $\geq_s$  donné comme composante asymétrique est acyclique, c'est-à-dire répond à un étendu de préférences non fini.

Sur une fonction de décision sociale  $f$  il y va que  $i$  est décisif sur  $a$  contre  $b$  et  $b$  contre  $a$ . on peut donc dire que l'individu  $i$ , pour des raisons qui lui échoit peut choisir à la fois  $a$  et  $b$ . D'où la nécessité de la condition L. l'ensemble des conditionnalités de ce théorème sont donc :

**La condition L** (libéralisme ou liberté) : pour chaque  $i \in N$ , il existe deux états sociaux,  $a_i$  et  $b_i \in X$ , de telle sorte que l'individu  $i$  est décisif sur  $\{a_i, b_i\}$ .

**La condition L\*** (libéralisme ou liberté minimale) : il y a au moins deux individus dans  $N$ ,  $i$  et  $j$  et pour chacun d'eux, il existe également deux états sociaux dans  $X$ .  $a_i$  et  $b_i$  pour  $i$  et  $a_j$  et  $b_j$  pour  $j$ , ainsi  $i$  est décisif sur  $\{a_i, b_i\}$  et  $j$  est décisif sur  $\{a_j, b_j\}$ .

**La condition P** (principe de Pareto) : soit  $\pi \in \Pi$  et  $a, b \in X$ . si on a,  $a \succ_i b$  pour chaque  $i \in N$ , alors on obtient  $a \succ_s b$ , où  $\succ_s$  est la composante asymétrique de  $\geq_s = f(\pi)$ .<sup>113</sup>.

Sen par ce théorème arrive à la conclusion selon laquelle il n'existe pas de fonction de décision sociale, vérifiant la condition L (ni même L\*) en même temps que la condition P. Autrement dit, l'optimalité sur laquelle repose le principe de Pareto<sup>114</sup> ne corrobore pas à

<sup>112</sup> M. Salles, « la théorie du choix social : une introduction à quelques résultats fondamentaux », CNRS, 2004, pp. 3-4

<sup>113</sup> A. Sen, collective « choice and social welfare », Holden-day, 1970.

<sup>114</sup> Le principe de Pareto dans sa forme faible établie que si  $x$  est préféré à  $y$  par un individu, une procédure de choix social n'a de sens que si ladite préférence est exprimée par la totalité collective des membres de la société.

l'externalité dont Sen se veut le chantre qui repose essentiellement sur la liberté. Il en parle en termes de « conflit Pareto-liberté ». Ce théorème présenté sous une forme dichotomique exprime « *qu'il ne peut pas exister une fonction de décision sociale qui réponde à la fois au critère du domaine non restreint (la liberté), au principe de Pareto dans sa forme faible et à la condition de liberté minimale* »<sup>115</sup>. Il résulte alors une impossibilité manifeste sur toutes les interprétations possibles de la notion de préférence en tant que choix comme le prétendait Arrow. Ces interprétations sont (pour les citer à nouveau) : impossibilité au regard de l'évaluation du résultat ; impossibilité au regard du choix normatif ; impossibilité au regard du choix descriptif.

Le théorème d'Arrow présente donc clairement une impossibilité de parvenir à un jugement global d'une société en prenant en compte certains principes rejoignant les exigences de la démocratie. C'est donc dans l'optique d'interroger le contenu moral des axiomes formulés, que Sen se propose d'inclure la notion de liberté et de ne plus rechercher forcément un optimum social basé sur une fédération de préférences hétérogènes. Les exemples divers pris par l'auteur indien dans ses multiples ouvrages et articles ont pour mission de dissenter qu'« il n'existe pas de bon système de choix au sens requis », d'où il propose l'approche par les capacités pour offrir à chaque individu la possibilité de valoriser la vie qui lui échoit.

### 5-3 Qu'est-ce que l'approche par les capacités ?

La théorie des capacités selon Amartya Sen est l'ensemble des « libertés réelles » et des capacités dont peuvent disposer un individu afin de mener une vie satisfaisante. Cette approche est formulée à contrario des perspectives ressourcistes et welfaristes qui mesurent le bien-être individuel soit sur l'utilité, soit sur la richesse. Il le déclare ouvertement en ces termes :

Les biens premiers accusent un handicap fétichiste puisqu'ils sont concernés par (...) les bonnes choses plutôt que par l'effet de ces bonnes choses sur les êtres humains. Le point de vue de l'utilité, lui, se préoccupe de l'effet de ces choses sur les êtres humains, mais utilise un système de mesure que se fonde sur les réactions mentales de la personne, et non sur ses capacités.(...) Si l'on affirme que les ressources doivent servir à éliminer ou réduire fortement le désavantage du handicapé, en l'absence d'argument sur l'utilité marginale( par ce que cela coute cher ), en l'absence d'argument fondé sur l'utilité totale ( par ce qu'il est content de son sort), et en l'absence de privation de biens premiers (par ce qu'il dispose des mêmes biens que les autres)(...) ce qui est en jeu c'est l'interprétation des besoins en termes de capacité<sup>116</sup>.

<sup>115</sup> A. Sen, *Ethique et économie*, p.162.

<sup>116</sup>*Ibid.*, p. 211.

Les capabilités se situent donc au-delà des enjeux matériels pour trouver ses solutions véritables dans les libertés réelles qui sont selon lui fécondées par ce qu'il nomme « les droits d'accès ». On y voit donc un vaste champ de possibilités dont l'exercice d'évaluation du bien-être ne semble guère évident.

Il faut noter que l'approche par les capabilités constitue une astuce d'évaluation du bonheur individuel. Car pour Sen, le développement ne se mesure pas a priori sur la croissance économique comme l'auraient soutenu ses prédécesseurs, mais mieux dans la capacité d'une politique publique à asseoir des perspectives qui permettent à tout le monde de mener une vie digne à la suite d'un choix raisonnablement opéré. Les capabilités sont donc dès lors, les véritables possibilités offertes aux sujets sociaux pour permettre à ceux-ci de réaliser dignement les formes de fonctionnement dont ils ont les raisons de valoriser. Il y a dans cet élan d'idées une importance capitale accordée à la question de libertés, corroborée aux objectifs personnels et à la satisfaction en tant qu'accomplissement. Autrement dit, les capabilités au sens de Sen appellent à la liberté d'être (being) et d'action (doing). Elles sont alors l'expression d'une approche pertinente pour l'évaluation non seulement du bien-être individuel, mais aussi de la qualité de vie en général et de la cohésion sociale.

Amartya Sen par cette approche se situe donc dans la continuité des auteurs classiques tels qu'Aristote ou Adam Smith. C'est-à-dire dans la recherche des conditions de possibilité d'un bien-être effectif susceptible d'être apprécié à juste titre, moyennant une base informationnelle assez étendue pour rendre compte de l'ensemble des fonctionnements auxquels un individu aurait des raisons de souscrire. L'approche par les capabilités de Sen ne se revendique guère comme une théorie de la justice, mais celle-ci offre « *un cadre d'analyse pertinent à l'analyse des états sociaux* »<sup>117</sup>. Cette vision traduit que les capabilités de Sen offrent une possibilité d'interpréter ou d'évaluer la vie d'un individu avec plus d'outils, plus d'informations et elle est plus proche de l'objectivité. C'est cette perception qui pousse le penseur indien à estimer que : « toute théorie concrète de l'éthique et de la philosophie politique, notamment toute théorie de la justice, doit choisir une base informationnelle, c'est-à-dire décider sur quels aspects du monde se concentrer pour juger une société et mesurer la justice qui y prévaut »<sup>118</sup>. Autrement dit, il y va de toute philosophie de surfer sur un critère d'évaluation précis. Dans le cas échéant les capabilités sont le critère auquel Sen accorde la plus grande pertinence en raison du fait que :

---

<sup>117</sup> A. Bertin, « l'approche par les capabilités d'Amartya Sen, une voie nouvelle pour le socialisme libéral », *Cahier du GREThA 2008-09*, p. 6.

<sup>118</sup> A. Sen, *L'idée de justice*, 2010, p.283.

L'approche par les capacités juge l'avantage d'un individu à sa capacité de faire des choses qu'il a des raisons de valoriser. L'avantage d'une personne en termes de possibilité, est jugé inférieur à celui d'une autre personne, si elle a moins de capacité, moins de possibilités réelles de réaliser ce à quoi elle a des raisons d'attribuer de la valeur<sup>119</sup>.

Ces propos de Sen illustre clairement ce que nous disions déjà plus haut à savoir que l'approche par les capacités privilégie l'ordre des possibilités effectives d'autodétermination. Il est indispensable pour une compréhension plus étendue de l'approche par les capacités de Sen qu'elle est à la base nourrit de l'égalitarisme rawlsien au sens d'une juste répartition. Les capacités ne traduisent pas seulement ce qu'un individu accomplit en fin de compte, elles s'intéressent aussi et surtout à ce que l'individu peut accomplir et comment il l'accomplie. La liberté réelle qui caractérise lesdites capacités s'articulent aussi bien dans les réalisations, mais aussi dans les processus de celles-ci. Puisque la notion de fonctionnement traduit les différentes manières d'être et de faire des individus dans leur processus d'existence. C'est en l'occurrence la raison pour laquelle l'auteur *d'Éthique et économie* affirme que : « dans l'approche par les capacités, on ne s'intéresse donc pas seulement à ce qu'une personne finit par réaliser, mais aussi à ce qu'elle est vraiment en mesure de faire, qu'elle choisisse ou non de le faire.<sup>120</sup> ». Cet état de chose se justifie par le fait que chaque société est manifestement caractérisée par des inégalités multiformes. Il est alors difficile pour un individu de conditions très modeste d'espérer certaines choses ou certaines situations au risque de verser dans un optimisme naïf. L'approche par les capacités est donc l'expression d'une ouverture à la possibilité de chaque membre de la coopération sociale de valoriser la vie qui lui échoit, moyennant les possibilités réelles qui s'offrent à lui. Cependant, les capacités dont parle Sen s'inscrivent dans un premier moment à la posture égalitariste soutenue par Rawls dans sa théorie de la justice. Mais la démarcation de Sen se situe au niveau des produits à distribuer.

L'approche par les capacités a pour fondement la liberté. Elle est l'expression de ce que l'auteur nomme « l'éthique de la motivation ». En effet, elle est basée sur un ensemble d'informations susceptibles de juger et comparer les avantages globaux de chaque individu, suivant les motivations de ces derniers à mener la vie qui leur échoit.

En raison de la divergence des hommes et de la non-ingérence qu'elle promet, elle ne catégorise pas les modalités de choix ou de fonctionnements que les individus souhaitent

---

<sup>119</sup>*Ibid.*, p.284

<sup>120</sup>*Ibid.*, p. 288.

réaliser. Car pour l'auteur, « La liberté respecte aussi notre autonomie »<sup>121</sup>. Sen présente alors deux aspects spécifiques de la théorie des capacités :

Premièrement, l'approche par les capacités indique une base informationnelle sur laquelle se concentrer pour juger et comparer les avantages individuels globaux. Elle ne propose pas de recette sur la façon d'utiliser cette information. Des usages différents peuvent apparaître selon la nature des questions posées (il s'agit par exemple des politiques qui concernent respectivement la pauvreté, le handicap ou la liberté culturelle) et plus concrètement, selon la disponibilité des données et informations utilisables.<sup>122</sup>

Un second point est à souligner : la perspective des capacités se soucie inévitablement d'une pluralité d'aspects de nos vies et de nos préoccupations. Les succès susceptibles d'être valorisés dans le fonctionnement humain sont très diversifiés : cela va d'être bien nourri ou de ne pas mourir prématurément, à pouvoir participer à la vie de la communauté ou acquérir les compétences nécessaires à ses ambitions professionnelles.<sup>123</sup>

Ces propos de l'auteur montrent que les capacités « se concentrent sur les vies humaines et pas seulement sur les objets de confort comme les revenus ou les produits de base » qui sont généralement pris en compte dans les analyses économiques ou du système de la justice rawlsienne.

Les caractéristiques prises en compte par Sen sont :

- « 1. *L'opposition entre capacité et accomplissement ;*
- 2. *La composition plurielle des capacités et le rôle du raisonnement (dont le raisonnement public) dans l'usage de l'approche par les capacités ;*
- 3. *La place des individus et des collectivités, et leurs relations mutuelles dans la conception des capacités. »*<sup>124</sup>.

Cette démonstration permet de comprendre que l'approche par les capacités privilégie les capacités et les libertés au lieu des moyens d'usage empirique. Toutefois Sen situe la nécessité de l'égalité précisément au niveau des capacités de base. Car comme il a été mentionné précédemment, les capacités sont catégorisées des capacités de base (simples) aux capacités complexes.

---

<sup>121</sup> A. Sen, *L'idée de justice*, p.284

<sup>122</sup> *Ibid*, p.285.

<sup>123</sup> *Ibid*, p.286.

<sup>124</sup> *Ibid*., p.288.

### 5-3-1 Pourquoi privilégier les capacités ?

Le présent débat se pose à l'issue des critiques formulées contre Sen, postulant que la vie est faite de ce qui se passe effectivement et non de ce qui aurait pu se passer dans une autre dynamique de choix. En fait Amartya Sen exprime que la liberté et le choix font partie de la vie réelle.

Les véritables raisons pour lesquelles Sen privilégie les capacités sont les suivantes :

#### **I. Le premier alibi du plaidoyer pour les capacités de Sen concerne le champ de possibilité-liberté offert aux individus dans la société.**

En principe, le fait pour deux personnes traversant la même situation ou le même accomplissement, peut ne pas être tenu par les mêmes causes. Dans bien de cas tels que la faim, deux individus peuvent être victimes de dénutrition, pendant que l'un se prive volontairement de nourriture, l'autre par contre souffre de précarité alimentaire. Dans ce cas d'illustration évoqué par Sen, il est observable que l'accomplissement final et commun des deux individus est identique, alors que dans l'un des cas, il y a privation de la capacité d'opérer un choix différent.

La volonté de Sen de privilégier les capacités dans ce cas de figure et la manifestation d'une éthique de la liberté, décisive au bien-être de l'individu dit défavorisé. Les capacités expriment donc une perspective de valorisation du choix individuel et autonome, portée à un type d'accomplissement volontaire et non fatal ou obligatoire. A ce sujet, Sen affirme : » Même en situation où deux personnes paraissent vraiment ex aequo dans les fonctionnements réalisés peut malgré tout dissimuler des différences importantes entre leurs avantages respectifs, ce qui nous amènerait à conclure que l'une est en réalité beaucoup plus « désavantagée que l'autre. ».<sup>125</sup>

#### **II. La seconde raison pour laquelle Sen privilégie les capacités est d'ordre culturel, et il évoque la question de la liberté d'un immigré à conserver ses habitudes traditionnelles en terre étrangère.**

Pour Sen, pour résoudre ce problème, il faut être capable de distinguer « faire quelque chose, et être libre de le faire ». Il est à noter que le phénomène de l'immigration entraîne souvent une forme d'exclusion culturelle de l'immigrant, souvent contraint à subir l'effet de l'assimilation pour être accepté en terre 'accueil. Il y en a donc une sorte d'obligation faite au sujet de supporter une identité nouvelle bon ou malgré. En fait, la perspective des capacités devrait

---

<sup>125</sup> A. Sen, *L'idée de justice*, p.290

aider le sujet immigrant à mener la vie qu'il a des raisons de valoriser, même si elle implique un retour permanent à son profil culturel ancestral. À ce propos, Sen pense que :

On peut préconiser, avec des arguments solides, de laisser aux immigrés la liberté de conserver au moins certains éléments de leurs cultures ancestrales (comme leur culte ou leur attachement à leur poésie et à leur littérature natale) s'ils accordent de la valeur à ces éléments après les avoir comparés aux comportements dominants dans le pays où ils se sont installés, et souvent après avoir dûment noté les principaux arguments par lesquels on justifie dans ce pays, les différentes pratiques qui y sont en vigueur.<sup>126</sup>

C'est dire en d'autres mots que les politiques d'immigration des États doivent opter pour une ouverture culturelle pour que les immigrés ne se sentent guère exclus par un nationalisme conservateur, compromettant leurs vœux d'être. Il ne s'agit pas non plus de plaider pour un laxisme socioculturel ouvert à toute anarchie et autre forme de dépravation des mœurs. Mais davantage à promouvoir un culturalisme comparé, qui aboutit à l'autodétermination du sujet, qui doit demeurer libre de choisir son mode de vie.

### **III. La troisième raison qui pousse l'auteur indien à privilégier les capacités est la responsabilité des pays riches à soutenir les pays pauvres.**

Pour A. Sen, les inégalités observées dans le monde en termes de revenus sont historiquement injustifiées. Le transfert de revenus est tenu ici comme une obligation, mieux une exigence de justice. Car, cette obligation est fondée sur la préservation des droits humains. Si la pauvreté, la famine, la mort précoce, etc... sont comprises comme des privations des capacités, il devient impératif d'assister les plus défavorisés ; pour qu'ils soient en mesure de mener une vie satisfaisante. En fait, la globalisation qui en appelle à une inclusion et une participation collective implique nécessairement de sauvegarder un bien-être pour tous. Ainsi, les revendications d'assistance s'inscrivent dans la perspective de liberté d'accomplir, et non simplement dans l'ordre conséquentiel d'accomplissement des fonctionnements. C'est-à-dire que le devoir d'assistance est une possibilité réelle offerte aux défavorisés de choisir librement leur destin et leur mode de fonctionnement social. Sen indique ce qui suit :

La distinction entre capacité et accomplissement est importante pour une autre raison, liée à l'action publique. Il s'agit de la responsabilité et de l'obligation qu'ont les sociétés, et les autres en général, d'aider les défavorisés, question qu'il y a un impact tant sur les mesures prises au sein des États que sur l'effort général de promouvoir les droits humains. Lorsqu'on envisage les avantages respectifs d'adultes responsables, il peut être plus adapté de penser

---

<sup>126</sup> A. Sen, *L'idée de justice*, p.291.

leurs revendications vis-à-vis de la société en termes de liberté d'accomplir (indiquée par l'ensemble des possibilités réelles) que d'accomplissements réalisés<sup>127</sup>.

### 5-3-2 les capacités de base

Les capacités de base constituent les éléments basiques de mesure du bien-être d'un individu selon Amartya Sen. Cependant ces capacités de base s'inscrivent dans le registre distributif égalitaire rawlsien comme nous l'avons signalé plus haut. Pour élaborer ce dispositif, Sen comment par interroger et critiquer les différents types d'égalité soutenus dans les doctrines philosophiques qui la fondent notamment l'égalité utilitariste, l'égalité d'utilité totale et l'égalité rawlsienne.

Dans la première partie de ce mémoire, nous avons présenté l'utilitarisme comme cette philosophie qui œuvre à présenter l'utilité comme le critère spécifique d'évaluation du bien-être d'un individu, et dont la maximisation de ladite utilité, fut-elle marginale ou totale, constitue l'astuce de mesure du bien-être de l'individu. L'égalité rawlsienne quant à elle comme celle qui privilégie l'égalité des biens premiers et surfe sur le Maximin. Mais Sen estime que ces différents profils souffrent d'insuffisances et ne sauraient même par une conjugaison de tous, mener à une approche d'évaluation suffisamment crédible. Il affirme : « *ma thèse est que même la notion de besoin n'est pas décrite de façon adéquate par les informations sur les biens premiers ou l'utilité* »<sup>128</sup>. Nous ne nous étendons plus sur ce profil historique. Dans cette sous-section, nous présentons les capacités de base comme les éléments à égaliser pour assoir les bases d'une société moins injuste, et qui pourrait mener les individus à la fabrique d'un bien-être dont eux seuls détiennent les mobiles et la signification.

Les capacités de base d'Amartya Sen sont construites (autant que le projet rawlsien) dans la perspective des fondements du respect de soi-même en tant que sujet social digne d'une autodétermination. La difficulté de cette approche réside dans son caractère imprécis est éléments spécifiques, même si l'auteur pense qu'on peut citer la santé et l'éducation. En réalité, Sen évite de verser dans une dérive fétichiste comme son prédécesseur Rawls, il préfère laisser cette approche à une ouverture culturelle, qui pourrait être modelable selon les habitudes et les traditions de chaque société. C'est la raison pour laquelle il se dit emboîter le pas à Rawls dans le construit d'une égalité équitable où chacun se sentirait non seulement impliqué, mais aussi considéré et respecté en tant que sujet à part entière. Il affirme ainsi que :

<sup>127</sup> A. Sen, *L'idée de justice*, p.292.

<sup>128</sup> A. Sen *Ethique et économie*, p. 210.

Les idées d'importance relative dépendent bien sûr de la nature de la société. La notion d'égalité de capacités de base est très générale, mais toute application de cette notion dépend nécessairement de la culture concernée. Tandis que l'égalité selon Rawls a pour caractéristique d'être lié à la culture et fétichiste, l'égalité de capacités de base évite le fétichisme, mais demeure liée à la culture<sup>129</sup>.

Cet extrait suffisamment révélateur traduit que la philosophie économique d'Amartya Sen est adossée sur un profil socio-politique égalitaire, mais qui s'ouvre à la diversité culturelle. Toutefois, lorsque Sen développe les capacités de base comme astuce d'évaluation moralement plus pertinente que l'utilité ou les biens premiers, il envisage qu'elles pourraient servir de base informationnelle plus enrichie pour d'autres types d'évaluation économique et sociale telle que la pauvreté et les inégalités sociales toutes perçues comme privations de capacités, et portant entrave à la volonté ou même la possibilité d'une autodétermination et autoréalisation dans la vie d'un individu. « Il s'agit d'un élargissement car les capacités de base ne sont qu'un sous-ensemble des capacités qui concernent, plus généralement, la liberté dans tous les types de fonctionnement, de plus nécessaires et urgents aux plus sophistiqués <sup>130</sup> ». Ces propos indiquent distinctement que l'approche par les capacités de Sen obéit à plusieurs fonctionnalités en termes d'évaluation de bien-être, de développement, des états sociaux, entre autre. Cela revient à préciser que les capacités de base, bien que formulées sous l'ombre du projet rawlsien, vont bien au-delà de la seule unité de la variable focale de mesure du bien-être individuel<sup>131</sup>.

### 5-3-3 Capabilités et pauvreté

Il est admis avec A. Sen que la pauvreté constitue une privation de capacités. C'est à dire que la notion de pauvreté va bien au-delà de la carence financière telle qu'habituellement perçue. La pénurie de revenus qui apparait dans l'identification de la pauvreté n'est en effet que la résultante du manque de libertés substantielles et élémentaires que sont la santé et l'éducation que Sen range dans la catégorie des capacités de base. Il le mentionne d'ailleurs en ces termes : « la pauvreté doit être appréhendée comme une privation des capacités élémentaires et non selon la norme habituelle, comme simple faiblesse des revenus »<sup>132</sup>. En effet, il n'est pas question pour A. Sen de penser que le faible niveau de revenus ne constitue guère une cause

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>130</sup> M. Gilardone, « Amartya Sen sans prisme », *Cahier d'économie politique*, L'Harmattan, 2010/11, p.17.

<sup>131</sup> Cette précision tient lieu du fait que les capacités de base, perçues comme une dérivée de l'approche par les capacités constitue une unité de mesure de divers types d'étude et d'évaluation. Dans l'évolution de ses travaux on peut observer que Sen analyse les questions de famine, de pauvreté et d'inégalité sous la houlette de cette approche dont il estime la nécessité de prise en compte pour les enquêtes sur les mobiles de la qualité de vie.

<sup>132</sup> A. Sen, *Un nouveau modèle économique. Développement, justice et liberté*, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 123

essentielle de la pauvreté. Mais la réalité fondamentale qui se cache derrière ce phénomène est de tout autre ordre.

Ce point de vue est soutenu par Sen à l'année de trois principales raisons.

- 1) Il est réaliste d'identifier la pauvreté en termes de privation de capacités ; l'approche se focalise sur des privations qui ont une importance intrinsèque (à la différence de bas revenus, dont la signification est instrumentale).
- 2) D'autres facteurs influencent la privation de capacités et donc la pauvreté réelle hormis la faiblesse de revenus (le revenu n'est pas le seul instrument qui produit des capacités)
- 3) La relation instrumentale entre pénurie des revenus et pénurie des capacités varie d'un pays à l'autre, d'une famille à l'autre, d'un individu à l'autre (l'impact de revenu sur les capacités est contingent et conditionnel)<sup>133</sup>.

