



**HAL**  
open science

**Faits et valeurs dans l'approche par les capacités en économie: la place de la culture dans la méthodologie. Le cas des inégalités de genre dans l'accès à l'éducation de base**

Raphaël Lhomme

► **To cite this version:**

Raphaël Lhomme. Faits et valeurs dans l'approche par les capacités en économie: la place de la culture dans la méthodologie. Le cas des inégalités de genre dans l'accès à l'éducation de base. Economies et finances. 2013. dumas-00906152

**HAL Id: dumas-00906152**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00906152>**

Submitted on 19 Nov 2013

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**Université Paris I Panthéon – Sorbonne**

**UFR 02 Sciences Économiques**

Master 2 Recherche Théories, Histoire et Méthodes de l'Économie (THEME)

Spécialité « Économie et Sciences Humaines »

**Faits et valeurs dans l'approche par les capacités en  
économie : la place de la culture dans la méthodologie.  
Le cas des inégalités de genre dans l'accès à l'éducation de base**

Mémoire de recherche

Présenté et soutenu par Raphaël Lhomme

Sous la direction de M. Emmanuel Picavet

2013

L'Université Paris 1 Panthéon – Sorbonne  
n'entend donner aucune approbation, ni désapprobation aux opinions émises dans ce  
mémoire ; elles doivent être considérées comme propre à leur auteur.

## Table des matières

<b>Introduction</b> .....	5
<b>Partie 1 : La place des valeurs et de la culture dans la méthodologie d'Amartya Sen</b> .....	12
<b>Introduction</b> .....	12
<b>I/ Valeurs, culture et compréhension des faits</b> .....	12
<b>1. La fin de la dichotomie fait-valeur</b> .....	12
1.1. Les fondements d'une dichotomie fait-valeur.....	13
1.2. L'enchevêtrement fait-valeur.....	15
1.3. L'enchevêtrement chez Amartya Sen (selon Putnam).....	17
<b>2. Faits, valeurs, et conventions chez Amartya Sen : la place de la culture</b> ..	19
2.1. Un triple enchevêtrement fait-valeur-convention.....	20
2.2. La description chez Sen.....	21
2.3. Convention, description et culture.....	23
<b>II/ Jugements normatifs et culture</b> .....	24
<b>1. Rationalité et jugements normatifs individuels et collectifs</b> .....	24
1.1. La rationalité chez Sen.....	25
1.1.1. La notion d'engagement.....	25
1.1.2. Engagement et identités.....	26
1.1.3. L'examen raisonné.....	28
1.2. Jugements normatifs individuels et collectifs.....	29
1.3. La réintroduction des comparaisons interpersonnelles.....	31
1.3.1. Vers l'interdiction des comparaisons interpersonnelles.....	31
1.3.2. La nécessaire réhabilitation des comparaisons interpersonnelles....	33
1.3.3. La comparabilité partielle.....	35
1.4. La possibilité d'un débat éthique rationnel en économie.....	36
<b>2. Débat public, culture, objectivité et impartialité ouverte</b> .....	39
2.1. Culture et objectivité de position.....	40
2.2. Objectivité de position et indépendance vis-à-vis de la position.....	42
2.3. Point de vue positionnel et illusion objective.....	43
2.4. Objectivité éthique et impartialité ouverte.....	45

<b>Partie 2 : Approche par les capacités et évaluation des inégalités.....</b>	<b>47</b>
<b>Introduction.....</b>	<b>47</b>
<b>I/ L'approche par les capacités.....</b>	<b>47</b>
<b>1. Analyse informationnelle des principes moraux.....</b>	<b>47</b>
<b>2. Les capacités.....</b>	<b>49</b>
2.1. Définitions.....	50
2.2. Les capacités comme espace d'évaluation pertinent.....	51
2.3. Capacités, liberté et bien-être.....	55
2.3.1. Avantage humain et bien-être.....	55
2.3.2. La capacité comme liberté de bien-être.....	57
2.3.3. L'incomplétude.....	60
<b>II/ Capacités et évaluation des inégalités.....</b>	<b>62</b>
<b>1. Capacités et inégalités.....</b>	<b>62</b>
1.1. Inégalités et économie du bien-être.....	63
1.2. La mesure des inégalités doit-elle être descriptive ou normative ?.....	65
1.3. Les inégalités comme relations de quasi-ordres.....	66
<b>2. Le cas de l'évaluation des inégalités de genre dans l'accès à l'éducation de base.....</b>	<b>69</b>
2.1. Pondération et culture.....	69
2.2. L'éducation comme droit humain.....	73
2.3. L'importance de la démocratie délibérative.....	77
<b>Conclusion.....</b>	<b>80</b>
<b>Références bibliographiques.....</b>	<b>82</b>

## Introduction

« Ma thèse est que l'économie moderne s'est trouvée considérablement appauvrie par la distance qui a éloigné l'économie de l'éthique » (Sen, 1993a, p. 11).

L'œuvre d'Amartya Sen consiste à renouer avec les origines éthiques de l'économie, en réintégrant la question des fins, la question socratique de savoir « comment doit-on vivre ». L'économie a en effet des origines liées à l'éthique et à la philosophie politique et morale. Sans remonter jusqu'à Aristote, nous pouvons faire remonter ces origines aux économistes classiques, tels qu'Adam Smith et Karl Marx. L'œuvre de Sen est ainsi très influencée par ces deux auteurs, si bien que l'on pourrait affirmer que Sen est – comme Smith et Marx (entre autres) – un « *worldly philosopher* » pour reprendre l'expression utilisée par Robert L. Heilbroner (1953), qui désignait par là les économistes ayant une profonde dimension morale. Ce faisant, Sen apparaît comme un économiste atypique au regard de l'évolution de la discipline depuis les classiques, qui a cherché à évacuer la question des valeurs de son champ de recherches, en particulier sous l'influence du positivisme logique au XX<sup>e</sup> siècle. La science économique se veut depuis – pour une grande partie des économistes – être une science positive, étrangère aux valeurs<sup>1</sup>. En témoignent les *Essais d'économie positive* de Milton Friedman (1953), qui ont marqué la discipline.

La relation entre « faits » et « valeurs », ou entre positif et normatif, est un débat qui n'est pas nouveau en philosophie des sciences. Nous pouvons en effet le faire remonter aux empiristes classiques, selon Hilary Putnam (2002), au moins jusqu'à David Hume et à la « loi » qu'on lui attribue. Ce dernier pensait en effet que l'on ne devait pas inférer de jugement normatif à partir de ce qui est. Cette « loi de Hume » traçait alors une barrière entre ce qui a un rapport aux faits, et ce que Hume appelait les « relations d'idées » (*relations of ideas*). Plus tard, au XX<sup>e</sup> siècle, les positivistes logiques du Cercle de Vienne vont reprendre cette dichotomie entre faits et valeurs, qui sera à la base de leur thèse selon laquelle l'éthique ne se rapporte pas aux faits ; l'éthique étant – dans leur langage scientifique – dépourvue de sens cognitif. Selon Putnam (2002, p. 145), la philosophie des sciences de la seconde moitié du siècle dernier a également consisté dans une large mesure à tenter d'évacuer la question des

---

1 On parle, en anglais, de « *value-free economics* ».

valeurs.

Cependant, l'idée selon laquelle la science se limite aux « faits » et qu'elle ne fait pas de place aux « jugements de valeur », a été contestée tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, par la philosophie pragmatiste américaine notamment. En effet, pour les pragmatistes classiques tels que Charles S. Peirce, William James et John Dewey, la pratique de la science présuppose au contraire des jugements de valeur, dont les jugements épistémiques en particulier. Le thème de l'enchevêtrement entre faits et valeurs était ainsi constant dans le pragmatisme classique. Un temps oublié, ce thème a ensuite été remis au goût du jour, dans un premier temps par Iris Murdoch, puis plus récemment par Putnam (autre philosophe pragmatiste), dans son ouvrage intitulé *The Collapse of The Fact/Value Dichotomy* (2002). Il y défend les idées que la dichotomie entre faits et valeurs a été fondée sur une philosophie pauvre du langage à propos de ce que sont les faits, et que la connaissance des faits présuppose la connaissance des valeurs. Dans cet ouvrage, il voit également chez Amartya Sen une illustration de ce qu'il avance.

Sen, en réintroduisant des questions et des concepts éthiques en économie, et en économie du bien-être en particulier, allait en effet à l'encontre du positivisme dominant dans ce champ de l'économie. Lionel Robbins (1932 ; 1938), en introduisant les thèses positivistes en économie du bien-être, avait marqué un tournant dans cette discipline. Les thèses de ce dernier – qui considérait qu'il ne pouvait y avoir d'autre relation entre éthique et économie qu'une simple juxtaposition – ont conduit à l'abandon des comparaisons interpersonnelles d'utilité, menant ainsi l'économie du bien-être à son tournant ordinaliste et donc à l'émergence de la « nouvelle » économie du bien-être, supplantant ainsi la tradition pigouvienne, alors dominante dans ce champ. L'interdiction des comparaisons interpersonnelles, associée à un focus sur les utilités ordinales, a conduit à la prépondérance du critère de Pareto, et *a fortiori* de l'optimum de Pareto en économie du bien-être<sup>2</sup>. L'interdiction des comparaisons interpersonnelles d'utilité et l'utilisation exclusive des utilités ordinales perdureront lorsque Arrow introduira sa fonction de bien-être social – inspiré en cela par les fonctions de bien-être de Bergson et Samuelson –, et établira le cadre moderne de la théorie du choix collectif, qui sera alors utilisé en économie du bien-être. Cela conduira au fameux théorème d'impossibilité d'Arrow (1951 ;

---

2 Le premier théorème fondamental de l'économie du bien-être stipule ceci : « Admettons que tous les individus et que toutes les firmes sont intéressées (*self-interested*) et preneurs de prix. Alors, un équilibre compétitif est Pareto-optimal » (Feldman, 2008, p. 722). Le second théorème stipule quant à lui que, sous les mêmes hypothèses, « presque tout équilibre Pareto-optimal peut être accompli via le mécanisme de la concurrence, à condition que les taxes et transferts forfaitaires appropriés soient imposés aux individus et aux firmes » (*ibid.*, p. 724).

1963), que certains considèrent comme étant le troisième théorème de l'économie du bien-être (Feldman, 2008, p. 727).

C'est donc dans ce contexte imprégné du positivisme que Sen intervient dans l'économie du bien-être. En réintroduisant les comparaisons interpersonnelles et en dépassant la focalisation exclusive sur les utilités – on parle alors de « welfarisme » pour dénigrer cette focalisation – Sen, grâce à son approche par les capacités<sup>3</sup>, a énormément contribué au renouveau de l'économie du bien-être<sup>4</sup>.

Avec Sen, éthique et économie ne sont plus juxtaposées, mais complémentaires et imbriquées. C'est en faisant dialoguer la science économique avec la philosophie politique et morale que Sen a enrichi à la fois la science économique – et l'économie du bien-être en particulier – et la philosophie politique et morale<sup>5</sup>. Il a notamment montré qu'un débat éthique rationnel est possible en économie, et donc que les jugements de valeur ne sont pas dépourvus de sens cognitif ; ce qui a eu des conséquences importantes en théorie du choix collectif, et par conséquent en économie du bien-être. En écho à la thèse de Putnam, Sen admet également le rôle que jouent les valeurs et les conventions dans la compréhension que nous avons des faits, et par conséquent dans la formulation des jugements que l'on émet à leur égard. Or ce point est important à prendre en compte lorsque l'on évalue le bien-être, les inégalités ou encore la pauvreté.

La question des valeurs occupe ainsi une place centrale dans l'approche par les capacités de Sen. Parmi ces valeurs, la culture peut avoir un rôle important, et c'est à cette dernière que nous allons nous intéresser. Notre mémoire traitera ainsi du rôle des valeurs dans l'approche par les capacités, et en particulier du rôle de la culture dans la méthodologie de cette dernière. Nous utiliserons le cas des inégalités de genre dans l'accès à l'éducation de base (savoir lire, écrire et compter) pour illustrer notre propos.

Ce sujet est intéressant à plus d'un titre. Tout d'abord, l'approche par les capacités de Sen, en renouant avec l'éthique et la philosophie morale et politique, revêt un intérêt propre. La méthodologie de cette approche – comme nous l'avons dit – permet également de mettre en lumière le rôle des valeurs, et en particulier de la culture, dans notre compréhension des faits, ainsi que dans les jugements que l'on peut porter sur ces derniers. Or cela peut être

---

3 Bien que l'on trouve parfois l'expression « approche par les capacités », qui serait en effet plus juste dans le respect de la langue française, nous préférons le néologisme « capacité » – renvoyant à l'anglais « capability » –, afin d'éviter toute confusion avec l'usage courant du terme capacité en français.

4 Pour une revue des contributions d'Amartya Sen à l'économie du bien-être, voir Atkinson (1999).

5 Ainsi, s'il a été très influencé par l'œuvre de John Rawls, Sen a également influencé ce dernier, comme Rawls le révèle dans l'introduction de *Théorie de la justice* (1971). Voir également Atkinson (1999, p. 189).



particulièrement crucial dans le champ de l'économie du bien-être, puisqu'une mauvaise compréhension des faits – en l'occurrence le bien-être et, plus largement, les éléments constitutifs de la qualité de la vie – peut entraîner une mauvaise conception des politiques publiques. Le cas des inégalités de genre dans l'accès à l'éducation de base est pertinent à cet égard. Il est également pertinent en raison de l'ampleur actuelle du phénomène dans certains pays en développement.

Le rapport de 2012 des Nations Unies sur les Objectifs du Millénaire pour le développement nous informe pourtant que depuis 2000, un nombre beaucoup plus élevé d'enfants du monde est inscrit à l'école au niveau primaire, et que ce sont surtout les filles qui en ont bénéficié. Ainsi, pour l'ensemble des régions en développement, l'indice de parité des sexes (IPS ; ratio entre le taux d'inscription des filles et celui des garçons) est passé de 91 en 1999 à 97 en 2010 (100 étant la parité). Cet indice n'était cependant que de 93 en Asie de l'Ouest et en Afrique subsaharienne, même si ces deux régions ont par ailleurs enregistré les plus grands progrès en la matière (Nations Unies, 2012, p. 21). Il y a donc une progression, dans l'ensemble des régions en développement, de la parité dans les écoles primaires. La parité ne concerne cependant que les enfants *inscrits* à l'école primaire. Or, il se trouve que parmi les enfants non inscrits, plus de la moitié sont des filles, surtout en Afrique du Nord, en Asie de l'Ouest, et dans une moindre mesure en Asie du Sud. Le même rapport indique en effet que, si la part des filles non scolarisées sur la part totale des enfants non scolarisés dans les pays en développement a diminué au niveau mondial (passant de 58 % en 1999 à 53 % en 2010), les disparités régionales entre les sexes continuent d'amoindrir les efforts pour réaliser l'éducation primaire pour tous. Les chiffres pour l'Asie du Sud, l'Asie de l'Ouest et l'Afrique du Nord sont en effet respectivement 55 %, 65 % et 79 % (p. 18). Dans ces régions, les filles sont ainsi bien plus nombreuses que les garçons à ne pas avoir accès à l'éducation primaire<sup>6</sup>. Il y a donc de fortes inégalités de genre face à l'accès à l'éducation de base dans ces régions.

L'une des raisons pouvant expliquer cette situation provient selon nous du fait que dans ces régions, les sociétés sont majoritairement traditionalistes. La culture dominante dans ces régions a en effet tendance à considérer les femmes comme inférieures aux hommes, notamment sur le plan intellectuel<sup>7</sup>. Cela est le cas encore aujourd'hui dans des pays comme

---

6 Sachant que le rapport de masculinité à la naissance (nombre de naissances masculines par rapport à une naissance féminine) gravite autour de 1,05 dans ces régions; autrement dit que le rapport entre le nombre de filles et celui de garçons est assez équilibré dans ces régions. Voir le Rapport sur le développement humain 2013 du PNUD (p. 209), disponible en ligne : [http://hdr.undp.org/en/media/HDR\\_2013\\_FR.pdf](http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2013_FR.pdf).

7 Notons bien que nous considérons la culture majoritaire de ces régions, et non les cultures minoritaires qui peuvent être très différentes sur ces questions au sein même de ces régions. Loin de nous l'idée de réduire ces régions à une vision étroite et monolithique, négligeant l'hétérogénéité culturelle pouvant composer les différentes sociétés de ces régions.

l'Afghanistan, le Pakistan, dans certains pays du Moyen-Orient (et donc d'Asie de l'Ouest), mais aussi en Inde (Asie du Sud), et dans les pays du Maghreb (Afrique du Nord).

Précisons immédiatement que nous n'affirmons pas par là que ces inégalités sont le fait exclusif de la culture dominante dans ces régions. D'autres raisons, économiques et sociales notamment, peuvent expliquer les inégalités de genre dans l'accès à l'éducation, dans ces régions comme partout ailleurs dans le monde. Il nous semble néanmoins que dans ces régions la culture joue un rôle non négligeable dans le fait que les filles subissent une telle discrimination face à l'éducation. En effet, les autres régions en développement connaissant également la pauvreté n'ont pas pour autant les mêmes degrés d'inégalités de genre dans l'accès à l'éducation de base. Ainsi, en affirmant que la culture dominante de ces régions joue un rôle important dans ces inégalités, nous ne sous-entendons aucun *déterminisme* culturel, mais nous estimons que la culture a une *influence* non négligeable qu'il convient de prendre en considération.

L'intérêt de l'approche par les capacités est alors de pouvoir nous rendre compte du rôle de la culture dans la compréhension et dans l'évaluation de ces inégalités. Nous tâcherons ainsi dans ce mémoire de montrer dans quelle mesure la culture joue un rôle dans la méthodologie de l'approche par les capacités, et par conséquent dans la compréhension et dans l'évaluation des inégalités de genre dans l'accès à l'éducation.

Pour répondre à ces interrogations, nous adopterons une démarche principalement théorique et pluridisciplinaire. Outre l'économie du bien-être et la théorie du choix collectif, nous ferons en effet appel à la philosophie des sciences – et à la philosophie pragmatiste de Putnam en particulier –, ainsi qu'à l'éthique et à la philosophie politique et morale, en nous basant sur les travaux de Sen dans ces domaines. Cette approche théorique sera illustrée par des exemples empiriques concernant les inégalités de genre dans l'accès à l'éducation, fil rouge de notre mémoire.

Précisons également que lorsque nous mobiliserons la théorie du choix collectif, nous n'évoquerons pas l'aspect très formalisé de cette approche, puisque cela n'est pas nécessaire à la compréhension des idées avancées, et qu'il nous faudrait de toute façon beaucoup plus d'espace que ne le permet le présent mémoire. Nous renverrons par conséquent aux références bibliographiques pour ces questions. Notons ensuite que nous focaliserons notre attention sur l'approche des capacités telle que l'a développée Sen, et que nous n'étudierons donc pas les approches par les capacités alternatives développées par d'autres auteurs comme Martha Nussbaum notamment. Là encore nous renverrons aux références bibliographiques et/ou, le

cas échéant, en note de bas de page. En outre, concernant l'analyse des inégalités, nous ne nous intéresserons – outre l'approche de Sen – qu'aux auteurs principaux par rapport auxquels Sen a initialement développé son approche (Dalton et Atkinson notamment). Les débats les plus récents seront laissés de côté, et renvoyés en note de bas de page le cas échéant, faute d'espace suffisant. Enfin, notons que si les préoccupations éthiques dans l'évaluation sociale peuvent également concerner les questions relatives à l'agrégation et à l'efficacité, nous nous concentrerons sur la question de l'égalité, via le cas des inégalités de genre face à l'éducation de base, donc.

Le mémoire se décompose en deux parties. Nous verrons dans une première partie la place qu'occupe la culture dans la méthodologie de Sen, et que l'influence qu'elle a dans notre compréhension des inégalités de genre dans l'accès à l'éducation et sur les jugements portés à leur égard, joue un rôle important dans la persistance de ces inégalités dans les sociétés traditionalistes des régions qui nous intéressent, rendant ainsi nécessaire pour l'évaluateur de se défaire de son emprise. Pour ce faire, nous décomposerons cette première partie en deux sous-parties. La première (I) reprendra les thèses de Putnam sur la fin de la dichotomie fait-valeur, et sur la nécessaire imbrication des faits et des valeurs dans la compréhension des faits (1). Elle montrera ensuite que Sen reconnaît l'importance qu'il y a à prendre en compte cet enchevêtrement, et insistera en particulier sur le fait qu'il y a en réalité un triple enchevêtrement entre faits, valeurs et conventions, qui n'est pas sans rappeler la conception qu'il a de la description. Nous montrerons alors le rôle important que jouent les conventions et la culture dans la compréhension que nous avons des faits, et – en ce qui nous concerne – des inégalités de genre dans l'accès à l'éducation de base (2). La seconde sous-partie (II) développera la conception de la rationalité chez Sen, et ses rapports avec les jugements normatifs, nous permettant ainsi de comprendre comment une société peut formuler des jugements normatifs sur le bien-être collectif et sur les inégalités, à partir de jugements normatifs individuels, via un débat public rationnel (1). Nous montrerons également que ce dernier doit satisfaire des conditions particulières d'objectivité et d'impartialité, afin que les jugements normatifs émis à l'égard des inégalités de genre dans l'accès à l'éducation ne soient pas biaisés par l'emprise de la culture locale des sociétés traditionalistes (2).

Nous verrons ensuite, dans une seconde partie, que l'approche par les capacités permet d'évaluer ces inégalités en échappant à l'emprise de la culture. Elle sera également divisée en deux sous-parties. La première (I) reviendra sur le rôle des contraintes informationnelles dans l'analyse des principes moraux (1), et développera ensuite de façon détaillée les capacités, en tant que base informationnelle adéquate pour évaluer le bien-être

(2). La seconde (II) montrera les avantages de l'approche par les capacités par rapport aux analyses existantes – notamment en économie du bien-être – dans l'évaluation des inégalités (1), puis nous appliquerons cette approche au cas des inégalités de genre dans l'accès à l'éducation de base, en montrant notamment de quelle manière elle permet de nous défaire de l'emprise de la culture pour évaluer de manière objective et impartiale ces inégalités, et en indiquant les conséquences que cela peut avoir en termes de politiques publiques notamment (2).