En fait, cette approche de Sen ouvre une nouvelle perspective de lecture et d'étude de la pauvreté qui sort complètement de la vision standard et généralisée de l'analyse du revenu d'un individu ou d'une communauté. Elle revêt une évaluation des politiques publique qui se fonde sur les possibilités réelles qu'elles offrent aux individus de sortir par eux-mêmes de l'impasse de la pauvreté. Cette lecture nous permet de comprendre par ailleurs que la disposition des ressources mondiales, aussi inégalée qu'elle implique nécessairement une exigence morale d'aide aux pays en développement.

Si la pauvreté est admise comme une privation de capacités, la quelle privation se fonde sur plusieurs aspects déjà évoqués, il se pose clairement la problématique de la responsabilité. Cette problématique pourrait se formuler comme suite : Qui doit sortir les pauvres de cette impasse ? Cette question interroge la valeur éthique d'un transfert de ressource des pays riches vers les pays pauvres. Avant Yves Bonin que nous avons déjà évoqué, Georges Simmel avait déjà pensé que l'aide aux pauvres relève d'une obligation morale des riches. Plus qu'un élan humanitaire, l'assistance des pauvres relève d'une exigence de justice qui prend pour cause téléologique non pas d'équilibre social ou le maintien de l'ordre et la stabilité, mais les pauvres en eux-mêmes comme fin en soi.

Il y a dans cette position de Simmel une forte coloration du rigorisme Kantien qui postule que le devoir d'assistance, en tant que relevant du bien doit être issu d'une pleine autonomie de volonté du soi en lui-même. Il dit :

Nos devoirs sont paraît-il, des devoirs envers nous-mêmes et nous-mêmes seulement. Leur contenu peut être déterminateur d'un comportement envers d'autres hommes, mais ils sont générés en toute autonomie par le moi et ses démons intérieurs, indépendamment de tout élément extérieur. Ce n'est que

---

<sup>133</sup>*Ibid.*, p. 124.

dans le cas du droit que l'autre est le terminus a quo de nos motivations morales, alors que pour la moralité elle-même, il n'est que le terminus ad quem<sup>134</sup>

C'est-à-dire, le principe fondamental de la moralité tend à considérer l'individu comme une valeur absolue inaliénable. Dans le cadre de l'assistance aux pauvres, il s'agit naturellement de faire du bien : protéger l'humanité des dérives de la dépravation ontologique.

Dans le même sens, Peter Singer voit dans l'assistance des pauvres l'expression d'une obligation, surtout lorsque celle-ci n'implique aucunement le mal-être de l'assistant riche. Il se base sur les propos de Robert Mc Namara pour identifier les statuts de « pauvreté absolue » et de « richesse absolue ». La pauvreté absolue traduit la réalité de vie de ceux qui survivent en deçà du seuil de 200 dollars par an et la richesse absolue traduit tout simplement la réalité de ceux qui, après avoir couvert les nécessités d'une vie descente, voire opulente, ont de quoi s'offrir de la luxure fantaisiste. Peter Singer pense qu'il serait de bon aloi et juste de participer activement (bien au-delà de ce qui est déjà fait) à la sortie de cette crise prolétaire extrême.

P. Singer estime que l'obligation d'assister les pauvres est similaire à l'obligation de porter assistance à un enfant qui se noie, même au prix de salir ses vêtements. En s'appuyant sur une analyse comparative de l'euthanasie et le meurtre, il pense qu'il n'y a qu'une légère et négligeable différence entre laisser mourir et tuer. Car du point de vue de la responsabilité morale, on pourrait y observer des équivalences. En gros l'assistance des pauvres par les riches relève de l'idée morale du bien, et s'impose à la conscience comme un impératif. C'est la raison pour laquelle il formule le syllogisme suivant :

Première prémisse : si nous pouvons empêcher un mal sans sacrifier quoi que ce soit de comparable en valeur morale, nous devons le faire.

Deuxième prémisse : La pauvreté absolue est un mal ;

Troisième prémisse : Il y a une part de la pauvreté absolue que nous pouvons empêcher sans sacrifier quoi que ce soit de comparable en valeur morale ;

Conclusion : nous devons combattre une part de la pauvreté absolue<sup>135</sup>.

L'allusion faite à ces auteurs est motivée par la volonté de démontrer la responsabilité morale d'assister les pauvres. Toutefois, il est à mentionner que la pauvreté en tant que privation des capacités est en même temps l'expression des inégalités sociales observées non seulement à l'échelle communautaire, mais aussi mondiale.

<sup>134</sup> G. Simmel, *Les pauvres*, tr. Bertrand Chokrane, Paris, PUF/Quadrige, 2002, p.41.

<sup>135</sup> P. Singer, « Famine, Affluence and morality », in *Questions d'éthique pratique*, Paris, Bayard Editions, 1997, p.219.

### 5-3-4 Capabilités et démocratie

L'approche par les capabilités que développe Sen débouche sur une nouvelle compréhension de la démocratie libérale. Les libertés de faire et d'être s'intègrent donc facilement dans la pratique même de la démocratie. Au vu des données historiques et des idées politiques, la démocratie s'avère être le régime politique le plus viable pour plusieurs raisons : la sauvegarde des droits et libertés humaines, l'expression libre et légitime des aspirations, l'autodétermination, etc. au vu de ces données, la démocratie offre une réinvention de l'Homme et de sa dignité.

Cependant, la démocratie selon Sen ne se limite pas simplement à sa simple identité politico-sociale. Elle intègre plusieurs aspects hétérogènes dont la matérialisation dans le vécu des individus demeure sujette à caution. La démocratie n'est guère l'apanage d'une région ou d'une certaine catégorie de personnes. Il s'agit d'une question qui intègre toutes les couches sociales. D'ailleurs, Sen s'interroge : « *les pauvres se soucient-ils de la démocratie et des droits politiques ?* »<sup>136</sup>. Pour répondre à cette interrogation, Sen pense qu'il faut nécessairement créer un cadre démocratique caractérisé par les libertés électorales. Il dit à ce sujet que : « *La seule manière satisfaisante de valider cette affirmation consisterait à la soumettre à un scrutin démocratique, à l'occasion d'élections libres, supposant liberté d'expression et d'opposition* »<sup>137</sup>.

La démocratie est donc d'une importance fondamentale tant sur le plan de l'expression des urgences économiques, que sur l'expression des volontés de statut d'un vouloir faire et être des administrés. Il apparaît dès lors qu'il n'y a pas véritablement de dichotomie inconciliable entre l'expression des libertés politiques et les besoins économiques. En fait, Sen élabore la prééminence des libertés politiques et de la démocratie à l'aune de trois considérations :

- 1) La légitimité intrinsèque, Le rôle de protection ou instrumental et la fonction constructive  
 Pour lui, la pression des besoins économiques valorise et renforce la prépondérance des libertés politiques. Il exprime ce point de vue sur la base de :
  1. Leur importance directe sur la vie humaine, en relation avec les capacités élémentaires (en particulier, la capacité de participation sociale et politique).
  2. leur fonction instrumentale et la façon dont elles favorisent la prise en compte, au niveau politique, des souhaits et des revendications exprimés par la population (y compris des revendications liées aux besoins économiques).
  3. leur rôle constructif dans la définition des besoins (y compris la définition des besoins économiques dans un contexte social donné).<sup>138</sup>

<sup>136</sup> A. Sen, *Un nouveau modèle économique*, p.203

<sup>137</sup> *Ibid.*, p.204.

<sup>138</sup> *Ibid.*, pp.199-200.

De ce point de vue, il y a continuité des deux aspects de la vie sociale et la pondération des libertés politiques et de la démocratie tient lieu du fait qu'un pays est d'autant bien portant ou du moins mal portant que si le gouvernail est confronté à la contradiction consistante et pertinente d'un débat public ouvert et informé. Car, c'est ce seul cadre qui permet à l'appareil gouvernant et législatif de prendre conscience de leur limite, mais aussi des réalités existentielles de toute échelle de la société.

Sen observe que la satisfaction des besoins exprimés par la masse sociale est majoritairement possible si le régime au pouvoir sent de l'instabilité électorale. Car, « l'obtention des droits civiques donne aux citoyens la possibilité d'attirer l'attention sur leur besoins élémentaires et d'exercer des pressions en faveur d'une action publique adéquate »<sup>139</sup>. Il ajoute ensuite « *La réaction des gouvernements aux situations de détresse dépend dans une large mesure, à cette pression ; c'est à ce niveau que l'existence effective des droits d'expression, de vote, de manifestation introduit une différence concrète* »<sup>140</sup>.

A la question de savoir si l'émergence économique dépend d'une approche de gouvernance autoritaire, Sen disserte en prenant appui sur les pays d'Asie que la réalité économique admirable de ces pays est liée non pas à une organisation ultra disciplinaire impulsée par un régime autoritariste, mais d'avantage à l'ouverture à la concurrence internationale, a un fort impact sur le marché mondial et à une généralisation d'une éducation de qualité, qui débouche sur la maîtrise de la force de la matière, matérialisé par un essor industriel de pointe. Donc, la grande raison n'est donc pas la forme autoritaire de la gouvernance.

Bien plus, les travaux de Sen en 1990, lors de sa collaboration avec l'économiste Pakistan Mabub Ul Haq n'ont démontré, à l'issue de l'élaboration de l'IDH que la croissance économique d'un pays caractérisé par la progression de son PNB, ne traduit pas nécessairement l'expression du bien des populations qui y résident. Il est donc à observer que :

Si les études ont pu, selon les cas, mettre l'accent sur des aspects variés, tout le monde sur une liste commune d'orientations propices. Elle comprend l'ouverture à la concurrence et au marché mondial ; la généralisation d'un haut niveau d'éducation ; Une réforme foncière menée à terme et un soutien public aux investissements ; L'orientation vers l'industrialisation et les exportations. On serait bien en peine de trouver une quelconque incompatibilité entre l'un de ces facteurs et le processus de démocratisation, ou à l'inverse de montrer que leur efficacité a pu être améliorée par les éléments d'autoritarisme qui prévalaient en Corée du sud, à Singapour ou en Chine.

Mieux encore, lorsqu'on se livre à une estimation du développement, on ne saurait cantonner à l'examen de la progression du PNB ou à d'autres

---

<sup>139</sup>*Ibid.*, p.203

<sup>140</sup>*Id.*

indicateurs généraux d'expansion économique. Il est indispensable de considérer l'impact de la démocratie et des libertés publiques sur la vie et les capacités des individus, en tenant compte, en particulier, des relations entre l'existence des droits civiques et politiques d'un côté et la prévention des catastrophes (telles que les famines) de l'autre côté<sup>141</sup>.

Ces propos illustrent le bienfondé des libertés publiques et de la démocratie aussi bien sur le plan de l'impact sur la vie des sociétés, que leur fonction instrumentale, dans la mise en œuvre d'un contexte sociopolitique propice à l'intégration de la masse populaire dans les affaires publiques. Pour appuyer son argumentation, Sen laisse constater que les catastrophes telles que la famine sont enregistrées dans l'histoire là où le gouvernail a toujours fait l'objet d'un monopole exclusif (régime totalitaire, royaumes impériaux ; impérialisme et asservissement colonial) et presque jamais dans les régimes ouverts à la discussion publique.

En ce qui concerne le rôle constructif des libertés politiques, l'auteur de l'Idée de justice estime que les libertés promues par la démocratie participent également à «la conceptualisation, qui inclut la compréhension des besoins économiques ». Pour lui en effet « *la meilleure manière de définir les besoins économiques, leur contenu et leur force passe par la discussion et l'échange* »<sup>142</sup>. Ces libertés participent à la définition des valeurs et l'identification des besoins à satisfaire pour sauvegarder l'intégrité sociale qu'un pays a des raisons de défendre. Ces données seront alors fondées sur la critique, le dialogue ouvert et informé. Cependant, ces éléments évoquent par notre auteur de référence se rangent dans la perspective des avantages liées à la démocratie. Mais ne traduisent pas nécessairement l'efficacité de celle-ci. Autrement dit, la démocratie offre un faisceau de possibilités dont la valeur réelle dépend en grande part des modalités d'effectivité ou de mise en œuvre.

La plupart des Etats et particulièrement ceux du tiers-monde d'Afrique se revendiquent démocratique, pourtant l'ordre de l'effectivité de cette démocratie ne suit pas nécessairement ses principes. C'est la raison pour laquelle l'Afrique, pour ne citer que ce continent a le sentiment d'une incompatibilité avec ce régime. Or, comme le remarque Amartya Sen, « *les droits démocratiques constituent des avantages potentiels, leur efficacité dépend de la manière dont ils sont exercés* »<sup>143</sup>. C'est dire que l'exercice de la démocratie peut se faire de façon tout à fait lacunaire et impliquer des dites stations sociales telles que des inégalités de genre ou ethnique, une gestion arbitraire du patrimoine publique, des crises intestines etc. Le malaise peut ainsi tirer ses origines aussi bien du gouvernement que des individus administrés, qui feraient un usage

---

<sup>141</sup> *Id.*

<sup>142</sup> *Ibid.*, p.207

<sup>143</sup> A. Sen, *Un nouveau modèle économique*, p.208.

anarchique et dépravé de leurs droits et liberté. Car il est question de vivre sa liberté sans heurter celle de tout autre. Il y a donc une exigence éthique à mener son existence de façon conforme au respect des droits d'autre individus et même de veiller à empêcher leur violation.

#### **5-4 la nécessaire réhabilitation des comparaisons interpersonnelles pour une évaluation pertinente du bien-être**

Il faudra attendre 1970 et la publication de *collective choice and socialwelfare* par Amartya Sen pour battre en brèche le déni des comparaisons interpersonnelles initié par la seconde économie du bien-être, et plus manifestement dans les travaux de Robbins et Arrow. Pour plaider en faveur d'un retour à l'usage des comparaisons interpersonnelles, il est bien d'aspects que Sen a dû remettre en question dans les postulats économiques welfaristes sus évoqués. Il commence par observer que le profil ordinaliste de l'utilité initié par Robbins souffre d'une carence informationnelle. Il faut donc pour Sen relâcher cette perspective qui restreint la base informationnelle d'un choix à la seule préférence manifestée et penser à une perspective qui ouvre à une cardinalité d'utilité<sup>144</sup>. Cependant, le faire sans réintroduire les comparaisons interpersonnelles ne change rien à l'impossibilité d'Arrow comme le remarque Sophie Pellé. Sen est clair à ce sujet : « en fait, le résultat d'impossibilité d'Arrow peut aisément prolonger à l'usage des fonctions d'utilité cardinales en tant qu'arguments des règles de choix collectifs <sup>145</sup> ». Ces propos signifient autrement que même la prise en compte des utilités cardinales ne lèverait pas l'impossibilité du résultat d'Arrow si les comparaisons interpersonnelles ne sont pas réactualisées.

Dans la recherche continue des moyens et voies de contourner l'impossibilité d'Arrow, Sen en arrive à la révision de certaines conditions du théorème d'Arrow. Il s'agit tout d'abord de la condition I, celle dite d'indépendance par rapport aux choix extérieurs. Dans la formulation d'Arrow de la condition I, les utilités cardinales y sont exclues. Cette condition restreint aux ordres individuels, « *le type d'objet devant être considéré, rejetant ainsi toute information relative à l'utilité* »<sup>146</sup>. Cette condition dans son usage courant ne fait généralement allusion qu'au « choix extérieurs », pourtant elle exclut les comparaisons interpersonnelles d'utilité puisqu'elle aux fonctions de bien-être sociale d'être insensibles aux variations relatives du bien-être individuel.

---

<sup>144</sup> Nous avons signalé que l'utilité est cardinale lorsque l'intensité de ladite utilité est prise en compte, et ordinaire lorsque cela ne l'est pas.

<sup>145</sup> A. Sen, *collective choice and social welfare*, p. 123.

<sup>146</sup> A. Sen, « le paradoxe du paretien-liberal », *journal of political economy*, p. 90.

A l'autre bout, Pigou, dans son projet de baliser le cadre général et hypothétique de bien-être de l'humain s'en est arrêté à la conclusion que le bien-être économique influe sur le bien-être général. Il surfe donc de ce fait sur le paradigme de l'utilité totale de l'individu. Chose qui pour Sen ne va pas sans poser de problème. Car l'homme comme nous le mentionnions tantôt est un être de diversité qui ne saurait être pris et considéré de façon générale et ramassée. Il faut l'envisager suivant ses lignes de partages<sup>147</sup>. Pris entre ces deux extrémités somme toute insatisfaisante, le penseur indien initie donc ce qu'il nomme la comparabilité partielle. Pour Sen, elle est « *un terme utilisé pour tous les cas de comparaison interpersonnelle situés entre la comparabilité d'unités et la non comparabilité* »<sup>148</sup>. La comparabilité partielle que Sen propose semble avoir une valeur d'articulation. C'est-à-dire qu'elle permet d'aboutir à un résultat fécond et flexible dans les évaluations d'états sociaux peu importe de quelle extrémité où on se trouve. Cette approche est ainsi formulée par les deux approches mises en débat dans l'économie du bien-être. C'est-à-dire la comparabilité totale pour l'ancienne économie du bien-être, et la non-comparabilité pour la nouvelle. C'est le constat que fait Taylor dans son article de 1972 : « alors que les études antérieures n'ont reconnu la comparabilité parfaite des utilités ou bien aucune comparaison du tout, Sen développe un continuum d'hypothèse entre ces deux extrêmes et montre qu'un certain type de choix rationnel peut être fait dans ces cas intermédiaire »<sup>149</sup>.

En formulant ce dispositif intermédiaire, Sen veut démontrer qu'entre ces extrémités il y a une pléthore de possibilités de choix non seulement individuels, mais aussi collectifs. Cela signifie donc pour Sen qu'il est possible dans cette comparabilité partielle de fonder un choix collectif rationnel, sans forcément avoir à faire des comparaisons interpersonnelles d'utilité totale. Autrement dit, pour Sen, on n'a pas nécessairement besoin d'effectuer des classements de préférences sociales complets pour fonder un choix social.

#### **5-4-1 Des classements préférentiels et incomplétude**

Initiés en 1970 comme déjà évoqué, les classements incomplets viennent démasquer ce qu'il convient de nommer le fantôme d'Arrow. Le fameux théorème d'impossibilité d'Arrow, on l'a vu, a disposé ses conditionnalités de tel à ne tenir compte que des utilités ordinales. Mais la réplique de Sen manifestée par le plaidoyer de la réintroduction des comparaisons

<sup>147</sup> Les lignes de partage du sujet humain traduisent selon le philosophe camerounais P. Okah la diversité et les différents modèles d'apparence, d'expression et d'aspiration que l'homme manifeste à chaque moment (différent) de son existence.

<sup>148</sup> A. Sen, *Collective choice and social welfare*, p. 108, cité par S. Pellé, 2009, p.75.

<sup>149</sup> M. Taylor, « collective choice and social welfare: voting and collective choice », *the economic journal*, vol 82, p. 802.

interpersonnelles quasi-complètes ou partielle, traduit en réalité une prise en compte de la complexité du bien-être. En effet, le philosophe et économiste indien opère par cette méthode deux dépassements tel qu'il peut clairement le paraître. Le premier dépassement est celui de situer la signification du bien-être dans les motivations<sup>150</sup>, et non dans le seul bien-être économique ou dans l'intérêt personnel au sens de Francis Edgeworth. Le second dépassement se situe au niveau de la possibilité d'un choix collectif, moyennant la comparabilité partielle, a contrario de l'impossibilité proférée par Arrow. Sen affirme à ce propos que : « il est concevable que chacune de ces mesures conduisent à des résultats plutôt absurdes, précisément par ce qu'elles tentent chacune de donner une représentation fondée sur des ordres complets, d'un concept qui est essentiellement celui d'un classement incomplet<sup>151</sup> ». Ces propos de Sen expliquent en d'autres mots que le bien-être qui constitue l'objet à comparer est par nature flexible et n'a de signification véritable que dans l'incomplétude.

La comparabilité partielle semble effectivement reverser le résultat d'impossibilité d'Arrow par le relâchement et l'assouplissement de la conditionnalité du théorème général de possibilité. La démonstration de Sen se situe donc à deux niveaux : d'un point de vue philosophique et d'un point de vue technique. Sur le plan philosophique, Sen pense que l'incomplétude est moralement adéquate en raison de sa propension à ouvrir les sujets de choix à l'autodétermination. C'est-à-dire à la possibilité d'opérer des choix et de les valoriser à guise. C'est fort de cet état de chose que Sen formule son approche de la non-commensurabilité. « Deux objets distincts sont jugés commensurables s'ils sont mesurables dans des unités communes (comme deux tasses de lait). Il y a non commensurabilité lorsque plusieurs dimensions de valeurs sont irréductibles entre elles »<sup>152</sup>. Pour Sen, les capacités en général sont des éléments hétérogènes dont l'individu a vocation d'opérer des choix selon les motivations qu'il aurait des raisons de valoriser. Cela dit, les évaluations sociales où sont également analysés les choix sociaux pèchent dans la plupart des cas (on l'a vu avec le welfarisme) à réduire à une homogénéité les déterminants du choix social ou de la rationalité collective. Sen affirme à ce propos, « il est impossible de réduire à une mesure homogène tout ce que nous avons des raisons de valoriser »<sup>153</sup>. Ce prouve que les aspirations qui caractérisent notre « liberté réelle » sont de divers ordre et la gestion ou le management de ces aspirations de manière distincte participe de la nature même du bien-être selon Sen.

---

<sup>150</sup> Les motivations au sens de Sen traduisent les multiples raisons pouvant pousser un individu à agir d'une certaine manière.

<sup>151</sup> A. Sen, « maximization and the act of choice », *econometrica*, vol. 65, pp.745-779, p. 749.

<sup>152</sup> A. Sen, *L'idée de justice*, p. 294.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 293.

On peut observer cet état de chose par exemple dans la prise de mesure de la situation économique d'un pays, par la mesure du produit national brute (PNB). Pourtant les inégalités véritables dont souffre la population n'y sont pas réellement représentées dans ce PNB. Pour Sen la comparaison complète des états sociaux est un excès qui ne saurait mener à un résultat sérieux. Au lieu de penser que  $x$  et  $y$  sont comparable dans un ensemble d'état sociaux ( $\sum X, x \geq y$ ), on peut selon les propos de Sen observer que la rationalité d'un choix social ou individuel dépend de l'aspiration la plus nécessaire, la plus vital ou la plus plaisante etc. tout dépend de ce qu'on veut valoriser sur le coup et qui s'esquisse dans une option de choix donnée. Pour Sen :

Se faire opérer et partir en vacances à l'étranger sont deux accomplissements absolument « non commensurables » ; pourtant, selon la situation, un individu n'aura guère de mal à décider laquelle est meilleure pour lui. Ce jugement peut évidemment varier en fonction de son état de santé et de ses autres préoccupations. Le choix et la pondération sont parfois difficiles, mais il n'y a aucune impossibilité générale à faire des choix raisonnés sur des combinaisons d'objets divers <sup>154</sup>

Cette posture d'Amartya Sen revêt une possibilité individuelle d'opérer des choix raisonnables et pondérés. Mais jusqu'alors cette approche philosophique ne nous dit pas assez sur les enjeux mécaniques de choix aussi bien individuels que sociaux.

A côté de ces arguments philosophiques qui soulignent l'importance de laisser incomplète certaines évaluations morales, Sen propos une autre perspective plus mécanique qui semble plus pragmatique. C'est celle dite par « dominance » ou par « intersection ». Pour illustrer son propos, Sen se propose d'utiliser le l'exemple courant de l'âne de Buridan.

Ainsi, l'âne de Buridan, qui est mort de faim par ce qu'il n'arrivait pas à décider laquelle des deux rations d'avoine placée devant lui était la meilleure, aurait pu choisir rationnellement l'une ou l'autre de ces deux rations, puisqu'il avait de bonnes raisons de choisir l'une des deux plutôt que de mourir de faim. Mais il n'avait pas plus de raison de choisir l'une plutôt que l'autre, et le choix de l'une d'elles n'aurait donc été que partiellement justifié. Les décisions publiques rationnelles doivent s'accommoder de ce type de choix, partiellement justifiés<sup>155</sup>.

Par ces propos, il s'agit de montrer qu'en dehors de la pire des options dans laquelle aucune ration d'avoine n'est choisie et que l'âne en meurt, celui-ci aurait pu choisir entre les deux rations ; car le choix entre plusieurs options ne nécessite pas toujours de mobiliser une justification complète. Le fait qu'une option ou décision ne puisse pas être motivée dans certain cas ne justifie pas l'indécision. La perspective de l'incomplétude que Sen défend stipule que les procédures de choix peuvent véritablement parvenir à la sélection de certaines options, et cela sans avoir à y observer un rapport entre elles.

---

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>155</sup> A. Sen, *Ethique et économie*, p. 64.

Sen pense que le choix social est toujours possible indépendamment de l'impossibilité d'agrèger les choix individuels. Comme nous l'avons déjà dit, les classements complets sont la véritable erreur dans laquelle ses prédécesseurs ont versé. La comparabilité et les classements partiels sont pour lui un continuum de possibilité de choix. En fait, Sen pense qu'il est même possible de répondre à la condition d'unanimité dans les processus de choix. Il est possible pour un ensemble d'individus de convenir et s'accorder sur la pire des options. Dès lors les options possibles restantes obéissent à une justification partielle, et ce selon le système de valeur auquel émerge chaque individu. De ce fait, pour Sen, à défaut de l'agrégation et classement complet contre lequel il se dresse, il estime que les préférences peuvent toutefois présenter des intersections communes. Alors il observe trois approches ce qui concerne les conflits de classement : une hiérarchie et une pondération des valeurs ; les mécanismes d'intersection partielle et l'incommensurabilité. Il affirme :

Lorsqu'il existe plusieurs objets de valeur, une voie d'action possible peut être jugée très importante à un autre égard. On peut aborder ce problème de trois manières différentes. La première consiste à examiner les compromis appropriés et à décider si, tout compte fait, une combinaison possible d'objet est supérieure à une autre. Cette méthode exige de résoudre les conflits avant de prendre les décisions, ce qui laisse en suspens la question que faire si les conflits ne sont pas résolus.

Par opposition à ce « classement complet et pondéré », la deuxième méthode peut produire deux solutions non ordonnées. Cette méthode n'exige pas un classement complet dans chaque cas, et permet l'incomplétude de l'ordre partiel qui résulte de l'évaluation pluraliste. Lorsqu'il y a une congruence des différentes parties de l'évaluation pluraliste, on peut bien sûr obtenir un classement global clair grâce au « raisonnement par dominance » : « x est mieux à y à tous les égards ». Le classement partiel auquel on arrive comporte entre autre une relation de dominance, mais il peut évidemment aller beaucoup plus loin.

Ces deux méthodes - « le classement complet et pondéré » et les ordres partiels » - exigent une cohérence simple. Ce n'est pas le cas de la troisième méthode qui, face à un conflit insoluble entre principes majeurs, peut admettre à la fois la supériorité d'une option par rapport à l'autre et l'inverse. Il est juste de dire que cette méthode - l'admission de jugements « incohérents » - n'est guère appréciée des économistes, ni d'ailleurs de la plupart des philosophes. Elle peut même paraître trop étrange au regard des conditions classiques de cohérence interne.

Cependant, le fait d'admettre ce genre d'« incohérence » n'invalide pas la troisième méthode, puisqu'il faut aussi justifier la faisabilité et la nécessité d'une telle cohérence<sup>156</sup>

---

<sup>156</sup>*Ibid.*, p. 62.

C'est dire autrement que la prise de décision personnelle ou publique devrait se fonder une justification partielle. Cette justification partielle doit ainsi être appuyée par une mise en ordre par intersection qui hiérarchise les jugements aux implications communes.

## CHAPITRE 6 : DE L'HOMO OECONOMICUS À LA RATIONALITÉ DES CONFLITS DE VALEURS

Ce chapitre ambitionne d'explorer la critique qu'élabore Sen autour du comportement intéressé, comme astuce d'identification au comportement économique ainsi que le percevais F. Edgeworth en ces termes : « le premier principe de la science économique veut que tout agent ne soit mû que par son propre intérêt <sup>157</sup> ». Puisqu'il est question d'analyser les enjeux du comportement économique, nous trouvons judicieux d'explorer parallèlement comment est-ce que notre auteur de référence aborde les questions de répartition et de coopération sociale qui en sont tributaires.

### 6-1 La critique du comportement intéressé

La présentation que fait Sen sur la question qui se pose dans cette section se formule en appendice des thèses de l'économiste anglais Francis Edgeworth. En effet pour Edgeworth, le comportement égoïste et intéressé est la caractéristique fondamentale de l'homme. Alors, les considérations morales utilitariste, altruiste etc., font tout faux de chercher à définir l'humain en dehors de la balise économique de la rechercher effrénée de son propre intérêt. À bien d'égard, il est cité par Sen pour effectivement montrer que cette conception consiste à réduire l'homme à un « idiot rationnel ». Edgeworth s'interroge : « pourrions-nous sérieusement supposer que ces considérations morales s'appliqueraient à la guerre et au commerce, qu'elles pourraient supplanter le tréfonds incoercible de l'égoïsme humain ou exercer une force comparable à la motivation de l'intérêt ? <sup>158</sup> ». Ce questionnement à caractère rhétorique d'Edgeworth traduit clairement que la philosophie du plaisir, fondamentalement égoïste apprécie mal les tendances à vocation altruiste comme la religion. Il est clair que le slogan selon lequel « le bonheur d'une personne est le bonheur de tous » est une illusion.

Il noter l'importance du contexte d'expression de la pensée de Edgeworth. Le système que l'économiste anglais défend dans ses travaux correspond à l'approche de mode du XIXe siècle. C'est une période manifestement marquée par l'apogée du rationalisme et de l'explication du monde et de la vie par la calculabilité. Les relations humaines de cette période sont marquées par l'expression de l'ego. Au-delà de cette observation générale la pensée

<sup>157</sup> F. Edgeworth, *Mathematicalpsychics*, 1881, p. 16, cité par A. Sen, *Ethique et économie*, p.87.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 88.

économique y est toute peinte de réalisme, caractérisée par la recherche de l'équilibre générale des échanges sur les marchés. Cette perception de Edgeworth semble avoir transcendé le temps au regard de la disposition intellectuelle de l'économie moderne. Cette économie moderne parle du cadre d'expression économique en termes de « noyau » économique. Ainsi, un résultat est dit dans le noyau économique

Si et seulement s'il remplit un ensemble de conditions d'impossibilité d'amélioration. Ces conditions pour résumer, sont que non seulement ne peut voir sa situation s'améliorer sans que celle d'une autre personne se dégrade (optimum au sens de Pareto), mais aussi que personne n'est dans une situation mauvaise qu'il le serait en l'absence d'échanges, et qu'aucune coalition d'individus ne pourrait elle-même, en modifiant les échanges en son sein, améliorer sa propre situation<sup>159</sup>.

Cette description de la pensée de Edgeworth, faite par Amartya Sen montre que le système de l'économiste anglais répond à la fois à l'optimum au sens de Pareto et se situe dans le noyau économique. Ainsi pour lui l'humain serait fondamentalement égoïste au sens de la description sus faite.

Cependant, un examen profond de cette posture ne rassure pas un économiste et philosophe qui émarge aux perspectives libertaires et égalitaristes de l'acabit de Sen. Il estime que, « se trouver dans le noyau » ne constitue pas un tel exploit sur le plan du bien-être social ». En fait, un contexte d'équilibre concurrentiel ne garantit pas à l'individu une assurance de bien-être au sens des valeurs qu'il a des raisons de défendre. Il observe que le système initié par F. Edgeworth est relativement celui que les économistes modernes ont adopté pour penser les conditions de possibilité du bien-être. C'est effectivement ce qui l'intéresse dans ce profil, et c'est nettement en vertu de ce constat qu'il pose la question de savoir : « dans quel sens et à quel point un comportement égoïste permettrait-il de réaliser le bien général ? ». Bien entendu, on peut voir que la notion de bien général ne cadre pas avec le profil égoïste et intéressé dont la pensée d'Edgeworth se propose de faire l'apologie.

Sen observe toutefois qu'il est difficile de penser se défaire de la maximisation de l'intérêt personnel et égoïste au regard de la complétude qui caractérise un choix isolé. C'est-à-dire, si un individu préfère une option  $x$  à une autre  $y$ , on pourrait qualifier cela de choix rationnel au regard de la considération de cette seule préférence. Mais comme nous l'avons mentionné plus haut, cette attitude ne traduit pas véritablement la liberté réelle d'un individu à exprimer ses volontés qui peuvent se montre plurielles, variées et versatile. Supposons qu'un individu choisisse une option et que juste après il choisisse l'opposé de celle-ci, un évaluateur aurait du mal à y établir une correspondance logique. Car :

---

<sup>159</sup> F. Edgeworth, *Mathematicalpsychics*, 1881, p. 16, cité par A. Sen, *Ethique et économie*, p. 90.

« Cette analyse suppose à la fois trop peu et trop : trop peu par ce que le choix n'est pas la seule source d'information sur les préférences et le bien-être dans l'acception usuelle de ces termes, et trop par ce que le choix peut refléter un compromis entre diverses considérations, parmi lesquelles le bien-être personnel n'est qu'une considération parmi d'autres »<sup>160</sup>.

En clair, ces propos précisent davantage la pensée de Sen selon laquelle les choix individuels ne sont pas réductibles au seul critère de choix. Car le principe de liberté qui sous-tend l'approche par les capacités n'y est pas suffisamment représentée. Ainsi l'évaluation du bien-être d'un individu à l'issue d'un choix devrait s'effectuer par une considération plurielle des motivations ou des vecteurs de choix. Les valeurs soutenues par les sujets de choix sont alors de divers ordres. Il y a là une perspective métaphysique à percevoir dans la mesure où l'humain cesse d'être uniquement un sujet économique mû par la recherche de son seul profit, pour se hisser dans un tout unifié dont les motivations existentielle et sociologique seraient irréductibles. Dès lors, le crédit de Sen serait alors de percevoir cette notoriété humaine dont l'expression, les actes, les choix, les processus et les formes d'accomplissement seraient de l'ordre de la pure abstraction.

La théorie des choix révélés, qui surfe sur la condition de cohérence interne peut ainsi souffrir d'une remise en question crédible malgré sa pesanteur logique. Il est difficile de soutenir la pertinence des actes de choix isolé comme unité appropriée d'évaluation de bien-être au regard de la possibilité d'enchaînement de choix pluriels et varié, et surtout de l'évolution des goûts de des motivations au fil du temps. À ce niveau d'analyse, il est difficilement soutenable de fonder les choix sur les seules préférences et sur l'hypothèse de la cohérence interne. Au vu de cela, nous sommes en droit de penser avec Sen que « ce qui compte comme preuve admissible (d'évaluation et de justification d'un choix) reste indéterminé<sup>161</sup> ».

Notre auteur dans son analyse, met en évidence la question d'engagement relativement aux notions de choix et de préférence. En fait, Sen disserte que la notion d'engagement est une donnée importante pour la compréhension les notions de choix et de préférence. Ce dernier conçoit l'engagement comme un concept qui « suppose bien un, sens réel, un choix (relativement) contraire aux préférences ». En effet, l'engagement traduit un choix mu par une volonté vive de venir à bout d'une situation certainement compromettant soit pour soi ou pour une personne autre et dont on se résout à y palier par les moyens effectifs dont on dispose. Le plus intéressant dans cet angle de perception, c'est la démarcation que cette notion opère entre le choix et la préférence. L'engagement est à cette issue une raison parmi d'autre capable de fonder

---

<sup>160</sup>*Ibid.*, p. 94.

<sup>161</sup>*Ibid.*, p. 97.

un choix et qui resterait non perçu si l'on se borne à ne tenir compte que de la base informationnelle restreinte du choix isolé ou de la seule préférence. Il y a dès lors une distanciation manifeste avec l'intérêt personnel, même lorsque ledit engagement est parallèle à un résultat escompté. L'auteur affirme à ce sujet que : « la caractéristique qui m'intéresse le plus ici, c'est le fait que l'engagement établit une distance entre le choix personnel et le bien-être personnel ; or une grande partie de la théorie économique traditionnelle se fonde sur l'identité de ces deux phénomènes. Cette identité est souvent obscurcie par l'ambiguïté du terme « préférence » (...) »<sup>162</sup>. Ceci veut dire autrement que la question de choix et d'intérêt personnel sont à distinguer dans la fabrique d'une théorie économique crédible<sup>163</sup>.

Cette approche promue par le penseur indien exprime tout compte fait, qu'il serait très réducteur de ne percevoir l'humain que sous le seul prisme de ses choix révélés. Cela dit, la théorie du comportement rationnel tend à ne faire de l'homme qu'un « idiot rationnel », Il convient donc pour Sen de formuler des « méta classements », qui permettraient d'avoir une base informationnelle plus large et plus fournie, permettant une évaluation plus crédible. D'où il estime que :

La théorie économique de l'utilité, en rapport avec la théorie du comportement rationnel, est parfois critiquée pour son excès de structure ; les êtres humains sont en « plus simples ». Si notre argumentation est correcte, c'est précisément le contraire qui semble vrai : la structure de la théorie traditionnelle est insuffisante. On attribue à la personne un seul classement des préférences et au gré des besoins, ce classement est supposé refléter les intérêts de la personne, représenter son bien-être, résumer son opinion sur ce qu'il convient de faire, et décrire ses choix et son comportement effectifs. Un seul classement des préférences peut-il remplir tous ces rôles ? (...). La théorie économique s'est beaucoup occupée de cet idiot rationnel, drapé dans la gloire de sa préférence unique et multifonctionnelle. Pour prendre en compte les différents concepts relatifs à son comportement, nous avons besoin d'une structure plus complexe<sup>164</sup>.

D'après ce fragment tiré de notre ouvrage de référence, les « méta classements » seraient l'approche adéquate pour une évaluation plurielle du type des fondements et enjeux du bien-être de l'homme en tant que sujet de choix multiples et divers. Il estime donc qu' « on peut l'employer pour écrire une idéologie particulière, un ensemble de priorités politiques ou un

---

<sup>162</sup> A. Sen, *Ethique et économie*, p. 100.

<sup>163</sup> L'auteur exprime plus loin que « l'engagement se rapporte parfois à un sens de l'obligation qui dépasse les conséquences. Il arrive qu'on accepte que des actes particuliers n'entraînent aucun gain personnel, mais soient justifiés par le respect de certaines règles de comportement ». Ceci pour exprimer que l'engagement demeure une conviction qui ne peut se réduire à la maximisation de ses propres fonctions 'utilité.

<sup>164</sup> A. Sen, *Op.cit.*, pp. 106-107.

système d'intérêt de classe ». Tout compte fait, ces différents critiques participent à la justification d'une posture de choix social ou individuel fonder sur une approche qui charrie une base informationnelle non restreinte, tenant compte de la flexibilité du comportement humain, fondée sur les libertés réelles que promeut l'approche par les capacités. Cependant, qu'en est-il selon Sen de la problématique de la répartition des revenus ?

## 6-2 Le concept d'agence

C'est dans l'article les droits et la question de l'agent que Sen aborde la question de l'agence, tout en examinant profondément des postulats conséquentialistes alors à la mode. Cet article de 1980 est associé aux essais constitutifs de son ouvrage *Ethique et économie*. La notion d'agence développée par Sen, notons-le à l'abord, rejoint en filigrane la conception kantienne de l'autonomie de la volonté<sup>165</sup>, qui indique que tout individu serait mu d'agir en fonction des valeurs et obligations que chacun aurait des raisons de valoriser. Il s'agit pour Sen de démontrer a contrario des conceptions welfaristes et de la théorie économique standard et même celles déontologistes fondés sur les contraintes que l'humain, aussi bien dans ses processus d'action que ses accomplissements, n'est pas toujours poussé par la recherche ou la maximisation de son intérêt personnel ou son propre bien-être. Ce qui fait le caractère « agent » de l'individu, c'est la diversité des fins et objectifs qu'il aurait des raisons de poursuivre. Il estime que la personnalité humaine est un tout relationnel dont les agissements et les objectifs peuvent parfois compromettre son propre bien-être. Pour lui, l'humain en tant qu'agent est un observateur, un évaluateur entre autre. Il serait donc « maladroit » ou « réducteur » de ne percevoir ses actions que sous l'angle de son propre profit. A ce sujet, Sen affirme :

(...) on peut établir une distinction entre le bien-être de la personne et sa qualité d'« agent ». Une personne peut avoir plusieurs buts et objectifs, autres que la poursuite de son propre bien-être. Bien qu'il existe des liens évidents entre le bien-être d'une personne et la réalisation de ses autres objectifs, il se peut que la réussite globale en tant qu'agent ne soit pas étroitement liée – en tout cas ne doivent pas être identifiée – au propre bien-être de cette personne. C'est l'aspect agent de l'individu qui est le plus influencé par son sens des obligations et sa perception du comportement légitime<sup>166</sup> .

---

<sup>165</sup> La philosophie morale de Kant est essentiellement fondée sur l'idée de l'autonomie de la volonté. Ainsi, l'agir par devoir (basé sur une conception univoque et métaphysique du bien) n'est pas à confondre ici avec le déontologisme moral, qui suppose que les actions humaines sont fondamentalement comprises dans les contraintes socio-anthropologiques qui caractérisent l'environnement d'appartenance.

<sup>166</sup> A. Sen, « gender and cooperative conflicts » I. Tenker, (ed), *persistent inequality*, oxford, oxford university press, 123-149, réédité in Sen 1993c, 229-270, p. 235, cité par S. Pellé, 2009, p. 291.

Ce passage traduit à suffisance ce que nous expliquions plus haut, à savoir que le statut d'agence chez Amartya Sen relève d'une anthropologie réaliste, tributaire de la divergence manifeste de la personnalité humaine.

Pour arriver à la conception du système des « droits-buts », dans lequel « le respect et la violation des droits sont compris dans les buts, intégrés à l'évaluation des situations puis appliqués au choix des actions par des liens de conséquence <sup>167</sup>», l'auteur indien commence par présenter les failles des conceptions instrumentaliste et déontologique des droits, pour mieux comprendre les mobiles qui caractérisent l'agent dans ses situations de choix. « Dans la conception instrumentale, les droits ne possèdent pas de valeur en eux-mêmes, mais les règles, les conventions et les institutions fondées sur les droits sont utiles à la poursuite d'autres buts, indépendants des droits. ». Les buts ici évoqués sont issues de la théorie du bien-être. En fait, dans cette approche, les buts sont entièrement pensés et jugés en fonction des caractéristiques de l'utilité personnelle.

En revanche, « *dans la conception déontologique fondée sur les contraintes, les droits sont traités comme des contraintes pesant sur l'action. Ces contraintes ne doivent pas être violées, même si cette violation conduisait à une amélioration de la situation. Violier les droits, c'est commettre une mauvaise action* <sup>168</sup> ». Selon cette approche, l'action humaine est comprise dans les obligations qui engagent le sujet de choix. On y voit clairement la notion de d'objectif ou de but ne trouve guère de fondement dans la libre volonté d'action, mais seulement dans l'obéissance au « devoir ». Dans l'idée de justice, l'auteur utilise un exemple fort illustratif de ce fait déontologique. Il s'agit du dialogue *Mahabharata* où « Arjuna, le grand guerrier de cette épopée sanskrite antique et Krishna, son ami et conseiller, à la veille de l'immense bataille de Kurukshetra » ont chacun défendu des points de vue radicalement différents similaires à notre contexte d'étude. Arjuna le grand guerrier aurait déposé les armes avant le combat (malgré sa victoire très probable au regard de son invincibilité) en raison de l'idée de la mortalité qui allait caractériser ce combat. Et Krishna quant à lui a tenu à rappeler à son ami Arjuna qu'il était de son devoir de se battre en raison des besoins de la cause <sup>169</sup> (nous ne présenterons pas les détails de l'épopée pour ne pas paraître trop long). Cet exemple, la substance consiste à montrer que les obligations ou les contraintes ne sont pas forcément la motivation idoine pour mener une action. Le choix devrait s'opérer dans un élan qui combine les droits et les buts, d'où Amartya Sen conceptualise le « système des droits-buts ».

---

<sup>167</sup> A. Sen, *Ethique et économie*, pp. 130-131.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>169</sup> A. Sen, *l'idée de justice*, p.262.

Déjà défini, il faut noter que le système des droits-buts contient quatre éléments dont Sen évoque pour mieux comprendre et en cerner les enjeux.

Premièrement, les systèmes de droits-buts constituent une large classe plutôt qu'une position morale unique. Il existe de nombreuses sources de différences, telles que le fait de savoir quels droits inclure parmi les buts et sous quelle forme ; quelles valeurs autres que les droits admettre éventuellement, quels facteurs de pondération appliquer, et comment relier le choix des actions à l'évaluation des résultats.

Deuxièmement, bien que tous les droits soient inclus dans l'évaluation des situations, d'autres éléments pourraient aussi exercer une influence sur cette évaluation dans un système de droits-buts. Le point crucial réside dans la prise en compte de l'accomplissement ou de la non-réalisation des droits – plutôt que dans l'exclusion des considérations autres que les droits – lors de l'évaluation des situations.

Troisièmement, si la sensibilité de l'évaluation des actions aux conséquences est essentielle à un système de droits-conséquences, un tel système n'est pas nécessairement totalement conséquentialiste.

Quatrièmement, il peut être utile de souligner que bien qu'un système de droits-buts comprenne une conception des droits incluant les buts, il ne rejette pas pour autant la pertinence instrumentale des droits.<sup>170</sup>

On peut voir dans cette clarification que le système des droits-buts, corrélatif à la disposition d'agence, ne s'enferme pas dans une « morale unique ». Bien au contraire, il est formulé à large spectre afin de promouvoir ce que l'auteur nomme *la relativité par rapport à l'agent*. C'est-à-dire distinctement « le fait pour un jugement d'être, dépendant et paramétré par celui qui l'émet ». Il s'agit d'un ensemble d'implications ou mieux de niveau d'implication de l'agent dans les situations de choix auxquelles il fait face. Selon que celui-ci approche une morale ou une autre, l'agent est tenu d'adopter une posture qui réponde à ses motivations en tant qu'exécutant, observateur ou évaluateur. C'est la raison pour laquelle dans sa conceptualisation de la relativité par rapport à l'agent<sup>171</sup>, il distingue trois types de relativité, toutes favorables au système des droits-buts et dont une évaluation conséquentialiste peut permettre d'en dégager la substance. Il évoque ainsi, la relativité par rapport à l'exécutant (RA), la relativité par rapport à l'observateur (RO) et la relativité par rapport à l'auto-évaluation.

Les trois aspects de relativité ne sont pas sans lien au regard des spécificités filiales qui caractérisent les relations interhumaines et aussi des dispositions morales auxquelles chacun émerge librement. C'est d'ailleurs sur cet aspect large qu'il prend le contre-pied de ses

<sup>170</sup> A. Sen, *Ethique et économie*, p. 130-131.

<sup>171</sup> C'est une approche que Sen emprunte à B. Williams (1973a, 1976a) qui estime que la relativité par rapport à agent s'articule sur la valeur d'intégrité et T. Nagel (1980) il pense que l'autonomie suffit à définir les mobiles de la relativité par rapport à l'agent.

prédécesseurs quand il dit : « j'établirai une distinction entre le « respect de l'intégrité », un respect général de chacun, et la responsabilité personnelle de sa propre intégrité. (...) une dichotomie assez semble se trouve dans l'interprétation des autres cas classés dans la rubrique générale de « l'autonomie ». Prenons le cas des liens personnels<sup>172</sup> ». Cela suppose qu'une bonne évaluation s'effectue sur la base des possibilités des relativités suscitées : celle de l'exécutant, l'observateur et de l'auto-évaluation.