# **Partie 1 : La place des valeurs et de la culture dans la méthodologie d'Amartya Sen**

## **Introduction**

L'approche par les capacités de Sen repose sur une méthodologie bien particulière en économie. Avant de développer cette approche dans la seconde partie de ce mémoire, c'est donc à la méthodologie qui la sous-tend que nous allons nous intéresser ici.

La méthodologie de Sen a la particularité d'accorder une place aux valeurs, ce qui tranche avec la méthodologie économique traditionnelle, influencée par le positivisme. Parmi ces valeurs, la culture peut occuper une place non négligeable dans la méthodologie de Sen. Elle est ainsi importante à prendre en considération dans la compréhension que nous avons des faits, et dans les jugements normatifs que l'on peut formuler à leur égard.

La prise en compte de la culture dans la méthodologie nous permet notamment de comprendre en quoi les jugements portés sur les inégalités de genre dans l'accès à l'éducation de base dans les sociétés traditionalistes que nous étudions, peuvent être biaisés par l'influence de la culture locale, et en quoi il est nécessaire de surmonter ces biais.

## **I/ Valeurs, culture et compréhension des faits**

Hilary Putnam, après avoir démonté la thèse d'une dichotomie entre faits et valeurs, propose une philosophie du langage – qui stipule que faits et valeurs sont nécessairement imbriqués – susceptible de soutenir la démarche de Sen. Il se trouve, en effet, que dans la méthodologie d'Amartya Sen, les valeurs, et la culture en particulier, jouent un rôle important dans la description et dans la compréhension que nous avons des faits.

### **1. La fin de la dichotomie fait-valeur**

Hilary Putnam (2002) propose une philosophie du langage susceptible de soutenir l'entreprise d'Amartya Sen, qui consiste à réintroduire des questions et des concepts éthiques en économie, et que Vivian Walsh a baptisée la « seconde phase de l'économie classique » (Walsh, 2000). Il s'agit ainsi d'en finir avec la supposée dichotomie entre « faits » et « valeurs », selon laquelle « un fait est un fait et une valeur est une valeur, et que les deux ne

doivent jamais se rencontrer » (Putnam, 2002, p. viii)<sup>8</sup>. Dichotomie qui rend logiquement impossible la démarche de Sen.

Pour ce faire, Putnam déconstruit les arguments des partisans de la dichotomie fait-valeur, notamment ceux du positivisme logique, qui ont conduit certains économistes comme Lionel Robbins à introduire cette dichotomie en économie, et en particulier en économie du bien-être.

Putnam cherche finalement à montrer que le raisonnement est possible dans les questions normatives, et notamment dans les questions éthiques, rejoignant ainsi les idées développées par Sen.

### 1.1. Les fondements d'une dichotomie fait-valeur

La dichotomie entre faits et valeurs peut trouver son origine chez les empiristes, et chez Hume en particulier, selon Putnam. Hume pensait en effet que l'on ne devait pas inférer de jugement normatif à partir de ce qui est. On résume souvent cette idée en parlant de la « loi de Hume ». Cette dernière est basée sur la conception métaphysique qu'avait Hume des faits (*matters of fact*), dérivée elle-même de sa théorie de l'esprit (*ibid.*, p. 15). Ainsi, chez Hume, il existait une dichotomie entre ce qui a un rapport aux faits et ce qu'il appelait les « relations d'idées » (*relations of ideas*), d'où découle la « loi » qu'on lui attribue.

Plus tard, dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, les positivistes logiques du Cercle de Vienne vont reprendre cette dichotomie, en s'appropriant la distinction entre jugements analytiques et jugements synthétiques de Kant, proche de celle entre valeurs et faits, selon eux<sup>9</sup>. Cependant, en se réappropriant cette distinction, il l'ont quelque peu déformée, en élargissant notamment ce que peut prendre en compte la catégorie des jugements analytiques. En effet, selon les positivistes logiques les mathématiques entrent dans cette catégorie, alors que cela n'était pas le cas chez Kant. Ce dernier avait en effet créé une troisième catégorie, celle des « jugements synthétiques *a priori* », pour prendre en compte les mathématiques, qui ne relevaient ni des jugements synthétiques ni des jugements analytiques pour lui. Cependant,

---

8 Les traductions des extraits d'ouvrages et d'articles originaux de langue anglaise seront traduits par nos soins, sauf cas contraires, qui seront alors spécifiés dans les références bibliographiques.

9 Les jugements analytiques sont des jugements nécessairement vrais, par définition. Ce sont des tautologies, telles que « tous les célibataires ne sont pas mariés ». Les jugements synthétiques sont des jugements ayant un contenu empirique, que l'on peut confronter à l'observation. Ainsi, nous pouvons rassembler jugements synthétiques et faits, de sorte que nous ayons deux distinctions, non sans rapports : une entre faits et valeurs, et une autre entre jugements synthétiques (ou faits) et jugements analytiques. Le dénominateur commun entre ces deux distinctions étant la conception que les positivistes logiques se faisaient du « factuel » ; conception qui chez eux « faisait tout le travail philosophique » (Putnam, 2002, p. 21). Nous reviendrons sur ce point par la suite.

cette notion de « jugements synthétiques *a priori* » a par la suite perdu en crédibilité, en même temps que la métaphysique de Kant. Or, selon Putnam, c'est précisément cette perte de crédibilité qui a mené les positivistes logiques à adopter une version « amplifiée » (*inflated*) des idées de Hume, selon laquelle tout jugement est soit analytique (relations d'idées), soit synthétique (ayant un rapport avec les faits), et à affirmer que les jugements de valeur, et les jugements éthiques en particulier, ne sont pas des propositions factuelles, mais des expressions de sentiments ou d'impératifs déguisés (*ibid.*, p. 17).

Ainsi donc, en amplifiant la catégorie des jugements analytiques, les positivistes logiques sont passés d'une *distinction* à une *dichotomie stricte* ente synthétique et analytique. Dichotomie dont les deux côtés sont apparus comme étant naturels, chaque membre d'une catégorie possédant ainsi une sorte d'essence commune (*ibid.*, p. 13). De la sorte, selon eux, toute proposition est soit synthétique (*i.e.* susceptible d'être vérifiée empiriquement), soit analytique, et toute proposition qui n'entre pas dans l'une de ces deux catégories est dépourvue de sens cognitif (*cognitively meaningless*). Les jugements de valeur, et éthiques notamment, apparaissent ainsi comme dépourvus de sens cognitif selon cette dichotomie, puisqu'ils n'entrent dans aucune des deux catégories, synthétique ou analytique. Ils sont donc exclus du domaine du rationnel, et tout jugement de cette sorte est un non-sens selon cette dichotomie, puisque seules les propositions appartenant à l'une des deux catégories de cette dernière en sont pourvues<sup>10</sup>.

Cette supposée dichotomie entre faits et valeurs est à l'origine de la thèse défendue par les positivistes logiques, à savoir la thèse selon laquelle l'éthique ne se rapporte pas à des « faits ». Thèse qui, nous allons le voir, a été construite sur une vision très étroite, et très scientifique des « faits ».

Les positivistes logiques ne se basaient en effet que sur leur conception du « factuel » (*factual*) pour établir leurs dichotomies, et la définition qu'ils avaient d'un « fait » était très proche de celle de Hume, pour qui cela renvoyait à quelque chose pour laquelle il pouvait y avoir une « impression » sensible (*ibid.*, p. 21). Cependant, Putnam affirme que cette vision de ce qu'est un « fait » ne pouvait plus tenir au temps du Cercle de Vienne, *i.e.* dans les années 1920-1930. La science a en effet changé depuis Hume, et les positivistes logiques ont dû

---

<sup>10</sup> Cette exclusion a notamment été formulée par Carnap, dans *The Unity of Science* (1934). Voir Putnam (2002, p. 18).

revoir leur définition de la notion de « fait »<sup>11</sup>. Chose qu'ils ont faite, bien que tardivement<sup>12</sup>. Putnam soutient d'ailleurs que, ce faisant, « ils ont détruit la base même sur laquelle ils avaient érigé la dichotomie fait-valeur » (*ibid.*).

Finalement, la dichotomie fait-valeur a été fondée sur une philosophie du langage pauvre, celle des positivistes logiques. Elle a été fondée sur la croyance de ces derniers en leur définition de ce qu'est un « fait », sans même définir précisément ce qu'ils entendaient par « valeurs », qu'ils réduisaient aux seuls jugements éthiques. Or, nous dit Putnam :

« Lorsqu'on s'aperçoit à quel point notre langage descriptif constitue un contre-exemple vivant de l'image du domaine des « faits », propre aussi bien à l'empirisme classique qu'au positivisme logique, on ne peut qu'être ébranlé dans notre confiance à supposer l'existence d'une notion de fait s'opposant de manière nette et absolue à la notion de « valeur », prétendument invoquée dans le discours sur la nature de tous les « jugements de valeur » » (*ibid.*, p. 26).

Outre que la notion de « fait » était trop étroite chez les empiristes et les positivistes logiques, un autre problème plus fondamental est que ces derniers ont « échoué à apprécier les façons dans lesquelles description factuelle et évaluation peuvent et doivent être entremêlées » (*ibid.*, p. 27).

## 1.2. L'enchevêtrement fait-valeur

Putnam rappelle que par jugements de valeur nous n'entendons pas exclusivement des jugements éthiques, comme le suggèrent les positivistes logiques, qui de surcroît qualifient ces derniers de subjectifs. Il existe en effet d'autres jugements de valeur, tels que les jugements esthétiques ou épistémiques par exemple. En particulier, Putnam rappelle que les jugements épistémiques sont présents dans la science, et qu'ils sont même nécessaires, y compris chez les positivistes logiques. Il s'inscrit ainsi dans l'héritage des pragmatistes classiques – Peirce, James, Dewey et Mead – pour qui les jugements de valeur, et donc les jugements normatifs, étaient nécessaires pour permettre toute expérience, et donc pour la pratique scientifique. Et de fait, de tels jugements sont présents chez les positivistes logiques,

---

11 En effet, retenir la définition humienne d'un fait au XX<sup>e</sup> siècle revient à considérer les atomes et leurs composants (protons, neutrons, etc.) comme un non sens, puisque nous ne pouvons pas avoir d'impression sensible pour ce genre d'objets, et qu'ils n'appartiennent pas à la catégorie des jugements analytiques. Or, leur existence a bel et bien été prouvée (à l'aide des microscopes notamment). La redéfinition de ce que les positivistes logiques entendaient par « fait » était donc inévitable.

12 Voir notamment Carnap (1936).



lorsqu'ils utilisent les termes de « cohérence », de « plausibilité », ou encore de « simplicité », pour qualifier ce que *doit être* le raisonnement scientifique. Ainsi, nous dit Putnam, admettre que les jugements de valeur, épistémiques notamment, sont nécessaires à la science, suppose de quitter la vision qui associe l'objectivité à la description, puisque ce que l'on qualifie d'objectivité repose en fait sur un ensemble de valeurs épistémiques.

Plutôt qu'une stricte dichotomie entre faits (supposés objectifs) et valeurs (supposées subjectives), Putnam voit donc un nécessaire enchevêtrement entre faits et valeurs. Il rappelle par ailleurs que le thème de l'enchevêtrement était constant chez Dewey, bien qu'après la mort de ce dernier cet aspect du pragmatisme ait été négligé. C'est Iris Murdoch qui, selon Putnam, a réintroduit ce thème, bien que d'une façon différente de celle de Dewey. Murdoch distinguait dans les langages deux sortes différentes de concepts éthiques, que sont les « concepts éthiques abstraits » (que Bernard Williams appellera les « concepts éthiques fins » [*thin ethical concepts*]) tels que « bien » ou « juste », et les concepts plus descriptifs et moins abstraits (que Williams nommera « concepts éthiques épais » [*thick ethical concepts*]) tels que « cruel » ou « chaste » (Putnam, 1993).

Putnam s'appuie sur les « concepts éthiques épais » pour confirmer sa thèse de l'enchevêtrement fait-valeur. Il écrit notamment ceci :

« Si l'on regarde le vocabulaire de notre langage *dans son ensemble*, et non l'infime part qui était supposée par le positivisme logique être suffisante pour la description des « faits », nous trouverons un enchevêtrement plus profond entre fait et valeur (incluant les valeurs éthiques et esthétiques, comme tout autre sorte de valeurs), même au niveau des prédicats individuels » (Putnam, 2002, p. 34).

Et de fait, de nombreux termes – les sus-nommés « concepts éthiques épais » – sont des contre-exemples de l'idée de dichotomie fait-valeur. Il prend notamment l'exemple du mot « cruel ». Ce terme a évidemment une dimension normative, et même une dimension éthique, notamment lorsque nous l'utilisons pour juger une personne comme étant cruelle. Il y a l'idée de condamnation derrière. Mais Putnam ajoute que ce terme peut aussi avoir un usage purement descriptif, comme lorsqu'un historien écrit que tel monarque était particulièrement cruel. Ainsi le mot « cruel » ignore la supposée dichotomie fait-valeur, puisqu'il peut être utilisé parfois dans un propos normatif, d'autres fois pour décrire.

La perte de crédibilité des arguments en faveur de la dichotomie fait-valeur, pour les raisons que nous avons évoquées – conception étroite des « faits » chez les positivistes

logiques et existence de concepts éthiques épais –, n'a cependant pas conduit à son abandon, mais à un changement de nature des arguments en sa faveur, qui se sont déplacés sur le champ métaphysique. Putnam évoque notamment Bernard Williams<sup>13</sup>. Selon ce dernier, les propositions éthiques sont « non-cognitives » (*non-cognitive*), dans le sens où elles ne sont ni vraies ni fausses. Bien qu'il ne nie pas la façon dont faits et valeurs sont imbriqués, il nie cependant qu'une proposition éthique puisse être vraie ou fausse, *indépendamment de la perspective de quiconque* (« *non-perceptively* »). Il remplace ainsi la dichotomie fait-valeur par une autre dichotomie entre vérité (*truth*) et absolu (*absoluteness*). Une proposition vraie serait une bonne affirmation (*right assertability*) dans un jeu de langage local, tandis qu'une proposition absolue doit décrire le monde tel qu'il est, indépendamment de la perspective de quiconque. De la sorte, si dans une culture, des pratiques et des valeurs partagées déterminent l'utilisation d'un concept éthique épais comme « cruel », alors il peut être vrai qu'une personne soit cruelle, dans cette culture. Mais quelqu'un n'appartenant pas à cette culture ne décrira pas la personne en question de cette façon. Ainsi, dans un article sur ce sujet, Putnam résume la position de Williams de cette façon : « Tandis que des jugements de valeur contenant des concepts éthiques épais peuvent être vrais, ils ne peuvent être absolus. Le monde, tel qu'il est en lui-même, est *froid*. Les valeurs (comme les couleurs) sont *projetées* sur le monde, et non découvertes en lui » (1993, p. 147). Cependant, ce relativisme de Williams est difficilement défendable selon Putnam, puisqu'il repose sur une conception particulière de la science, supposée converger vers une explication unique, absolue, de l'univers. Putnam écrit d'ailleurs ceci à ce propos : « sans le postulat selon lequel la science « converge » vers une représentation théorique simple avec une ontologie unique et un unique ensemble de prédicats théoriques, la notion d'« absolu » s'effondre » (*ibid.*, p. 150).

Nous le voyons, de nouvelles argumentations telles que celle de Williams n'échappent pas tout à fait à la tentation positiviste de nier l'objectivité que peuvent avoir les jugements éthiques. Putnam nous enjoint alors de « briser l'emprise du positivisme sur notre pensée une fois pour toute » (*ibid.*, p. 155), et d'admettre qu'il n'existe pas de dichotomie stricte entre faits et valeurs, mais que ceux-ci sont nécessairement imbriqués.

### 1.3. L'enchevêtrement chez Amartya Sen (selon Putnam)

L'abandon de la dichotomie fait-valeur que souhaite Putnam a des conséquences

---

13 Voir en particulier Putnam (2002, p. 40-45).

concrètes, et n'est pas sans liens avec l'approche des capacités qu'a développée Amartya Sen. Putnam évoque cela dans le troisième chapitre de son ouvrage (2002). Il s'intéresse en particulier à la contribution que Sen a faite à l'économie du bien-être.

Faisant un bref historique de ce domaine de la théorie économique, Putnam rappelle notamment le rôle néfaste qu'a joué le positivisme logique dans ce champ. Les positivistes logiques ont eu en effet une grande influence sur l'un des économistes majeurs du siècle dernier, Lionel Robbins<sup>14</sup>. Ce dernier, en adoptant les thèses positivistes, en est venu à considérer qu'il ne pouvait y avoir d'autre relation qu'une simple juxtaposition entre éthique et économie, et ce y compris en économie du bien-être, ce qui n'est pas sans poser problème pour une discipline ayant une dimension éthique importante<sup>15</sup>. Or ce point de vue a eu une grande influence chez les économistes en général. Ainsi, Putnam écrit, en reprenant des expressions de Robbins :

« Ce que les opinions positivistes, qui en sont venues à dominer la pensée économique, ont fait, a été de proscrire l'idée même d'un consensus « raisonné » sur toute question de valeur. Si les questions de valeurs sont des questions engageant « ton sang ou le mien », la notion même de raison n'a pas de sens : il n'y a pas de place pour l'argumentation » » (2002, p. 55-56).

C'est pourquoi Putnam accorde beaucoup d'intérêt à l'approche des capacités de Sen, qui contribue à rapprocher l'économie de l'éthique, et en particulier à enrichir l'économie du bien-être<sup>16</sup>. Or, nous dit Putnam : « Une telle approche nous oblige d'arrêter de compartimenter « éthique », « économie » et « politique », de la façon dont nous l'avons fait depuis le triomphe de Lionel Robbins sur les économistes du bien-être de la tradition pigouvienne, en 1932, et de revenir au type d'évaluation raisonnée et humaine du bien-être social, qu'Adam Smith voyait comme essentiel pour la tâche de l'économiste » (*ibid.*, p. 60).

Or, c'est précisément ici que la philosophie du langage alternative que propose Putnam prend tout son sens. Elle permet d'appuyer, de renforcer l'approche de Sen. Les termes que mobilise l'approche des capacités de Sen sont en effet des termes dans lesquels jugements de faits et jugements de valeur s'imbriquent. Les termes « fonctionnements qu'une personne a des raisons de valoriser », « respect de soi », ou encore « bien nourri » sont effectivement tous des termes éthiques épais (*ibid.*, p. 62-63), auxquels nous pouvons ajouter « être éduqué », entre une multitude d'autres possibilités. Cette approche s'inscrit donc parfaitement dans

---

14 Vivian Walsh explique cette influence du positivisme logique sur Robbins dans l'un de ses ouvrages (Walsh, 1996, p. 179-181). Voir également Blaug (1994) et Caldwell (1994).

15 Idées qu'il a notamment développées dans Robbins (1932 ; 1938). Nous aurons l'occasion d'y revenir par la suite.

16 Nous présenterons cette approche de manière détaillée dans la deuxième partie de ce mémoire.

l'alternative que propose Putnam.

Cela était d'ailleurs l'ambition de Putnam. Il rappelle en effet, à la fin de son essai, qu'en démolissant les raisons ayant conduit des économistes comme Robbins à penser qu'une entreprise telle que celle de Sen consistant à rapprocher l'économie de l'éthique était logiquement impossible, il espère avoir donné une philosophie du langage pouvant contenir et soutenir cette entreprise (*ibid.*, p. 64). C'est également ce que relève Vivian Walsh, dans son article « Sen after Putnam » (2003). Selon lui, Putnam a permis en quelque sorte de faire sauter les obstacles philosophiques qui auraient pu empêcher ce qu'il appelle la « seconde phase de l'économie classique », dont Sen est l'un des contributeurs majeurs, de se développer.

C'est dans son article « Smith after Sen » (2000), que Walsh a développé l'idée d'une deuxième phase du renouveau de l'économie classique (*classical revival*) qui s'est produit durant le XX<sup>e</sup> siècle. La première phase de ce renouveau consistait à réinterpréter les travaux de David Ricardo à l'aune des concepts et des méthodes formelles du XX<sup>e</sup> siècle. Les travaux de Piero Sraffa incarnent cette première phase, que Walsh qualifie de « minimaliste ». Au contraire, la deuxième phase du renouveau de l'économie classique, inspirée par l'œuvre d'Adam Smith, cherche à enrichir ce renouveau, en réintroduisant des concepts et des questions éthiques au premier plan. Amartya Sen, de par sa contribution au développement des idées smithiennes et son approche par les capacités, s'inscrit totalement dans cette seconde phase<sup>17</sup>. Walsh cite Sen, dans un passage très révélateur de la démarche de ce dernier :

« La justification que les défenseurs de la thèse du comportement intéressé recherchent chez Adam Smith est en réalité difficile à trouver si l'on se livre à une lecture plus étendue et dénuée de préjugés. Ce professeur de philosophie morale et ce pionnier de la science économique n'a pas du tout mené une vie de schizophrène. On peut même considérer que l'une des principales déficiences de la théorie économique contemporaine a été précisément de rétrécir la vision très large que Smith avait des êtres humains. Cet appauvrissement est étroitement lié à la distance qui sépare désormais l'économie de l'éthique » (2000, p. 5).

Voyons à présent les échos dans la méthodologie de Sen de ce qu'avance Putnam.

## **2. Faits, valeurs et conventions chez Amartya Sen : la place de la culture**

Amartya Sen reconnaît l'importance qu'il y a à prendre en considération

---

<sup>17</sup> Dans son essai intitulé *Éthique et économie (1993a)*, Sen parle de deux origines de l'économie : une origine « éthique », remontant à Aristote, en passant par Smith (et qui correspondrait à la seconde phase de Walsh) et Marx, et une origine « mécaniste », qu'il fait remonter à William Petty et à Léon Walras.

l'enchevêtrement entre faits, valeurs, mais aussi conventions. Ce triple enchevêtrement joue en effet un rôle important dans notre compréhension des faits. Il n'est d'ailleurs pas sans rappeler la conception qu'a Sen de la description. Ces deux points, qui sont liés, nous permettent en particulier d'apprécier la place de la culture dans notre compréhension des inégalités de genre dans l'accès à l'éducation de base.