En effet, la Pensée de Sen on peut le voir se construit bien assez sur des exemples, qui parfois donnent lieu aux objets d'analyse fort complexes. Le conséquentialisme est une « morale des résultats », qui ne surfe que sur les faits et les résultats qui découlent d'une action sans se préoccuper de l'action en question. Cette action est-elle moralement acceptable au regard du profil éthique (ou moral) de l'agent ? C'est à cette question que Sen se préoccupe dans l'impasse du choix des actions à mener. Il y a chez Sen cette propension à privilégier « la sphère individuelle de la personne ». Pour lui, il serait insuffisant ou abusif de toujours juger du déploiement ou l'action de l'humain dans les ensembles idéologiques ou dans un versant de préférences univoques et sous informées. Il dit à ce sujet, « une morale qui affirmait qu'après avoir tué Desdémone, sa femme, Othello doit juger cette situation, sur le plan moral, exactement aussi bonne ou mauvaise que d'autres que lui la jugeraient et en aucune façon pire relevait une lacune quant à la nature de l'évaluation morale des situations »<sup>173</sup>.

Sen, en analysant la philosophie du résultat, c'est dire le conséquentialisme, en arrive à une question fondamentale : « dans les limites d'une attitude morale donnée, toutes les personnes doivent-elles avoir la même fonction d'évaluation des résultats (...), indépendamment de leurs positions à l'égard des actions, des bénéficiaires et autres ? »<sup>174</sup>, il répond lui-même par la suite : « c'est là une hypothèse classique des conséquentialistes, mais il est utile de chercher à savoir si cette caractéristique est essentielle ou accidentelle, pouvant être due par exemple à l'association historique du conséquentialisme et de l'utilitarisme, lequel impose assurément une perspective neutre en fonction de l'évaluateur sur l'évaluation des résultats »<sup>175</sup>. Cette observation de Sen tient lieu du fait que le conséquentialisme et l'utilitarisme entretiennent des similitudes caractéristiques, Elles sont clairement des morales téléologiques. C'est état de chose ne favorise donc pas les dispositions promues par Sen en terme de libertés réelles ou de capacités. Car, « exiger que l'évaluation des résultats globaux soit absolument identique même

---

<sup>172</sup> A. Sen, *Ethique et économie*. pp. 142-143.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 146

<sup>174</sup> *Id.*

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 146.

lorsque nous nous intéressons aux agents, aux relations, et aux procédures est visiblement tout à fait arbitraire, et les motivations d'une telle démarche seraient d'ailleurs contradictoires ».

### 6-3 L'objectivité positionnelle

Dans la conception d'Amartya Sen, si la relativité par rapport à l'agent revêt d'importantes subjectivités, selon la capacité de l'agent à valoriser certains aspects d'une situation donnée, la relativité par rapport à l'évaluateur, pense-t-il obéit à une considération positionnelle. C'est à ce titre qu'il parle d'objectivité positionnelle. Pour lui, les interprétations situationnelles dépendent de la position de l'observateur. C'est la raison pour laquelle il peut, à la suite de John Harsanyi qui parlait déjà des « préférences éthiques », penser que l'interprétation faite d'une situation d'évaluation de deux agents, corrobore ou non selon que ceux-ci observent la chose à partir des positions similaires ou différentes. Ce constat estime-t-il, est valable pour les jugements aussi bien épistémologique, empiriste qu'éthique ou esthétique. Il est d'ailleurs clair à ce propos lorsqu'il dit que « si l'on déduit la relativité par rapport à l'évaluateur de *« l'interprétation positionnelle », cela revient en fait à admettre la relativité par rapport à la position, ce qui suppose la relativité par rapport à l'évaluateur seulement dans la mesure où les évaluateurs diffèrent les uns les autres par leurs positions respectives* <sup>176</sup> ».

L'auteur d'*Ethique et économie* réactualise les exemples illustratifs déjà évoqués pour démontrer son approche de l'objectivité positionnelle.

Dans le cas de l'évaluation morale des situations, la position de l'évaluateur n'est pas toujours libre. Othello ne peut pas cesser d'être le mari, l'amant et l'assassin de Desdémone dans le but d'évaluer cette situation précise. De même, Georges ne peut pas observer de l'extérieur la situation dans laquelle lui, le pacifiste, collabore à la machine de guerre, en évaluant cette situation comme un belliciste déterminé. Et si c'est vous qui tordez le bras de l'enfant, vous devrez évaluer cette situation à partir de cette position-là. Ce n'est pas qu'il vous manque de capacité d'imaginer l'évaluation à partir d'un point de vue différent, (...), mais l'une des positions dans cette situation est précisément la vôtre.<sup>177</sup>

Ces propos expriment autrement que la dynamique d'évaluation d'un fait moral, pour ne considérer que cet aspect est tributaire de votre perception tendancielle d'appartenance. Car pour une même situation, plusieurs évaluateurs pourraient avoir des points de vue différents pour peu qu'ils soient issus de divers systèmes éthiques. En fait, le débat moral, pense-t-il répond

<sup>176</sup> A. Sen, *Ethique et économie*, pp. 153-154.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 155.

fondamentalement non sur les caractères spécifiques d'une personne, mais mieux dans les idéaux tendanciers. Il ne s'agit donc pas d'une objectivité universaliste, mais d'une objectivité positionnelle. Sen estime alors que « l'objectivité de position exige l'invariance interpersonnelle quand la position est fixe ». Cela dit, la relativité par rapport à l'agent s'estompe face à la relativité positionnelle qui n'admet de possibles contradictions de vues, que dans les conditions d'une différenciation positionnelle.

Dans un appui à sa conception de « l'objectivité positionnelle », il évoque un fragment de Thomas Nagel, qui dit : « un point de vue ou une forme de pensée est d'autant plus objectif qu'il ne repose plus sur les spécificités de la constitution et de la place de l'individu dans le monde ou sur les caractéristiques du type particulier de créature qu'il est. »<sup>178</sup> On observe dans ces propos de Nagel une neutralité de l'agent dans le processus d'évaluation « objective » d'une situation. Ce n'est effectivement pas la sensibilité subjective de l'individu, tel qu'observé dans la relativité par rapport à l'agent qui est mise en exergue, mais davantage une lecture de chose dont chaque individu situé à une position précise pour y corroborer.

#### **6-4 Les aspects internationaux de la justice économique chez Sen**

La question de la justice économique se pose à divers degrés et les approches méthodologiques et épistémologiques varient selon qu'on opte pour l'assistance humanitaire ou l'exigence de justice fondée sur les rapports historiques entre autre. Amartya Sen, dans son analyse, commence par examiner deux tendances qu'il nomme respectivement « la fiction » et « l'échappatoire ». Il faut préciser que ce débat se pose en termes de répartition internationale. En effet, il estime que les méthodes de répartition au sein d'un pays n'obéissent aux mêmes procédés. Ainsi la « fiction » fait référence à cette approche qui consiste à considérer les pays riches et pauvres comme des individus riches et pauvres. Ici, il est question de d'interroger les relations que les pays riches sont sensés entretenir avec les pays pauvres. Penser un nouvel ordre économique mondial sous cet angle de perception relève d'une pure utopie selon Sen. Il s'agit précisément de l'argument humanitaire, celui-ci consiste à « anthropomorphiser les pays ».

Il faut noter que l'argument humanitaire consiste à légitimer les transferts de revenus des pays riches vers des pays pauvres. Telle une personne riche porterait assistance à une autre personne pauvre. Amartya Sen la trouve fictive par ce que celle-ci omet de considérer la responsabilité des politiques des pays en développement. Il explique que chaque situation

---

<sup>178</sup> T. Nagel, *Le point de vue de nulle part* (1986), p.5, cité par A. Sen, *L'idée de justice*, p. 202.

économique respective est le fruit du management politique qui prévaut dans les pays. A l'issue, penser simplement à un transfert de ressources en termes d'amélioration des conditions de vie semble une véritable illusion. À ce propos, il cite Bardhan en ces termes : « *il peut effectivement être gentiment naïf de ne pas prévoir l'échec des politiques de répartition des biens ni l'appropriation par les riches d'une part disproportionnée des bienfaits de l'investissement public* »<sup>179</sup>.

L'autre postulat analysé par Sen est celui qu'il nomme « l'échappatoire ». Selon cette approche, l'argument humanitaire analysé plus haut n'a pas de contenu viable. « Dans sa forme atténuée, elle refuse la justification morale d'un tel transfert ou du moins d'une amélioration de leur sort.<sup>180</sup> ». Ce postulat traduit en claire que chaque pays est responsable de sa situation et que les ressources dont ils jouissent leur appartiennent légitimement. Sen pense donc que le fondement moral de cette approche serait la théorie des droits dont on pourrait reconnaître la synthèse à Robert Nozick. Tout se passe comme si la disposition des ressources économiques et même naturelles n'a d'explication qu'au sein des différents pays. Autrement dit, il y va du droit de chaque pays de posséder ce qu'ils ont. Il y a ainsi aucune contrainte à en partager avec qui que ce soit.

Au vu de cet antithétisme, le philosophe et économiste indien analyse plusieurs aspects et conceptions. La théorie des droits et le raisonnement conséquentiel. Ces approches sont en réalité des astuces de démonstration de sa posture éthique sur les questions liées à la répartition des ressources à l'échelle mondiale. En effet, la question de la redistribution au plan mondial se pose en termes d'obligations relationnelles. Les tenants de l'obligation relationnelle estiment que les autorités des pays riches sont tenues par la responsabilité de sauvegarder les intérêts de leurs concitoyens ou du moins de les prioriser par rapport à ceux des non citoyens. Dans un cas de cette espèce, il est observable que cette tendance n'en soit pas fortement soucieuse des tumultes et souffrances qui se vivent ailleurs. Du moins même si ce souci existe, il est hors de question pour les dirigeants de ces contextes de traiter les problèmes des pays pauvres avec le même niveau d'intérêt que les leurs.

La redistribution est ainsi prise dans la balise d'un ensemble de considérations ou de théories qui ne s'accordent pas sur ce qu'il convient de nommer le droit, le légitime et le juste. En réalité, l'essentiel de la problématique s'articule autour de ces concepts dont les théories ici évoquées développent, suivant un type d'argumentaire précis. Il est en fait difficile de justifier à

---

<sup>179</sup> P. Bardhan, « on life and death questions », *economic and political weekly*, p. 261. Cité par A. Sen, *Ethique et économie*, p. 292.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 293.

l'échelle globale, les inégalités qu'on observe aujourd'hui. Entre rapports historiques impérialistes et hégémoniques, duperie internationale et mauvaises politiques de gestion de distribution et les diverses conceptions des droits qui en découlent, la problématique du *distribuendum* se trouve prise au galot d'un enchevêtrement plein d'équivoques. Toutefois, l'auteur indien disserte que :

On peut intégrer les droits et les prétentions légitimes à la morale du résultat elle-même, au lieu de les appliquer uniquement au jugement de l'action. Cela aurait pour effet d'élargir considérablement la portée d'un cadre conséquentialiste. C'est là un aspect particulièrement important, car, explicitement ou implicitement, diverses considérations fondées sur les droits font effectivement partie des valeurs morales des individus.

Mais accorder de l'importance à un examen des conséquences ne résulte pas nécessairement d'une acceptation du conséquentialisme, puisque refuser le conséquentialisme, c'est nier le caractère suffisant des conséquences pour le jugement moral, mais non leur caractère nécessaire<sup>181</sup>.

C'est dire pour Amartya Sen que la morale susceptible de traiter du problème de la répartition devrait prendre en compte les percepts conséquentialistes pour en dégager les unités de pertinence et de justification. En effet, il est de bon ton selon Richard Cooper, repris d'ailleurs par Sen, de chercher à savoir et comprendre les mobiles et les modalités d'usage des revenus ou ressources transférées, sans que cela ne fasse l'objet d'une ingérence et par ricochet, une atteinte à la souveraineté des pays bénéficiaires.

Cependant Amartya Sen va un peu au-delà de la perspective de Cooper. Car, il estime que le droit de regard au sujet du transfert des revenus doit être effectif et légitime aussi bien pour le pays donateur, que pour le pays bénéficiaire. Sen observe que, les transferts de ressources, bien qu'issus d'un fondement moral, il n'en demeure pas moins vrai que ceux-ci prennent généralement la forme des coopérations bilatérales ou multilatérales. Pour autant, il est nécessaire que le transfert se passe suivant une négociation, qui confère droit au pays bénéficiaire d'intervenir sur le montant à allouer par exemple, et au pays donateur, un droit de regard sur la façon d'utiliser ces ressources, de tel à ce qu'elles soient dépensées dans le cadre des objectifs déclarés. On voit bien que cette perspective de Sen s'éloigne du vieux dicton qui dit : « celui qui paie les violons, a bien le droit de choisir la danse ».

Le postulat de Sen est de créer un cadre d'interaction qui évitera sans doute des problèmes comme l'atteinte à la souveraineté, qui est d'une importance non négligeable. En fait, Sen estime qu'il devrait y avoir une asymétrie entre les préoccupations des différentes parties,

---

<sup>181</sup> P. Bardhan, « on life and death questions », *economic and politicalweekly*, p. 261, cité par A. Sen, *Ethique et économie*, pp. 298-299.

c'est-à-dire que le donateur devrait se préoccuper du fait de la gestion rationnelle du transfert ; tout comme le bénéficiaire devrait se préoccuper de la qualité et de la quantité de l'offre, relativement à ses besoins, et aussi à l'état de disponibilité des ressources. À ce sujet, Sen affirme ce qui suit : « *Le pays bénéficiaire n'a pas moins de raison, selon le raisonnement conséquentialiste, de « scruter le cocon » du pays donateur pour déterminer le montant de l'aide qu'il doit demander, que le pays donateur n'en a de « scruter le cocon » du pays bénéficiaire pour déterminer le montant qu'il doit offrir* »<sup>182</sup>.

Les propos de notre auteur de référence qui précèdent traduisent une certaine adhésion à l'éthique conséquentialiste. En réalité, il serait trop précipité de l'y enfermer. Car, les positions qu'il défend peuvent parfois « varier de quartier ». Toutefois, les concepts qui font l'essentiel de notre travail sont respectivement « *les capacités* » et « *les fonctionnements* ». Cette section a été un ajout nécessaire à la compréhension du fait économique chez Amartya Sen, par ce que dans son étude sur les modalités de la justice économique, la question internationale se pose avec ferveur non sans lien avec son approche par les capacités. Car, en tout état de chose, il est question de promouvoir les libertés d'action, susceptibles de mener aussi bien les individus que les nations à la félicité qui leur convient.

Le lien pourrait s'établir à partir des enjeux observés dans les possibilités qui sont offertes aux nations, et aux individus par après. Les capacités des individus dépendent de celles de la nation ou du pays. Cela signifie que si le pays a un certain niveau de capacité, les possibilités offertes aux individus seront limitées à la balise des capacités qu'offre l'Etat. Ainsi, le constat des inégalités dans le monde n'est plus à démontrer. C'est la raison pour laquelle Sen estime que les transferts de revenus des pays riches vers les pays pauvres sont légitimes et même nécessaires, en appendice à la bonne gestion et management politique et institutionnel. Cependant, le positionnement éthique dans la pensée d'Amartya Sen au sujet de ces transferts demeure sujet de controverse. Car, il souscrit à l'idée smithienne selon laquelle les transferts internationaux sont et devraient être sous-tendus par un élan de charité et d'empathie pour l'humanité. On se situe là dans une posture paradoxale, lorsque le même auteur en parle en termes de droit, au point d'avoir même le droit de discuter de la qualité et la quantité de l'offre.

La pensée de Sen se confronte avec celles d'autres auteurs, qui lui sont soit antérieur, soit postérieure, pour en dégager les éventuelles insuffisances et ouvrir de nouvelles perspectives, pour l'actualiser et l'adapter à notre contexte. C'est à cette tâche que s'attèle la troisième partie du mémoire.

---

<sup>182</sup>*Ibid.*, p. 301.



**TROISIÈME PARTIE :  
CAPABILITÉS ET POLITIQUE**

Tout au long de son ouvrage *Ethique et économie*, Amartya Sen développe une approche libérale qui a pour but de concevoir les conditions de possibilité du bien-être individuel à partir des libertés et opportunités sociales réelles. Il s'agit donc pour l'auteur indien d'aborder, à partir de son approche par les capacités, moult aspects de la vie sociale dont la pauvreté, les inégalités entre autre. Cependant, l'approche de Sen s'ouvre beaucoup plus à l'éthique et ne semble pas se prononcer véritablement sur une approche politique efficiente susceptible de garantir et encadrer les capacités dont il se veut défenseur. C'est d'ailleurs cet ensemble critique qui permet à Rawls de répliquer face aux attaques de Sen sur les modalités de répartition économique et les enjeux d'une justice sociale crédible.

## CHAPITRE 7 : LA CRITIQUE DE L'APPROCHE PAR LES CAPABILITÉS ET DES FONCTIONNEMENTS AUTOUR DE LA QUESTION DE L'OPERATIONALITÉ

Le concept de capabilité apparaît pour la première fois lors d'une conférence donnée à Stanford en 1979. Ce concept est employé en vue d'une critique des systèmes d'égalité utilitariste, d'utilité totale et rawlsien, sous le motif que « *ce qui manque à l'ensemble de ce cadre, c'est la notion de « capabilités de base », le fait qu'une personne soit capable d'accomplir certains actes fondamentaux* ». <sup>183</sup> Chacune de ces approches a subi une des critiques de la part de Sen, sur lesquelles nous ne reviendront plus ici. Ce chapitre a pour but de présenter quelques insuffisances opérationnelles et théoriques de la pensée d'Amartya Sen, tel que perçu par les auteurs comme Emmanuel Bénéicourt, Sugden, Cohen entre autre. Nous procéderons par une analyse critique des concepts de capabilités et fonctionnement, aussi bien dans leur contenu théorique que dans leurs perspectives d'opérationnalité.

### 7-1 Les ambiguïtés théoriques liées aux concepts de capabilité et fonctionnement

L'approche par les capabilités d'Amartya Sen se pose dans une perspective libertarienne, qui offre à l'individu la possibilité de choisir librement entre divers fonctionnements ou modes de vie pour parler trivialement. Cependant, cette approche se pose a contrario de la philosophie du contrat qui disserte que la *liberté d'action* devrait être comprise dans l'espace conventionnel de lois en vigueur du contexte social. En effet une observation empirique permet de comprendre facilement que tout individu, quel que soit ses caractéristiques est un être social, et chaque société est régie par des lois qu'il faut impérativement respecter. Ainsi, les désirs et objectifs d'un individu pourraient s'avérer nocifs ou tout au moins dangereux pour son environnement social.

Les libertés prônées par Sen dans l'approche par les capabilités ont une échelle graduelle qui s'étend des *capabilités de base* aux *capabilités complexes*, supposées favoriser la libre réalisation des individus. Cependant, cette perspective familière à l'approche libertarienniste défendue par Robert Nozick semble déboucher sur une perspective anarchiste où les individus seraient effectivement libres de choisir des « fonctionnements » qui satisferont leur propre bien-être au détriment de la république. En fait, lorsque Sen entreprend l'approche par les capabilités,

<sup>183</sup> A. Sen, « quelle égalité », *Ethique et économie*, p. 210.

il ne considère la diversité des individus que sous le prisme d'une multitude de préférences qu'il est question de satisfaire par une équation d'égalité de possibilité et d'opportunité. Il ne semble pas tenir compte du fait que cette diversité humaine pourrait s'exprimer dans un sens où certains individus pourraient être poussés par une volonté de se faire des suffrages outre mesure et peu louables.

On voit donc clairement que si l'approche par les capacités, poussée à un niveau supérieur permet à chaque individu de définir et concevoir les mobiles de son propre bien-être, elle demeure sans voix face à la problématique du maintien et la sauvegarde de l'intégrité de la nation ou de l'Etat que les contractualistes ont traité avec tant de délicatesse. Qu'est alors un bien-être qui ignore ses propres garanties ?

Bien plus, les capacités de Sen s'inscrivent dans un idéalisme quelque peu utopique. Car, la société est un construit dont le maintien implique nécessairement un sacrifice de chaque sociétaire. Il semble contradictoire de parler de société et de pleine liberté. Comme nous l'avons précédemment mentionné, il est très réducteur de vouloir penser une morale individualiste à une époque où la société humaine ne vit que sous la bannière de l'inter-connectivité et l'inter complémentarité. Les capacités souffrent ici d'un « individualisme réducteur ». Les sociétés actuelles sont alors l'expression de la mutualisation. En effet, choisir entre divers types de mode de vie comme Sen le préconise, suppose une disponibilité continue non seulement des dites libertés (quelque soient les circonstances), mais aussi une disponibilité permanente des ressources adéquates à la réalisation de ces fonctionnements.

Amartya Sen a longuement réfléchi sur les questions d'inégalité et de pauvreté, lesquelles réflexions ont participé à la récompense du prix Nobel 1998. Dans son approche d'analyse, particulièrement de son expérience de la mortelle famine du Bengale de 1943, il arrive à l'idée selon laquelle les famines ne sont pas généralement liées au manque de ressources alimentaires. Nous pensons que cette approche inductive est une erreur logique. Car sa conclusion omet par exemple la famine sévère qui a frappé l'Ethiopie dans les années 1980. Peut-on parler d'une mauvaise politique de gestion ou gouvernance ? Probablement la gouvernance aurait eu son impact, mais la précarité des ressources était au zénith. Dans un cas de cette espèce, les capacités n'auraient certainement pas résolu le problème.

L'approche par les capacités accuse donc des limites qui sont celles d'une inadaptabilité contextuelle. La pensée sennienne se veut universaliste. Pourtant, chaque contexte social est animé par ses particularités culturelles, qui imposent une certaine disposition et valeurs indépendamment des individualités. C'est le cas par exemple des contextes confessionnels qui sont focalisés sur des configurations liées à leurs traditions obédientielles. Il semble difficile de

promouvoir une philosophie du choix individuel dans de tel contexte, où le profil est communément partagé et où les déphasages individualistes pourraient hypothéquer le tissu social. S'il faille rester dans le cadrage économique des idées que Sen aborde, on observe que les analyses de Sen ont un fort ancrage individualiste. Les questions telles que la famine paradoxalement exprimée par une approche macro. Il y a comme une instabilité analytique où les objectifs visés sont focalisés sur les individus, mais les données analytiques s'expriment plutôt sous une formule macro.

Par ailleurs, il n'est plus à démontrer que la pensée du philosophe et économiste indien a un fort ancrage économique. Le libéralisme économique promu par Sen se pose dans une conception minimaliste de l'Etat. C'est-à-dire que l'approche par les capacités charrie un faible pourcentage d'intervention de l'Etat dans la vie sociale. Il y a donc ici une exclusion, du transcendantal dans l'approche défendue par Sen, cela est d'autant plus clair qu'il n'admet pas la procédure d'énonciation de principes. Il considère que le consensus ne peut être obtenu à partir de principes a priori, tel le *Maximin* de Rawls. Si on observe d'un œil critique l'idée de Sen, on s'aperçoit que ce dernier fait plus d'affirmations qu'il ne les défend de façon pointue. Le comparatisme qu'il prône suppose un point de départ empirique pour penser des adéquations susceptibles d'être valablement utile dans la vie sociale réelle.

Mais, comme l'observent Bernard Bret et Frédéric Landy, « *Sen n'échappe pas à une interrogation critique : comment cet empirisme peut-il dépasser le simple intuitionnisme et fonder un raisonnement aidant à la compréhension du monde ?* »<sup>184</sup>. De plus, il est mal perceptible dans la pensée de Sen les raisons du rejet du transcendantal, si l'on doit souscrire au comparatisme. En effet, le transcendantal fait allusion à l'intervention de l'Etat dans le construit de la vie sociale. Comment implémenter les un dispositif législatif favorisant lesdites capacités si l'Etat, garant des institutions y est déjà exclu ? Il y a à ce niveau un défaut de cohérence. Une telle lecture des choses pourrait conduire à un relativisme inapte à se prononcer de façon pertinente sur les questions de justice. On pourrait objecter à Sen de verser dans un intuitionnisme qui ne corrobore pas vigoureusement avec les exigences pointues de la construction rationnelle. Contre lui, on pourrait soutenir l'idée qu'une théorie philosophique viable part d'une construction théorique abstraite et rationnelle à laquelle on assigne des correspondances avec le vécu empirique dans l'optique soit d'une amélioration, soit des propositions de nouvelles politiques.

---

<sup>184</sup> B. Bret et F. Landy, « liberté, capacité, échelles : une lecture critique d'Amartya Sen », *Justice spatiale*, n°12, 2018, p. 6.

La question que pose Emmanuelle Bénicourt est fondamentale lorsqu'on se livre à l'analyse et étude de la pensée de Sen et précisément de son approche par les capacités. Est-ce qu'il apporte vraiment quelque chose de nouveau par rapport au discours dominant, à commencer par celui des organisations internationales, qui justifie qu'il soit étudié de près par ceux qui s'intéressent aux problèmes de la pauvreté et du développement ?

### **7-2 Individualisme et imprécision préférentielle chez Sen**

Tel que dit plus haut, les capacités de Sen s'expriment majoritairement dans une perspective individualiste. Cependant, la théorie du choix social (individuel) que Sen développe a contrario d'Arrow inclue l'idée de liberté individuelle. Mais les motivations de choix des individus ne sont pas exprimées. L'argument avancé est celui de la pluralité et la diversité des préférences et choix. Cependant, l'auteur indien explique lui-même que son système ne permet pas de rendre compte des types de différence et des diverses formes de motivation susceptibles d'expliquer la variété de choix individuels possibles. Cela prête donc à confusion, car les arguments sont vaguement exprimés sans précision. Sen ne montre presque pas ce qui motive les individus dans leurs choix, encore moins de leurs aspirations. Même s'il pense que l'approche par les capacités vaut aussi pour les groupes, il serait souhaitable que Sen donne une grille de lecture qui permettrait de comprendre les enjeux d'un choix lorsqu'il est exprimé. Cela permettrait d'avoir une lecture assez évidente de son approche sur la théorie du choix social.

Lorsque Sen traite des questions telles que la pauvreté, les inégalités sociales, ou le développement social, il adopte une démarche purement informationnelle qui ne permet toutefois pas, d'engager des perspectives opérationnelles susceptibles de résoudre ces problèmes avec une pointe d'efficacité décisive. C'est d'ailleurs ce que témoigne Sugden en ces termes :

Étant donné que Sen ne résout pas le problème de la manière dont les capacités peuvent être évaluées, il est naturel de se demander dans quelle mesure son cadre d'analyse est opérationnel. (...) lorsque Sen traite des questions de la pauvreté, de l'inégalité et du développement économique dans la perspective des capacités, sa méthode consiste à se focaliser sur un petit nombre de fonctionnements, comme ceux d'être adéquatement nourri, adéquatement logé et en bonne santé, dont l'importance centrale dans le bien-être est difficilement contestable. Il argumente ensuite qu'on parvient à des conclusions très différentes en raisonnant sur de tels fonctionnements de base plutôt qu'en termes de revenus réels. Ce faisant, Sen utilise sa théorie seulement de manière informationnelle. Ce qui ne permet pas de se faire une idée précise sur la façon dont les idées découlent de la théorie formelle, ou de

la manière dont ces questions pourraient être analysées avec succès dans le cadre d'une théorie achevée de la capabilités<sup>185</sup>.

Ces propos ces propos, on peut y voir un déphasage entre le cadre formel de l'énoncé et le cadre opérationnel. L'approche par les capabilités de Sen, de ce point de vue ne semble pas répondre aux attentes qu'il annonce lui-même quand il entreprend de s'opposer aux approches utilitaristes et rawlsienne. Même dans certaines de ses illustrations de première recette, on n'y voit pas de véritables précisions en termes d'opérationnalité. Lorsqu'on considère son illustration quasi-omniprésente dans la majorité de ses textes, notamment celui de la flûte disputée entre trois enfants, où l'on est confronté à la difficulté de trouver une solution impartiale pour faire justice. Dans *L'idée de justice*, l'illustration se formule ainsi :

Il s'agit de décider lequel de ces trois enfants, Anne, Bob et Carla doit recevoir la flûte qu'ils se disputent. Anne la revendique au motif qu'elle est la seule des trois à savoir en jouer (les autres ne le nient pas) et qu'i serait vraiment injuste de refuser cet instrument au seul enfant capable de s'en servir. Sans aucune autre information, les raisons de lui donner la flûte sont fortes.

Autre scénario : Bob prend la parole, défend son droit d'avoir la flûte en faisant valoir qu'il est le seul des trois à être pauvre au point de ne posséder aucun jouet. Avec la flûte, il aurait quelque chose pour s'amuser (les autres concèdent qu'ils sont plus riches et disposent d'agréables objets). Si l'on n'entend que Bob et pas les autres enfants, on a de bonnes raisons de lui attribuer la flûte.

Dans le troisième scénario, c'est Carla qui fait remarquer qu'elle a travaillé assidûment pendant des mois pour fabriquer cette flûte (les autres le confirment) et au moment précis où elle atteint au but, « juste à ce moment-là », se plaint-elle, « ces extirpateurs tentent de lui prendre la flûte ». Si l'on n'entend que les propos de Carla, on peut être enclin à lui donner la flûte, car, il est compréhensible qu'elle revendique un objet fabriqué de ses propres mains<sup>186</sup>.

Ces revendications respectives traduisent grosso modo les mobiles éthiques respectifs des philosophies utilitaristes, égalitariste et libertarienne. Ces postures dans l'analyse d'Amartya Sen, chacune de ces approches est problématique à plus d'un égard. Cependant, on a du mal à situer Sen dans une perspective de décidabilité précise. Si l'approche par les capabilités semble manifester un attrait pour les libertés et les « pouvoirs d'accès » qui soutien Carla, celle-ci ne résout a fortiori le problème de la dotation de la dite flûte qui satisfasse aux attentes des deux autres enfants dont les revendications ne semblent pas moins légitimes. Il y a donc comme une justice unilatérale et donc non inclusive. Pourtant, le projet déclaré depuis Rawls est d fonder une

---

<sup>185</sup> R. Sugden, « welfare, ressources and capabilities : a review of inequality reexamined by Sen », in *journal of economic littérature*, 1993, cité par E. Bénécourt, « Amartya Sen, un bilan critique », *cahiers d'économie, politique*, 2007, p. 66.

<sup>186</sup> A. Sen, *l'idée de justice*, p. 38.

approche de justice alternative à la perspective utilitariste. Finalement, le critère spécifique d'évaluation du bonheur d'un individu demeure ignoré. La conséquence directe est que ses travaux ne peuvent donc pas mener à une perspective opérationnelle probante.

Emmanuelle Bénicourt le démontre vigoureusement dans les articles critiques qu'elle consacre à Amartya Sen. Elle explique clairement la discrétion d'Amartya Sen sur la démonstration des différents motifs de choix individuels. Cela ayant déjà été dit plus haut, notons que cette discrétion pose davantage problème lorsqu'on s'élève au niveau collectif. Car la grande difficulté de la théorie du choix social réside dans la capacité ou la possibilité de penser un cadre décisionnel collectif que Joseph Kenneth Arrow jugeait déjà impossible. A ce sujet, Sen propos deux solutions, lorsqu'il s'agit de comparer le bien-être accompli par des individus différents, il propose la technique du classement par dominance ; par ailleurs, pour traiter de la comparaison de plusieurs individus ayant de capacités différentes et de diverses façons, Sen propose le classement partiel, fondé sur l'intersection des classements, à partir des préférences communes à tous les individus. Cependant, Bénicourt observe que le fait pour ces méthodes d'encadrer l'évaluation du bien-être ne tranche pas finalement le problème de l'indécidabilité. Elle dit à ce propos :

L'approche par les capacités implique une double conception du bien-être : le bien-être accompli (les fonctionnements choisis) et la liberté d'accomplir le bien-être (l'ensemble-capacités au sein duquel les individus font leurs choix).

En ce qui concerne le bien-être accompli, la question qui se pose est celle de savoir comment comparer le bien-être d'individus ayant accompli des fonctionnements différents. Sen propose deux techniques à savoir le classement par dominance et le classement par intersection. (...)

Cette manœuvre présentée par Sen, on l'a dit ne résout pas le problème résiduel de l'indécidabilité.

Tout compte fait, l'approche par les libertés réelles promue par Amartya Sen ne fait pas l'unanimité dans l'effort de construction d'un monde juste. Car si Sen semble s'attarder à l'individu, c'est par ce qu'il estime que la conscience collective ne traduit pas ipso facto la conscience individuelle<sup>187</sup>. Cependant, son approche est ouverte à une infinité de possibilités ou de fonctionnements dont le libre choix de l'individu, selon sa sensibilité et ses motivations détermine la valorisation. Pourtant cela donne l'impression d'une ouverture à un anarchisme que nous avons décrié plus haut. Cette critique est à nouveau évoquée en vue de présenter l'approche d'une figure toute aussi importante de la théorie des capacités. Martha Nussbaum, dans sa

---

<sup>187</sup> D'où son opposition à la philosophie du contrat, spécifiquement celle développée par Rawls.

perception se met d'accord avec l'auteur indien sur la critique à adresser aux approches contractualistes. Il s'agit pour les capabilistes de penser que le manque de soutien dans l'accomplissement de certaines vies ou le fait de considérer les humains comme une fin en soi ne suffit pas à éradiquer les inégalités et les malaises sociaux observés ici et là.

Le libéralisme politique défini dans la perspective contractuelle de Rawls serait donc un échec en instituant fictivement l'indépendance de tous les contractants. Il y a donc dans cette approche une certaine vue de l'esprit à penser que tout le monde dispose des mêmes moyens d'être actif et libre. Par ce que pour elle, « de telle théories ne laissent aucune place à ceux qui, pour de longues périodes de leurs vies, ou même durant toute leur vie sont sensiblement inégaux dans leur contribution à la productivité ou engagées dans les vies asymétriques de leur condition de dépendance ». On peut donc observer que l'approche par les capacités est une contre-théorie de cette philosophie, et se situe aux antipodes de l'omniprésence de la richesse comme critère d'évaluation du bonheur. C'est la raison pour laquelle elle s'oppose à la culture traditionnelle du PIB.

Lorsque ce rappel est fait, il y a tout de même à observer que les capacités que développe Nussbaum sont balisées et encadrées dans de champs d'expression respective. Cet état de chose conduit à penser que les capacités à prôner sont fonction de chaque réalité sociétale. La philosophe américaine distingue les capacités internes et les capacités combinées. « Les capacités internes sont des capacités qui ont trait à la personnalité les capacités aussi bien motrices qu'intellectuelles. Les capacités combinées sont des capacités internes auxquelles s'ajoutent les conditions sociales, politiques et économiques, dont le fonctionnement peut être choisi <sup>188</sup>». Ces propos traduisent clairement pour la philosophe américaine une nécessité de baliser le champ de liberté de l'individu non seulement dans sa sphère de la personnalité, mais aussi dans les règles qui régissent l'espace social de cet individu.

---

<sup>188</sup> M. Nussbaum, *Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?* Paris, la découverte, 1998 p. 43.

## **CHAPITRE 8 : LA SOLUTION RESSOURCISTE CONTRE L'IDEALISME DES CAPABILITÉS**

Alors que l'approche par les capacités prône les libertés réelles, la solution ressourciste s'inscrit dans la continuité de l'œuvre de Rawls en instituant les ressources matérielles (les richesses) comme solution idoine aux problèmes de justice économique et de bien-être social. Par définition, l'approche par les ressources est une doctrine qui préconise que les malaises sociaux observés dans le monde résultent de l'inégale répartition des richesses sociales. En effet, cette philosophie part du constat selon lequel, les entorses et les ruptures de cohésion sociale sont l'apanage des contextes sous-développés et donc pauvres en richesse. C'est à l'issue de cette constatation que les auteurs comme Pooge, Beitz et Chauvier optent pour une redistribution des richesses mondiales et sociales pour mener à bien le combat engagé contre les inégalités et la problématique du bien-être. Cette approche justifie la nécessité des transferts matériels envers les citoyens et les Etats les plus pauvres. Ce chapitre présentera deux perspectives de la solution ressourciste, à savoir : l'iniquité du système économique international dénoncé par Thomas Pooge et l'arbitraire du patrimoine agraire de Charles Beitz.

### **8-1 Thomas Pooge et le ressourcisme**

La solution ressourciste, comme nous l'avons mentionné plus haut est d'inspiration rawlsienne. Mais cette approche par les ressources est fondée sur une emphase mise sur les richesses. Pooge estime que le grand malaise de pauvreté mondiale est fondé sur une crise de justice économique, qui plombe les Etats dits pauvres. En effet, la problématique du distribuendum ou de justice économique qu'interroge notre travail se fonde sur un constat précis : le bonheur ou le bien-être des individus qui peuplent le monde ou les Etats ne semble pas effectif chez tout le monde. Ce malaise est plus récurrent dans les contextes dits sous-développés. Pour autant

Pooge considère que la principale cause de l'extrême pauvreté dans le monde est l'ordre économique global (L'ONU, L'OMS, FMI, L'OMC, La Banque mondiale) et l'action des pays riches qui faussent la loi du marché et entretiennent la pauvreté et la corruption dans les pays pauvres (la complicité des réseaux bancaires occidentaux dans la fuite des capitaux, subventionnement des unités de production protectionniste)<sup>189</sup>.

---

<sup>189</sup> A. Amougou Afoubou, cours de philosophie politique, *UE PHI 426 : Théories politiques contemporaines*, inédit, p.9.

Cette vision de Thomas Pooge présente une véritable démagogie et avidité du système mondial à toujours sauvegarder les intérêts des pays riches en perpétuant la pauvreté des pays pauvres. Il y a donc sous cet angle de lecture un élan capitaliste qui ne consiste non pas à envisager l'essor global en vue de la sauvegarde du bien-être de tous et de chacun, mais une propension à meurtrir et abuser continuellement des pays en développement en vue du maintien d'une hégémonie économique.

Les relations internationales (multilatérales) sont donc dans ce cas une faucheuse pour des États faibles qui peinent à trouver le minimum vital à ses populations. Dans cette perspective d'analyse l'approche par les capacités se trouve une fois de plus limitée en raison de son inefficacité à rétablir la justice globale dont elle se revendique la mission. Lorsque Pooge affirme : « nous sommes complices d'un immense crime contre l'humanité en avalisant l'actuel ordre économique mondial <sup>190</sup> », il prend conscience de la nature arbitraire du système économique mondial et des tumultes que celui-ci crée dans l'espace généralisé.

L'approche d'évaluation de la pauvreté globale telle qu'abordée par Pooge est issue d'un diagnostic qui présente deux perspectives originelles possibles. Premièrement, les contextes pauvres à l'instar de l'Afrique on pourrait trouver l'origine de leur pauvreté dans la mauvaise gestion des ressources locales. On pourrait alors parler des effets de la mal gouvernance. Ce point de vue est l'expression d'une responsabilité endogène caractérisé par des variables individuelles en matière de capacité et de performance. Pour Pooge, ce point de vue est d'une portée minimale pour expliquer véritablement les difficultés de développement, mieux encore les difficultés liées au développement humain.

La seconde explication, et la plus plausible selon lui est que les rapports historiques des pays pauvres avec le reste de l'élite économique mondiale ont joué une partition de grand impact et sont jusqu'alors en majeure partie responsables des difficultés observés dans ces pays sous-développés. En effet, il faut remarquer que Pooge est un auteur cosmopolite. Donc il souscrit à l'idée que les grandes organisations internationales et les pays riches ont, comme nous l'avons déjà dit faussé les règles du marché. Alors il y va de leur responsabilité de les rétablir. Parlant particulièrement de la situation macabre de l'Afrique, il affirme :

Il importe de rappeler que les peuples actuels sont parvenus à leurs niveaux présents de développement social, économique et culturel par le biais d'un processus historique marqué par l'esclavage, le colonialisme, voire le génocide. Bien que ces crimes appartiennent désormais au passé, ils ont laissé un héritage de grandes inégalités qui seraient inacceptables quand bien même les peuples seraient aujourd'hui maîtres de leur propre développement. Même si les

---

<sup>190</sup> T. Pooge, *Word poverty and human rights*, p. 16, cité par A. Amougou Afoubou, *Id.*

peuples d’Afrique, au cours des dernières décennies, avaient réellement eu la possibilité d’atteindre des taux de croissance économique similaires à ceux des pays développés, le fait d’accéder à un tel niveau de croissance ne leur aurait pas permis de surmonter leur désavantage initial qui, en ce qui concerne le revenu per capita était de 30 pour 1. Même si à partir des années 1960, la croissance annuelle de l’Afrique au niveau du revenu per capita, s’était situé un point au-dessus de la nôtre, le ratio serait encore aujourd’hui de 20 pour 1, et l’équilibre ne serait pas atteint avant le XXIV<sup>e</sup> siècle<sup>191</sup>.

Les propos de Pooge traduisent clairement que la situation actuelle de l’Afrique est majoritairement issue de sa trajectoire historique. Autrement dit, la responsabilité de la précarité de l’Afrique est à imputer au colon, compte tenu des rapports hégémoniques qu’il a entretenus avec le continent africain. Il n’est plus à démontrer que la colonisation est à l’origine des formes géographiques, politiques et socio-économiques que l’Afrique connaît aujourd’hui. Cet héritage colonial aux variables multiples a fait de l’Afrique, l’objet d’une instabilité qui a participé et continue de participer à sa déliquescence.

Dans l’expression de son argumentaire globaliste, Pooge s’oppose toutefois à son maître à penser Rawls lorsque ce dernier estime que la pauvreté sévissant dans les contextes affectés est issue des mauvaises politiques endogènes et que la responsabilité de leur sort est la leur. Rawls affirme ce qui suit :

Les causes de la richesse d’un peuple et les formes que prend celle-ci résident dans sa culture politique et dans les traditions religieuses, philosophiques et morales qui soutiennent la culture de base de ses institutions politiques et sociales, ainsi que dans les industries et les aptitudes de coopération de ses membres, soutenus par leurs vertus politiques. (...) la culture politique d’une société opprimée est tout à fait importante. (...) cruciale est également la culture démographique du pays<sup>192</sup>.

Il est établi dans cette perspective rawlsienne qu’il est injustifié de s’en prendre à des causes exogènes fussent-elles proches ou lointaines. Car, au nom de la souveraineté de chaque pays, il y va de leur responsabilité d’assurer les mobiles politiques et socio-économiques adéquats pour sauvegarder le bien-être des populations. En plus, il exprime en citant Michael Walzer, que le profil politique auquel un Etat souscrit ne traduit pas nécessairement une crise du bien-être des membres de ladite société. Car, une société pourrait être soumise à un régime autoritaire tout à fait partagé. Donc, il n’est guère question que le sort d’une société, fut-il malaisien ressorte de la responsabilité d’un lointain rapport historique similaire à celui qu’ont entretenus l’Afrique et l’Occident. Puisque, la situation difficile des pays précaires, estime-t-il est très souvent liée à la

<sup>191</sup> T. Pooge, « porter assistance aux pauvres du monde », *Raison publique*, trad. fr. P. Savidan, Paris, Bayard, 2003, p. 104.

<sup>192</sup> J. Rawls, « le droit des peuples », cité par Pooge, *Ibid.*, p. 107.

mal gouvernance et l'avidité politique et économique des dirigeants de ces Etats. Pour lui, « le problème est le plus souvent lié à la nature de la culture politique publique et les traditions religieuses et philosophiques qui sous-tendent ces institutions. Les grands maux dans les sociétés plus pauvres sont généralement liés à la présence d'un gouvernement qui les oppriment et d'élites corrompues <sup>193</sup> ». Donc pour lui, la pauvreté serait due aux causes domestiques. Toutefois, Rawls ne s'oppose pas à l'idée d'une assistance internationale. Mais cela devrait découler d'un élan personnel et autonome, sans aucun impératif.

Cette perception rawlsienne au sujet de l'assistance internationale n'est donc pas partagée par Pooge comme nous l'avons dit plus haut. Pour lui, il y a comme un impératif de réparation qui s'impose au regard des torts historiques enregistrés. Au-delà de cette injustice initiale, Pooge estime que le système économique mondial actuel concoure à la perpétuation d'un tel déphasage et en appelle à une assistance économique non pas simplement magnanime, mais une assistance positive au regard des dispositions qu'il évoque.

Partant d'une étude statistique de la pauvreté, il laisse observer que : « sur un total d'environ 6 milliard d'êtres humains, quelques 2,6 milliards vivent avec moins de deux euros par jours, et près de 1,2 milliard parmi eux vivent en dessous du seuil international de pauvreté, soit 1€ par jour. 815 millions de personnes souffrent de mal nutrition, 1,1 milliards de personnes n'ont pas accès à l'eau salubre, 2,4 milliards n'ont pas accès aux installations des soins de santé de base etc. <sup>194</sup> ». Ces seuls chiffres montrent à quel point l'urgence d'assistance est préoccupante. Nous sommes donc là dans un cosmopolitisme moral, que Pooge travaille à donner une pesanteur positive et juridique, a contrario de la considération compassionnelle qui prévaut dans les argumentaires tel que celui de Peter Singer<sup>195</sup>. Il y a donc dans cette perspective de Pooge une démarcation entre perspective humanitaire, qui interpelle l'humanisme ou la pitié des pays aisés et l'exigence de justice qui s'investit d'une réglementation codifiée, susceptible de permettre aux contextes pauvres d'exiger réparation et assistance.

Cette perspective est partagée par plusieurs globalistes dont Pierre-Yves Bonin, qui estime effectivement que les sollicitations humanitaires sont d'une faible portée et peuvent même participer à maintenir ces pays pauvres dans la dépendance continue. Pour lui, il est hors

---

<sup>193</sup> *Id.*

<sup>194</sup> UNDP, 2002, p. 21, cité par Pooge, op.cit., P. 110.

<sup>195</sup> Dans son article « Famine, affluence and morality », *philosophy and public affairs*, pp. 229-243, Singer estime que le problème de la répartition de revenus ou de richesses mondiaux doit obéir à une compassion internationale en vertu de l'humanité que nous partageons en commun. A l'issue il illustre son argument avec un exemple imaginaire d'un enseignant qui devrait sauver la vie à un enfant qui serait en train de se noyer dans une pataugeoire, bien qu'il soit tenu de salir ses vêtements. C'est un argument qui invite à la charité, à la compassion et à la mutualité humanitaire.

de question pour les pays pauvres de mendier les fruits de la coopération internationale. Car les richesses qui font le bonheur des pays riches sont en partie issues des échanges et des partenariats, parfois à des degrés de rentabilité disproportionnée. Il est donc question d'instituer donc la justice plutôt que la simple empathie. Cette justice permettra sans doute, selon lui de sauvegarder la dignité et la souveraineté des pays pauvres. C'est ce qui le pousse à affirmer que :

Dans le cas d'une famine, le secouru pourrait exiger du pays secouru que l'argent versé à ce dernier serve expressément à l'approvisionnement en nourriture de certaines populations. Dans le cas où un pays aurait cependant injustement profité de certains avantages, le pays reconnu coupable de l'injustice ne pourrait pas dicter à ses victimes le mode d'utilisation de la compensation qu'il est tenu de verser. Il ne serait pas acceptable, par exemple, de rendre cette indemnisation conditionnelle à une réforme de l'économie du pays du pays victime de l'injustice<sup>196</sup>.

Il renchérit,

La distinction entre humanité et justice a une influence sur la façon de raisonner. Lorsqu'on invoque un argument humanitaire, on peut se contenter d'une formulation vague des prémisses et des conclusions. On dira que c'est un devoir moral d'aider les plus démunis, sans préciser quand, dans quelle mesure et comment il conviendrait de le faire. Mais lorsqu'on établit un devoir de justice, il faut être rigoureux et précis. (...) il faudrait préciser les raisons qui justifient les demandes et fixer le montant d'un juste transfert de richesses<sup>197</sup>.

Ces affirmations de Bonin font clairement alliance avec la conception de Pooge, qui voit dans la répartition des revenus, un impératif de justice, qui s'enracine aux torts historiques et davantage à la disposition actuelle des institutions internationales qui sont toujours à la grande faveur des plus nantis.

Dans un article très répandu, Pooge ne manque pas d'exprimer son désarroi envers les perspectives globalistes humanitaires, qui n'ont pour seule mission que de pervertir la dignité des pays pauvres. Il pense que promouvoir le sens de l'humanité des pays riches pourrait avoir du sens dans la mesure d'une forme de solidarité internationale en cas d'évènement tragique, non lié ni aux rapports historiques, ni à la configuration du système économique mondial actuel. C'est l'exemple d'une catastrophe naturelle causant plusieurs dégâts matériels et humains. Dans un tel sens, une magnanimité ne serait aucunement mal perçue. Mais cette forme demeure très attaquable lorsqu'on parle des transferts de revenus. Il affirme à ce propos que:

---

<sup>196</sup> P. Bonin, *la justice internationale et la répartition des ressources naturelles*, presses de l'université de Laval, 2010, p. 8.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 9.