## 2.1. Un triple enchevêtrement fait-valeur-convention

Nous l'avons vu, Putnam a fourni la philosophie du langage pouvant soutenir cette démarche face aux obstacles que les partisans d'une dichotomie fait-valeur pourraient lui dresser. Les termes employés par Sen dans son approche des capacités sont en effet quasiment tous des termes éthiques épais, dans lesquels faits et valeurs sont imbriqués. Mais ce que nous n'avons pas encore précisé, c'est qu'il y a en fait un triple enchevêtrement entre faits, valeurs et conventions, comme le relève Walsh, à juste titre : « ... si l'expression « enchevêtrement de faits et de valeurs » est un résumé commode, nous sommes en général confrontés (comme Putnam l'a bien montré) à un *triple* enchevêtrement : de faits, de conventions et de valeurs » (Walsh, 2003, p. 331). Si nous avons insisté sur la fin de la dichotomie fait-valeur, il faut en effet également noter que Putnam évoque la fin d'une autre dichotomie, celle entre faits et conventions. Elle a eu lieu au tout début des années 1950, avec l'article de Willard V. O. Quine, « Two Dogmas of Empiricism » (1951). Les positivistes logiques assimilaient « convention » et « analytique », puisque comme nous l'avons vu, ils avaient une conception amplifiée, poussée à l'extrême, de la notion d'analytique. Or, nous dit Putnam, « en 1950, cependant, Quine a démolit la notion (métaphysiquement amplifiée) d'« analytique », à la satisfaction de la plupart des philosophes » (2002, p. 29). La critique que Quine a faite sur l'image que les positivistes logiques avaient de ce qu'ils considéraient comme le langage de la science, nettement divisée en une partie « factuelle » et en une partie « analytique », associée à l'abandon par Carnap de la représentation des propositions « factuelles » comme susceptibles d'une confrontation avec l'expérience sensible (que nous avons évoqué plus haut), ont conduit selon Putnam à la ruine de l'argumentaire, dans son ensemble, en faveur de la dichotomie classique entre faits et valeurs, et par conséquent à admettre que la science pouvait présupposer aussi bien des valeurs, des expériences et des conventions (*ibid.*, p. 30)<sup>18</sup>.

---

18 Si l'on retrouve cette idée chez les pragmatistes classiques, on la trouve également chez Karl Popper (1935), qui concédait dès 1935 aux conventionnalistes tels que Duhem ou Poincaré, que la science a besoin de conventions pour avancer, pour fonctionner. Il considérait ainsi les règles méthodologiques comme des

Sen (2005a), répondant à Walsh, souligne en effet l'importance qu'il y a à prendre en considération ce triple enchevêtrement faits-valeurs-conventions. Il souligne notamment le rôle important que joue la compréhension des conventions dans notre compréhension des phénomènes. Ainsi, considérons la proposition « Michel-Ange a produit la statue de David », nous suggère Sen (*ibid.*, p. 109). Cette proposition pourrait être évidemment acceptée comme une description réaliste, mais en réalité elle ne sélectionne qu'une partie de l'information. En effet, pour produire cette statue, outre Michel-Ange lui-même, il a fallu un bloc de pierre, des assistants, des outils, etc. Mais la description citée focalise son attention sur Michel-Ange, qui paraît ainsi être l'information la plus pertinente. Ainsi, nous dit Sen, « la compréhension que Michel-Ange a « produit » la statue de David peut refléter nos valeurs à propos de ce que nous avons raison de vouloir savoir, mais c'est la compréhension commune de telles raisons qui rend notre communication sur de tels sujets (non seulement sur la sculpture, mais aussi sur le revenu réel, sur la pauvreté, les inégalités, en plus des théories de la valeur) possible et productive » (*ibid.*, p. 110).

L'enchevêtrement faits-valeurs-conventions est donc nécessaire à prendre en considération pour comprendre les phénomènes, et notamment en économie et en philosophie ; mais plus largement, il fait partie intégrante de la vie sociale, car il influence nos pensées, notre compréhension et notre communication<sup>19</sup>.

## 2.2. La description chez Sen

L'enchevêtrement entre faits, valeurs et conventions, est très proche de l'idée de « description riche » que Sen a empruntée à Maurice Herbert Dobb. C'est Vivian Walsh qui a mis en lumière cette ressemblance. Il affirme en effet que « ce que Sen appelle le profond engagement de Dobb dans une richesse descriptive nous aiderait à soutenir la confiance de Sen en la légitimité (et en la nécessité) de ce qu'on appellerait aujourd'hui l'enchevêtrement de fait, valeur et théorie » (Walsh, 2003, p. 320). Sen confirme, dans une réponse à Walsh, qu'il a effectivement été mené dans cette direction par son professeur Maurice Dobb à la fois par leurs conversations et par son travail (Dobb, 1937 ; 1955). Sen affirme qu'« en effet, la « description riche » est une direction générale prioritaire qui, je le soutiens, est à la fois importante et gravement négligée dans la science économique contemporaine » (2005a, p.

---

conventions.

<sup>19</sup> L'enchevêtrement faits-valeurs-conventions relève ainsi du langage ordinaire. Putnam revendique d'ailleurs l'usage du langage ordinaire, qui est à la base de sa philosophie du langage dont nous avons parlé. Sur ce point, voir Walsh (2003).

108).

La conception qu'a Sen de la description est un élément important de son approche. Il l'a développée dans son article « Description as Choice » (1980a)<sup>20</sup>. Sen défend la thèse que toute description implique nécessairement un exercice de sélection. Il définit en effet la description comme le choix, parmi un ensemble de propositions vraies, d'un sous-ensemble de ces propositions, en fonction de leur *pertinence*. Il précise néanmoins que la vérité, si elle est au mieux une condition nécessaire, n'est pas une condition suffisante (Sen, 1982, p. 433). S'il ne s'agit pas de fournir une description « réaliste » (au sens philosophique du terme), la vérité est tout de même nécessaire, mais dans un sens large, pouvant ainsi inclure les approximations, les métaphores ou encore les simplifications (*ibid.*). L'important est que la description transmette la vérité, qu'elle nous permette d'enrichir notre compréhension des phénomènes, sans prétendre décrire *la réalité*. Sen prend ainsi l'exemple des « faits stylisés » de Kaldor : « Ce ne sont pas des faits dans le sens où ils sont vrais, mais ils communiquent rapidement certaines choses qui sont assez proches de la vérité, tout en évitant une pléthore de détails » (*ibid.*, p. 436).

Le critère de pertinence de l'information choisie est ici plus important que le problème de la vérité ou du réalisme de la description : « [...] toute description implique la discrimination et la sélection, et la vraie question est la pertinence du processus de sélection en fonction des objectifs de la description » (*ibid.*, p. 441). Le processus de sélection de l'information est en effet motivé par le ou les objectifs de la description. Ces objectifs, souligne Sen, peuvent être tout autres que la prédiction ou la prescription, dont les économistes ont tendance à se préoccuper majoritairement. Ainsi, dans la proposition « Michel-Ange a produit la statue de David » évoquée plus haut, le processus de sélection de l'information pertinente avait une autre motivation que la prédiction ou la prescription, à savoir celle de capturer la source de l'imagination exposée dans la statue (*ibid.*). Dans la théorie de la valeur travail développée par Marx, pour prendre un exemple économique, la description focalise son attention sur l'effort humain directement et indirectement impliqué dans le processus de production et dans l'échange de biens<sup>21</sup>.

Finalement donc, selon Sen, la description implique nécessairement la sélection de l'information pertinente en fonction des motivations qui la sous-tendent.

---

20 Article reproduit dans Sen (1982).

21 C'est notamment en étudiant la théorie de la valeur travail de Marx que Dobb, dont Sen s'inspire, a développé ce qu'il appelle la « description riche ». La dimension descriptive a en effet été importante dans la compréhension du rôle de la valeur travail en économie. Ceci montre que la description peut également avoir un intérêt en soi, et être une motivation autre que la prédiction ou la prescription, pouvant tout à fait stimuler la recherche. Voir Sen (1982, p. 440).

### 2.3. Convention, description et culture

Les deux points précédents sont étroitement liés. La description consistant pour Sen à choisir l'information pertinente en fonction de la motivation qui sous-tend cette description, ce choix peut être fortement influencé par les conventions, et notamment la culture, en vigueur dans une société donnée. Pour illustrer ceci, prenons le cas de l'accès à l'éducation de base. La description de ce fait peut être très différente d'une société à l'autre, par exemple dans une société traditionaliste et dans une société que l'on qualifie d'« occidentale ». Dans la première, le fait que les filles soient majoritairement exclues de l'éducation de base peut être considéré comme « normal », étant donné la culture dominante dans ces sociétés, qui considère que les filles sont intellectuellement inférieures aux garçons. L'information selon laquelle les filles sont plus souvent exclues de l'éducation que les garçons n'est alors pas considérée comme pertinente pour la description de ce fait que constitue l'accès à l'éducation de base. Nous pouvons en effet considérer que la motivation sous-jacente d'une telle description est de maintenir la tradition.

En revanche, dans la seconde – la société occidentale – cette information peut au contraire être l'information la plus pertinente dans la description de ce fait, la motivation sous-jacente étant de dénoncer ces inégalités. Ces inégalités seront de la sorte décrites comme « anormales », au regard des valeurs culturelles et des conventions admises dans cette société.

Il est ainsi frappant de voir comment « notre langage reflète la diversité des préoccupations qui inspirent nos évaluations éthiques » (Sen, 2012a, p. 156). En effet, les termes « normal » ou « anormales » utilisés pour décrire les inégalités de genre face à l'éducation, ne se comprennent et ne font sens que dans les conditions sociales et culturelles dans lesquelles ils sont utilisés. Cette conception du langage renvoie à celle du second Wittgenstein :

« Alors que le *Tractatus* s'efforce de concevoir le langage indépendamment des conditions sociales dans lesquelles il est utilisé, les *Investigations philosophiques* soulignent les conventions et les règles qui donnent aux énonciations un sens particulier. Et c'est évidemment une composante de ce que Vivian Walsh appelle le « triple enchevêtrement », qui intéressait tant Gramsci et Sraffa. Il est facile de faire le lien entre cette perspective et la « philosophie du langage ordinaire », selon l'expression consacrée, cette discipline devenue si importante dans la philosophie anglo-américaine, en grande partie sous l'influence du « second Wittgenstein » » (*ibid.*, p. 158)<sup>22</sup>.

---

22 Sen discute dans un article intitulé « Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci » (2003), ainsi que dans le chapitre 5 de *L'idée de justice* (2012a), des influences entre les trois hommes, Sraffa ayant été influencé par Gramsci et ayant ensuite influencé Wittgenstein. Sraffa voyait en effet le langage de « manière anthropologique », et non



Ainsi, le langage ordinaire que nous utilisons pour décrire les faits est un lieu où s'enchevêtrent faits, valeurs, conventions et culture.

Si la culture influence notre compréhension des faits, elle intervient également dans les jugements que nous portons à leur égard.

## **II/ Jugements normatifs et culture**

La conception de la rationalité d'Amartya Sen nous permet de comprendre comment les individus peuvent émettre des jugements normatifs à la fois sur leur bien-être personnel et sur celui des autres, et comment, à partir de ces jugements individuels, une société peut émettre des jugements normatifs sur le bien-être collectif, via un débat public rationnel.

Ce dernier doit cependant respecter certaines conditions d'objectivité et d'impartialité, pour que les jugements normatifs qui en émergent ne soient pas biaisés par l'influence de la culture locale. Et cela est particulièrement vrai pour les jugements émis dans les sociétés traditionalistes à l'égard des inégalités de genre dans l'accès à l'éducation de base.

### **1. Rationalité et jugements normatifs individuels et collectifs**

Amartya Sen critique la conception étroite de la rationalité développée par la théorie du choix rationnel (TCR) et celle des préférences révélées, dominante dans la théorie économique, et pour qui – pour la résumer rapidement – un individu est rationnel s'il cherche à maximiser son propre intérêt, de façon cohérente. Il propose alors une autre conception de la rationalité, où les individus ne sont pas motivés uniquement par leur intérêt personnel.

Cette conception de la rationalité individuelle nous permet de saisir dans quelle mesure une personne peut émettre des jugements normatifs rationnels à la fois sur son propre sort et sur celui des autres. Elle nous permet également de comprendre comment, via la discussion publique, une société peut émettre des jugements normatifs à partir de ces jugements individuels.

Nous verrons cependant qu'il n'a pas toujours été considéré qu'une procédure démocratique puisse conduire à établir des jugements collectifs à partir de jugements individuels. La théorie du choix collectif – qui étudie ces questions –, sous l'influence du

---

de façon strictement logique, rejoignant ainsi ce qu'affirmait Gramsci dans ses *Cahiers de prison* : « le langage même, qui est un ensemble de notions et de concepts déterminés et non certes exclusivement de mots grammaticalement vides de contenu » (Sen, 2012a, p. 159).

positivisme, qui interdisait les comparaisons interpersonnelles, a en effet abouti au théorème d'impossibilité d'Arrow.

Sen s'est alors attaché à réintroduire les comparaisons interpersonnelles dans la théorie du choix collectif – via la « comparabilité partielle » – montrant ainsi que la formulation de jugements normatifs collectifs – notamment sur le bien-être –, à partir de jugements normatifs individuels, est toujours possible.

Toujours en allant à l'encontre du positivisme, Sen montre également que de tels jugements normatifs – individuels et collectifs – peuvent être rationnels même lorsqu'ils concernent les fins. Il montre alors qu'un débat éthique rationnel est possible en économie.

## 1.1. La rationalité chez Sen

### 1.1.1. La notion d'engagement

Amartya Sen a notamment développé sa conception de la rationalité dans son célèbre article intitulé « Des idiots rationnels ». Dans cet article, il critique la vision traditionnelle de la rationalité en économie. Ainsi selon Sen :

« L'homme *purement* économique est à vrai dire un demeuré social. La théorie économique s'est beaucoup occupée de cet idiot rationnel, drapé dans la gloire de son classement de préférences *unique* et multifonctionnel. Pour prendre en compte les différents concepts relatifs à son comportement, nous avons besoin d'une structure plus complexe » (1993b, p. 107).

Il étend en effet le concept de préférence dans cet article, en introduisant des classements de classements de préférences, ou « méta-classements ». Cette extension a été rendue nécessaire pour intégrer la composante du comportement fondée sur l'engagement, point principal de cet article.

Plus précisément, Sen introduit les notions de sympathie<sup>23</sup> et d'engagement. Plus que les termes employés, c'est la distinction entre les deux qui importe. La sympathie traduit le fait que le bien-être d'une personne dépend psychologiquement de celui d'une autre personne. Ainsi, lorsqu'une personne prend conscience de l'amélioration du bien-être d'autrui, son propre bien-être en est directement amélioré. Cette relation entre bien-être de différentes personnes fonctionne aussi, bien évidemment, dans le sens inverse d'une dégradation du bien-être.

---

23 Traduction de l'anglais *sympathy*. On trouve parfois ce mot traduit par « compassion » ou encore « empathie », mais nous utiliserons ici le terme « sympathie ».

L'engagement se distingue de la sympathie dans la mesure où, plutôt que de mettre en relation des choses similaires – le bien-être de différentes personnes – il « établit un rapport entre le choix et les degrés de bien-être escomptés » (Sen, 1993b, p. 98). Dans cette relation entre le choix d'un individu et les degrés de bien-être escomptés, l'accent est mis sur le fait que la raison de l'action est indépendante de ces derniers. Il se peut ainsi que le choix d'une personne coïncide avec la maximisation de son bien-être, mais cette maximisation ne traduit pas un comportement maximisateur intéressé, égoïste ; elle n'en est que le corollaire et non la *raison*. « Si l'on veut s'autoriser cette possibilité, on peut élargir la définition de l'engagement pour inclure les cas où le choix effectué par la personne, tout en maximisant son bien-être personnel escompté, resterait identique dans un cas hypothétique (au moins) où l'acte choisi ne maximiserait pas son bien-être personnel » (*ibid.*), voire même pourrait le dégrader<sup>24</sup>. De la sorte, tandis que l'on peut voir une forme d'égoïsme dans un comportement fondé sur la sympathie (l'individu ne considère les autres que dans la mesure où son propre bien-être dépend du leur), l'engagement relève plutôt d'un comportement inconditionnel, non égoïste. Avec la notion d'engagement, Sen s'éloigne ainsi résolument du type de rationalité développé par la TCR et la théorie des préférences révélées : « la caractéristique de l'engagement qui m'intéresse le plus ici, c'est le fait que l'engagement établit une distance entre choix personnel et bien-être personnel ; or une grande partie de la théorie économique traditionnelle se fonde sur l'identité de ces deux phénomènes » (*ibid.*, p. 100). Sans cet éloignement, l'homme serait vu comme étant désengagé de toute autre chose que la maximisation de son propre bien-être, et comme étant totalement indépendant des valeurs politiques, des intérêts de classe, de l'esprit de communauté et des conventions sociales, tant que cela n'affecte pas la perception qu'il a de son bien-être. Avec l'engagement au contraire, il peut être tout à fait rationnel pour une personne de choisir de s'engager, au nom de valeurs politiques, dans une cause comme la lutte contre la pauvreté par exemple, sans être soi-même touché par elle.

### 1.1.2. Engagement et identités

Sen indique par ailleurs que la question de l'engagement n'est pas sans lien avec celle de l'identité d'une personne, « c'est-à-dire comment un individu se voit lui-même » (Sen, 2005c, p. 171). Chacun possède des identités multiples et concurrentielles<sup>25</sup>, parmi lesquelles

24 Une personne peut en effet très bien s'imposer des restrictions à elle-même pour poursuivre le but qu'elle s'est fixé. Tel est le cas d'une personne qui jeûne pour défendre une cause par exemple.

25 La question des identités, et notamment celle des identités multiples, a connu un vif intérêt ces dernières années, aussi bien en philosophie qu'en économie. Voir notamment Akerlof & Kranton (2000), Capelle *et al.* (2008), Davis (2003), Elster (1987), ou encore Kirman & Teschl (2004), entre autres. Pour des travaux sur les

il doit choisir pour déterminer son identité. Si nous possédons tous l'identité commune de faire partie de l'espèce humaine, nous possédons également d'autres identités relatives à nos caractéristiques intrinsèques (sexe, âge ou couleur de peau par exemple) et à nos diverses affiliations (nationalité, profession, pratiques sportives ou artistiques, appartenance à une classe sociale, à une culture ou à une communauté, entre autres). Or, « tous ces éléments fournissent des identités qui peuvent être, selon le contexte, cruciales dans notre vision de nous-même, et donc dans la façon dont nous considérons notre bien-être, nos buts et nos obligations comportementales » (*ibid.*)<sup>26</sup>. La loyauté envers un groupe d'individus à qui nous nous identifions peut alors influencer sur nos comportements et nos choix en général, et économiques en particulier. Une personne peut ainsi poursuivre d'autres buts que ceux qui maximisent son bien-être, comme les buts que poursuivent d'autres membres d'un groupe d'appartenance duquel elle trouve son identité. Le respect de règles de conduite au sein d'un groupe donné reflète ainsi une forme d'engagement envers ce groupe, sans poser la question de savoir ce que cela rapporterait en termes de bien-être à l'individu qui respecte ces règles<sup>27</sup>.

Un exemple permet d'illustrer ce lien entre engagement et identités, celui de l'engagement dans les organisations de l'économie sociale et solidaire (ESS). Dans l'ESS, les organisations, et donc les individus qui les composent, s'engagent autour de valeurs communes – parmi lesquelles responsabilité, autonomie, égalité, solidarité – et autour d'une finalité qui est de mettre l'homme au cœur de ses préoccupations. La *raison* de cet engagement n'est pas pour les individus de maximiser leur intérêt personnel ou pour l'entreprise d'accroître ses parts de marché ou ses profits, mais la poursuite d'un but collectif, forgeant ainsi parmi les individus qui composent les organisations de l'ESS une identité collective autour d'une finalité bien identifiée. En outre, en suivant les valeurs et les règles de conduite propres à ces organisations, l'individu s'engage envers ce groupe, en s'identifiant aux

---

relations entre identités et capacités, voir notamment Davis (2004 ; 2009) et Kirman & Teschl (2006).

26 Voir également Sen (2006a) sur la question des identités multiples. Il montre dans ce livre le besoin de prendre en considération les différentes identités qui caractérisent de fait les individus, et de ne pas les réduire au contraire à une seule composante de leur ensemble d'identités ; réduire ainsi les individus à une seule identité – et en particulier à une identité fondée sur la civilisation ou la religion – peut en effet conduire à la violence, voire au terrorisme dans des cas plus extrêmes. Il insiste ainsi sur la nécessité de pouvoir raisonner et de choisir librement les identités que l'on valorise – dont l'identité culturelle –, en fonction du contexte social notamment. La diversité des identités des individus, ainsi que la liberté de choix sont précieuses pour Sen. Nous aurons l'occasion de nous en apercevoir au cours de ce mémoire.

27 Si cela paraît relativement éloigné de la vision de la rationalité économique standard, la philosophie analytique s'est emparée de la question de l'engagement et la rationalité collective – la « *we-rationality* » – depuis les années 1980. Margaret Gilbert (1990) a notamment développé une notion assez proche de celle de l'engagement de Sen, à savoir la notion de « *joint-commitment* ». Cet engagement conjoint est un ensemble d'engagements pris simultanément par un ensemble d'agents individuels, de telle sorte que chacun d'entre eux ait la connaissance commune de chacun des autres engagements pris. Une fois cet engagement conjoint confirmé, chaque membre du groupe se sent alors individuellement tenu d'agir en conformité avec cet engagement.

autres individus qui le composent et aux valeurs qu'ils portent. Cette forme d'engagement, constitutive d'une identité pour la personne qui s'y livre, illustre donc le fait que les individus peuvent agir selon d'autres motivations que la maximisation de leur bien-être personnel. En termes de revenus par exemple, une personne s'engageant dans l'ESS peut percevoir un salaire inférieur à ce qu'elle aurait pu avoir dans une entreprise classique (ce qui peut diminuer la possibilité pour elle de se procurer des choses pouvant augmenter son bien-être par exemple). Elle peut même voir son salaire diminuer si auparavant elle travaillait dans une telle entreprise. Ce n'est donc pas l'intérêt personnel qui motive cette personne.

### 1.1.3. L'examen raisonné

Avec les notions d'engagement et d'identités, Sen montre donc que les individus peuvent agir selon d'autres motivations que la pure maximisation de leur bien-être personnel. Cependant, si cela permet de dépasser l'image dominante en économie de l'*homo œconomicus*, une autre dimension – non sans liens avec l'engagement et les identités – intervient dans la définition de la rationalité individuelle chez Sen, et qui est pour le moins étrangère à la théorie économique. En effet, selon lui, un examen de quelle sorte de vie nous pouvons raisonnablement choisir ne peut être totalement étranger au choix rationnel. Sen affirme ainsi, dans *L'idée de justice*, que « 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 » (2012a, p. 228).

Cette définition de la rationalité repose sur une conception aristotélicienne de l'homme. Dans un article récent dans lequel il répond à John Davis<sup>28</sup>, Sen (2012b) revient sur ce qu'il a nommé « les aptitudes humaines fondamentales » que sont « comprendre, compatir, argumenter » dans *L'idée de justice* (2012a, p. 490). Il écrit alors ceci : « j'ai tiré la présomption de ces aptitudes humaines de leur ressemblance à la croyance d'Aristote dans la nature "politique" des êtres humains et de l'hypothèse de John Rawls selon laquelle les gens ont le "pouvoir moral" [*moral power*] d'entreprendre un raisonnement éthique et politique ». Cette conception aristotélicienne de l'homme renvoie à sa volonté de renouer avec les origines éthiques de l'économie, qu'il fait remonter à Aristote. La question de la motivation humaine ne peut échapper selon Sen à la question morale « Comment doit-on vivre ? ». Cela « n'est pas

---

28 Dans un numéro spécial de l'*Economic Journal of Methodology* consacré à *L'idée de justice* de Sen, Davis (2012) explicite la vision aristotélicienne de l'homme qui sous-tend les thèses de Sen, et qui sont trop implicites selon lui. La référence explicite de Sen aux « aptitudes humaines fondamentales » n'intervient en effet qu'en toute fin de son ouvrage.

prétendre que les êtres humains vont toujours agir selon leurs propres convictions morales, mais seulement reconnaître que la réflexion éthique ne peut pas être totalement dénuée de conséquence pour le comportement humain réel » (Sen, 1993a, p. 7). Les hommes ont donc la faculté de raisonner sur les fins qu'ils sont susceptibles de valoriser, et sur le type de vie qu'ils désirent mener. Cet examen raisonné peut alors se refléter dans les choix que feront les individus, d'où l'importance de prendre en compte cet élément important de la rationalité chez Sen<sup>29</sup>.

La faculté de raisonnement d'un individu n'est d'ailleurs pas sans lien avec l'engagement. En effet, si ce dernier ne présuppose pas le raisonnement, il ne l'exclut pas. Ainsi, « dans la mesure où il oblige la personne à mieux comprendre et évaluer, en fonction de ses valeurs et de ses instincts, les conséquences de ses actes pour les autres, il peut élargir la portée du raisonnement » (Sen, 1993b, p. 116).

## 1.2. Jugements normatifs individuels et collectifs

La conception qu'a Sen de la rationalité individuelle, admettant que l'individu peut ne pas se conduire de façon égoïste en maximisant en permanence son bien-être personnel – et donc qu'il peut considérer le sort d'autrui sans que cela ne l'affecte personnellement (positivement ou négativement) –, et qu'il peut soumettre ses actes, valeurs, priorités et objectifs à l'introspection, nous permet de saisir dans quelle mesure une personne peut émettre des jugements normatifs rationnels à la fois sur son propre sort et sur celui des autres. Outre l'introspection, la discussion et les interactions avec les autres personnes jouent également un rôle dans la formation chez une personne de ses valeurs, priorités et objectifs. La discussion à l'échelle d'une société, dans le cadre d'un débat démocratique, permet en outre à cette société de former, de choisir les valeurs, objectifs et priorités qu'elle souhaite mettre en avant, et par là-même d'émettre des jugements normatifs collectifs.

Le fait que les valeurs, ou préférences individuelles se forment en partie via les interactions sociales et notamment le débat public, n'est pourtant généralement pas pris en compte dans la théorie du choix collectif, qui s'intéresse à la formation de choix collectifs à partir des préférences individuelles. La théorie du choix collectif, dans le cadre établi par Kenneth Arrow (1951), considère en effet que les préférences individuelles sont données et qu'elles ne changent pas durant le processus de décision collective. Cette hypothèse assez peu

---

<sup>29</sup> Sen n'est cependant pas le seul économiste à avoir introduit de telles considérations sur la rationalité en économie. Voir également Kolm (1986).

réaliste a été remise en cause, notamment par James Buchanan. Ce dernier, ayant une définition de la démocratie comme « gouvernement par la discussion », considère en effet que « les valeurs individuelles peuvent changer et changent durant le processus de décision » (Buchanan, 1954, p. 120). Sen adopte également une conception de la démocratie en tant que « gouvernement par la discussion », qu'il fait remonter au moins jusqu'à John Stuart Mill. Le raisonnement public, sur le bien-être collectif par exemple, permettant la confrontation de points de vue différents, peut en effet amener les individus à reconsidérer leurs valeurs, objectifs ou priorités. Ces modifications des valeurs individuelles influent à leur tour sur le choix collectif, le processus démocratique étant permanent. Il existe donc un lien étroit entre formation des valeurs individuelles et processus de choix collectif, que la théorie du choix collectif gagnerait à étudier plus profondément selon Sen (2005c, p. 246)<sup>30</sup>.

Il n'a cependant pas toujours été considéré qu'une procédure démocratique puisse conduire à établir un choix collectif à partir de jugements individuels. Si la non prise en compte par la théorie du choix collectif du rôle de la délibération publique dans la formation des valeurs est dommageable pour la compréhension de la formation de jugements individuels et collectifs, d'autres limites de cette discipline ont en effet souvent amené à considérer que les jugements collectifs fondés sur les jugements individuels étaient tout simplement impossibles. En témoigne le fameux théorème d'impossibilité d'Arrow (1951 ; 1963)<sup>31</sup>. Ce résultat, souvent considéré comme un coup fatal donné à l'économie du bien-être<sup>32</sup>, peut néanmoins être dépassé.

Deux raisons expliquent en effet le résultat d'Arrow : la non prise en compte des comparaisons interpersonnelles et l'étroitesse de la base informationnelle choisie, celle des utilités. Ces deux écueils trouvent en grande partie leurs origines dans les thèses de Robbins contre les comparaisons interpersonnelles, ainsi que dans la tradition utilitariste de l'économie du bien-être. L'alliance de ces deux influences ne pouvaient que conduire à un tel résultat.

Avant d'étudier la question de la base informationnelle dans la seconde partie de ce mémoire, nous allons montrer dès à présent comment Sen a contribué à dépasser le résultat d'Arrow, en réintroduisant les comparaisons interpersonnelles. Ce faisant, il montre que les jugements normatifs collectifs sur le bien-être sont possibles.

---

30 Muriel Gilardone montre bien dans sa thèse (2007, p. 271-285) l'importance de la délibération entre êtres sociaux dans la formulation de jugements individuels et collectifs.

31 Nous le présenterons dans le point 1.3.2. de cette section.

32 William Baumol parlait ainsi d'« avis de décès » de l'économie du bien-être. Voir Sen (1999a). D'autres auteurs ont cependant nuancé ce genre de propos. Voir notamment Fleurbaey & Mongin (2005).

### 1.3. La réintroduction des comparaisons interpersonnelles

En réintroduisant les comparaisons interpersonnelles en économie normative, Sen réhabilite des usages initialement pratiqués par les économistes de l'ancienne économie du bien-être. Il a dû pour cela remettre en cause les arguments contre de telles comparaisons.

#### 1.3.1. Vers l'interdiction des comparaisons interpersonnelles

Nous pouvons faire remonter le débat sur les comparaisons interpersonnelles au moins jusqu'à Pigou et à l'ancienne économie du bien-être qu'il représente. Arthur Cecil Pigou (1920) avait une conception subjective et psychologique du bien-être, qu'il rattachait à la notion d'utilité. Il privilégiait en effet les « états de conscience » de l'individu dans sa conception du bien-être, et donc de l'utilité. « Le caractère subjectif de l'utilité repose ainsi sur la dimension exclusivement personnelle de l'appréciation qui ne peut émaner que du sujet – et donc d'aucune autre norme externe » (Pellé, 2009, p. 49). Le bien-être tel que l'entend Pigou ne prend en compte que le bien-être économique<sup>33</sup> et repose sur une définition de l'utilité correspondant pour un individu à la satisfaction de ses désirs. Étant donné, selon lui, qu'il existe un lien proportionnel entre la satisfaction qu'un individu peut obtenir d'un bien et l'intensité avec laquelle il le désire, et que cette dernière peut être mesurée en termes monétaires – par la disposition à payer d'un individu pour un bien – les « états de conscience » (satisfaction des désirs) de cet individu peuvent être mesurés, traduits en termes monétaires. Ceci aura des conséquences pratiques en termes de politique économique, notamment quand il va s'agir d'évaluer socialement les effets de réformes telles que la mise en place de taxes par exemple ; évaluation fondée sur la notion de surplus empruntée par Pigou à Marshall. En effet, la société étant vue dans cette perspective comme la somme des individus qui la composent, l'agrégation et la comparaison des surplus du consommateur individuels<sup>34</sup> permet d'évaluer l'impact d'une réforme sur la société dans son ensemble. C'est ainsi que Pigou sera amené à émettre une proposition bien connue sur la répartition des revenus :

« Pourtant, il est évident qu'un transfert de revenu d'un homme relativement riche à un

---

33 Pigou souhaitait initialement étudier l'ensemble des facteurs susceptibles d'affecter le bien-être. Mais face à l'ampleur de cette tâche, il a restreint son analyse à l'étude du bien-être économique, partie du bien-être social. Il fait néanmoins la présomption qu'il existe un lien croissant entre bien-être économique et bien-être général. Voir Pellé (2009, p. 50).

34 Rappelons que le surplus du consommateur est mesuré par la différence entre la disposition maximale à payer pour un bien (donc l'intensité du désir pour ce bien dans le cadre pigouvien) et le prix effectivement payé.



homme relativement pauvre d'un tempérament similaire, du fait qu'il permet de satisfaire des besoins plus intenses, aux dépens de besoins moins intenses, doit accroître la somme de satisfactions. La vieille loi de « l'utilité décroissante » conduit sûrement à cette proposition : toute cause qui accroît la part absolue du revenu réel dans les mains des pauvres, pourvu qu'elle ne conduise pas à une contraction dans la grandeur du revenu national, à aucun point de vue, augmentera, en général, le bien-être économique » (1920, p. 109-110)<sup>35</sup>.

Nous le voyons, les économistes de l'ancienne économie du bien-être, que Pigou représente, s'autorisaient à faire des comparaisons interpersonnelles d'utilité, afin de pouvoir formuler des principes et des propositions de politique économique<sup>36</sup>. Toutefois, l'utilisation des comparaisons interpersonnelles a été critiquée par la suite, en particulier par Robbins, rejoignant ainsi Pareto, qui avait développé des idées similaires avant lui<sup>37</sup>. Nous avons vu précédemment que Robbins (1932) considère qu'il n'y a pas de place pour l'argumentation en éthique, et que la relation entre l'éthique et la science économique ne peut relever que de la juxtaposition. Or selon lui les comparaisons interpersonnelles d'utilité relèvent de l'éthique et de la philosophie politique, et ne sont donc pas scientifiques, puisque impossibles à vérifier par l'observation ou l'introspection. Il critique notamment l'hypothèse présente chez Pigou et dans l'ancienne économie du bien-être, selon laquelle les individus ont une égale capacité de satisfaction – hypothèse qui autorise les comparaisons interpersonnelles d'utilité. Selon Robbins, cette hypothèse relève plus d'un jugement de valeur que d'un jugement de fait (« au sens scientifique » précise-t-il) (1938, p. 637). Il s'appuie ainsi sur Jevons, qui affirmait qu'il ne voyait aucun moyen « par lequel une telle comparaison peut être réalisée », puisque « tout esprit est impénétrable à tous les autres esprits » et qu'« aucun dénominateur commun du sentiment n'est possible » (*ibid.*).

Ces thèses vont conduire au tournant ordinaliste qu'a connu l'économie du bien-être à partir des années 1930. Une deuxième génération d'auteurs – parmi lesquels Bergson, Kaldor, Hicks, Scitovsky, Lange ou encore Samuelson – va en effet reconstruire la théorie du bien-être à partir d'une conception ordinale, et non plus cardinale, de l'utilité<sup>38</sup>.

---

35 Cité dans Pellé (2009, p. 55).

36 Comme le relève cependant Sophie Pellé dans sa thèse, les comparaisons interpersonnelles ne sont pas nécessaires à la démarche théorique de Pigou. Mais ce dernier, ainsi que l'ancienne économie du bien-être dans son ensemble, n'y voyaient aucun inconvénient à en faire usage (2009, p. 54-55).

37 Voir notamment Pareto (1896).

38 Notons ici que si la « nouvelle » économie du bien-être abandonne la cardinalité au profit d'une approche ordinale de l'utilité, elle conserve néanmoins le caractère subjectif de l'utilité. En fondant son analyse du bien-être sur les classements individuels, elle garde en effet une vision subjective du bien-être. En revanche, contrairement à la tradition pigouvienne, elle exclut toute dimension psychologique du bien-être. S'appuyant sur la théorie des préférences révélées, elle considère l'utilité comme l'expression numérique de l'acte de choix de l'individu, et non comme un « état de conscience » pour reprendre les termes de Pigou. Sur ce point, voir Pellé (2009, p. 52).

La question de la subjectivité aura son importance lorsque nous traiterons la notion de capacités de Sen.

Le rejet des comparaisons va ensuite se généraliser, et pénétrer au début des années 1950 la discipline naissante que constitue la théorie du choix collectif. Arrow en effet, en reprenant les travaux de Bergson (1938) et de Samuelson (1947) sur la fonction de bien-être, rejette à son tour leur pertinence, et donc leur usage : « On adoptera ici le point de vue suivant : la comparaison interpersonnelle des utilités n'a pas de sens et, à vrai dire, les comparaisons de bien-être sont indépendantes des problèmes de mesure de l'utilité individuelle » (1951, p. 51)<sup>39</sup>.

### 1.3.2. La nécessaire réhabilitation des comparaisons interpersonnelles

Il faudra attendre 1970 et la publication de *Collective Choice and Social Welfare* par Sen pour que l'interdiction des comparaisons interpersonnelles soit remise en cause. Remettre en cause l'interdiction de la comparabilité nécessite de remettre en cause les thèses de Robbins à ce sujet, puisque ce dernier, comme nous l'avons dit, a une grande responsabilité dans cette interdiction. Or nous avons vu plus haut, en nous référant à Putnam, que ses thèses sur l'éthique sont difficilement tenables, puisqu'elles reposent sur une conception très scientiste des faits, et ne prennent pas en compte les concepts éthiques « épais ». Nous pouvons également noter une certaine contradiction chez Robbins qui, tout en étant aprioriste, adopte des thèses positivistes pour argumenter contre l'utilisation des comparaisons interpersonnelles d'utilité, comme nous l'avons rappelé plus haut<sup>40</sup>. Surtout, la proposition que Sen va faire en 1970 va rendre excessive la position de Robbins – ainsi que celle de l'utilitarisme classique à laquelle ce dernier s'oppose.

C'est sur un plan plus formel, dans le cadre de la théorie du choix collectif tel que défini par Arrow, que Sen va réintroduire la comparabilité, afin de contourner le théorème d'impossibilité. Rappelons brièvement en quoi consiste ce dernier. Selon Arrow, toute fonction de bien-être social doit respecter les quatre conditions suivantes :

- **Condition U** (condition d'universalité) : toutes les combinaisons d'ordres individuels logiquement possibles doivent être prises en compte ;
- **Condition P** (principe de Pareto) : si tous les individus préfèrent une alternative  $x$  à une alternative  $y$ , alors  $x$  doit être préférée collectivement à  $y$  ;

---

<sup>39</sup> Cité dans Pellé (2009, p. 67).

<sup>40</sup> Sur ce point, voir Pellé (2009, p. 65).

- **Condition I** (dite d'indépendance par rapport aux alternatives non pertinentes) : ces alternatives sont telles que, dans un choix social impliquant  $x$  et  $y$ , les classements individuels d'autres alternatives (par exemple  $z$ ) n'ont aucune influence sur  $x$  et  $y$  ;
- **Condition D** (absence de dictature) : il n'existe aucun individu tel que ses seules préférences déterminent les préférences sociales.

Le théorème de Arrow s'énonce alors ainsi :

**Théorème** : il n'existe aucune fonction de bien-être social qui satisfasse les conditions U, P, I et D<sup>41</sup>.

C'est notamment en revenant sur la condition I que Sen va réintroduire la comparabilité. Il distingue deux dimensions dans cette condition : la dimension « non pertinence » (*irrelevance*) et la dimension « classement » (*ordering*). Si c'est souvent la première de ces deux dimensions qui est considérée, Sen va lui s'intéresser un peu plus à la deuxième. Il définit la condition « classement » en écrivant qu'elle n'est pas respectée « si dans le choix social impliquant  $x$  et  $y$ , toute autre chose que les *classements* individuels sur  $x$  et  $y$  occupe une place, comme par exemple l'intensité des préférences » (1970a, p. 89-90). Ainsi, par cette dimension, l'utilitarisme cardinal est exclu, puisque seuls les classements individuels sont considérés et qu'aucune information sur l'intensité des utilités (entre autres) n'est prise en compte. Selon Sen, c'est cet aspect de la condition I qui importe, puisque « l'aspect « non pertinence » est seulement une partie de l'aspect « classement » (...) » (*ibid.*, p. 90). De plus, la condition I, en imposant aux fonctions de bien-être social d'être des « ordres insensibles aux variations relatives de bien-être individuel » (Pellé, 2009, p. 74), exclut les comparaisons interpersonnelles d'utilité.

Sen va alors montrer que réintroduire de la cardinalité, *ainsi que* les comparaisons interpersonnelles d'utilité, permet d'échapper à la conclusion négative du théorème d'impossibilité. La mesure des utilités individuelles – autrement dit la cardinalité – ne suffit en effet pas à elle seule : « le résultat d'impossibilité d'Arrow peut aisément être étendu à l'usage des fonctions d'utilité cardinales individuelles (plutôt que des classements individuels) comme arguments des règles de choix collectif » (Sen, 1970a, p. 123). Il montre ainsi que les

---

41 Pour une présentation plus formelle et plus rigoureuse que celle qui vient d'être faite, voir Sen (1970a, p. 41-46).

comparaisons interpersonnelles sont *nécessaires*, si l'on veut dépasser le résultat d'impossibilité<sup>42</sup>.

### 1.3.3. La comparabilité partielle

Il va alors introduire ce qu'il appelle la « comparabilité partielle ». « La comparabilité partielle est un terme utilisé pour tous les cas de comparaisons interpersonnelles situés entre la comparabilité d'unités et la non comparabilité » (*ibid.*, p. 108). Elle comprend donc tous les degrés de comparabilité situés entre les deux extrêmes que sont la comparabilité parfaite, unité par unité (dont l'utilitarisme classique est un exemple), et l'absence de comparabilité (*cf.* Robbins). Dans ce cadre, Sen montre alors qu'il existe toujours une préférence sociale qui soit au moins un quasi-ordre, *i.e.* une relation binaire réflexive, transitive, mais non complète. Ce faisant, Sen relâche une autre hypothèse présente chez Arrow, celle de la complétude des relations de préférences sociales, qui stipule que toutes les alternatives doivent être comparées deux-à-deux.

Ainsi, en relâchant la condition I, *i.e.* en réintroduisant *à la fois* de la cardinalité *et* les comparaisons interpersonnelles d'utilité (via la comparabilité partielle), et donc aussi en relâchant la contrainte de complétude sur les préférences sociales, le résultat d'impossibilité peut être dépassé, et une relation de préférence sociale (qui soit au moins un quasi-ordre) peut alors toujours exister.

Reste cependant la question de l'arbitraire relatif au choix d'une échelle de mesure pour effectuer les comparaisons interpersonnelles. En effet, par exemple, si l'échelle cardinale de von Neuman et Morgenstern est pertinente dans le cadre de John Harsanyi (1953), elle ne convient cependant pas dans le cadre d'Arrow (Sen, 1970a, p. 96-98). Ainsi, pour lever cet arbitraire, Sen propose d'utiliser plusieurs schèmes alternatifs de comparaisons et de ne retenir que les classements qui ne varient pas selon le schème choisi (*ibid.*, p. 99)<sup>43</sup>.

---

42 Il est également à noter que c'est chez John Harsanyi (1953 ; 1955) que Sen « va puiser des arguments qui lui serviront de point de départ pour envisager une fonction de bien-être social à partir de fonctions d'utilité individuelle – où l'utilité redevient cardinale pour permettre les comparaisons interpersonnelles » (Gilardone, 2007, p. 221). En revanche, Sen critiquera la façon dont Harsanyi effectue les comparaisons interpersonnelles. Cela renvoie à la question du choix de la base informationnelle sur laquelle effectuer de telles comparaisons. Question que nous traiterons dans la deuxième partie du mémoire.

43 Cela pose à la fois la question de la base informationnelle pertinente sur laquelle effectuer les comparaisons, et celle de la méthode de « mise en ordre par intersection ». Nous développerons plus longuement ces deux questions dans la deuxième partie du mémoire.

Finalement, grâce à la comparabilité partielle, Sen réintroduit les comparaisons interpersonnelles en économie du bien-être<sup>44</sup>. La position intermédiaire qu'il adopte à ce sujet rend ainsi excessives à la fois les critiques de Robbins (impossibilité des comparaisons interpersonnelles) et la position de l'utilitarisme classique (comparaison parfaite, unité par unité) qui caractérisait l'ancienne économie du bien-être. En transformant de la sorte le cadre arrovien de la théorie du choix collectif, il montre qu'il peut toujours exister un choix collectif rationnel formé à partir de préférences individuelles. En particulier, il est possible, dans ce cadre ainsi transformé, d'émettre des jugements normatifs collectifs sur le bien-être.

La détermination de ces jugements doit se faire dans le cadre d'un débat éthique, qui peut être rationnel, comme nous allons le voir à présent.

#### 1.4. La possibilité d'un débat éthique rationnel en économie

Sen a publié en 1967, dans la revue *Philosophical Quarterly*, un article intitulé « The Nature and Classes of Prescriptive Judgements », dans lequel il propose trois méthodes de classement des jugements de valeur. L'une d'entre elle va particulièrement nous intéresser pour notre propos.