Moreover, even the causes of the current persistence of severe poverty are means exclusively domestic to the countries in which it occurs. The asymmetries inherent in the current global economic (WTO) regime are well documented: it allows the rich countries to favour their own companies through tariffs, quotas, anti-dumping duties, export credits and huge subsidies. UNCTAD estimates that the latter market distortions cost the developing countries \$700 billion annually in lost export revenue—a huge amount relative to the needs of their poor. And the heavily trading opportunities the rich countries afford the poor do not come for free. To obtain them, poor countries must spend large amounts on enforcing the intellectual property rights of the rich, thereby depriving their own populations of access to cheap generic versions of patented seed and life-saving medicines<sup>198</sup>.

Cette appréciation globaliste ne se limite pas seulement aux considérations économiques et domestiques. Elles touchent également à plusieurs autres aspects parmi lesquels le domaine agricole, que Charles Beitz présente vigoureusement dans ses travaux.

### **8-2 Charles Beitz et le problème global de l'agriculteur.**

La question de la justice globale est un sujet qui intéresse particulièrement les post-rawlsiens. La posture de Charles Beitz semble mitigée dans les rapports qu'elle entretient avec la pensée de Rawls. La théorie de la justice de John Rawls semble s'attarder sur les considérations nationales, d'un ensemble de contractants mus par la volonté d'établir des rapports d'équité qui permettraient de sauvegarder une approche de justice inclusive des coopérateurs sociaux. En effet, Beitz remarque que les deux principes de justice de Rawls sont principalement investis dans l'optique de fonder une approche distributive qui réponde essentiellement à une autoémancipation. Cela suppose comme nous l'avons signifié dans la section précédente que la pensée de Rawls relativement aux questions de justice globale ne trouve point d'explication extérieure. Le développement d'une communauté dépend donc de l'efficacité de ses institutions.

Charles Beitz laisse observer conjointement à Pooge que l'efficacité des institutions seule ne suffit pas à expliquer la pauvreté qui sévit dans certaines localités du monde. De fait, comme le défend Thomas Nagel à la suite de Thomas Hobbes, on ne peut parler de justice globale à l'extérieur d'un Etat souverain, on ne peut que parler d'un devoir d'aide au nom de l'humanité que tous les humains partagent en commun. Ce postulat ne séduit pas Beitz en raison du fait que le monde tel qu'il est disposé est la résultante des rencontres, des accords à bénéfice disproportionnés et surtout de l'inégalité agricole qui caractérise les Etats. Beitz démontre que la délimitation des frontières est en soi une forme d'injustice qu'il convient de réparer. La

---

<sup>198</sup> T. Pooge, *World poverty and human rights*, Cambridge (R-U), Polity Press, p. 3.

différenciation agraire ou de ressources naturelles selon Charles Beitz traduit une disproportion de la quantité de richesses disponible, selon qu'on se trouve dans un Etat ou dans un autre.

Dans un article séminal, Beitz affirme que :

I conclude that the natural distribution of resources is a purer case of something's being arbitrary from a moral point of view than the distribution of talents. Not only can one not be said to deserve the resources under one's feet ; the other grounds on which one might assert an initial claim to talents are absent in the case of resources as well.

The fact that national societies are assumed to be self-sufficient does not make the distribution of natural resources any less arbitrary. Citizens of a nation that finds itself on top of a gold mine do not gain a right to the wealth that might be derive from it simply because their nation is self-sufficient. But someone might argue that self-sufficiency, nevertheless, remove any possible ground on which citizens of other nation might press claim to equitable shares. A possible view is that no justification for resource appropriation is necessary in the global state of nature<sup>199</sup>.

Ces propos de Charles Beitz traduisent clairement que la disposition globale des ressources naturelles relève de l'arbitraire. Or, celles-ci étant une condition décisive du développement, les Pays riches n'ont en rien mérité de les obtenir et pourtant en usent librement et même abusivement. Pour lui, ces ressources naturelles à défaut d'être redistribuées, devrait justifier et légitimer les transferts de ressources des pays riches, vers les pays pauvres. Non simplement à titre d'aide humanitaire, mais davantage à titre de justice. Il ne s'agit donc pas d'une faveur, mais d'un droit dont devraient toutes les sphères de façon « non-localiste ».

Embraillant au même débat, Yves-Pierre Bonin souscrit au postulat de Charles Beitz, car il observe que :

Les ressources naturelles jouent un grand rôle dans le développement économique des pays et le bien-être leurs habitants. Elles servent à nourrir la population, sont utilisées comme source énergétiques, et en tant que matière première, elles entrent dans la fabrication de la plupart des biens de consommation. Etant donné qu'elles sont produites par la nature sans être le fruit d'un travail humain, il serait normal qu'elles appartiennent collectivement à l'humanité et qu'elles soient gérées au profit de tous. Or, distribuées au gré des forces de la nature, elles ne sont pas malheureusement pas réparties également sur toute la planète et des pays en profitent plus que d'autres. Certains jouissent des conditions environnementales avantageuses ou de ressources minérales prestigieuses, tandis que d'autres, fréquemment menacés par des éléments, manquent cruellement de matières premières. Au nom de l'équité, il importe de redresser la situation, afin que les bénéfices tirés des

---

<sup>199</sup> C. Beitz, « justice and international relations », *Global justice: seminary essays*, (dir) T. Pooge and D. Moellendorf, Parangon house, 2008, p. 29.

ressources naturelles soient plus équitablement repartis. Le moyen le plus efficace d'y parvenir consisterait à imposer une taxe aux pays qui possèdent, exploitent ou consomment davantage de ressources, puis à répartir les sommes recueillies entre « les véritables » propriétaires des ressources, soit l'ensemble des habitants de la planète<sup>200</sup>.

Cette considération globaliste est en réalité fondée sur l'idée d'une égale appartenance à la communauté humaine et par conséquent à la planète terre, source originelle des ressources naturelles. En effet, la posture que défendent Beitz et Bonin repose sur une volonté de penser les modalités d'une justice internationale au regard du remarquable écart du niveau de vie entre les habitants de la même planète. Il est indiqué de façon implicite dans cet argumentaire que les prétentions nationalistes relèvent d'une volonté de balkaniser la communauté humaine au profit des considérations égoïstes communautaristes et faire ainsi l'apologie d'un nationalisme aigu.

La posture globaliste est davantage soutenable sur le plan politique, lorsqu'on observe la disposition internationale actuelle. La cosmopolitie s'illustre de plus en plus dans la perspective des rapprochements des horizons qui est observée depuis la première guerre mondiale. En 1919, avec la création de la SDN, nous observons des pas fort significatifs dans la mise en place d'organe susceptible de sauvegarder l'humanité et de la protéger contre diverses formes de dépérissement. Avec l'ONU au lendemain de la deuxième guerre mondiale en 1945-1946, les liens se consolident et la problématique de la justice se pose avec une acuité remarquable. Ce bref rappel historique vise à démontrer que la promotion du bien-être de l'humain et de la justice en tant que levier de cohésion sociale a toujours fait l'objet d'une préoccupation de premier ordre. Il serait alors louable, selon la perspective globaliste de penser des plans de réforme agraire internationale ou mondiale susceptible d'améliorer la qualité de vie des plus défavorisés.

A considérer le rythme d'exploitation des ressources naturelles depuis l'essor industriel dans le monde, il n'est plus à démontrer que les bénéfices de ces progrès améliorent les conditions de vie des populations qui sont issues des contextes dits développés. Pourtant, les conséquences de ces « progrès » ont des impacts non-localistes. Autrement dit, l'exploitation et la consommation des produits naturels dont parle Bonin ont des conséquences sur toute la planète. Par exemple, la détérioration progressive de la couche d'ozone par l'émission des gaz à effet de serre ne menace pas seulement la vie des contextes où ces gaz sont émis, mais la menace est planétaire. Il faut même reconnaître sans exagération que les pays moins lotis sont ceux qui en souffrent le plus, par défaut de moins nécessaires pour surmonter les dysfonctionnements et catastrophes naturelles qui s'abattent en permanence.

---

<sup>200</sup> Y. Bonin, *justice internationale et la répartition des ressources naturelles*, p. 3.

Suivant ces considérations, il semble soutenable de concevoir en cette ère de mondialisation de penser les modalités d'une justice globale plus inclusive qui intègre aussi bien le souci de l'autre en tant que devoir morale comme le soutiennent certains auteurs, mais aussi et surtout sauvegarder une justice globale qui protège les contextes sociaux moins nantis du chantage, de l'hégémonie continue, et de l'exploitation tel qu'il a été observé dans les rapports historiques mentionnés plus haut.

La lecture que fait Charles Beitz du problème de la justice globale est telle que les transferts sociaux doivent constituer un impératif, plus encore une norme juridique et sociale. Sa pensée se heurte à bien d'égard à celle de son maître à penser John Rawls, par ce qu'il estime que le système rawlsien ne conçoit la justice que dans les limites d'un étendu national. Beitz observe ensuite que Rawls adopte de principes qu'il n'exploite pas lui-même à suffisance, par ce que le principe de différence est déjà une source de légitimation d'une justice distributive globale.

## CHAPITRE 9 : LA PERTINENCE D'UNE ÉTHIQUE DU BIEN-ETRE DANS LE CONSTRUIT D'UN INSTITUTIONNALISME CREDIBLE

Par-delà les attaques somme toute fondées que subit Sen tout au long du développement de son approche par les capacités, celui-ci reste toutefois crédible pour au moins trois raisons : le primat des droits et libertés, une mesure du bien-être plus proche de l'individu en vue du développement humain et son ouverture au cosmopolitisme.

### 9-1 Le primat de la liberté

La place de choix accordée à la liberté et aux droits dans le construit de l'approche par les capacités tient lieu d'une touche remarquable dans la construction de l'édifice démocratique, qui d'un point de vue générale fait partie des grandes plaidoiries historiques de l'humanité. Développée plus haut, la conception dualiste de la liberté empruntée à Isaiah Berlin, par Amartya Sen est fondamentalement porteuse de signification quant à la nécessité de définir un cadre d'épanouissement permanent des individus ou des groupes sociaux. Il s'agit donc de la liberté positive et de la liberté négative. Dans la terminologie d'Isaiah Berlin dans son *Eloge de la liberté*, la liberté positive renvoie à la possibilité qu'a un individu de parvenir à ses réalisations de valeur suivant les moyens offerts par le dispositif non seulement d'intégration physique, mais aussi politico-social de son environnement. La liberté négative quant à elle fait référence à la possibilité d'accomplir ses réalisations et son bien-être par les moyens qui lui échoient sans entrave effective.

Cet ensemble définitionnel récupéré par Sen lui permet d'assoir les fondements de son approche par les capacités, qui selon lui serait très chère à la pratique d'une démocratie véritablement accomplie. Tout compte fait, Sen accorde une place prépondérante à la liberté positive en ces termes : « *si nous accordons de l'importance au fait qu'une personne puisse mener la vie qu'elle choisit, alors c'est de la catégorie liberté positive que nous devons nous soucier. Si le fait d'être libre de choisir est d'une importance capitale, la liberté positive doit être une chose essentielle* »<sup>201</sup>. Ceci veut en d'autres mots dire que la notion de liberté notamment positive revêt un contenu non seulement éthique, mais aussi politique, qui concoure à l'épanouissement des individus.

<sup>201</sup> A. Sen, *L'économie est une science morale*, Paris, la découverte, 1999, p. 49.

Lorsqu'on veut aborder la question politique avec Amartya Sen, il importe tout d'abord de se fixer sur cette considération de la liberté, à titre de condition préalable. On peut alors voir que Sen fait ainsi l'apologie de la démocratie. Cependant, la démocratie défendue par Sen, semble à l'analyse, être celle qui participe d'une véritable inclusion de tous les individus. Car celle-ci s'occupe majoritairement de ceux qui sont frappés par la famine et la pauvreté. Il faut noter avec Sen que la pauvreté et la famine sont toutes deux des atteintes à la liberté et donc à la capacité d'autoréalisation. Un individu frappé de famine, pense-t-il n'est pas dans les conditions nécessaires pour participer activement à la vie sociale et la notion de choix se trouve être très réduite à son égard. Il prend à titre d'illustration ses souvenirs d'enfance de la famine mortuaire du Bengale de 1943.

Il estime après analyse que celle-ci n'était pas fondée sur une carence de ressources alimentaire comme on l'aurait pensé. Mais cette famine était selon le rapport de Sen tributaire d'une mauvaise politique de distribution, ne n'était pas parvenue à satisfaire l'ensemble de la population, qui a en partie payé au prix de la vie. Pour Sen, une telle situation n'en appelle pas forcément à une distribution horizontale des ressources vivrières. Mais davantage à une distribution égale de libertés réelles ou de capacités de base, permettant à chacun de mener une vie décente. Il pense à ce propos que :

Au cours de la terrible histoire des famines survenues dans le monde, il est en fait difficile de trouver le cas d'une famine qui se soit produite dans un pays doté d'une presse libre et d'une opposition active, au sein d'un système démocratique. Si l'on admet cette analyse, alors il faut considérer que ce sont les différentes libertés politiques existantes au sein d'un Etat démocratique, y compris la liberté de tenir des élections régulières, l'existence d'une presse libre et la liberté de parole (sans prohibition ni censure gouvernementales) qui incarnent la véritable force responsable de l'élimination des famines. Ici encore, il apparaît qu'il existe un lien causal entre un ensemble défini de liberté, la liberté de critiquer, de publier, de voter et d'autres types de liberté, telles que la liberté de ne pas être victime de la faim et celle de ne pas mourir de la famine. (...) <sup>202</sup>.

On voit clairement dans cet extrait que la pensée politique de l'économiste et philosophe indien s'arroge d'un certain type de préoccupations relatives, non pas à une forme dérivée d'institutionnalisme politique au sens où on pourrait questionner le type d'Etat qu'il défend, ou alors pour mieux formuler, le pourcentage d'intervention d'Etat qu'il propose pour s'identifier comme Etat minimal ou maximal, mais davantage à une approche ouverte à la diversité culturelle de chaque contexte, mais qui prend en compte, de façon appuyée, les questions de bien-être, d'épanouissement et d'intégration inclusive de tous et de chacun. On peut à cet effet

---

<sup>202</sup>*Ibid.*, p.55.

comprendre la raison pour laquelle il fustige l'indice de développement par le PIB. Pour lui, cet indice ne renseigne pas à suffisance sur la posture cardinale de l'épanouissement et du bien-être individuel. D'où l'implémentation l'indice de développement humain (IDH) avec la collaboration de son ami Mahbub ul Haq en 1989, dans le cadre du *rapport mondial sur le développement humain*. Ce nouvel indice permet selon ses auteurs de percevoir de plus près la disposition d'un individu en termes de capacités de base<sup>203</sup>.

Il serait réducteur de ne pas reconnaître à Amartya Sen le mérite d'avoir pensé à raviver le projet traditionnel que formulais déjà Aristote, notamment le « bien de l'homme ». Le rapprochement de l'économie à l'éthique permet à la science économique, en dépit de ses caractéristiques logistiques dont on doit les fondements aux auteurs comme Léon Walras, l'approche impulsée par Sen permet de se soucier des accomplissements sociaux et individuels, fortement utile au « bien de l'homme ». Ce rapprochement permet entre autre aux politiques publiques de résoudre plus efficacement aux problèmes de la pauvreté, la famine et la précarité qui sans doute mettent en mal les populations les plus vulnérables.

Dans les contextes comme l'Afrique, le problème de la pauvreté se pose avec acuité. L'approche par les capacités permet de statuer avec plus de pertinence sur les stratégies d'émancipation et de développement, permettant ainsi d'éviter les problèmes multiformes qu'entraîne la pauvreté, notamment l'immigration, la clandestinité, la dépravation éthique et sociale. On peut donc voir dans cette approche, des perspectives plus inclusives, dans un monde qui git de plus en plus dans les conflits d'intérêts, et où la belligérance semble prendre de l'ampleur.

Nous sommes ainsi rendus à un niveau où la précarité et les malaises sociaux multiformes s'identifient comme des véritables freins non seulement à l'épanouissement des individus, mais aussi où la légitimité et la souveraineté du peuple semble perdre progressivement de ses substances et de sa lucidité au profit de la malice politique. Tout se passe comme si les individus, notamment africains sont prêts à vendre leurs convictions au prix des solutions plus ou moins provisoires pour se satisfaire temporellement, mais pour prolonger leur misère continuellement.

L'approche par les capacités semble donc non seulement inclure les différences dans un tout qu'il convient de considérer de façon horizontale, mais aussi d'asseoir les bases d'un bonheur que nous ne qualifierons pas d'immuable, mais durable. Car chacun à sa manière, aura la possibilité de participer au développement, à la stabilité sociale, à la paix tant mendiée. Cette

---

<sup>203</sup> Les capacités de base comme il a été évoqué, font référence à la santé, l'éducation, l'alimentation et autre nécessités existentielles de premier ordre.

vision n'est pas le panache d'un seul peuple ou une seule nation, mais elle est l'expression d'une volonté collective, globalement partagée. A ce sujet, Xi Jinping, dans un discours adressé à la communauté intellectuelle russe exprime ce qui suit : « nous proposons que tous les pays et tous les peuples jouissent de la dignité. Il faut s'en tenir à l'égalité de tous les pays, grands ou petits ; puissants ou faibles ; riches ou pauvres ; respecter le droit de tous les peuples à choisir librement leur mode de développement ; s'opposer à l'ingérence, sauvegarder l'équité et la justice internationales »<sup>204</sup>. Il ajoute :

Nous proposons que tous les pays et tous les peuples partagent les fruits du développement. En se développant, tout pays doit activement promouvoir une synergie avec d'autres pays. Le développement du monde à long terme ne peut être basé sur un seul modèle dans lequel certains pays s'enrichiraient pendant que d'autres resteraient dans la pauvreté. Seul le développement commun de tous les pays favorise un meilleur développement mondial. Ce n'est pas moral ni durable d'agir au détriment des voisins, de rejeter sur autrui le poids de la crise et de chercher ses intérêts aux dépens d'autrui<sup>205</sup>

Ces propos prouvent à suffisance que le paradigme de cohabitation pacifique que la communauté internationale charrie avec tant d'enthousiasme, passe nécessairement par la reconnaissance et le respect des droits de l'altérité. Car ce n'est que dans ce contexte que l'homme, indépendamment de ses origines et obédiences pourrait être véritablement épanouit et penser les modalités de la vie qu'il a des raisons de valoriser, et parvenir dès lors à la félicité, au bien-être et au développement.

## **9-2 Du bien-être au développement humain**

Si le bien-être fait l'objet de débats en raison de son objet, le développement humain quant à lui se définit suivant un ensemble de conditionnalités liées à la capacité de l'individu à mener la vie dont il a des raisons de valoriser, et est alors mesurable par l'indice de développement humain (IDH). Le développement humain a donc un caractère englobant qui intègre non seulement les biens et les opportunités sociales, mais aussi les libertés. Il y a donc dans cette définition, une réactualisation de la perspective aristotélicienne qui estimait que les succès et les échecs d'un système politique résident dans la capacité de celle-ci à sauvegarder le bien-être, le bonheur et l'épanouissement des individus.

Selon le *rapport mondial sur le développement humain* de 1990 pour le PNUD,

Le développement humain est un processus qui conduit à l'élargissement de la gamme des opportunités qui s'offrent à chacun. En principe, elles sont illimitées et peuvent évoluer avec le temps. Mais quel que soit le stade de

<sup>204</sup> Xi Jinping, *La gouvernance de la chine* tome1, Editions en langues étrangères, p. 329.

<sup>205</sup> *Ibid.*, pp. 329-330.

développement, elles impliquent que soient réalisées trois conditions essentielles : vivre longtemps et en bonne santé, acquérir un savoir et avoir accès aux ressources pour jouir d'un niveau de vie convenable. Si ces conditions ne sont pas satisfaites, de nombreuses ressources demeurent inaccessibles<sup>206</sup>.

Cette définition donnée par le rapport suscité, traduit un schéma de possibilités du bien-vivre comme l'entrepr nd l'approche par les capacités. En effet, lorsqu'Amartya Sen développe l'égalité de capacités de base, c'est en référence de ces aspects cités dans la citation précédente. Les capacités de base étant un sous ensemble de l'approche par les capacités, l'égalisation de celles-ci situe déjà les individus dans les dispositions initiales égales. Elles permettent également d'envisager une longévité des êtres humains. Le dire c'est penser à la diminution du taux de mortalité précoce au sens de celle observée pendant la famine du Bengale en 1943 dont Sen a la tristesse du souvenir dans ses écrits.

Lorsqu'on aborde la question du développement humain, on est aussi tôt confronté à la problématique de la mesure. Amartya Sen, étant convié à l'élaboration de ce rapport, a participé à la conception de l'IDH. Il s'agit précisément d'une unité de mesure de développement du capital humain, suivant ses mobiles d'épanouissement et de bien-être. En effet, la définition du développement humain proposée est partielle, car plus loin le rapport affirme que Le concept de développement humain ne se limite pas   cela. Il englobe des notions aussi capitales que la liberté politique économique ou sociale, et aussi importantes que la créativité, la productivité, le respect de soi et la garantie des droits humains fondamentaux.

*« Le développement humain présente deux aspects : d'une part la création de capacités personnelles (par les progrès obtenus en matière de santé, de savoir et d'aptitude), et d'autres part, l'emploi que les individus font de ces capacités dans leurs loisirs à des fins productive ou culturelle, sociale et politiques »*<sup>207</sup>.

Il est observable dans cette autre présentation que la notion de bien-être, et plus encore celle de développement humain intègre non seulement les biens matériels, mais aussi et surtout les libertés de déploiement. On parle donc de liberté politique, économique et sociale. Il convient de rappeler que l'approche par les capacités d'Amartya Sen charrie les libertés effectives ou encore les libertés réelles. Car celles-ci permettent d'avoir une bonne assise en termes de développement. Le concept de capacités depuis 1990 à nos jours, a participé à concevoir le développement humain et   le suivre dans sa progression.

---

<sup>206</sup> M. Haq, *Rapport mondial sur le développement humain*, Paris, Economica, 1990, P. 10

<sup>207</sup> *Id.*,

Au lendemain de la première guerre mondiale, les Etats amoindris économiquement ont pour la plupart pensés que la croissance économique était le seul moyen de sauvegarder le développement et de garantir le bien-être des populations. En effet, la croissance économique, mesurée au PIB et PNB donnait un aperçu général de l'état d'émancipation économique d'un pays, mais ne traduisait pas effectivement le niveau du bien-être des populations. Car la question épineuse de la répartition des revenus demeurait. Il se posait donc un problème complètement différent de la simple croissance économique. C'est de tels faits historiques qui ont conduit Sen à penser que la seule égalité de revenus ne revolerait pas le problème de la pauvreté et des inégalités ambiantes dans les sociétés.

En posant le postulat de l'approche par les capacités, l'ambition fondamentale est de penser un cadre de vie où les individus seraient libres de mener la vie de leurs desideratas. Car l'idée de bien-être semble bien plus profonde que la simple disponibilité des ressources. Ainsi dans la conceptualisation du développement humain, il est question, selon Sen, de créer des conditions qui permettent à l'individu de jouir d'un certain nombre d'aspects qui favorise le plein épanouissement. Nous avons cité la longévité, l'accès au soin de santé et à l'éducation. En fait, ces aspects sont mentionnés par Sen en raison de la connaissance qu'il a de la prégnance des inégalités dans les sociétés. Pour lui, « *le développement humain est d'abord et surtout l'allié des pauvres et non des riches* »<sup>208</sup>. Ce propos traduit clairement l'idée que les capacités de base qui sont mises en exergue, sont promues de façon égale à tous les membres de la société. Cependant, les riches ont un atout et donc n'ont pas trop de difficultés à se réaliser compte tenu de la disponibilité des ressources matérielles. Il est donc question selon Sen, que les pauvres, en tant qu'ils sont plus exposés et socialement plus fragiles puissent jouir de ces capacités afin de parvenir à leurs fins et à mener la vie dont ils ont convenance.

A partir d'une observation générale du rapport annuel sur le développement humain de 1990, nous pouvons remarquer que l'IDH de chaque pays était calculé en fonction de la durée de vie, mesuré d'après l'espérance de vie à la naissance, mesuré par le taux d'alphabétisation des adultes, et enfin par le niveau de vie mesuré par le PIB réel par habitant ajusté au pouvoir d'achat. Cette observation laisse comprendre que l'IDH est un indice composite qui prend en compte l'ensemble des capacités de base proposées par Sen dans le cadre de ses travaux sur le bien-être individuel. Ainsi, depuis 1990, l'approche par les capacités est restée une donnée utile et même essentielle à l'élaboration des extensions de l'IDH. C'est ainsi qu'au rapport annuel sur

---

<sup>208</sup> A. Sen, Un nouveau modèle économique, p. 148, cité par M. Bendaoud, « des travaux d'Amartya Sen à l'indice de développement humain », *centre d'étude sur l'intégration et la mondialisation*, 2011, p.10.

le développement humain de 2010, on observe des démembrements ou des indices spécifiques ajustés par le programme des nations unies pour le développement (PNUD) tels que, l'indice de développement humain ajusté aux inégalités (IDHI). Cet indice a pour objectif d'adapter l'IDH moyen des individus de chaque pays en tenant compte des inégalités de chacune des trois dimensions originelles ; l'indice de pauvreté multidimensionnel (IPM) est une version améliorée de l'indice de pauvreté humaine créée en 1997. Il mesure les graves manques dont souffrent les individus et les données analysées s'étendent jusqu'aux plus micro données de vie sociale, tel que les enquêtes dans les ménages et la qualité de vie qui y est menée.

Ces indices et particulièrement le dernier sont inscrits et analysés par Sen dans *development as freedom* pour arriver à une perception plus claire des fondements véritables de la pauvreté dans le monde. Ainsi arrive-t-il à l'idée selon laquelle, la pauvreté est en réalité une « crise de capacités ». Par ce que celle-ci dépossède l'individu de sa légitimité et de sa liberté à aspirer ou à mener la vie qu'il a des raisons de valoriser. Le bénéfice des travaux de Sen dans ce cas est donc de participer non seulement à la fabrique d'une unité non seulement de quantification, mais aussi de qualification de du bien-être humain à la lumière d'outils plus proches de l'individu.

Cet élan a perduré jusqu'à nos jours car, le rapport le plus récent sur le développement humain, notamment celui de 2022, a maintenu cette proximité dualiste individualiste et globalité pour que la notion de développement humain reste plus inclusive et plus apte à penser les mécanismes d'émancipation et d'épanouissement permanents de l'humain. En effet dans le contexte contemporain, la situation humaine oscille entre moult incertitude et difficulté dont la responsabilité de la restauration n'appartient qu'aux hommes. Ceci étant, la société humaine en général est structurée de telle à donner aux « Léviathans » la responsabilité de créer des conditions d'équilibre et un cadre adéquat pour la sauvegarde du bien de l'homme. Il serait donc de bon ton de concevoir, comme l'a fait Amartya Sen, une perspective qui donnerait la possibilité aussi bien à l'individu qu'au groupe, les moyens et les mobiles de choix, susceptibles de traduire l'orientation du bonheur ou du bien-être de tout un chacun.

Le facteur liberté est donc observé comme une approche de valorisation du genre humain dans son ensemble et sa globalité sans ébauche d'extrémisme, de discrimination et d'inégalité. Bien qu'utopique de prime à bord, il serait louable de travailler à une perspective de déconfinement de la notoriété humaine des carcans d'une vision unique généralisée, consistant à définir le bien-être unilatéralement sur la base de l'unique pouvoir d'achat. L'approche par les capacités, telle que définie par Sen, est de ce point de vue, un moyen de survivance de

l'humanité ainsi qu'il est constaté dans le rapport sur le développement humain 2022. Il est dit dans l'avant-propos ce qui suit : « *chaque nouvelle crise nous rappelle que lorsque nos capacités, nos choix et nos espoirs sont anéantis, le bien-être des nations et de toute la planète en pâtit.* »<sup>209</sup>.

Bien plus, l'évolution des réflexions en matière de développement a conduit à penser que le développement ne peut avoir de sens que par et pour l'humain. C'est la raison pour laquelle les mécanismes de développement du capital humain vont de plus en plus grandissant. C'est état de chose est dû au fait des remarques sur la macabre condition humaine dans un monde dont les permanentes mutations permettent de saisir la fragilité. Le discours technocratique et la civilisation qui s'en suit a profondément impacté l'existence humaine en termes d'habitudes, de comportement et aussi en termes de choix. Lorsqu'on observe les crises multiformes liées à cette civilisation technocratique, on peut observer que l'intérêt économique dont certains détiennent le monopole a participé à réduire l'humain à un moyen d'accroissement économique, plutôt qu'au statut téléologique dont il aurait le mérite.

Dans la perspective de Sen, il s'agit d'un développement inclusif qui privilégie l'humain. C'est fort de cette orientation que la science et les politiques contemporaines adoptent désormais des postulats qui mettent au premier chef le développement du capital humain. On peut par exemple observer cela dans la stratégie nationale de développement du Cameroun, où il est indiqué que :

Le développement d'un pays est intimement lié à la structure de sa population. D'une part, le développement vise à satisfaire les des populations en leurs fournissant toutes les commodités de la vie moderne notamment l'emploi, la santé, le bien-être social et économique, etc. Inversement, ce développement n'est possible que s'il s'appuie sur une population ayant des caractéristiques appropriées tels que : une bonne formation, la bonne santé, et un bien-être social et économique. Il en découle la double approche de la population envisagée du point de vue quantitatif comme bénéficiaire du fruit du développement et du point de vue qualitatif comme facteur du développement<sup>210</sup>.

Autrement dit, la notion de développement n'a de sens que par rapport à l'implication de l'homme non seulement en tant qu'auteur de celui-ci, mais aussi en tant que bénéficiaire légitime. Il est donc question de privilégier le bien-être humain avant l'accumulation des richesses, même si celles-ci devaient être également redistribuées. Le bien-être étant déjà défini plus haut, il faut dès lors un cadre politique adéquat pour la mise en œuvre d'un tel dispositif. Si

---

<sup>209</sup> P. Conceição, *Rapport sur le développement humain 2021-2022* « temps incertains, vies bouleversées : façonner notre avenir dans un monde en mutation », programme des nations unies pour le développement, p.3.

<sup>210</sup> *SND30 stratégie nationale de développement 2020-2030* : pour la transformation structurelle et le développement inclusif, Cameroun émergent, p. 70.

les questions de justice économique, de distribuendum et de bien-être se pose en termes individuel et social (pays), il n'est pas exclu d'y penser à l'échelle globale.

### **9-3- Capabilités, droits de l'homme et justice globale**

La question de la justice économique et sociale est une préoccupation qui se pose dans le monde contemporain à une échelle diversifiée. Si la perspective communautaire en appelle aux choix des individus et aux dispositions à prendre pour mener à bien une vie commode, la disposition globale ne saurait être en reste dans le vaste éventail qui constitue l'ordre mondial des échanges, des coopérations et des distributions. Depuis quelques siècles, la mondialisation et le cosmopolitisme sont des approches qui imposent de se préoccuper des variables de justice qui se vivent ailleurs. C'est entre autres les véritables déterminants des relations internationales.

Les perspectives de rapprochement qui caractérisent le monde actuel sont configurés de tel à observer des impacts de toute nature, quand on considère les possibles qui s'offrent quant à la recherche du bien-être. On peut observer par exemple le flux migratoire des pays pauvres vers les pays développés en vue de la recherche des conditions de vie meilleures, sans omettre les formes des dites migrations qui peuvent parfois sortir du cadre légal pour verser dans la clandestinité, aux risques multiples et variés. L'idée de cette section consiste à montrer les apports de la théorie des capabilités d'Amartya Sen dans l'effort de construire un ordre mondial plus stable et viable ou encore moins injuste. Si les humains sont à bien d'égard poussés à l'immigration, c'est en majeure partie dû à la quête des conditions de vie meilleures. Qu'est ce alors une vie meilleure ?

Le concept du bonheur avons-nous signalé plus haut, est un construit individuel dont chacun détient le sens et la signification. Cependant, l'humain ne saurait véritablement le trouver que dans un contexte qui le prend en compte et respecte ses droits. Ainsi, la question des droits de l'homme est et demeure actuelle dans la société humaine globale. Lorsqu'on aborde la question des droits humains, on fait tout de suite face aux problèmes liés à la liberté. A contrario de Jeremy Bentham qui voyait dans les droits humains de pures absurdités, voire « des absurdités montées sur des échasses », Sen y trouve de la pertinence et une perspective plausible quant à la sauvegarde du bien-être humain.

Les droits de l'homme sont une préoccupation de premier ordre dans la théorie des capabilités en général et dans l'approche de Sen en particulier. Martha Nussbaum, une autre grande figure de l'approche par les capabilités estime que le manque de soutien dans l'accomplissement de certaines vies ou le fait de considérer tout humain comme une fin ne suffit

pas à éradiquer les inégalités et autre forme de malaises sociaux. Le dire, c'est questionner la théorie sociale du contrat, dans sa capacité à assurer la liberté et la véritable indépendance des contractants. A une échelle sociétale, cela pourrait se vérifier. Mais dans le contexte d'analyse de cette section, il est question de penser une perspective cosmopolitique qui soit sous l'égide de la perspective libertarienne de Sen<sup>211</sup>.

En posant la condition de liberté dans la possibilité des choix sociaux, Sen estime que la liberté et le bien-être sont des prérogatives auxquels tout individu a droit, indépendamment de sa région d'appartenance, sa religion, la race etc. Ce postulat se pose donc en termes d'universalisme inclusif qui se dresse contre les différentes formes d'oppression que des humains vivraient où que ce soit. Il y a donc là une volonté de protéger l'homme et son bien-être, indépendamment du système politique. Cette protection souscrit à une perspective humaniste plutôt que positive.

Les droits humains constituent un paramètre important de la théorie des capacités. Ils reposent essentiellement sur les libertés dont devraient jouir les individus, afin de réaliser la vie qui leur échoit. En effet, la question des droits de l'homme fait souvent polémique à double niveau. Leur identification ou leur véritable contenu et fondement, et leur rapport aux dispositions juridiques dans les Etats.

En ce qui concerne leur contenu et leur fondement, Sen pense qu'il serait désorienté de les considérer comme des objets empiriques dont les réalités quantitative et qualitative seraient saisissables au premier abord. Il s'agit en fait des revendications morales auxquelles tout individu a droit du seul fait de son humanité. Ils sont centrés sur ce qu'il convient de faire pour accentuer le bien-être des individus et de leur liberté d'autodétermination. Pour Sen,

L'existence des droits humains n'est manifestement pas du même type que celle de Big Ben au Centre de Londres. Ni que celle d'une loi inscrite dans un code par voie législative. Même si, telle qu'elles sont formulées, les déclarations de droits reconnaissent l'existence de choses appelées « droits humains », elles sont en réalité des énoncés éthiques forts sur ce qu'il faudrait faire. » Même si, telles qu'elles sont formulées, les déclarations de droits reconnaissent l'existence des « choses » appelées « droits humains », elles sont en réalité des énoncés éthiques forts sur ce qu'il faudrait faire. Elles exigent

---

<sup>211</sup> La perspective de Sen est qualifiée ici de libertarienne, par rapport à l'accent mis sur les libertés. Dans son développement, on observe d'ailleurs son admiration pour la pensée de Robert Nozick.

que certains impératifs soient admis et disent qu'il faut agir pour concrétiser les libertés reconnues à travers ces droits.<sup>212</sup>

En effet, les droits de l'homme au sens de Sen sont des dispositions qui sont admises au nom de l'humanité que nous partageons à titre de patrimoine commun, indépendamment de toute appartenance. Ils sont dès lors l'expression de certaines prérogatives que les gens ou les groupes sociaux se doivent de reconnaître et de respecter tout au moins à titre d'impératif moral. On comprend mieux l'importance que Sen accorde au stoïcisme et à la philosophie morale de Kant, qui font de l'humain une valeur absolue.

En ce qui concerne les charges juridiques liées aux droits de l'homme, Sen opère un *distinguo* entre dispositions législatives et jurisprudence. Amartya Sen, une fois de plus adresse une violente critique à G. Bentham qui ne voit dans les droits humains qu'« une absurdité montée sur des échasses ». Sen postule que la reconnaissance des droits humains ne s'enferme pas dans des codifications législatives, car il existe bien d'autres moyens pour leur accorder une pesanteur sociale considérables. Puisque les droits humains sont fondés sur des revendications éthiques légitimes ; ceux-ci selon Sen sont susceptibles de résister au crible d'un examen critique moral et politique. Car une discussion argumentée et informée, quelle qu'elle soit soutiendrait la pertinence de la préservation de la sacralité de l'humanité. C'est la raison pour laquelle Sen observe qu'une évaluation impartial ouverte, ne peut être que favorable à un institutionnalisme qui charrie les droits de l'homme quel que soit son approche de gouvernementalité.

A contrario de Bentham qui pense que la notion de droit repose exclusivement sur les possibilités offertes par les lois de la république, Sen laisse observer que les revendications liées aux droits de l'homme peuvent plutôt fonder le contenu des lois et amener l'appareil législatif à repenser ses dispositions juridiques. Il affirme d'ailleurs que : « *ces expressions publiques des droits humains constituent souvent une invitation à prendre l'initiative d'une législation nouvelle et non à compter sur les dispositions juridiques existantes* ». <sup>213</sup>

Sen convoque à l'issue la nuance que fait Herbert Hart dans un article intitulé « *Are there any natural rights ?* ». Cet auteur estime que « *les gens parlent essentiellement de leurs droits moraux quand ils plaident pour l'intégration de ces droits dans un système juridique* ». Il ajoute : « *le concept de droit appartient à cette composante de la morale qui se soucie spécifiquement de déterminer dans quels cas la liberté d'une personne peut être limitée par celle*

---

<sup>212</sup> A. Sen, *L'idée de justice*, pp. 425-426.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p.428

*d'un autre, donc quelles actions peuvent faire l'objet à juste titre de règles juridiques coercitives* »<sup>214</sup>. En d'autres mots, Hart conçoit les droits de l'homme comme « *le parent de la loi* ». Car ceux-ci constituent à plusieurs égards une base qui motive l'appareil législatif à adopter de nouvelles orientations, en vue justement de sauvegarder le bien-être inclusif de tous les membres de la coopération sociale.

Bien plus, la voie législative n'est pas la seule possibilité de sauvegarde des droits de l'homme. Car, « *la reconnaissance de droits humains peut inspirer une nouvelle législation, mais cela ne signifie pas que les droits humains servent exclusivement à déterminer ce qui peut faire l'objet à juste titre de règles juridiques coercitives* »<sup>215</sup>. Sen estime qu'il est possible « d'autoriser un certain œcuménisme sur les diverses façons de les promouvoir ». Les astuces de promotion des droits de l'homme sont plurielles, notamment avec l'exercice des ONG telles que la Croix rouge, Médecins sans frontières, Oxfam, etc. ; l'action médiatique, les campagnes de sensibilisation, l'éducation des masses et autres formes d'action pour la solidarité publique. L'approche par les capacités constitue donc un terroir pour l'expression et la promotion des droits de l'homme, en ce sens que ces droits traduisent des libertés qui conditionnent le bien-être des individus et des groupes sociaux à plusieurs titres. Toutefois, il faudrait comprendre par l'idée de liberté l'expression des processus ou procédures de celle-ci.

#### **9-4- Quelle démocratie pour l'Afrique ?**

La démocratie est le paradigme politique auquel la plupart des Etats africains post indépendants a souscrit. Ce régime politique aussi séduisant qu'il parait n'a malheureusement pas conduit jusqu' alors ces jeunes Etats à la félicité et au bien-être auquel ils aspirent vivement. Il est à mentionner que cette approche politique, dans sa forme actuelle est l'un des héritages coloniaux que les pays d'Afrique ont adopté aveuglement et sans remise en question initiale.

Dans son ensemble, la démocratie peut s'identifier comme le régime politique le plus pertinent dans la mesure où il sauvegarde les droits humains et privilégie les libertés. Mais il est cependant nécessaire de l'actualiser et de la contextualiser, conformément au dispositif culturel de chaque sphère. Le Moi africain n'est pas incarné comme on pourrait l'observer ailleurs ; il est enraciné sur une assise coutumière communautaire qu'il importe fortement de prendre en compte si l'on veut bien implémenter un institutionnalisme démocratique crédible. La réforme à effectuer est profonde et plurielle.

---

<sup>214</sup> H. Hart, cité par Sen, *L'idée de justice*, p.432.

<sup>215</sup> *Id.*

Sur le plan sociopolitique, il est question de se démarquer du libéralisme individualiste et autocentré que nous proposent les théoriciens anglo-saxons pour intégrer le « *libéralisme communautaire* »<sup>216</sup>. Celui-ci permettra une inclusion sociale plus accomplie des sphères culturelles hétérogènes d’Afrique où chaque communauté aura la liberté de penser son avenir et son devenir conformément à ses propres aspirations politiques et socio-économiques. En fait, les capacités que le présent mémoire promeut seraient de telle à permettre aux communautés de se déployer librement de telle à promouvoir un bien-être collectif et non simplement individuel, le théologien indo-espagnol Raimon Panikkar Almany nomme cela « *l’herméneutique diatopique* ». C’est-à-dire, un construit de sphères hétérogènes, mais qui partage toutefois des valeurs identiques, mieux une tentative de traduire les connaissances entre divers systèmes culturels, afin de promouvoir le dialogue entre eux.

Sur le plan économique, les capacités communautaires pourraient permettre aux africains de manifester une approche autonome de création de richesses, afin d’apporter de la valeur ajoutée dans l’effort mondial de la réduction du taux de pauvreté. Une démocratie libérale communautariste pourrait permettre de restructurer les politiques de répartition de telle à décentraliser les tâches des administrations centrales et booster chaque communauté à une dynamique de développement plus efficiente.

---

<sup>216</sup> Cette politique est prônée par Paul Biya, actuel président de la république du Cameroun.



## **CONCLUSION GÉNÉRALE**

L'essentiel de ce travail porte précisément sur la question de la justice distributive chez Amartya Sen. Tout au long de notre développement, nous avons progressivement interrogé les postulats qui se mobilisent autour de cette question. Le problème posé à l'introduction est celui des fondements éthiques de la liberté et du choix social dans le construit d'un ordre économique nouveau. Loin de toute prétention d'établir une approche définitive, encore moins de penser que l'approche par les capacités de Sen, dont nous présentons les unités de pertinence, soit une approche au-dessus de toute autre. La crédibilité que nous lui accordons est le fruit d'une étude critique sur la littérature constitutive de l'économie normative et de la théorie du choix social.

La revue historique que nous avons faite laisse comprendre que la question du bonheur humain est une préoccupation lancinante qui a perduré dans le temps et l'espace mondial. Il va sans doute que les approches développées au cours de ces années ont séduit plusieurs politiques sociales, mais les résultats de celles-ci sont visiblement diversifiés en raison des différences notoires observées ici et là, comme le remarquais déjà Rawls. Toutefois, les modalités de vie sociales ont changé, et ceci étant lié à la mobilité de la vie et de l'existence. Il serait crédible de penser à de nouvelles approches permettant d'avoir une lecture plus claire de nos choix, car, il est question à l'issue de ces choix d'en assumer les responsabilités.

Pour réaliser ce travail, nous avons procédé à une démarche analytique- critique, qui a consisté à présenter d'abord l'historique des disciplines sus-évoquées (économie normative et théorie du choix social). Dans cette partie, nous avons tour à tour présenté l'utilitarisme, qui est, peut-on dire le coup de glas de la réflexion portant sur la mesure du bien-être. Nous avons ensuite présenté l'ancienne économie du bien-être, dont la synthèse peut être référée aux travaux d'Alfred Marshall et Arthur Cécile Pigou. Cette ancienne économie du bien-être tel que nous l'avons présenté dans la première partie du mémoire est attachée à l'idée selon laquelle le bien-être d'un individu est fondamentalement subjectif et par conséquent lié à ses états psychologiques. Dans cette même section, nous avons présenté la portée des finances dans le processus d'évaluation du bien-être.

Comme le présente Pigou, la qualification du bien-être au sens strict du terme est une utopie, par ce que les enjeux qui définissent la mentalité d'un individu sont purement internes, de telle sorte que même l'individu concerné aurait du mal à les extérioriser tels qu'ils se forment exactement dans son mental. Il est donc oiseux d'en déterminer les tenants qualitatifs. Cependant, d'un point de vue quantitatif, on y observe que l'évaluation de la somme d'utilité d'un individu pourrait se mesurer par le niveau d'attachement à un objet ou toute autre forme d'utilité en estimant la somme que cet individu serait prêt à donner pour ledit objet. Ainsi d'un point de vue personnel, on peut observer que cette approche pourrait se justifier, mais pas dans

une considération globale. C'est la raison pour laquelle les auteurs de la première économie du bien-être<sup>217</sup> s'accordent à penser que les comparaisons interpersonnelles sont une nécessité pour comprendre, tout au moins approximativement les mobiles du bien-être individuel.

La deuxième économie du bien-être a réagi défavorablement à cette approche, en lui observant une carence de pesanteur scientifique. La figure de synthèse de ce courant est Lionel Robbins, notamment avec son ouvrage intitulé *Essai sur la nature et la signification de la science économique*. Dans cet ouvrage, Robbins disserte que la science économique perd de sa notoriété scientifique en s'accommodant des jugements de valeur dans ses procédés méthodologiques. En effet, les tenants de la seconde économie du bien-être s'accordent à penser, à l'appui des empiristes et des positivistes logiques que le langage scientifique ne s'encombre pas des états psychologiques des individus. Car un tel attrait pour le subjectivisme est en soi une entorse à l'objectivité, dont l'économie travaille à sauvegarder pour garder une certaine lucidité dans les analyses. Il est question de lire les faits tels qu'ils se révèlent.

Nous avons achevé cette revue de littérature par les travaux du philosophe américain John Rawls qui, dans sa *théorie de la justice* établit des principes susceptibles de promouvoir l'équité, et de fonder une justice contractuelle où la question du bonheur pourrait se résoudre avec plus de lucidité et un sens inclusif. Pour lui, il est question de promouvoir les biens premiers, et de les distribuer de sorte que tous les coopérants sociaux disposent d'un minimum de ressources permettant à ceux-ci d'assurer leur intégrité et leur notoriété au sein de leur communauté d'appartenance. La première partie du mémoire propose donc une lecture panoramique du contexte d'émergence de la pensée d'Amartya Sen, dont les travaux sur le bien-être et la justice économique ont constitué l'essentiel de notre travail. Face à cette multitude d'approches, Sen conçoit une approche qui légitime non seulement la présence des jugements de valeurs, mais aussi qui rapproche l'économie de l'éthique. Car celui-ci pense avec Aristote que la finalité de toute science c'est le « bien de l'homme ». À l'issue de ce rapprochement, il pense qu'il est d'une importance remarquable de penser le bien-être de l'individu à l'aune des capacités réelles dont dispose celui-ci de mener la vie qu'il a des raisons de valoriser. C'est ce qui est nommée approche par les capacités.

Dans cette approche par les capacités, ce qui est promu au premier plan, ce sont les libertés dont dispose chaque individu. En effet, même lorsque Sen aborde de façon précise la théorie du choix social, en réponse à Arrow, il estime que l'opacité du théorème d'impossibilité

---

<sup>217</sup> Les auteurs de la première économie du bien-être sont compris dans les postulats de l'approbation de l'usage des comparaisons interpersonnelles. Car certains auteurs de cette époque n'y souscrivent pas, l'on peut par exemple citer Vilfredo Pareto.

réside dans la négligence du facteur liberté dans le processus de la prise de décision<sup>218</sup>. L'approche par les capacités que propose Sen s'inscrit dans la perspective d'une amélioration de la démocratie qui se veut un régime politique qui promeut les libertés et les droits des citoyens.