Sen, dans cet article, prend pour point de départ le « prescriptivisme universel » de Richard M. Hare. Ce dernier l'appelle « prescriptivisme », parce que « l'élément de valeur [value component] d'un jugement éthique (parfois Hare utilise simplement, « jugement de valeur ») est correctement exprimé sur le mode impératif » (Putnam, 2002, p. 68). Hare l'appelle également « universel », car selon lui le fait que les jugements éthiques soient universalisables est une vérité logique (*i.e.* une vérité analytique). « Si je dis « le meurtre est mauvais », alors je *dois* admettre qu'il est mauvais pour *quiconque* de commettre un crime, si mon jugement est réellement un jugement éthique » (*ibid.*). Ce qui nous intéresse ici est l'aspect prescriptif de la position de Hare. Pour résumer à grands traits, celle-ci consiste à affirmer que « ce qui rend un jugement normatif, c'est l'impératif qui lui est sous-jacent » (Pellé, 2009, p. 190). Ainsi, celui qui énonce un tel jugement doit agir conformément à son contenu. Il y a donc chez Hare un lien *logique* entre jugement de valeur et obligation. Les jugements de valeur se distinguent alors des jugements factuels (synthétiques).

A partir de la position de Hare, Sen (1967) propose une distinction entre « jugements purement prescriptifs » et « jugements évaluatifs ». « Il convient de dire qu'un jugement de

---

<sup>44</sup> Si nous concentrons notre attention sur Sen dans ce mémoire, d'autres auteurs ont également contribué à réintroduire la comparabilité dans la théorie du choix collectif. Voir notamment d'Aspremont & Gevers (1977) et Hammond (1976 ; 1991).

valeur est « purement prescriptif » si, au moyen de celui-ci, l'auteur entend communiquer son accord à l'impératif sous-jacent et non par quelque information factuelle autre que le fait nécessaire d'exprimer l'impératif » (Sen, 1967, p. 46). Ainsi, affirmer que « la peine capitale doit être abolie », pour reprendre l'exemple de Sen, est une manière pour le locuteur de communiquer son accord avec l'impératif « abolissons la peine capitale ». Un « jugement évaluatif » implique quant à lui l'assentiment du locuteur à un impératif, mais possède également un contenu descriptif, *i.e.* une information factuelle non nécessaire à l'expression de cet impératif. Ainsi, affirmer que « la peine capitale est barbare » communique mon assentiment à l'impératif « abolissons la peine capitale », mais également l'idée que la peine capitale possède « certaines caractéristiques habituellement associées à la notion de barbarie » (p. 47).

Cette distinction entre jugements purement prescriptifs et jugements évaluatifs « permet d'isoler la composante purement normative d'un jugement, des éléments éventuellement utilisés pour décrire la situation qui le produit » (Pellé, 2009, p. 192). Nous pourrions voir dans cette distinction une position positiviste de Sen, séparant contenu normatif et description. Mais dans la suite de son article de 1967, Sen propose deux autres distinctions, l'une entre « jugements compulsifs » et « jugements non compulsifs », l'autre entre « jugements basiques » et « jugements non basiques ». Cette dernière nous intéresse particulièrement ici, puisqu'elle permet de montrer qu'un débat éthique peut être rationnel, ce qui va, cette fois-ci, à l'encontre des thèses positivistes.

« Un jugement de valeur peut être appelé « basique » pour une personne si aucune révision concevable des hypothèses factuelles ne peut la faire réviser ce jugement. [Au contraire] Si de telles révisions ont lieu, le jugement est « non basique » dans son système de valeurs » (Sen, 1967, p. 50). Ainsi, si une personne formule un jugement sans jamais le modifier, quelles que puissent être les circonstances factuelles pouvant être avancées (par exemple pour faire fléchir sa position), alors le jugement est dit « basique ». S'il existe en revanche au moins une circonstance factuelle amenant la personne à réviser son jugement, alors ce dernier est dit « non basique ». Pour reprendre l'exemple de Sen (*ibid.*), une personne peut formuler le jugement suivant : « une augmentation du revenu national à prix constants indique que la situation économique est meilleure ». Nous pouvons alors lui demander si elle maintiendrait ce jugement si les circonstances étaient telles qu'une augmentation du revenu national à prix constant s'accompagne d'un écart grandissant entre riches et pauvres au sein de cette économie. Si elle modifie sa position, le jugement est « non basique » ; si au contraire elle la maintient, il est « basique ».

S'il est impossible, par définition, de débattre avec des jugements basiques, les jugements non basiques peuvent quant à eux être soumis au débat. Plus précisément, nous pouvons débattre des jugements non basiques sur leur base factuelle. Ainsi, « le résultat le plus important auquel conduit cette distinction concerne la possibilité de débattre de questions morales ou éthiques sur la base des énoncés de fait qui les composent parfois » (Pellé, 2009, p. 194). Il peut en effet exister des fondements *rationnels* aux jugements de valeur (dans le cas des jugements non basiques), puisque les arguments en faveur d'un tel jugement peuvent contenir des énoncés de faits, qui sont contestables dans le cadre d'un débat rationnel<sup>45</sup>. En effet, « des conclusions prescriptives peuvent être sans aucun doute énoncées à partir de prémisses factuelles, *entre autres choses* » (Sen, 1967, p. 52).

Cette position de Sen va à l'encontre des thèses positivistes de Robbins, à propos de l'impossibilité de proposer des fondements rationnels aux jugements de valeur, et par conséquent de pouvoir débattre rationnellement sur les fins en économie. Il n'y avait « pas de place pour l'argumentation » selon lui en éthique. Or Sen, grâce aux jugements non basiques, montre qu'il peut exister un débat normatif *rationnel*, étant donné le contenu factuel de ces jugements. D'ailleurs, si Robbins soulignait avec tant de force le caractère indécidable des discussions sur les fins, c'était uniquement par ce que les énoncés formulés par l'éthique étaient supposés être toujours « basiques », pour reprendre la terminologie de Sen. Or, ce dernier montre que les jugements, et notamment les jugements sur les fins, ne peuvent pas être tous basiques dans le système de valeurs des individus : « si quelqu'un ne nourrissait que des jugements de valeur basiques et rien d'autre, il serait capable de répondre à toutes les questions morales qui se présentent sans rien connaître à propos des faits ; mais de telles personnes semblent être rares, c'est le moins que l'on puisse dire » (*ibid.*)<sup>46</sup>.

En outre, il s'avère qu'il est impossible de montrer qu'un jugement de valeur est basique. Nous pouvons montrer qu'il est non basique, mais pas qu'il est basique. En effet, pour montrer qu'un jugement est basique (ou concerne une « fin » dans la terminologie de Robbins), il faudrait d'abord considérer tous les états du monde possibles, et ensuite s'assurer, qu'après cette enquête (plutôt fastidieuse d'ailleurs), la personne maintienne son jugement. Or, il paraît très peu réaliste de pouvoir recenser toutes les circonstances pouvant modifier un jugement. Il suffit en revanche qu'une seule circonstance factuelle vienne modifier un jugement pour que celui-ci soit qualifié de non basique. Ainsi, à la manière du falsificationnisme de Popper (comme le relève Sophie Pellé (2009), p. 203), nous ne pouvons

---

45 Notons qu'il faut ici prendre les « énoncés de faits » au sens de Sen, et non au sens positiviste. Voir la sous-partie précédente.

46 Cité dans Pellé (2009, p. 200).

conclure qu'un jugement est basique que de manière temporaire, au bénéfice du doute, tant que ce jugement ne peut être contesté par des considérations factuelles. Nous ne pouvons cependant jamais conclure avec certitude qu'un jugement est basique, mais seulement affirmer qu'il n'est pas non basique étant données les circonstances factuelles connues. Ainsi, « considérer un jugement de valeur donné comme basique, c'est au mieux lui attribuer le bénéfice du doute » (Sen, 1967, p. 55).

Les jugements basiques n'étant pas démontrables, les thèses de Robbins ne s'en trouvent qu'affaiblies. Puisqu'il est impossible de démontrer l'invariance des jugements de valeur, ceux-ci doivent donc, à défaut, être considérés comme susceptibles d'être débattus. En s'appuyant sur la distinction entre jugements basiques et jugements non basiques, Sen défend donc la possibilité d'une réflexion normative en économie. Finalement, « une personne contestant un jugement de valeur avancé par une autre peut avoir une discussion scientifique sur la validité de ce jugement de valeur, en examinant la vérité scientifique des prémisses factuelles sous-jacentes » (*ibid.*, p. 52). Un débat éthique *rationnel* est donc possible en économie.

Cette (longue) section nous a permis, à travers la conception de la rationalité chez Sen et la théorie du choix collectif notamment, de montrer qu'il est possible d'effectuer des jugements normatifs collectifs à partir de jugements particuliers. Nous avons également montré qu'il est possible en économie de débattre de façon rationnelle de propositions éthiques. De tout ceci ressort donc le fait que nous pouvons formuler des jugements collectifs sur le bien-être en économie, ou évaluer collectivement des questions comme la pauvreté ou les inégalités, et ce de façon rationnelle.

Ces jugements et ces évaluations doivent se faire, selon Sen, dans le cadre d'un débat public, qui contribue à façonner les jugements individuels, et par conséquent les jugements collectifs. Ce dernier doit cependant respecter des conditions d'objectivité et d'impartialité particulières, comme nous allons le voir à présent.

## **2. Débat public, culture, objectivité et impartialité ouverte**

Les jugements normatifs que l'on émet sur des faits peuvent être très influencés par les conventions et la culture locales d'une société donnée. Nous verrons que si ces jugements peuvent tout à fait être objectifs, ils sont néanmoins souvent biaisés par des éléments



culturels. Cela est particulièrement vrai pour les jugements émis à l'égard des inégalités de genre dans l'accès à l'éducation de base, dans les sociétés traditionalistes. Pour éviter cela, et pour pouvoir formuler des jugements normatifs objectifs et impartiaux sur ces inégalités – conditions nécessaires pour toute question de justice – il est nécessaire que le débat public satisfasse les contraintes d'objectivité « trans-positionnelle » et d'« impartialité ouverte ».

## 2.1. Culture et objectivité de position

Nous avons vu dans la première sous-partie comment un même fait – en l'occurrence les inégalités de genre face à l'éducation de base – peut être décrit et jugé de manière différente d'une société à l'autre, selon la culture et les conventions dominantes dans les différentes sociétés. Dans une société traditionaliste, de telles inégalités sont jugées « normales », tandis qu'en Occident elles sont au contraire jugées « anormales ». S'il est tentant de voir, dans ces jugements éthiques, des jugements de valeur subjectifs, nous pouvons cependant affirmer que de tels jugements peuvent au contraire être tout à fait objectifs, *relativement à la position* de celui qui l'émet.

La question de la relativité par rapport à l'agent dans les jugements éthiques et moraux a notamment été soulevée par Thomas Nagel (1980). Plus précisément, il a soulevé la question de la relativité des valeurs en fonction de l'agent. Ainsi, dans son article « Rights and Agency »<sup>47</sup>, Sen cite Nagel (1980, p. 119) : « Les « valeurs relatives en fonction de l'agent » sont « déterminées par référence à l'agent auquel elles fournissent des raisons » » (Sen, 1993c, p. 136). Une telle vision des choses nous conduit à affirmer que c'est le regard du spectateur qui fait la valeur morale du sujet. Or, dans cet article, Sen montre qu'une morale du résultat – qui consiste à juger les situations – relative à l'agent évaluateur et *objective* est possible. Voici ce qu'il écrit à ce propos :

« Il me semble qu'il n'existe aucune raison impérieuse pour qu'une *morale sensible aux différences de position* des individus vis-à-vis des situations (y compris des actions qui produisent ces situations) ne permette pas – à vrai dire, n'exige pas – que des personnes différentes évaluent une même situation différemment. [...] Je n'exclurais donc pas des formes de morale du résultat relatives en fonction de l'évaluateur,  $G_i(x)$  étant la valeur morale de l'état  $x$  du point de vue de la personne  $i$  » (p. 146, nous soulignons).

Une telle morale est donc possible dans ce que Sen appelle une méthode d'« évaluation

---

47 Article traduit et reproduit dans Sen (1993c).

fondée sur les conséquences »<sup>48</sup>. Il faut cependant bien préciser que c'est la relativité de l'évaluateur en fonction de sa *position* qui importe ici. Sen montre en effet que des différences interpersonnelles dans l'évaluation morale d'un même état ne révèlent pas forcément des convictions morales contradictoires. Cela serait le cas si les caractéristiques de la situation évaluée étaient les mêmes pour tous les évaluateurs. Dans ce cas, alors, la relativité par rapport à l'évaluateur doit entraîner des affirmations contradictoires, traduisant des convictions morales opposées. Mais il se peut que des jugements éthiques et moraux sur une situation ne portent pas réellement sur des caractéristiques identiques, en dépit des apparences. Ces jugements peuvent en effet être « interprétables de façon cohérente en tant que déclarations « positionnelles », reflétant le jugement de la situation du point de vue de l'évaluateur » (p. 153). Ainsi, dans notre exemple, la situation des inégalités de genre face à l'éducation de base peut être jugée différemment, mais de manière objective, selon la position de l'évaluateur. Cette dernière se définit non seulement en fonction du lieu d'où sont émis les jugements, mais aussi en fonction d'autres caractéristiques telles que l'information disponible, l'éducation reçue, ou encore les coutumes et les traditions dominantes dans la société où l'on se trouve et où on a grandi, par exemple. Ainsi, différentes personnes, en fonction de leur position, n'émettront pas les mêmes jugements face à la situation des inégalités de genre dans l'accès à une éducation de base. Une personne d'une société traditionaliste, étant habituée à de telles inégalités les jugera comme « normales », tandis que l'auteur de ces lignes, ayant grandi et vivant dans une société tout autre jugera cette même situation de manière négative. Mais si ce dernier était né dans une famille traditionnelle de la même société que le premier, sans doute porterait-il le même jugement que celui-ci sur cette situation. Ainsi, placés dans des positions différentes, deux individus auront une interprétation différente de la même situation, tandis que deux individus ayant la même position auront une interprétation convergente : « si l'on suppose que les observateurs occupent la même position vis-à-vis des situations, une morale relative à l'évaluateur peut très bien exiger des observateurs qu'ils adoptent le même point de vue sur la situation » (p. 154). Ce n'est donc pas l'évaluateur en tant que tel qui détermine la valeur morale d'une situation donnée, mais l'évaluateur occupant une position particulière : « si l'on déduit la relativité par rapport à l'évaluateur de l' « interprétation

---

48 Il définit cette méthode en la distinguant du conséquentialisme : « Le terme « conséquentialisme » est toutefois étroitement associé à une morale qui ne permet pas la relativité par rapport à l'évaluateur dans l'évaluation des résultats, et exige que  $G_i(x) = G_j(x)$  pour tous les  $i$  et  $j$ , et pour tous les  $x$ . Lorsqu'on assouplit cette restriction tout en maintenant la prédominance de la morale du résultat, j'appellerai cette méthode « évaluation fondée sur les conséquences ». Le conséquentialisme constitue donc un cas particulier de l'évaluation fondée sur les conséquences, cas dans lequel la morale du résultat est neutre au regard de l'évaluateur » (Sen, 1993c, p. 147).

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 des autres par leurs positions respectives » (p. 154-155). Des jugements contradictoires sur une même situation ne traduisent donc pas forcément des convictions morales contradictoires, et peuvent se révéler être des jugements parfaitement objectifs, compte tenu de la position de laquelle ils sont émis.

## 2.2. Objectivité de position et indépendance vis-à-vis de la position

Dans *Le Point de vue de nulle part*, Nagel définit l'objectivité de cette façon : « 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 » (1993, p. 9)<sup>49</sup>. Cette vision de l'objectivité n'est pas sans mérite, nous dit Sen, dans la mesure où « elle se concentre sur un aspect important de la conception classique de l'objectivité – l'indépendance vis-à-vis de la position » (2012a, p. 202). Ainsi, « les observations positionnelles peuvent en ce sens induire en erreur, si nous ne tenons pas compte comme il se doit de la variabilité positionnelle et si nous n'essayons pas d'effectuer les corrections appropriées » (*ibid.*).

Si l'objectivité de position peut être une façon appropriée de comprendre l'objectivité, elle n'est cependant pas toujours pertinente. Elle est pertinente notamment quand il s'agit d'évaluer une situation relevant de l'éthique relationnelle. Par exemple, la responsabilité qu'ont les parents de veiller sur leurs enfants est une attitude qui reflète un point de vue éthique déterminé objectivement et lié à l'importance positionnelle du statut de parent. L'objectivité de position est pertinente dans ce cas. Mais dans d'autres circonstances, privilégier ses enfants peut être perçu, du point de vue d'une éthique non relationnelle, comme une faute incontestable. Si un responsable politique favorise ses enfants dans le cadre de ses fonctions, nous pouvons en effet y voir un manquement à la morale politique ou à l'éthique. Dans ce genre de situations, c'est d'une approche sans biais positionnel, *i.e.* « le point de vue de nulle part » qu'il convient d'adopter.

Or il se trouve que dans le cas des inégalités de genre dans l'accès à l'éducation de base, c'est du « point de vue de nulle part » dont nous avons besoin. Le point de vue positionnel, bien qu'objectif, peut en effet nous induire en erreur dans l'évaluation éthique de ces inégalités si l'on se contente de ce seul point de vue. Il n'est donc à l'évidence pas pertinent

---

49 Cité par Sen (2012a, p. 202).

dans ce cas, comme nous allons le voir.

### 2.3. Point de vue positionnel et illusion objective

S'il n'est pas pertinent pour formuler des jugements éthiques sur les inégalités de genre dans l'accès à l'éducation de base, le point de vue positionnel n'est cependant pas sans intérêt pour expliquer le maintien de ces dernières. Voici ce qu'écrit Sen, plus généralement, à ce propos :

« Même lorsque le point de vue adéquat pour une évaluation épistémologique, éthique ou politique est indépendant d'une position donnée, la réalité de celle-ci et le fait que les constats opérés en dépendent doivent être pris en compte pour expliquer la difficulté de parvenir à une compréhension qui ne soit pas biaisée par le point de vue positionnel. Sous l'emprise des perspectives positionnelles, on peut avoir beaucoup de mal à dépasser une vision des choses positionnellement limitée » (*ibid.*, p. 206).

Ainsi, dans les sociétés où il est traditionnel de reléguer les femmes à une position subordonnée, l'emprise des croyances et de la culture locales y est très forte, et difficile à surmonter. Dans ce cas, il peut y avoir un refus catégorique d'admettre que la façon dont les femmes (et plus particulièrement les filles en ce qui nous concerne) sont traitées dans la société en question constitue vraiment une injustice à leur égard. Les femmes et les filles elles-mêmes sont en outre persuadées de leur infériorité, car elles interprètent de façon erronée ce qu'elles constatent localement, dans leur société. De la sorte, « si l'on veut expliquer pourquoi l'asymétrie et la discrimination sociales qui sont constatées dans de nombreuses sociétés traditionalistes sont acceptées sans protestation, l'idée d'objectivité de position a comme une portée scientifique car elle nous révèle l'origine de l'usage illégitime de la compréhension dérivée de la position (quand c'est en fait une compréhension transpositionnelle (*sic*) qui est nécessaire) » (*ibid.*, p. 207-208)<sup>50</sup>.

Sen interprète en effet la notion d' « illusion objective », utilisée dans la philosophie marxiste, en termes d'objectivité de position : « une illusion objective est une croyance

---

50 La notion d'objectivité de position est en effet particulièrement cruciale pour comprendre l'inégalité de genre en général, et notamment au sein même des familles. Sen a analysé cette question dans son article « Gender and Cooperative Conflicts » (1990), reproduit dans Sen (1993d). Le fonctionnement des familles comprend des conflits autant que des convergences d'intérêts dans la répartition des avantages et des corvées. Mais l'harmonie de la vie de famille exige que les aspects conflictuels soient résolus implicitement plutôt que par négociation explicite. S'appesantir sur ces conflits serait en effet perçu comme anormal. Par conséquent, les comportements habituels passent pour légitimes et même raisonnables, ce qui contribue au fait que les femmes sont systématiquement désavantagées par rapport aux hommes dans tel ou tel domaine, et ce dans toutes les régions du monde, et pas exclusivement dans les sociétés traditionalistes (même si ces discriminations peuvent être plus manifestes dans ces sociétés).

positionnellement objective qui est erronée quand on la soumet à un examen transpositionnel (*sic*) » (p. 208). Ainsi, la croyance que les femmes sont intellectuellement inférieures aux hommes, et la justification des inégalités de genre face à l'éducation de base qui en découle, sont des jugements objectifs compte tenu de la position de laquelle ils sont émis. En revanche, si l'on compare cette situation à des observations venues d'autres sociétés où les filles ont plus de possibilités en matière d'éducation, et où elles réussissent tout aussi bien (voire mieux) que les garçons, alors les jugements précédents ne résisteraient pas à un examen trans-positionnel. Il s'avère donc nécessaire de dépasser le point de vue positionnel des observations locales des sociétés traditionalistes où la discrimination sexuelle, notamment face à l'éducation, est profondément ancrée. Si les illusions peuvent être difficiles à dissiper, il faut néanmoins s'efforcer, dans la quête de justice, de surmonter ces obstacles en élargissant le spectre de comparaisons, *i.e.* en prenant en compte les informations et les arguments de l'extérieur, pour réaliser nos évaluations. Autrement dit, il faut tendre vers le « point de vue de nulle part », afin de surmonter, partiellement ou complètement, le point de vue positionnel.

La nécessité d'adopter un point de vue trans-positionnel, afin d'éviter que nos jugements soient biaisés par nos croyances et nos coutumes locales<sup>51</sup>, constitue ainsi le premier aspect de l'objectivité présent dans le débat public ouvert et informé. Cet aspect de l'objectivité est plus précisément une condition nécessaire à la réalisation de ce débat, dans la mesure où il ne peut y avoir de débat si nous n'avons pas une compréhension commune de son objet. Un autre aspect de l'objectivité – lié au premier, bien que différent – est également présent dans le débat public. Ce second aspect réside dans le fait que les jugements éthiques émis lors du débat doivent être objectivement acceptables, l'objectivité éthique consistant pour une proposition à survivre au débat public ouvert et informé. Cette aptitude est intimement liée à l'impartialité des positions proposées et des arguments qui les soutiennent<sup>52</sup>.

---

51 Adam Smith, déjà, avait montré l'influence que les modes et les coutumes pouvaient avoir sur nos opinions et nos croyances. Les modes et les coutumes, selon lui, peuvent en effet pervertir nos sentiments moraux sur des cas particuliers concernant « la convenance ou l'illégitimité d'usages particuliers ». Il prend notamment l'exemple des philosophes de la Grèce antique, dont Platon et Aristote, qui – bien qu'étant par ailleurs de grands philosophes moraux – justifiaient, sous l'influence de la coutume, le meurtre des nouveaux-nés, pratique courante à l'époque. Voir le chapitre 2 de la partie 5, intitulé « De l'influence de la coutume et de la mode sur les sentiments moraux », de la *Théorie des sentiments moraux* de Smith (1759).

52 Nous voyons ici l'influence de John Rawls sur Sen. Rawls (1971 ; 1993) a en effet montré le rôle important que joue le raisonnement public pour l'objectivité éthique.

## 2.4. Objectivité éthique et impartialité ouverte

Le raisonnement public doit donc également satisfaire à des impératifs d'impartialité s'il veut conduire à la formulation de jugements éthiques objectivement acceptables ; et cette impartialité doit être selon Sen aussi ouverte que possible, puisque la justice doit avoir une portée universelle : « on ne peut pas l'appliquer aux problèmes et souffrances de certains sans l'appliquer aux autres » (Sen, 2012a, p. 154)<sup>53</sup>.

Sen prône donc une « impartialité ouverte » pour formuler nos jugements et évaluations éthiques. Il s'inspire en cela du dispositif du « spectateur impartial » d'Adam Smith. Sen relève à propos de ce dernier que « l'une des principales motivations de sa stratégie intellectuelle était d'élargir notre compréhension et d'étendre le champ de notre recherche éthique » (*ibid.*, p. 164). Smith invoquait cet instrument de réflexion que constitue le spectateur impartial, « pour dépasser un mode de raisonnement susceptible d'être bridé – imperceptiblement, peut-être – par des conventions de pensée locales et examiner lentement, dans le cadre d'une procédure, à quoi ressembleraient les conventions admises du point de vue d'un « spectateur » qui les verrait à distance » (p. 165). Voici en effet ce qu'écrivait Smith dans la *Théorie des sentiments moraux* :

« Nous ne pouvons jamais examiner nos sentiments et nos motifs, nous ne pouvons jamais former un jugement les concernant, à moins de quitter, pour ainsi dire, notre position naturelle et de nous efforcer de les voir comme s'ils étaient à une certaine distance de nous-mêmes. Or nous ne pouvons le faire d'aucune autre façon qu'en nous efforçant d'observer ces motifs et sentiments avec les yeux des autres, ou comme les autres les observeraient » (Smith, 1759, p. 171-172).

Le raisonnement smithien *exige* ainsi la prise en considération des idées des autres, qu'ils soient proches ou éloignés de nous. « En ce sens, cette procédure pour atteindre l'impartialité est ouverte » (Sen, 2012a, p. 165). Smith voulait en effet nous avertir sur le risque de localisme que fait courir la négligence des voix venues d'ailleurs<sup>54</sup>. Ainsi, « selon lui, il ne faut pas tenir compte de ces voix et points de vue extérieurs pour la simple raison qu'ils existent – ils peuvent exister sans du tout convaincre ni avoir la moindre pertinence –, mais parce que l'objectivité exige un examen sérieux et l'intégration de points de vue

---

53 On retrouve d'ailleurs l'idée d'universalité derrière le « point de vue de nulle part » de Nagel.

54 Sen diverge de Rawls sur ce point. Le cadre contractuel de la « justice comme équité » amène en effet Rawls à « limiter les délibérations dans la position originelle à un groupe politiquement isolé dont les membres « sont nés dans la société où leur vie se déroule » » (Sen, 2012a, p. 167), qui cite Rawls (1993, p. 48). Or, à l'impartialité fermée du dispositif rawlsien de la « position originelle », Sen préfère l'impartialité ouverte du « spectateur impartial » de Smith. Voir le chapitre 6 de *L'idée de justice* (Sen, 2012a), ainsi que Sen (2002).

différents provenant d'autres horizons et reflétant l'influence d'autres expériences empiriques. [...] Réfléchir aux idées des autres et au raisonnement qui les fonde peut être un moyen efficace de déterminer les exigences de l'objectivité » (*ibid.*, p. 170)<sup>55</sup>.

Enfin donc, pour débattre de problèmes éthiques et moraux, il faut nous efforcer d'ouvrir notre champ de comparaison sur l'extérieur, puisque l'« impartialité ouverte » est le meilleur moyen de tendre vers l'objectivité éthique. C'est de cette façon que nous pouvons sortir de l'illusion à laquelle conduit le point de vue positionnel, et tendre ainsi vers le « point de vue de nulle part ».

---

<sup>55</sup> Smith a lui-même appliqué l'impartialité ouverte dans la *Richesse des nations* (1776). Les politiques économiques devaient être menées de façon impartiale selon lui. Or la politique commerciale du « système mercantile » qu'il critique dans cet ouvrage était une politique partielle, étant donnée la proximité des commerçants et des hommes politiques ; politique qui était basée sur les monopoles hérités des temps barbares en Europe. C'est pourquoi il propose, à la fin de cet ouvrage, une réforme de l'Empire colonial britannique. Il souhaitait ainsi que les colonies soient représentées à la Chambre des communes, afin que le législateur adopte un point de vue distant sur les intérêts des marchands de la métropole. Les colons, et ceux d'Amérique du Nord en particulier – parce qu'ils étaient libérés des monopoles hérités du Moyen Âge –, étaient considérés par Smith comme des spectateurs impartiaux qui pourraient contribuer à l'élaboration d'une législation impartiale. Il espérait ainsi que cela mette fin aux privilèges issus des temps barbares en Europe. Voir la section 3 du chapitre VII, « Des colonies », du livre IV intitulé « Des systèmes d'économie politique », de la *Richesse des nations* (Smith, 1776).

## **Partie 2 : Approche par les capacités et évaluation des inégalités**

### **Introduction**

La première partie nous a donné les bases méthodologiques sous-jacentes à l'approche par les capacités, qui constituent la base informationnelle privilégiée par Sen pour émettre des jugements normatifs en économie du bien-être, et plus généralement dans les questions de justice sociale. L'approche par les capacités nous dit que c'est la liberté réelle de pouvoir mener la vie que l'on a de bonnes raisons de valoriser qui importe pour évaluer l'avantage individuel, et non les utilités ou les moyens de la liberté, comme les revenus ou les ressources diverses.

Cette approche se pose comme une alternative sérieuse aux évaluations et mesures traditionnelles des inégalités en économie du bien-être, malgré les critiques qu'elle a à affronter. Elle est particulièrement bien adaptée, selon nous, à l'évaluation des inégalités de genre dans l'accès à l'éducation dans les sociétés traditionalistes, non seulement parce que la méthodologie qui la sous-tend permet d'échapper à l'emprise de la culture et des croyances locales qui biaisent les évaluations et les jugements à leur égard, mais par la perspective de la liberté qui l'anime.

### **I/ L'approche par les capacités**

Amartya Sen a mis en évidence le rôle important que peut jouer l'information dans la compréhension et dans l'usage des principes éthiques et moraux. Les capacités, en dépassant les analyses en termes d'accomplissements ou de moyens, constituent ainsi la base informationnelle pertinente à partir de laquelle nous devons formuler nos jugements normatifs sur le bien-être et les inégalités. Elles accordent notamment une place importante à la liberté réelle pour les individus de poursuivre les objectifs qu'ils ont des raisons de valoriser.

#### **1. Analyse informationnelle des principes moraux**

Dans un article important, Sen (1979a) a proposé d'effectuer une analyse informationnelle des principes moraux. Il croit en effet que « la perspective informationnelle fournit une approche très utile à la compréhension et à l'usage des principes moraux » (p.



115). Dans cet article, Sen développe notamment l'idée qu'un principe moral, dans son application, utilise un certain type d'information, et en ignore d'autres. Ainsi, « il est possible de voir un principe moral comme une nécessité d'exclure l'usage de certains types d'information ». Ces informations sont exclues « dans le sens où elles ne sont pas permises d'avoir une quelconque influence sur les jugements tombant dans le champ de ce principe » (*ibid.*). Utiliser un principe moral, c'est ainsi s'imposer une *contrainte informationnelle*<sup>56</sup>.

A l'aune de cette analyse informationnelle des principes moraux, Sen déplore alors la « famine informationnelle » qui caractérise le cadre arrowien de la théorie du choix collectif (p. 119). Arrow, en effet, outre son refus d'utiliser la cardinalité et les comparaisons interpersonnelles pour juger du bien-être d'un individu, exclut « *implicitement* », nous dit Sen, « la possibilité d'utiliser pratiquement toute autre information que celle du bien-être personnel, s'approchant [ainsi] très près du « welfarisme<sup>57</sup> » » (*ibid.*). Or, selon Sen, nous ne pouvons nous contenter d'un tel vide informationnel pour juger de l'avantage d'un individu ou de l'état d'une société. Le cas du principe de Pareto est particulièrement éclairant à ce sujet.

Dans la nouvelle économie du bien-être, ainsi que dans le cadre arrowien de la théorie du choix collectif, le bien-être personnel est évalué à l'aune de l'utilité. Nous avons vu également que les comparaisons interpersonnelles et la cardinalité y sont proscrites dans les deux cas. Il se trouve alors que seul le principe de Pareto permet de juger de l'état d'une société – ce qui explique d'ailleurs la place prépondérante que celui-ci a prise dans la nouvelle économie du bien-être, ainsi que dans la théorie du choix collectif. Ce principe nous dit en effet simplement que le classement unanime des préférences individuelles pour un état social donné doit être reflété dans la décision collective. Il ne considère ainsi que les utilités ordinales associées aux préférences individuelles. L'optimum de Pareto, qui en est le corollaire, caractérise quant à lui un état social où il est impossible d'accroître l'utilité d'une personne sans réduire celle d'une autre. Or, un optimum de Pareto ne garantit pas par lui-même de bons résultats. Ainsi, « l'optimum de Pareto peut, tout comme l'esprit de César, « sortir tout droit de l'enfer » », pour citer Sen (1993a, p. 32). Le principe de Pareto est en effet très pauvre sur les plans informationnel et éthique. D'ailleurs, permettant d'échapper à la cardinalité et aux comparaisons interpersonnelles d'utilité, ce principe est souvent présenté comme étant neutre d'un point de vue éthique, donc objectif. Or si le principe de Pareto est souvent considéré comme tel, c'est peut-être en raison d'une hypothèse implicite qui lui est

---

56 Ceci n'est d'ailleurs pas sans rappeler la conception qu'a Sen de la description, qui consiste selon lui à sélectionner les informations pertinentes en fonction de nos motivations.

57 Si nous définissons le « welfarisme » dans la section suivante, nous pouvons simplement signaler ici qu'il consiste à évaluer l'avantage individuel à l'aune de l'utilité exclusivement.

sous-jacente, selon laquelle « lorsque tout le monde adhère à un jugement de valeur, alors il n'y a plus de jugement de valeur du tout, mais une proposition parfaitement « objective » » (Sen, 1970a, p. 57). Cependant, un jugement de valeur, même accepté par tous, reste un jugement de valeur. Et de fait, le principe de Pareto peut entrer en conflit avec d'autres principes éthiques que l'on peut juger désirables dans une société donnée. Sen a effectivement montré, dans la cadre de la théorie du choix collectif, qu'il pouvait entrer en conflit avec le principe de liberté individuelle. Ce conflit entre ces deux principes est connu sous le nom de « paradoxe libéral », ou de « l'impossibilité du parétien libéral » (Sen, 1970b). Le paradoxe réside dans le fait que « tandis que le critère de Pareto a été pensé comme une expression de la liberté individuelle, il apparaît que dans des choix impliquant plus de deux alternatives, il peut avoir des conséquences qui sont, en réalité, profondément restrictives » (*ibid.*, p. 157). Sen montre en effet que, sous la condition U (présentée plus haut, p. 33), le principe de Pareto ne peut s'accorder avec un principe de liberté minimale, même lorsque ces deux principes sont exprimés dans une forme faible<sup>58</sup>. Ainsi, pour reprendre les exemples de Sen, dans une société telle qu'elle est caractérisée dans le cadre de la théorie du choix collectif arrovienne, un individu ne peut être libre de choisir dans quelle position dormir, ou quel livre lire, sans prendre en compte les préférences des autres membres de la société. Le caractère unanime du principe de Pareto serait en effet violé.

Tout ceci nous montre à quel point le principe de Pareto, très utilisé en économie du bien-être et dans la théorie du choix collectif, est un critère pauvre pour juger de l'état d'une société et des individus qui la constituent. Cela est dû en grande partie au fait que ce principe, hérité de l'ancienne tradition utilitariste, ne concentre son analyse que sur l'utilité, et en particulier sur l'utilité ordinale.

Nous verrons dans la section suivante que d'autres principes moraux ne survivront pas à une analyse informationnelle et seront rejetés par Sen, qui proposera alors sa propre base informationnelle.

## **2. Les capacités**

Amartya Sen introduit son approche par les capacités pour la première fois dans son article « Equality of What? » (1980b), dans le contexte spécifique de l'évaluation des

---

<sup>58</sup> La condition de liberté minimale stipule qu'il existe une sphère personnelle reconnue et non vide pour au moins deux personnes ; une sphère personnelle reconnue étant, pour un individu, une sphère dans laquelle sa préférence, et elle seule, compte pour déterminer la préférence sociale.

inégalités<sup>59</sup>. Nous pouvons citer la façon dont Sen définit son approche quelques années plus tard :

« L'approche par les capacités concerne l'évaluation de l'avantage d'une personne en fonction de son aptitude réelle à accomplir différents fonctionnements de valeur, en tant qu'élément de la vie. L'approche correspondante pour l'avantage social – aussi bien pour l'évaluation agrégative que pour le choix des institutions ou de la politique – considère les ensembles de capacités individuelles comme constituant une part indispensable et centrale de la base informationnelle pertinente pour une telle évaluation » (Sen, 1993e, p. 30).

Voyons plus précisément en quoi consiste cette approche.

## 2.1. Définitions

Il faut distinguer les « fonctionnements » des « capacités »<sup>60</sup>. Les *fonctionnements* représentent des éléments de l'état d'une personne, et en particulier les différentes choses que cette personne valorise et tente de faire ou d'être en menant sa vie. Ils renvoient à l'idée d'« accomplissement », *i.e.* à « ce que nous *faisons en sorte* de réaliser effectivement » (Sen, 2000, p. 63). Ils peuvent varier de fonctionnements élémentaires, comme être adéquatement nourri et ne pas être atteint par des maladies évitables, à des fonctionnements très complexes, comme pouvoir participer à la vie de la communauté ou avoir de l'estime pour soi.

La *capabilité* d'une personne, quant à elle, reflète les combinaisons alternatives de fonctionnements que cette personne peut accomplir, et desquelles elle peut choisir l'une de ces combinaisons. Cette notion renvoie à l'idée de « liberté d'accomplir », *i.e.* à la « *possibilité réelle* que nous avons de faire ce que nous valorisons » (*ibid.*). La capacité est par conséquent « un ensemble de vecteurs de fonctionnements, qui indique qu'un individu est libre de mener tel ou tel type de vie » (*ibid.*, p. 76).

L'approche par les capacités est ainsi basée sur une conception de la vie qui voit cette dernière comme étant « une combinaison de différents « états et actions » [*doings and beings*] », et estime que la qualité de la vie doit être évaluée en fonction de « la capacité à

---

59 Il explorera ensuite les possibilités de l'utiliser pour analyser d'autres questions sociales telles que le bien-être et la pauvreté.

60 Ces deux notions ont des racines aristotéliennes. Sen relève en effet que « la reconnaissance [par Aristote] de l'importance cruciale des fonctionnements et des capacités d'une personne semble émerger assez clairement, en particulier dans le contexte politique de la distribution » (1993e, p. 46). C'est Martha Nussbaum (1988, 1990) qui a mis en lumière les racines aristotéliennes de l'approche par les capacités de Sen. Si Sen est en effet proche d'Aristote sur beaucoup de points, il diffère cependant de lui dans la mesure où il refuse d'établir une liste d'éléments (donc de capacités chez Sen) devant constituer ce qu'est une vie bonne (voir notamment la section 10 de Sen (1993e)). Il diffère également de Nussbaum sur ce point-là. Nous y reviendrons plus loin dans ce mémoire.

accomplir des fonctionnements de valeur » (Sen, 1993e, p. 31).

Cette approche intègre donc la notion de « valeur », dans le sens où il est nécessaire de pondérer la valeur des différents fonctionnements lorsqu'on évalue ou que l'on décrit les capacités d'une personne. Il faut donc s'intéresser, dans cette approche, aux valeurs sous-jacentes des différents fonctionnements, puisque certains peuvent être d'une importance fondamentale, tandis que d'autres peuvent être tout à fait triviaux (nous reviendrons sur cette question par la suite).

## 2.2. Les capacités comme espace d'évaluation pertinent

Nous avons vu précédemment en quoi, selon Sen (1979a), le choix d'un principe moral introduit une « contrainte informationnelle », dans le sens où ce choix inclut certains types d'informations que l'on valorise pour le propos en question (évaluer les inégalités par exemple), et en exclut d'autres, jugés moins pertinents. Ainsi, l'approche par les capacités, en tant qu'éthique sociale, inclut et exclut certaines informations pour évaluer l'avantage individuel et social.

L'approche par les capacités « s'intéresse d'abord et avant tout à l'identification des objets de valeur, et voit l'espace d'évaluation en termes de fonctionnements et de capacités de fonctionner » (Sen, 1993e, p. 32). Ces « objets de valeur » que sont les fonctionnements et les capacités de fonctionner, constituent donc l'information que Sen valorise et inclut dans son approche. Ils constituent l'espace d'évaluation pertinent selon lui pour évaluer l'avantage d'un individu, et l'état d'une société. En incluant ces informations, Sen en exclut donc d'autres. S'il a expliqué ce choix dans plusieurs de ses écrits<sup>61</sup>, c'est dans « Equality of What? » (1980b) qu'il a pour la première fois introduit l'approche par les capacités, en la distinguant d'autres approches existantes.

L'objet de cet article était de répondre à une question : « égalité de quoi ? ». Sen affirme en effet que chaque approche analysant les inégalités et, plus largement, définissant une éthique sociale, réclame (plus ou moins implicitement) l'égalité dans un espace d'évaluation particulier. Même ceux dont on pourrait *a priori* croire qu'ils s'opposent à l'idée d'égalité, tels que les libertariens par exemple (dont Robert Nozick (1974)), réclament en fait l'égalité dans un espace particulier, à savoir celui des droits libertariens. Il s'agit donc pour Sen de déterminer dans quel espace d'évaluation nous souhaitons avoir l'égalité, sachant que

---

61 Voir notamment Sen (1999b ; 2000 ; 2012a).

l'égalité dans cet espace implique nécessairement l'inégalité dans d'autres espaces, que l'on juge moins importants. De la sorte, pour reprendre notre exemple, l'égalité des droits libertariens (que ces derniers mettent au dessus de toute autre préoccupation) implique nécessairement des inégalités économiques et sociales. Ces dernières sont alors justifiées dans la mesure où l'égalité des droits libertariens est respectée. Il faut donc justifier moralement pourquoi l'on désire l'égalité dans tel espace, et pas dans un autre. Sen a ainsi évalué les justifications morales de plusieurs types d'égalité, dont l'utilitarisme, le « welfarsime », et l'égalité selon Rawls. Il a alors montré que ces trois types d'égalité présentent des limites importantes, bien que différentes et contrastées.

Premièrement donc, l'utilitarisme. L'objectif utilitariste est de maximiser le total de l'utilité, indépendamment de la répartition de cette dernière. Cela nécessite donc l'égalité de l'utilité marginale de tous les individus. Même lorsqu'on prend en compte la répartition et son influence sur la « taille du gâteau » à partager, la maximisation de la somme totale des utilités exige de poursuivre les transferts jusqu'au point où le gain d'utilité marginale des gagnants équivaut à la perte d'utilité marginale des perdants. Il s'agit par exemple de donner plus de revenu à ceux qui ont l'utilité marginale la plus importante, puisqu'il généreront plus d'utilité totale. Ce faisant – l'utilité marginale étant supposée décroissante – l'utilité marginale de chaque individu sera égale à celle des autres une fois que la somme d'utilité totale sera maximisée. Nous voyons donc que l'utilitarisme conçoit son espace d'évaluation en termes d'utilité, et d'*utilité marginale* en particulier. C'est dans cet espace que les individus doivent être traités de manière égale. Cependant, fonder l'importance morale des besoins sur la seule notion d'utilité, et en particulier d'utilité marginale, est très réducteur selon Sen pour décrire l'avantage d'un individu. L'utilitarisme ne parvient pas à rendre compte de l'avantage global d'un individu, puisque l'égalité des utilités marginales peut en effet conduire à des différences en termes d'utilité totale selon les individus, à moins de faire l'hypothèse que tous les individus aient la même fonction d'utilité. Or il se trouve que les êtres humains sont *fondamentalement divers*, que ce soit en raison de leurs caractéristiques intrinsèques ou de celles liées à leur environnement<sup>62</sup>. L'utilitarisme ne parvient donc pas à intégrer cette diversité fondamentale des êtres humains. Ainsi, pour reprendre l'exemple favori (parce que

---

62 Dans *L'idée de justice* (2012a, p. 311-312), Sen distingue ainsi quatre facteurs de différenciation entre les individus : « l'hétérogénéité personnelle » (les caractéristiques disparates des individus, dont le handicap ou le sexe), « la diversité des environnements physiques » (dont les conditions climatiques et environnementales), « la variété des climats sociaux » (qualité des équipements publics en matière de santé et d'éducation notamment, mais aussi la nature des relations sociales), et « les différences de perspectives relationnelles » (différences entre les sociétés : des modes de comportements, des ressources nécessaires à la participation à la vie de la communauté, ou pour satisfaire aux exigences élémentaires du respect de soi).

très pertinent) de Sen, dans le cas d'une répartition de revenus entre un individu A, handicapé, et un individu B, épicurien, l'utilitarisme donnera davantage de revenus à B. Ce dernier étant plus efficace dans la production d'utilité (il a une utilité marginale plus élevée, et tire donc une utilité totale plus élevée d'un supplément de revenu), il retirerait en effet des revenus à A, moins efficace à cet égard, toujours dans le souci de maximiser la somme totale des utilités. La personne handicapée est donc doublement désavantagée dans cette perspective, puisque non seulement elle retirerait moins d'utilité du même niveau de revenus, mais elle obtient moins de revenus. L'utilitarisme échoue donc à prendre en compte la diversité fondamentale des être humains, ce qui peut avoir de fâcheuses conséquences quand il s'agit d'évaluer des cas sensibles comme celui du handicap.