La diversité de thèmes que l'approche par les capacités d'Amartya Sen aborde semble former un corpus unifié autour de la question du bien-être. Car, la justice économique que nous traitons dans le cadre de cet exercice est difficilement dissociable des problèmes tels que le développement, les inégalités sociales, les conflits de coopération entre autre. C'est dans cet élan d'extension que nous ne nous bornons pas à une étude de type communautariste. D'ailleurs Sen lui-même en matière de justice économique se prononce aussi bien sur le plan étatique, que sur le plan global.

Au-delà de cette présentation de la pensée d'Amartya Sen, nous avons également évoqué les limites liées au système de l'auteur indien. Dans cette partie critique, nous avons présenté les difficultés liées au concept de capacité, et précisément dans son déficit opérationnel dans la mesure du bien-être des populations. La critique élaborée autour de la pensée d'Amartya Sen est à plusieurs niveaux. D'un point de vue conceptuel, nous avons présenté que les capacités et les fonctionnements sont des concepts qui ne traduisent pas fidèlement le contenu des mobiles de choix des individus pour tel ou pour tel style de vie.

Il a aussi été observé que l'approche par les capacités fait la promotion des libertés. Il y a dans cette perspective, des possibilités de débordements, qui peuvent être des menaces pour l'intégrité de la nation ou la communauté. La critique est allée jusqu'à la question de l'opérationnalité desdites capacités.

Suite à la problématique que ce mémoire aborde, précisément celle de la justice économique et son rapport au bien-être, nous sommes d'avis avec Sen sur la nécessité d'éthiciser l'économie pour effectivement l'orienter au bénéfice de l'homme. Mais pour ce faire, il est important de penser une forme d'adéquation entre les libertés et l'intégrité de la nation qui est d'un intérêt supérieur. Car l'expression des libertés pourrait déboucher sur un système anarchique où la poursuite de sa propre utilité pourrait ramener les hommes dans une espèce d'« état de nature », où les hommes au nom de la quête des suffrages outre mesure pourraient verser dans l'aliénation des autres humains.

---

<sup>218</sup> Même si lui-même reconnaît que son approche ne prétend pas à une unanimité dans la prise de décision collective, il avance, et nous l'avons mentionné à la deuxième partie un ensemble de procédés pouvant aider à élaborer des politiques économiques qui permette à chaque individu de sortir de l'impasse de la précarité et du déficit de bien-être. Nous avons évoqué le classement par dominance et le classement partiel des préférences individuelles. Cf., p. 56.

Aussi, la problématique économique se pose à une époque où la conjoncture est de plus en plus précaire. Il faudrait songer à rationaliser les appétits pour effectivement sauvegarder l'intérêt de l'humanité. S'arrêter à ce niveau concourt à assoir l'argument humanitaire. Pourtant, comme l'observe pierre-Yves Bonin, le respect et l'estime de chaque peuple ou même de chaque individu passe non pas nécessairement par l'empathie, mais mieux par la justice. Car la situation que traversent certains peuples aujourd'hui est en grande part issue des rapports qu'ils entretiennent avec le reste du monde et les organismes internationaux, comme en convient Pooge.

Cette situation transversale pose un problème, c'est celui du levier éthique qui fondera les rapports économiques, quand on sait que les relations internationales surfent sur le paradigme des intérêts<sup>219</sup>. Toutefois, notre sensibilité disciplinaire nous appelle à la sauvegarde de l'intérêt de l'humain. Car il en est supérieur. Les enjeux du marché et les politiques économiques, comme l'avait déjà vu Sen peuvent être sujets à l'égarement. Mais pour atteindre une possibilité de bien-être optimal universel, il faut que la justice et l'humanitaire se conjuguent, pour féconder une cohabitation harmonieuse entre les hommes, indépendamment de leur classe sociale ou leur origine.

---

<sup>219</sup> Même si l'on peut remarquer que les intérêts ne supplantent pas toujours le souci de l'humanité. C'est à ce titre que l'on parle d'ingérence humanitaire. Le cas le plus récent est la catastrophe survenue au Maroc cette année à l'issue d'un séisme, qui a décimé plus de 2000 personnes. La plupart des pays du monde se sont montrés sensibles et ont immédiatement proposé une aide. C'est aussi là que survient la limite de l'argument de justice de Pooge, repris par Bonin. En réalité, quoi qu'on fasse ou qu'on soit, on ne peut pas se passer de l'humanitaire dans les rapports humains. Même si l'on peut tout de même reconnaître qu'il est plus contraignant d'agir d'une certaine façon lorsqu'on est appelé à répondre à une exigence de justice.

# BIBLIOGRAPHIE

## A- OUVRAGES ET ARTICLES D'AMARTYA SEN

### 1- OUVRAGES

- SEN A. K., (1981), *Poverty and Famines. An Essay on entitlement and deprivation*, Oxford, Clarendon press.
- SEN A. K., (1984), *Resources, values and development*, Oxford, Basic Blackwell.
- SEN A. K., (1985), *Commodities and Capabilities*, Oxford University, North-Holland.
- SEN A. K. (1993), *Ethique et économie*, trad. S. Marnat Paris, PUF/Quadrige.
- SEN A. K., (1999), *L'économie est une science morale*, Paris la découverte
- SEN A. K. (2010), *L'idée de justice*, trad. P. Chemla, Paris, Flammarion

### 1-1 OUVRAGES COLLECTIFS

- DREZE J. ET SEN A., (1989), *Hunger and public action*, Oxford university press.
- DREZE ET SEN A., (1990), *The political economy of hunger*, 3 vol. Oxforduniversitypress.
- NUSSBAUM M. ET SEN A., (1993), *The quality of life*, Oxford, Clarendon Press.

### 2- ARTICLES

- SEN A.K., (1970), « the impossibility of a paretian liberal », *journal of political economy*.
- SEN A.K., (1973), « On the development of basic income indicators to supplement GNP measures », *Economic bulleting for Asia and the Far East* (United Nations).
- SEN A.K., (1993), « Quelle égalité ? », in *Ethique et économie*, trad. S. Marnat Paris, PUF/Quadrige, pp. 189-213.
- SEN A.K., (1993), « les droits et la question de l'agent », in *Ethique et économie*, trad. S. Marnat Paris, PUF/Quadrige, pp. 118-187.
- SEN A.K., (1993), « L'évaluation de la justice doit-elle se faire sur les moyens ou les libertés », *Ethique et économie*, trad. S. Marnat Paris, PUF/Quadrige, pp. 214-227.

## B- OUVRAGES ET ARTICLES SUR AMARTYA SEN

### 1- OUVRAGES

- CLARK D. (1999), *Capability and development ; an Essay in honor of Amartya Sen*, Center Applied development studies, Lincoln School of management.

### 2- ARTICLES

- BENDAOUD M., (2011), « Des travaux d'Amartya Sen à l'indice de développement humain », *Centre d'étude sur l'intégration et la mondialisation*.
- BENICOURT E., (2006), « Amartya Sen : une nouvelle ère pour le développement ? réponse à Alexandre Bertin », in *Revue tiers monde*, Paris, Armand Colin, n° 186, pp. 433-447.
- BENICOURT E., (2007), « Amartya Sen : un bilan critique », in *Cahier d'économie politique*, Paris, l'Harmattan, pp. 57-81.
- BERTIN A., (2008/09), « L'approche par les capacités d'Amartya Sen : une voie nouvelle pour le socialisme libéral », *Cahier du GRETA*.
- BRET B. ET LANDY F., (2018), « Liberté, capacités et échelles : une lecture critique d'Amartya Sen », *Justice spatiale*, n°12.
- GILARDONE M., (2010-11), « Amartya Sen sans prisme », *Cahier d'économie politique*, Paris, L'Harmattan.
- SALLES M., (2000), « Amartya Sen. Droits et choix social », in *Revue économique*, vol 51, n°3, pp. 445-457.

## C- OUVRAGES ET ARTICLES GENERAUX

### 1- OUVREAGES

- ACKERMAN B.A., (1980) *Social Justice in the Liberal state*, New haven, Conn Yale University press.
- AKERLOF G.A., (1984), *An economic Theorist's book of Tales*, Cambridge, Cambridge University press.
- ARISTOTE, (1997), *Ethique à Nicomaque*, Trad. De J. Tricot, Paris Vrin.

- ARROW K. J., (1963), *Social choice and individual values*, New York, Wiley, 2e edition, trad du TRADECOM sous l'impulsion de Robert Bodouin in Choix collectifs et Preferences individuelles, 1997, Paris Calmann\_ Lévy.
- ARROW K. J., (1974), *The limit of organisations*, Londres, W.W. Norton et Company.
- ATKINSON A. et STIGLITZ J., (1980), *Lectures on public economics*, Londres, Mc GRAW- HILL.
- ATKINSON A. et BOURGUIGNON F.,(2000), *Handbook of Income Distribution*, Vol 1 et 2, Amsterdam, Elsevier.
- AUDARD C., (1999), *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, 3 Vol. Paris, Press Universitaire de France.
- AYER A., (1936),*Language, thruth and Logic*, Londres, Mac Millan.
- BACKHOUSE R.,(1985), *A history of modern economics*, New York, Basic Blackwell.
- BARKEV E.,(1958), *The politic of Aristote*, London, Oxford University press.
- BAUMOL W. J.,(1952), *Welfare economics and the theory of state*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 2e ed 1966.
- BEAUD M., (2006), *L'art de la thèse : Comment préparer et rédiger un mémoire de Master, une thèse de Doctorat ou tout autre travail universitaire à l'ère du Net*, Paris, la découverte.
- BECKER G., (1976),*The economic approach to human behavior*, Chicago University Press.
- BECKER G., (1991), *A treatise on the family*, Cambridge, Harvard University Press.
- BELL D and KRISTOF I., 1981, *The crisis in Economic theory*, New York, Basic Book.
- BENTHAM J., (1907), *An introduction to the principles of morals and legislation*, Oxford, clarendon Press.
- BERAND A. et FACCARELLO G.,(1992), *Nouvelle histoire de la pensée économique*, 3 tomes, Paris, la découverte.
- BOUSQUET G. H.,(1958), *A.C. Pigou*, Paris, Dalloz.
- CALDWELL B.,(1993), *The Philosophy and methodology of economic*, 2 volAldershot, Elgar, Cambrigde University Press.
- CANTO – SPERBER M. (1994),*La Philosophie morale Britannique*, Paris Press universitaire de France.
- CARNAP R. et NEURAH O. (1929), (1985), *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*, Trad. d'Asoulez, Paris, Presse universitaire de France.
- COMITE – SPONVILLE A. (2004), *Le capitalisme est-il moral ?* Paris Albin Michel.

- DELEUZE G. (1998), *La philosophie critique de Kant*, Paris, Presse universitaire de France.
- DOBB Maurice, (1969), *Welfare economics and the economics of socialism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DOCKES P et Rosier B., (1988), *L'histoire ambiguë*, Paris, Press universitaire de France.
- DOCKES P., (1996), *La société n'est pas un pique-nique, L. Walras et l'économie sociale*, Paris economica.
- DOCKES P., (1999), *Pouvoir et Autorité en économie*, Paris economica.
- DOCKES P.,(2002), *Ordre et désordre dans l'économie monde*, Paris, Press universitaire de France.
- DUPUY J.P, (1992), *Le sacrifice et l'envie*, Paris Calmann. Lévy
- DWORKIN R. (1977), *Taking right seriously*, London DUCKWORTH.
- FLEURBAEY M. (1996), *Les théories économiques de la justice*, Paris Economica.
- GRAAFF J. (1970), *Theoretical Welfare Economics*, Cambridge, Cambridge university press.
- GRANGER G.G (1989), *La mathématique sociale du maquis de Condorcet*, Paris, Odile Jacob.
- GREFFE X. (1972), *L'approche contemporaine de la valeur en finance publique* Paris, Economica.
- GREFFE X, LALLEMENT J. et DE VROCY M., (2002), *Dictionnaire des grandes œuvres économiques*, Paris, Dalloz.
- GRIFFIN J. (1986), *WELL-BEING* Oxford, Clarendon Press.
- GUILLARME B. (1999), *RAWLS et l'égalité démocratique*, Paris presses universitaire de France.
- HALEVY E. (1900), *La formation du radicalisme Philosophique*, 3 tomes, Paris, Félix Alcan.
- HARRISON J. (1976), *Hume's moral epistemology*, Oxford, Clarendon press.
- HARE R.,(1952), *The language of morals*, Oxford, Clarendon press.
- HARE R.,(1963), *Freedom and reason*, Oxford Clarendon Press.
- HARSANYI J.,(1976), *Essays on Ethics, Social Behaviour, and scientific explanation*, Dordrecht, Reidel.
- HARSANY J.,(1977), *Rational Behaviour and bargaining Equilibrium in games and social situation*, Cambridge, Cambridge university press.

- HANSMAN D.,(1994), *The philosophy of economics Cambridge*, Cambridge university press
- HUME D., (1739), *Traité de la nature humaine*, Trad. De P. Barranger et P. Saltel GF Flammarion
- HUME D.,(1983) *Enquête sur l'entendement humain*, Trad. de P. Barranger et P. saltel, Paris GF Flammarion.
- HUTCHINSON T.,(1965) *The significance and Basic postulates of economic theory*, New York, Augustus M. Kelley.
- JACOB A., (2002), *Encyclopédie philosophique universelle, Les notions philosophiques*, Tome 1, Paris, presses universitaires de France
- KANT E., (1976), *Critique de la raison pratique* Trad. De J. BARNI, Paris Flammarion.
- KANT E., (1994), *D'un prétendu droit de mentir par l'humanité*, Trad. De F Proust Paris Flammarion.
- KEYNES J. MANNARD,(1936), *The general theory of employment*, Interest university press.
- KEYNES J. NEVILLE, (1996), *The scope and method of political economy*, New York, August M. Kelly.
- KOLM S.C.,(1972), *Justice et équité*, Paris, Edition CNRS.
- KOLM S.C., (2005), *Macro justice, the political economy of fairness*, Cambridge, Cambridge university press.
- MARSHALL A., (1966), *Principes of political economics*, Londres Macmillan.
- MILL J.S., (1988), *L'utilitarisme*, trad. de G. Tanese, Paris, Champ Flammarion
- MYRDAL G., (1958), *Value in social Theory. A selection of Essays on Methodology*, London, Routledge et Kenan Paul
- NOZICK R., (1988), *Anarchie, Etat et Utopie*, Paris, presses universitaires de France.
- NUSSBAUM M.,(1998), *Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?* Paris, La découverte.
- OGIEN R., (1999), *Le réalisme moral*, Paris, Presses universitaires de France.
- PARETO V., (1964), *Cours d'économie politique*, Nouvelle édition par G. H Bousquet et GBusino, 1964 (2 Tomes en 1 vol) Genève, Droz.
- PARETO V., (1981), *Manuel d'économie politique*, Genève Droz.
- PIGOU A.C.,(1920), *The economics of Welfare*, Londres, Macmillan.
- POGGE T., ET Mollendorf D., (2008), *Global justice; Global responsibilities*, New York, Paragon House.

- PUTNAM H.,(2002), *The Collapse of the fact/value dichotomy and other essays*, Cambridge, Harvard University Press.
- RAWLS J., (1997), *Théorie de la justice*, Trad. De C. Audar, Paris Seuil.
- RAWLS J.,(1995), *Libéralisme Politique*, Paris, Presses universitaires de France.
- RAWLS J., (2003), *Justice comme équité*, Trad. Fr Bertrand Guillaume, la Découverte
- RENAUT A., (1989), *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard.
- RORTY R., (1994), *Objectivisme, relativisme et vérité*, Paris, Puf.
- ROBBINS L., (1935), *An Essay of the Nature and Significance of economic science*, Londres, Mac Millan.
- SAMUELSON Paul A.,(1947), *Foundation of economic analyses*, Cambridge, Havard University press.
- SANDEL M., (2005), *Public Philosophy: Essays on morality in politics*, CambridgeHarvard University press.
- SCITOVSKY T., (1976), *The Joyless economy*, Oxford, Oxford university press.
- SIDWICK H., (1907), *Themethodes of ethics*, Londres, Mac Millan.
- SMITH A. (1999), *Théorie des sentiments moraux*, Trad de M. Bizon, C. Gautier et J.F Fradeau, Paris, Presses universitaires de France.
- SIMMEL G., (2002), *Les pauvres*, Paris, PUF/ Quadrige.
- SINGER P., (1997), *Questions d'éthique pratique*, Paris, Bayard Editions.
- SMITH A., (1995), *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, 4 tomes. Trad. De P Taieb, Paris, presses universitaires de France.
- WALSH V.,(1996), *Rationality, Allocation and reproduction*, Oxford, clarendon press
- WALZER V., (1997) *Sphère de justice*. Paris, Seuil
- WILLIAM B.,(1981), *L'éthique et les limites de la philosophie*, Trad. De M.A Lescouret, Paris, Gallimard.
- WITTGENTSTEIN L., (1992) *Tractatus Logico-philosophicus*, Londres Roudledge.

## 2- ARTICLES

- BAUJARD A., (2003), « l'économie du bien-être est morte. Vive l'économie du bien-être », *CREM*, Septembre.
- BEITZ C., (2008), « justice and international relations », *Global justice : global responsibilities*, (dir) T. Pooge and Moellendorf, Parangon house, pp. 21-48.

- CORRIVEAU-DUSSAULT, (2004), « Putnam et la critique de la dichotomie fait/valeur », actes du colloque *vos recherches : enjeux et perspectives*, pp. 126-150.
- FLEURBAEY M., (2000), « Choix social : une difficulté et de multiples possibilités », *Revue économique : 1950-2000, un demi-siècle en perspective*, pp. 1215-1238.
- FORSE M. ET PARODI M., (2006), « Justice distributive : la hiérarchie des principes selon les européens », *OFCE*.
- MARECHAL J.P., (2003), « l'éthique économique de Rawls », in *L'économie politique*, Paris, Alternatives économiques, pp. 94-112.
- MONGIN P., (2006), « Normes et jugements de valeur en économie », *CNRS*.
- Pelletier G-R., (1978), « Théorie du bien- être et politique économique », in *Actualité économique*, vol 54, n°1, pp. 59-76.
- POOGE T., (2003), « Porter assistance aux pauvres du monde », *Raison publique*, tr. Fr. D. Savidan, Paris, Bayard, pp. 104-148.
- 
- SALLES M., (2004), « Théorie du choix social : une introduction à quelques résultats fondamentaux », *Revue économique*.
- SINGER P., (1972), « Famine, affluence and morality », in *public affairs*, vol1, n°3, pp. 229-243.

#### **D- USUELS**

- LALANDE A., (1999), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF/Quadrige.
- Morfaux L-M., (2020), *Vocabulaire de la philosophie et des sciences sociales*, Paris, Armand colin.

#### **E- THESESES**

- DUHAMEL D., (2006), *Les nouvelles théories du contrat social et théories du choix rationnel*, thèse en sciences économiques et sociales, université de Paris I Panthéon Sorbonne.
- MBOULA F.,(2020),*Amartya Sen et l'éthique du développement*, thèse soutenue en vue de l'obtention d'un doctorat en philosophie, Université de Lille, école doctorale des sciences de l'homme et de la société.

- PELLETAN J.,(2008),*Fondements économique d'une politique de sécurité : l'exemple du risque de criminalité*, thèse soutenue en vue de l'obtention d'un doctorat en science économique, université Paris Dauphine.
- Pelé S., A.K., (2009), *Sen: la possibilité d'une éthique rationnelle en économie*, thèse soutenue en vue de l'obtention d'un doctorat en science économique, Université de Paris 1, pan Sorbonne.

## F- WEBOGRAPHIE

- [Wikipédia](#)
- [http// dumas. Cnsd. Fr](http://dumas.Cnsd.Fr)
- [www. pulaval. com](http://www.pulaval.com)



## TABLE DES MATIERES

<b>SOMMAIRE</b> .....	<b>i</b>
<b>DÉDICACE</b> .....	<b>ii</b>
<b>REMERCIEMENTS</b> .....	<b>iii</b>
<b>RESUME</b> .....	<b>iv</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>v</b>
<b>INTRODUCTION GÉNÉRALE</b> .....	<b>1</b>
<b>PREMIERE PARTIE : LE PROGRAMME DE RECHERCHE DE LA THEORIE DU CHOIX SOCIAL ET DE L'ECONOMIE NORMATIVE : DE L'UTILITARISME CLASSIQUE AU WELFARISME</b> .....	<b>9</b>
<b>CHAPITRE I : L'UTILITARISME</b> .....	<b>13</b>
1-1 De l'ancienne économie du bien-être .....	18
1-2 De la nouvelle économie du bien-être.....	23
<b>CHAPITRE 2 : LE POSITIVISME ÉCONOMIQUE</b> .....	<b>27</b>
2-1 Eléments d'appui du positivisme logique .....	27
2-2 J.K. Arrow et la théorie du choix social.....	30
<b>CHAPITRE 3 : LE DISTRIBUENDUM ÉGALITAIRE OU LE CONSTRUCTIVISME ÉCONOMIQUE RAWLSIEN</b> .....	<b>33</b>
3-1 Pourquoi répartir ?.....	33
3-2 Que distribuer ?.....	36
3-3 comment répartir ? .....	39
3-4 d'où distribuer ? .....	42

**DEUXIÈME PARTIE : A.K. SEN OU LA RATIONALITÉ ÉTHIQUE EN ÉCONOMIE 44****CHAPITRE 4 : LA QUESTION DE LA RATIONALITE CHEZ AMARTYA SEN .....46**

4-1	La question de la rationalité du choix en débat .....	48
4-1-1	La rationalité en tant que cohérence .....	48
4-1-2	Rationalité et intérêt personnel .....	48
4-2	Objectivité éthique.....	49
4-3	Impartialité ouverte et impartialité fermée : le non-localisme. ....	52
4-4	De la reconsidération des relations entre faits et valeurs dans le construit d'une objectivité éthique.....	55

**CHAPITRE 5 : CAPABILITES ET FONCTIONNEMENTS.....62**

5-1	Liberté et choix social.....	62
5-1-2	Liberté de possibilité.....	62
5-1-3	La liberté procédurale .....	63
5-2	Liberté de procédure et choix social : réponse au théorème d'impossibilité d'Arrow...	64
5-3	Qu'est-ce que l'approche par les capacités ? .....	70
5-3-1	Pourquoi privilégier les capacités ?.....	74
5-3-2	les capacités de base .....	76
5-3-3	Capacités et pauvreté.....	77
5-3-4	Capacités et démocratie.....	80
5-4	la nécessaire réhabilitation des comparaisons interpersonnelles pour une évaluation pertinente du bien-être .....	83
5-4-1	Des classements préférentiels et incomplétude.....	84

**CHAPITRE 6 : DE L'HOMO OECONOMICUS A LA RATIONALITE DES CONFLITS DE VALEURS .....89**

6-1	La critique du comportement intéressé .....	89
6-2	Le concept d'agence .....	93

6-3	L'objectivité positionnelle .....	97
6-4	Les aspects internationaux de la justice économique chez Sen .....	98
<b>TROISIÈME PARTIE : CAPABILITES ET POLITIQUE .....</b>		<b>102</b>
<b>CHAPITRE 7 : LA CRITIQUE DE L'APPROCHE PAR LES CAPABILITES ET DES FONCTIONNEMENTS AUTOUR DE LA QUESTION DE L'OPERATIONALITE.....</b>		<b>104</b>
7-1	Les ambiguïtés théoriques liées aux concepts de capacité et fonctionnement.....	104
7-2	Individualisme et imprécision préférentielle chez Sen.....	107
<b>CHAPITRE 8 : LA SOLUTION RESSOURCISTE CONTRE L'IDEALISME DES CAPABILITES.....</b>		<b>111</b>
8-1	Thomas Pooge et le ressourcisme.....	111
8-2	Charles Beitz et le problème global de l'agraire. ....	116
<b>CHAPITRE 9 : LA PERTINENCE D'UNE ETHIQUE DU BIEN-ETRE DANS LE CONSTRUIT D'UN INSTITUTIONNALISME CREDIBLE.....</b>		<b>120</b>
9-1	Le primat de la liberté.....	120
9-2	Du bien-être au développement humain.....	123
9-3-	Capabilités, droits de l'homme et justice globale.....	128
9-4-	Quelle démocratie pour l'Afrique ?.....	131
<b>CONCLUSION.....</b>		<b>133</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>		<b>138</b>