Le « welfarisme », très présent en économie du bien-être, considère quant à lui, qu'en dernière analyse, l'évaluation de l'avantage d'un individu ou d'un état social, repose sur le niveau absolu de bien-être des individus, l'utilité totale étant conçue comme la perception de ce dernier par les individus. Il s'agit dans cette approche d'égaliser l'utilité *totale*, et non plus marginale. Le « welfarisme » constitue ainsi une forme moins contraignante de l'utilitarisme, en n'exigeant pas que les utilités soient évaluées en fonction de leur somme<sup>63</sup>. Or, là encore, cet espace d'évaluation est assez pauvre, puisqu'il ne prend pas en considération la diversité fondamentale des être humains. La perception de son propre bien-être par une personne peut en effet être biaisée par le fait de s'être adaptée à des situations de privations bien ancrées. La personne en question, bien que pouvant connaître de telles privations, tirera tout de même de l'utilité des brefs moments de répit qu'elle pourra trouver. Mais la perception qu'elle a ainsi de son utilité, et donc de son bien-être, n'enlève rien à la difficulté de sa situation. L'espace d'évaluation que constitue le « welfarisme » est donc très pauvre pour juger de l'avantage des individus ou de l'état d'une société.

Une autre approche que Sen rejette comme espace d'évaluation, est celle développée par John Rawls. Ce dernier, dans *Théorie de la justice* (1971), voit les « biens premiers » comme l'espace d'évaluation pertinent pour l'avantage individuel et les questions d'égalité. Les biens premiers sont des moyens d'ordre général que tout individu rationnel ne peut que désirer en tant que « pré-condition de la poursuite de ses plans de vie ». Ils comprennent entre autres le revenu et la fortune, les pouvoirs et les prérogatives des fonctions, ou encore les bases sociales du respect de soi. Ce sont des *moyens* devant permettre aux individus d'accomplir les fins qu'ils valorisent. L'approche de Ronald Dworkin (1981a ; 1981b), qui prône l'égalité des

---

63 Il est en réalité l'un des trois éléments qui composent l'utilitarisme selon Sen, les deux autres étant le « classement après sommation » (« *sum-ranking* ») et le « conséquentialisme ». Voir Sen (1979b).

ressources, est en ce sens similaire à celle de Rawls, puisque les deux approches fondent l'évaluation de l'avantage sur les moyens d'accomplir les fins qu'un individu peut valoriser. L'avantage de ces approches par rapport à l'utilitarisme et au « welfarisme », qui se concentrent uniquement sur les accomplissements (les utilités), réside dans le fait qu'elles peuvent être considérées comme « des avancées qui nous orientent vers la liberté – et nous dissuadent de nous limiter exclusivement à mesurer l'accomplissement » (Sen, 2000, p. 66). Les biens premiers et les ressources constituent en effet des moyens renforçant la liberté d'accomplir des individus (au sens défini plus haut). Mais réclamer l'égalité des moyens n'est cependant pas suffisant pour Sen. Une telle égalisation n'a effectivement pas nécessairement pour effet d'égaliser les libertés *concrètes* dont jouissent des personnes différentes, puisqu'il peut exister d'importantes variations dans la *conversion* de ces moyens en libertés réelles, en raison de l'hétérogénéité fondamentale des êtres humains<sup>64</sup>. Ces derniers ont en effet des fins et des caractéristiques individuelles différentes, ce qui implique nécessairement des écarts de conversion, d'un individu à l'autre, des mêmes biens premiers, ou des mêmes ressources. Pour reprendre l'exemple du handicap, accorder les mêmes biens premiers à une personne handicapée qu'à une personne valide néglige le fait que la première disposera non seulement de moins d'accomplissements, mais également de moins de liberté d'accomplir que la seconde. La personne handicapée peut en effet avoir besoin de plus de moyens (de revenus par exemple ; les revenus composant une part importante des biens premiers) que la personne valide pour pouvoir effectuer certains actes, tels que se déplacer librement par exemple. Sen reproche ainsi à Rawls son « fétichisme » à l'égard des biens premiers, à savoir le fait d'envisager ces derniers comme « une représentation de l'avantage, au lieu de considérer l'avantage comme une *relation* entre les personnes et les biens » (Sen, 1993a, p. 208).

Néanmoins, Sen souligne le rôle positif qu'a joué le passage de l'accomplissement aux moyens d'accomplir. Ce passage a en effet contribué « à orienter les écrits de la profession *dans le sens* d'une prise de conscience de l'importance de la liberté », en particulier chez Rawls. Cependant, « ce tournant n'a pas suffi à faire prendre en compte son *étendue* » (Sen, 2000, p. 67). Il faut donc selon Sen « distinguer la liberté non seulement de l'accomplissement [utilitarisme et welfarisme], mais aussi des ressources et des moyens de la liberté [Rawls et Dworkin notamment] » (*ibid.*, p. 72)<sup>65</sup>.

Surtout, aucune de ces approches ne permet de prendre en compte la diversité des êtres humains, que ce soit des différences en termes de fins poursuivies, ou bien des

---

64 Sen a traité cette question dans son article intitulé « Justice: Means versus Freedom » (1990).

65 Nous reviendrons plus en détail sur la nécessité de ne pas s'en tenir aux accomplissements par la suite.

différences concernant leurs caractéristiques individuelles et leur environnement (au sens large). C'est pour ces raisons que les capacités apparaissent aux yeux de Sen comme étant l'espace d'évaluation pertinent pour évaluer l'avantage individuel et l'état d'une société.

### 2.3. Capabilités, liberté et bien-être

La liberté de mener différents types de vie est reflétée dans l'ensemble de capacité d'une personne. En ce sens, les capacités humaines constituent une part importante de la liberté d'un individu. Néanmoins, « un compte rendu complet de la liberté d'un individu doit, bien évidemment, aller plus loin que les capacités de vie d'une personne et accorder une attention aux autres objectifs de cette personne » (Sen, 1993e, p. 33) Nous verrons en effet que la capacité est une liberté de bien-être. Or les individus peuvent avoir d'autres objectifs que le bien-être, et l'avantage humain ne se limite pas à ce dernier.

#### 2.3.1. Avantage humain et bien-être

Nous avons vu dans la première partie, avec la notion d'engagement, qu'il peut être tout à fait rationnel pour un individu d'agir pour d'autres raisons que la promotion de son propre bien-être. Et, de fait, l'avantage humain, *i.e.* les choses qu'un individu peut valoriser dans sa vie, ne se limite pas à son propre bien-être.

Dans « Capability and Well-Being » (1993e), Sen indique que l'on peut effectuer une quadruple classification des points ayant un intérêt pour l'évaluation de l'avantage humain ; classification qui est basée sur deux distinctions différentes :

1. la distinction entre la « promotion pour une personne de son *bien-être* » et « la poursuite pour une personne de ses *buts d'agent* en général [*overall agency goals*] »
2. la distinction entre « *accomplissement* » et « *liberté d'accomplir* » (dont nous avons déjà parlé) (*ibid.*, p. 35).

Cette deuxième distinction peut être appliquée à la perspective du bien-être comme à celle de l'agent. Ainsi, « les deux distinctions prises ensemble nous donnent quatre concepts différents de l'avantage, lié à une personne : (1) « l'accomplissement de bien-être », (2)



« l'accomplissement d'agent », (3) « la liberté de bien-être<sup>66</sup> », et (4) « la liberté d'agent<sup>67</sup> » » (*ibid.*). Ces quatre concepts sont interdépendants, mais pas identiques. Par exemple, la frustration pour une personne de ne pas pouvoir réaliser un objectif en sa qualité d'agent peut générer une perte de bien-être pour cette personne. Mais bien-être et agence sont bien deux avantages humains différents, et cela revêt une importance dans la mesure où lorsqu'on évalue ces différents avantages, l'exercice d'évaluation ne peut être identique à chaque fois. Par exemple, pour déterminer si une personne est défavorisée (*deprived*) au point que l'assistance des autres ou de l'État devienne nécessaire, évaluer son bien-être (dans ses deux dimensions, accomplissement et liberté) sera plus pertinent qu'évaluer son accomplissement ou sa liberté d'agent. En effet, l'État peut très bien aider quelqu'un à surmonter la faim ou la maladie, mais il ne peut pas lui construire une statue en l'honneur de son héros (pour reprendre les exemples de Sen). De même, pour évaluer le sort de citoyens adultes, la liberté de bien-être sera plus pertinente que l'accomplissement de bien-être, qui peut être en revanche plus pertinent pour des enfants.

Il se peut également que la liberté – d'agent comme de bien-être – entre en conflit avec le bien-être. D'où l'importance de bien distinguer la qualité d'agent et le bien-être. Si l'on interprète la liberté en tant que liberté d'agent, la notion d'engagement développée dans la première partie nous permet d'affirmer qu'un individu peut très bien exercer sa liberté d'agent en défendant une cause, même si cela affecte son bien-être. Lorsqu'un individu jeûne pour défendre ses convictions politiques, il exerce bien sa qualité d'agent (il poursuit d'autres buts que son propre bien-être), et voit aussi son bien-être diminuer (il n'est pas assez nourri). Il peut également y avoir une opposition entre liberté de bien-être et bien-être accompli, bien que cela puisse paraître étrange à première vue. Pour reprendre un exemple de Sen<sup>68</sup>, imaginons une femme médecin, prête à sacrifier son confort personnel pour aller travailler dans un pays lointain et accablé par la misère, mais qui n'en a ni les moyens ni l'occasion. Supposons alors que ses revenus augmentent (peu importe comment) : dans cette nouvelle configuration, sa liberté de bien-être augmente (elle peut par exemple acheter quantité de choses agréables pour elle-même), tout comme sa liberté d'agent (elle peut se rendre dans ce pays lointain et sacrifier ainsi son bien-être personnel pour le bien des autres, plus nécessaires). Si elle choisit la seconde option, son bien-être accompli peut alors diminuer, alors que sa liberté de bien-être et sa liberté d'agent ont augmenté *toutes les deux*. Un conflit

---

66 La liberté de bien-être reflète la liberté pour un individu d'accomplir ce qui est constitutif de son bien-être.

67 La liberté d'agent traduit la liberté dont un individu dispose pour mener à bien les accomplissements qu'il valorise et s'efforce de réaliser, que cela concerne son bien-être ou non.

68 Voir Sen (2000, p. 109-110).

entre l'accomplissement du bien-être et la liberté sous l'une ou l'autre de ses deux formes (d'agent ou de bien-être) est donc *possible*.

Nous le voyons, il existe plusieurs dimensions de l'avantage individuel – qu'il faut distinguer – et d'autres objectifs que l'accomplissement de son bien-être pour un individu. Il est d'autant plus important d'avoir ceci à l'esprit que la capacité concerne la liberté de bien-être d'un individu.

### 2.3.2. La capacité comme liberté de bien-être

La capacité, comme nous l'avons vu, représente l'ensemble des combinaisons (ou vecteurs) de fonctionnements qu'un individu est libre de choisir. Sa définition est donc dérivée de celle des fonctionnements. Or, dans la mesure où les fonctionnements sont des éléments constitutifs du bien-être d'une personne, la capacité reflète bien la liberté de bien-être d'un individu, *i.e.* la liberté de pouvoir choisir les fonctionnements qui, lorsqu'ils seront effectivement réalisés, augmenteront son bien-être accompli. La capacité est donc une liberté reflétant les possibilités de bien-être d'un individu ; elle constitue une *liberté de bien-être*<sup>69</sup>.

Nous voyons ainsi l'importance *instrumentale* que revêt la capacité. Mais, en tant que liberté, la capacité a également une dimension *intrinsèque* qu'il ne faut pas négliger. Si la capacité n'avait qu'une importance instrumentale pour le bien-être d'une personne, et aucun intérêt intrinsèque, il serait alors approprié – pour évaluer le bien-être – d'identifier purement et simplement la valeur de l'ensemble de capacités à celle de la combinaison de fonctionnements *effectivement choisie*. Ceci reviendrait alors à appliquer la méthode de l'« évaluation par les éléments » ; méthode qui consiste à ne prendre qu'un ou quelques éléments dans un ensemble pour fixer la valeur de cet ensemble<sup>70</sup>. Avec cette méthode, nous pourrions très bien retirer tous les fonctionnements que la personne n'a pas choisis, sans modifier la valeur de l'ensemble de capacités. Cela reviendrait à ne considérer que l'accomplissement de bien-être (les fonctionnements effectivement choisis), et non la *liberté* de bien-être. Or la capacité est une liberté de bien-être, et ne se résume pas au bien-être accompli. Le faire revient à nier l'importance intrinsèque de la liberté, et en particulier de la

---

69 Notons que, dans la classification ci-dessus, l'accomplissement d'agent et la liberté d'agent ne sont pas pertinents pour évaluer la capacité d'une personne à fonctionner. En effet, la capacité concerne en premier lieu le bien-être, bien que nous ayons vu que la qualité d'agent peut influencer ce dernier, de manière indirecte.

70 Voir Sen (1993b, p. 44 ; 2000, p. 92)

liberté de choix. La qualité d'agent – la liberté de mener à bien les accomplissements (en l'occurrence les fonctionnements) que l'on valorise et que l'on s'efforce de réaliser – est importante à cet égard. Un exemple issu du langage ordinaire, et qu'utilise Sen (2000, p. 94) peut nous permettre d'illustrer l'importance de considérer la liberté de choix. Il s'agit de la distinction entre « jeûner » et « être affamé », qui notons-le, sont tous deux des termes éthiques « épais », au sens que nous leur avons donné dans la première partie. Dans les deux cas, les personnes concernées par l'un ou l'autre de ces états connaissent la faim, et sont affectés au niveau de leur bien-être. Elles ont le même bien-être accompli. Cependant, « « jeûner » en tant que fonctionnement *n'est pas* purement et simplement être affamé. C'est choisir d'être affamé quand on a d'autres options ». En évaluant le bien-être accompli par une personne affamée, il est donc essentiel de savoir si elle jeûne (par exemple pour défendre des causes politiques, pour reprendre l'exemple cité plus haut) ou si elle n'a tout simplement pas la possibilité d'obtenir assez de nourriture. Dans le premier cas, la personne a la capacité d'être bien nourrie mais choisit de ne pas l'être (elle préfère valoriser sa qualité d'agent), tandis que dans le second cas, la personne n'a pas cette capacité et est donc forcée d'être affamée. D'où la nécessité de considérer la capacité, en tant que liberté de bien-être, et non simplement le bien-être accompli<sup>71</sup>.

Sen donne en réalité deux raisons d'élargir notre attention des fonctionnements aux capacités<sup>72</sup>. Premièrement, nous pouvons trouver un intérêt non seulement à examiner l'accomplissement de bien-être, mais la liberté de bien-être. « La liberté réelle d'une personne de bien vivre et d'être bien [*be well*] est d'un certain intérêt pour l'évaluation aussi bien sociale que personnelle » (Sen, 1993e, p. 39). Deuxièmement, « la liberté peut avoir une importance *intrinsèque* pour l'accomplissement de bien-être de la personne. Agir librement et pouvoir choisir peut être *directement* générateur de bien-être (...) » (*ibid.*, nous soulignons)<sup>73</sup>. Ainsi, en

71 La distinction entre fonctionnements et capacités est l'une des questions majeures qui se posent lorsque l'on souhaite appliquer cette approche. Du point de vue de l'observabilité, la littérature empirique traite presque exclusivement des fonctionnements, car ils sont directement observables. Cependant, beaucoup de fonctionnements, comme le revenu ou la santé par exemple, déterminent également directement certaines capacités (de consommer, de se déplacer, etc.). De plus, des travaux récents ont exploré la possibilité d'enquêter directement auprès des individus, via des questionnaires, pour savoir s'ils se sentent capables ou non d'effectuer certaines choses. Sur ces questions, voir Fleurbaey (2009, p. 1064-1067). Du point de vue normatif cependant, la principale justification par Sen du focus sur les capacités est l'importance de la liberté de choix, comme nous l'avons mentionné, et comme nous allons le développer ci-après.

72 Ce faisant, il répond notamment aux critiques formulées par Cohen (1989 ; 1990). Selon ce dernier, il vaut mieux se concentrer sur l'accomplissement réel des fonctionnements, ce qu'il appelle « *midfare* », plutôt que sur la capacité de choisir entre plusieurs accomplissements. Il faudrait selon lui s'intéresser à ce qui se passe vraiment, et non à ce qui aurait pu se passer si les personnes concernées avaient eu accès à d'autres inclinations. Or, nous voyons en quoi cela n'est pas pertinent selon Sen. D'ailleurs, le focus de Sen sur les capacités n'est pas si éloigné de celui de Cohen sur ce qu'il appelle « *access to advantage* ». Sur ce point, voir Sen (1993e, p. 42-46).

73 Notons que c'est initialement dans Sen (1988) que Sen a mis en lumière l'importance de la valeur intrinsèque

termes de bien-être, « faire  $x$  » n'est pas la même chose que « choisir de faire  $x$  et de le faire »<sup>74</sup>.

La liberté de choix fait donc partie intégrante de la vie et du bien-être chez Sen<sup>75</sup>. Ce faisant, il accorde de l'importance aux *opportunités* qui conduisent au choix effectivement réalisé, pour évaluer la capacité d'un individu de fonctionner. Cependant, se pose la question de savoir si la liberté de choix est toujours pertinente à prendre en considération. Il faut en effet se poser la question, non anodine, de savoir si *toute* augmentation du nombre de choix disponibles accroît la liberté, et *a fortiori* la capacité d'une personne. Rien ne nous oblige en effet à penser que, « si quelqu'un se trouve confronté à davantage d'options, il est invariablement plus libre d'accomplir ce qu'il aimerait faire » (Sen, 2000, p. 110). Avoir de plus en plus de choix à effectuer peut en effet venir contrarier la liberté d'une personne de mener une vie paisible, qu'elle peut avoir de bonnes raisons de valoriser (tel un ascète par exemple). Nous pouvons ainsi avoir de bonnes raisons de choisir de *ne pas* être contraints à faire tous ces choix, surtout s'ils sont triviaux. Sur le plan de la consommation de biens et services par exemple, comme le relèvent Guibet Lafaye et Picavet (2010), « on ne sera pas systématiquement plus épanoui, même en maintenant toutes choses égales par ailleurs, parce que l'on a la capacité de consommer davantage, que l'on consomme effectivement ou pas par ailleurs. La théorie des capacités de Sen est justement destinée à prendre au sérieux les pures virtualités de ce genre, l'existence réelle de choix possibles ».

Ainsi, comme cela a clairement été exposé par Pattanaik et Xu (1990), étant donnée l'importance intrinsèque que nous attachons à la liberté de choix, la mesure dans laquelle les individus apprécient une telle liberté doit faire l'objet d'une évaluation sociale. Il faut en effet évaluer, individuellement et socialement, les différentes options qui s'offrent à nous et qui composent notre étendue de choix, car toutes les options ne se valent pas. De la sorte, « il est étrange de conclure que la liberté d'une personne n'est pas inférieure lorsqu'elle a à choisir entre trois alternatives qu'elle voit respectivement comme « mauvaise », « terrible », et « horrible » que lorsqu'elle doit choisir entre trois alternatives qu'elle évalue comme « bonne », « excellente », et « superbe » » (Sen, 1993e, p. 34-35). L'évaluation de la liberté par la capacité d'une personne doit donc être associée à l'évaluation des fonctionnements qui

---

de la liberté.

74 La différence entre une personne qui jeûne et celle qui est affamée sans en avoir eu le choix est ici pertinent. Jean de Munck (2008) a également bien souligné la conjonction, chez Amartya Sen, de la préoccupation à la fois pour le libre choix (« capacité de choix ») et pour l'épanouissement personnel (« capacité comme potentiel d'épanouissement »). Voir aussi (Guibet Lafaye & Picavet, 2010), sur ce point.

75 Ce qui, au passage, nuance l'importance que l'on doit accorder à la *possibilité* d'un conflit entre liberté et bien-être évoquée plus haut.

composent l'ensemble de capacités. La capacité d'une personne à fonctionner reflète ainsi la liberté que cette personne a de faire des choix *réfléchis*<sup>76</sup>.

La conception de la rationalité de Sen, que nous avons étudiée dans notre première partie, revêt ici toute son importance. C'est en soumettant ses actes, valeurs, priorités et objectifs à l'introspection, mais également par la discussion et les interactions avec les autres, qu'un individu est en mesure d'assujettir ses choix à l'examen raisonné, et de déterminer ainsi les fonctionnements qu'il a des *raisons* de valoriser. L'évaluation des différents fonctionnements, que ce soit par les individus ou par la société dans son ensemble, est un problème central pour l'approche par les capacités, car elle peut avoir des conséquences en termes d'organisation sociale et de politiques publiques visant à promouvoir la liberté<sup>77</sup>. Mais cette question n'est pas également sans soulever quelques difficultés, du moins en apparence, pour l'approche par les capacités.

### 2.3.3. L'incomplétude

Nous avons vu que les fonctionnements et les capacités constituent les objets de valeur à évaluer dans cette approche, *i.e.* l'espace d'évaluation pertinent. Mais le travail d'évaluation nécessite également que l'on définisse la valeur respective de chacun de ces objets. Nous ne pouvons, selon Sen, « échapper au problème de l'évaluation dans la sélection d'une classe de fonctionnements – et dans la description correspondante des capacités » (2000, p. 83). Il faut en effet choisir quels sont les fonctionnements pertinents et les capacités importantes, ce qui nécessite d'étudier les valeurs sous-jacentes des différents fonctionnements et capacités que nous décrivons<sup>78</sup>. Ainsi, l'évaluation comparative entre capacités et fonctionnements différents *doit* faire partie intégrante de la démarche : « C'est parce qu'elle estime nécessaire de prendre en considération la valeur des fonctionnements et des capacités – au lieu de concentrer son attention sur les moyens de ces accomplissements et libertés (comme les ressources, les biens premiers ou les revenus) – que l'approche de la capacité apporte quelque chose » (*ibid.*, p. 85). Cette nécessité de choisir et de discriminer

---

76 Nous voyons à nouveau comment ceci affaiblit l'hypothèse d'un possible conflit entre liberté et bien-être. Il apparaît en effet que ce dernier soit le fruit d'une mauvaise conception de la liberté. Voir Sen (2000, p. 110-113).

77 Nous y reviendrons par la suite, dans la deuxième sous-partie de cette partie..

78 Martha Nussbaum, autre auteur important à avoir développé l'approche par les capacités, propose une liste de ce qu'elle estime être les dix « principales capacités humaines » (1997, p. 287-288). Elle diffère de Sen en ce point, et regrette que ce dernier ait « focalisé son attention sur une défense générale de l'espace de capacité », et qu'il n'ait « rendu aucun compte officiel [*has not offered any official account*] de ce que sont les principales capacités humaines » (*ibid.*, p. 285). Comme nous le verrons, Sen préfère en effet laisser au débat public le soin de déterminer quelles capacités sont importantes.

ne représente pas de difficultés selon Sen.

Faut-il pour autant que nous soyons tous d'accord sur le poids relatif à accorder à *tous* les différents fonctionnements ? Pas nécessairement. « L'approche de la capacité peut souvent fournir des réponses précises, même en l'absence d'accord complet sur le poids relatif à donner à des fonctionnements distincts » (*ibid.*, p. 86). La notion d'ordre partiel par dominance et la méthode de mise en ordre par intersection sont ici importantes.

Dans toute sélection particulière de fonctionnements et de capacités, nous indiquons simultanément un « ordre partiel par dominance », sans que l'on ait besoin de spécifier les pondérations relatives. « Avoir davantage de *chaque* capacité pertinente ou de *chaque* fonctionnement pertinent est une amélioration claire et nette, et ce point est décidable sans qu'il soit besoin de se mettre d'accord sur les poids *relatifs* à attacher aux différents fonctionnements et capacités » (*ibid.*). Il est ensuite possible d'étendre cet ordre partiel par dominance, grâce à la méthode de « mise en ordre par intersection ». Cette méthode ne hiérarchise que les jugements représentant les implications *communes* de *toutes* les pondérations envisageables. Nous pouvons ainsi, avec cette méthode, étendre l'ordre partiel avec les fonctionnements et les capacités dont la pondération relative fait consensus. Il se peut que suite à cette extension, le résultat soit toujours un ordre partiel. Des désaccords profonds sur la pondération relative de différents fonctionnements et capacités peuvent en effet persister. Ainsi, « la mise en ordre par intersection accroît les possibilités de trancher et de structurer, mais n'élimine pas l'indécidabilité » (*ibid.*, p. 88).

Cette indécidabilité résiduelle ne doit cependant pas poser de problème. Elle traduit simplement le fait qu'avec des évaluations et des pondérations discordantes nous ne pouvons parvenir à un accord complet. Il ne s'agit d'ailleurs pas, dans l'approche par les capacités, de comparer et d'évaluer tous les fonctionnements et toutes les capacités deux-à-deux. Nous avons d'ailleurs montré dans la première partie du mémoire, dans le cadre de la théorie du choix collectif, qu'avec la notion de « comparabilité partielle » il peut toujours exister une relation de préférence sociale qui soit au moins un quasi-ordre, laquelle ne suppose pas la complétude. La comparabilité partielle comprend en effet tous les degrés de comparabilité situés entre la comparabilité parfaite (*i.e.* la complétude, qui reviendrait ici à comparer tous les fonctionnements et toutes les capacités deux-à-deux) et l'absence de comparabilité.

Ainsi, l'approche par les capacités n'adopte pas l'esprit du « tout-ou-rien ». Surtout, le bien-être et l'inégalité sont deux notions complexes et ambiguës. Tenter, pour les comparaisons interpersonnelles de bien-être ou pour l'évaluation des inégalités, de réaliser des

mises en ordre parfaitement claires et complètes ne rendrait pas justice à la nature du bien-être ni à celle de l'inégalité. « Il y a ici un réel danger à se montrer trop précis » (*ibid.*, p. 89).

Sen donne en réalité deux raisons pour accepter l'incomplétude. Premièrement, comme nous venons de le voir, Sen s'appuie sur un principe qu'il a développé par ailleurs<sup>79</sup> : « si l'idée que l'on veut exprimer contient une ambiguïté de fond, une formulation *précise* de cette idée doit essayer de *saisir* cette ambiguïté et non de l'évacuer » (*ibid.*). La deuxième raison, plus pratique, réside dans le fait que même si nous cherchions à réaliser un ordre complet, il se peut que dans la pratique nous ne soyons pas en mesure de le trouver. Ainsi, nous devons nous servir de tout segment d'ordre que nous avons réussi à établir sans ambiguïté (où il y a consensus), plutôt que de nous taire jusqu'à ce que l'on trouve un ordre complet. En outre, il est toujours possible d'étendre les mises en ordre partielles à mesure que des conflits se résolvent (par la méthode de mise en ordre par intersection). D'ailleurs, le débat public raisonné peut ici contribuer à résoudre les conflits sur l'évaluation et la pondération relative des différents fonctionnements et capacités, comme nous le verrons dans la sous-partie suivante.

## **II/ Capacités et évaluation des inégalités**

L'approche par les capacités permet de dépasser les limites que rencontrent la nouvelle économie du bien-être dans l'évaluation des inégalités. Elle permet également de dépasser celles que rencontrent les analyses exclusivement normatives des inégalités, basées sur les fonctions de bien-être social, ou au contraire les analyses qui se veulent purement descriptives, comme les indices conventionnels d'inégalités.

En appliquant ensuite cette approche à l'évaluation des inégalités de genre dans l'accès à l'éducation dans les sociétés traditionalistes, nous montrerons qu'elle nous permet également de prendre en compte l'influence de la culture dans cette évaluation, et plus précisément de nous défaire de son emprise pour évaluer ces inégalités de manière objective et impartiale.

### **1. Capacités et inégalités**

L'approche par les capacités, qui évalue les inégalités en tant que relations de quasi-ordres, permet de dépasser les limites que rencontrent la nouvelle économie du bien-être ainsi

---

<sup>79</sup> Voir Sen (1970a) notamment. On trouvera à cette même référence les explications formalisées en faveur de l'incomplétude, notamment au chapitre 7\*.

que les analyses qui se veulent exclusivement normatives ou descriptives.

### 1.1. Inégalités et économie du bien-être

Nous l'avons vu, le non-recours aux comparaisons interpersonnelles et à la cardinalité dans la nouvelle économie du bien-être qui a fait suite aux thèses positivistes de Robbins, a favorisé la place omniprésente qu'occupe le principe de Pareto dans ce domaine. En ne s'appuyant que sur ce dernier pour évaluer et comparer différents états sociaux, la nouvelle économie du bien-être s'est interdit tout jugement sur les inégalités, puisque cela nécessite d'effectuer des comparaisons interpersonnelles. Ainsi, à la question de savoir ce que nous pouvons attendre de la nouvelle économie du bien-être pour analyser le problème des inégalités, Sen répond : « La réponse, hélas, est : pas grand-chose » (1973, p. 6).

L'introduction des fonctions de bien-être social en économie du bien-être par Bergson (1938) et Samuelson (1947), qui inspireront ensuite Arrow lorsqu'il fonda la théorie du choix collectif dans sa forme moderne, ont tenté de dépasser cette impasse de l'économie du bien-être sous influence positiviste, en autorisant les jugements sur la distribution. Ces jugements devaient dépendre de la fonction de bien-être social  $F(W)$  que l'on choisissait, ou plus précisément de l'argument  $W$  d'une telle fonction, ce dernier pouvant par exemple prendre la forme de la somme des utilités individuelles (correspondant ainsi à une fonction de bien-être social utilitariste). Le problème, cependant, avec les fonctions de bien-être social, réside toujours dans le fait qu'elles n'utilisent ni les utilités cardinales des individus ni les comparaisons interpersonnelles, alors que ces fonctions permettent pourtant de tels usages (Sen, 1973, p. 8). Ces fonctions ne sont ainsi basées que sur l'ensemble des classements individuels d'utilités, autrement dit sur les utilités ordinales des individus. C'est ainsi qu'Arrow (1951) en est arrivé à la conclusion qu'il ne pouvait exister de fonctions de bien-être social basées sur les préférences individuelles<sup>80</sup>. Ce cadre ne convient donc pas pour analyser les questions de distribution. Par exemple, supposons que nous voulions partager un gâteau d'une valeur de 100 entre la personne 1 et la personne 2, sous l'hypothèse que chacun préfère avoir plus que moins. Avec les classements individuels seulement, nous savons que 1 préfère un partage (50-50) à un partage (0-100). 2 préfère au contraire ce dernier partage. Avec un partage de (49-51), nous avons toujours les mêmes classements pour les deux individus. Que peut-on alors dire sur les différents cas de figure ? Pas grand-chose. Les absences de la cardinalité et des comparaisons interpersonnelles nous empêchent de dire par exemple que 2

---

80 Voir le point sur les comparaisons interpersonnelles.



est avantage par rapport à 1 dans un partage 0-100, ou encore que le gain de 1 en passant de 0 à 50 peut être plus important que la perte de 2 en passant de 100 à 50, ou même de 51 à 50. L'approche en termes de fonctions de bien-être social limite donc très fortement notre capacité à émettre des jugements sur une distribution donnée.

Des économistes ont par la suite développé d'autres mesures normatives des inégalités dans le cadre d'une analyse du bien-être social. C'est notamment le cas d'Anthony Atkinson (1970), qui a repris les travaux réalisés par Dalton (1920) cinquante ans plus tôt. Dalton pensait que toute mesure des inégalités économiques doit être liée à la question du bien-être social pour être pertinente. S'insérant dans le cadre utilitariste, il a proposé une mesure des inégalités basée sur une comparaison entre les niveaux courants de l'utilité agrégée et le niveau d'utilité totale qui serait obtenu si le revenu total était également partagé. Ainsi, sous les hypothèses de la décroissance des utilités marginales et d'une fonction d'utilité identique pour tous, Dalton affirmait que la maximisation du bien-être social requiert un partage égal du revenu.

Atkinson a donc par la suite repris les idées de Dalton, et notamment celle de la liaison entre mesure des inégalités et bien-être social, plus précisément de l'impact sur le bien-être social d'une distribution inégale de revenus. Dans son article de 1970, après avoir montré les hypothèses implicites à propos de la forme de la fonction de bien-être social dans les mesures conventionnelles des inégalités, il introduit le concept de « revenu équivalent également distribué » (p. 250). Ce dernier correspond au niveau de revenu par tête qui, s'il était également distribué à tous les individus, rendrait le niveau de bien-être social exactement égal à celui généré par la distribution réelle de revenus. Sen souligne ainsi que dans cette analyse, plus la distribution observée est égale, plus le revenu équivalent également distribué sera proche du revenu moyen (1973, p. 38). Une distribution égale implique donc que les deux revenus – équivalent et moyen – soient égaux. Or cela pose un problème important, puisque cette analyse reviendrait à affirmer que les deux distributions (0-10) et (5-5) sont également inégales, étant donné qu'elles produisent le même niveau de bien-être social – le revenu équivalent étant égal au revenu moyen dans les deux cas<sup>81</sup>. Or, il paraît absurde d'affirmer ceci. Nous voyons en effet très bien que l'une est totalement inégalitaire et que l'autre est au contraire égalitaire. Ainsi, le problème avec l'analyse d'Atkinson, comme avec celle de Dalton et de toutes les mesures des inégalités ayant l'intention d'étudier leur impact sur le bien-être social, c'est qu' « étant basée exclusivement sur une formulation normative, la mesure de l'inégalité a cessé d'avoir le contenu descriptif qui est associé avec elle dans l'usage normal »,

---

81 Voir Sen (1973, p. 38) pour plus de détails.

et que « l'idée d'inégalité est devenue totalement dépendante de la forme de la fonction de bien-être » (*ibid.*, p. 39). « Mais, bien évidemment, dans le sens où le mot inégalité est utilisé dans une communication ordinaire, il a également un contenu descriptif clair. Et il serait étrange de décrire (0-10) et (5-5) comme ayant le même degré d'inégalité » (*ibid.*). De la sorte, de telles analyses, en ne mesurant les inégalités qu'en fonction de leur impact sur le niveau de bien-être social, ne permettent pas de mesurer les inégalités *en elles-mêmes*, et omettent de prendre en compte des informations importantes.

## 1.2. La mesure des inégalités doit-elle être descriptive ou normative ?

Si les approches basées sur les fonctions de bien-être social sont exclusivement normatives, d'autres en revanche se veulent exclusivement descriptives. Ainsi, la plupart des indices conventionnels des inégalités se veulent être des mesures descriptives. Une mesure descriptive est une mesure statistique de la variation relative du revenu. Les indices conventionnels que sont, entre autres, la variance, le coefficient de variation, l'écart-type des logarithmes, le coefficient de Gini, ou encore l'indice de Theil, se veulent être de telles mesures descriptives et objectives des inégalités<sup>82</sup>. Ces mesures ne font ainsi aucun usage explicite d'un quelconque concept de bien-être social. Les mesures normatives, nous l'avons vu, regroupent quant à elles les indices qui mesurent les inégalités avec l'*intention* explicite d'étudier leurs effets sur le bien-être social, si bien que pour un revenu total donné, un plus haut degré d'inégalité correspond à un plus bas niveau de bien-être social.

S'il y a bien une distinction entre mesure descriptive et mesure normative des inégalités, il n'y a cependant pas de stricte dichotomie entre les deux. La première permet de distinguer constat et évaluation en termes éthiques des inégalités, tandis que la deuxième confond les deux. La frontière entre ces deux types de mesure est cependant poreuse, puisque « d'une façon ou d'une autre, les mesures utilisables de l'inégalité doivent combiner des caractéristiques factuelles avec des caractéristiques normatives » (*ibid.*, p. 3). En outre, comme nous l'avons mentionné, Atkinson (1970) a mis en évidence les références implicites des indices conventionnels de mesure des inégalités concernant la forme de la fonction de bien-être social.

Ainsi Sen considère que, *pour être utile*, toute mesure des inégalités doit combiner les aspects descriptifs et normatifs, et ne pas chercher à être soit purement descriptive, soit purement normative. De la sorte, « le mélange de considérations partiellement descriptives et

---

82 Voir notamment le chapitre 2 de Sen (1973) pour une présentation de ces différents indices.

partiellement normatives affaiblit la pureté d'un indice d'inégalité. Une mesure purement descriptive manque de motivation [d'intention], tandis qu'une mesure purement normative semble oublier des caractéristiques importantes du concept d'inégalité » (Sen, 1973, p. 75).

Cette position n'est pas sans rappeler la philosophie du langage ordinaire qu'a proposée Putnam (2002) pour appuyer l'approche de Sen, ainsi que la conception de la description de ce dernier, que nous avons étudiées dans la première partie du mémoire. Sen s'appuie effectivement sur le langage ordinaire pour affirmer cette imbrication entre descriptif et normatif dans la mesure des inégalités. L'usage ordinaire du terme « inégalité » a en effet un contenu descriptif clair : on constate que la distribution est inégale ; tout comme il peut être utilisé de manière normative (« il faudrait réduire les inégalités par une politique de transferts », par exemple). L'imbrication fait-valeur est ici manifeste. Nous avons également vu que la description, et donc la sélection d'information pertinente qui en résulte, pouvait avoir d'autres motifs que la prescription. Or nous voyons ici clairement que l'inégalité a une signification descriptive non négligeable, permettant de répondre à la question « Quel est le niveau d'inégalité ? ». Une description pertinente des inégalités doit donc prendre en compte tant les aspects descriptifs que les aspects normatifs.

Un autre problème avec les mesures conventionnelles des inégalités, outre qu'elles se concentrent uniquement sur le revenu, réside dans le fait que ces mesures sont des mesures complètes.

### 1.3. Les inégalités comme relations de quasi-ordres

Nous avons vu que l'approche par les capacités de Sen évalue le bien-être et les inégalités à l'aune des capacités de fonctionner des individus, et non simplement en termes de revenus ou, plus généralement, de moyens de la liberté (comme les ressources de Dworkin ou les biens premiers de Rawls). Les mesures conventionnelles des inégalités, quant à elles préfèrent utiliser le revenu comme espace d'évaluation, sous prétexte que c'est une variable homogène<sup>83</sup>. Mais cela ne revient qu'à éviter la question de la diversité humaine fondamentale, et peut nous tromper dans notre vision des inégalités. C'est d'ailleurs sur ce point que l'approche par les capacités change la façon dont nous avons habituellement de

83 Notons également que d'autres espaces d'évaluation déjà discutés, comme les utilités et les biens premiers de Rawls, sont également des variables hétérogènes. John Stuart Mill (1861) est l'un des utilitaristes à avoir montré l'hétérogénéité des utilités, en distinguant plusieurs degrés de plaisirs notamment. Quant aux biens premiers, ils sont également très divers, puisqu'ils incluent, entre autres, les droits, les libertés, les revenus, la richesse, ou encore le respect de soi-même.

mesurer les inégalités.

Un autre point important que nous allons traiter ici, réside dans le fait que les mesures présentées précédemment sont des mesures *complètes* de l'inégalité. Cela signifie que chaque paire de distributions peut être comparée sous chacune de ces mesures. Ainsi, pour chaque distribution  $x, y, z$ , etc. (chacune étant un vecteur de revenus), on attache, à l'aide d'une des méthodes précédentes, un nombre  $I(x), I(y), I(z)$ , etc., indiquant son degré d'inégalité. Nous pouvons alors toutes les comparer deux-à-deux. Or nous avons vu précédemment que selon Sen, chercher la complétude dans la mesure des inégalités ne rend pas service à cette notion qui est fondamentalement ambiguë, et qu'il faut par conséquent chercher à saisir cette ambiguïté lorsqu'on mesure les inégalités. Il faut accepter l'incomplétude. Sen applique alors la méthode de mise en ordre par intersection (que nous avons présenté plus haut) pour mesurer les inégalités<sup>84</sup>. Il traite donc les inégalités comme des relations de quasi-ordres. D'ailleurs, nous dit Sen, « je soupçonne que le travail empirique dans ce champ gagnerait en signification si l'approche du tout-ou-rien de la théorie traditionnelle était abandonnée et l'arbitraire du classement complet habituel évité » (1973, p. 76).

Ainsi, en mesurant les inégalités prises comme des relations de quasi-ordres, l'approche par les capacités nous permet d'affirmer que « si un individu  $i$  dispose de plus d'un fonctionnement important que la personne  $j$ , et au moins autant de tous ces fonctionnements, la personne  $i$  a clairement un vecteur de fonctionnement plus valorisé que celui de  $j$  ». De plus, « cet ordre partiel peut être « étendu » en spécifiant par la suite les pondérations possibles » (Foster & Sen, 1997, p. 205), en vertu de la méthode de mise en ordre par intersection.

Savoir si une personne est mieux lotie qu'une autre en termes de capacités pose évidemment la question de la pondération des différents fonctionnements et capacités. Il s'agit ici d'un exercice de jugement, qui ne peut être résolu qu'« à travers l'évaluation raisonnée » (*ibid.*). Ainsi, chaque personne pondère les différents fonctionnements et capacités selon ce qui lui semble raisonnable. Mais lorsqu'il s'agit d'une évaluation sociale des inégalités, il est alors nécessaire d'avoir un consensus raisonné sur les poids relatifs des fonctionnements et des capacités. Il est très probable que nous nous entendions sur le poids

---

84 Si nous nous intéressons ici à l'évaluation des inégalités en termes de capacités, la méthode de la mise en ordre par intersection peut également s'appliquer à l'évaluation des différentes méthodes conventionnelles de mesure des inégalités. Voir notamment Sen (1973, p. 72-74), où Sen compare le coefficient de Gini, le coefficient de variation et l'écart-type des logarithmes en utilisant les données d'Atkinson (1970).

important à accorder aux capacités « de base », comme « la capacité de satisfaire ses besoins nutritionnels », ou « les moyens de se procurer des vêtements et un toit » (Sen, 1993a, p. 210). Mais il est peu probable d'arriver à un ensemble unique de poids relatifs, surtout pour des capacités plus subtiles, comme les bases sociales du respect de soi par exemple. Cette unicité n'est cependant pas nécessaire pour effectuer des jugements collectifs dans beaucoup de situations (et notamment pour identifier les inégalités flagrantes), et elle n'est en fait même pas requise pour arriver à un classement complet (Foster & Sen, 1997, p. 205-206).

Sen, répondant aux critiques portant sur l'aspect non-opérationnel de l'approche par les capacités, émises par Sugden (1993) et Srinivasan (1994) notamment, pose néanmoins la question suivante : « L'usage de tels poids – ou gamme de poids – serait-il nécessairement arbitraire et sans fondement, contrairement à, disons, l'utilisation de poids déjà *disponibles* sous la forme d'une valorisation de marché, qui peut être reflétée dans les comparaisons de revenus réels ? » (Foster & Sen, 1997, p. 206). Il répond alors que dans le contexte démocratique, les valeurs trouvent leur fondation à travers leur relation aux jugements informés émis par les personnes impliquées. Il souligne ainsi que l'« ouverture à l'examen critique, combiné au consentement public – explicite ou tacite –, est une exigence centrale de l'évaluation non-arbitraire dans une société démocratique » (*ibid.*)<sup>85</sup>.

Quant à la question de savoir s'il ne vaudrait pas mieux utiliser les valeurs de marché déjà disponibles (tels que les revenus réels) pour évaluer l'avantage des individus – ce qui apparaît comme une évidence pour beaucoup –, elle s'attaque au supposé caractère non-opérationnel de l'approche par les capacités. Ainsi, il serait naturel de s'en remettre à une « métrique opérationnelle » déjà disponible et qui a été « *pré-sélectionnée pour un usage évaluatif* » (*ibid.*, p. 209). Or cette idée qu'il existe un étalon déjà *disponible*, et sous-entendu neutre, est une impression trompeuse selon Sen. Il conviendrait au contraire d'explicitier les valeurs implicites contenues dans les critères d'évaluation, afin qu'un débat public raisonné et *informé* puisse avoir lieu. Un passage de Sen est très explicite sur ce point, et nous pensons qu'il est approprié de le reproduire :

« Pour un examen informé par le public, les valeurs implicites doivent être rendues plus explicites, plutôt que d'être mises à l'abri de l'examen sur le faux motif qu'elles font partie d'une métrique d'évaluation « déjà disponible ». Il y a un réel besoin d'ouverture à la discussion critique des poids servant à l'évaluation, et ce besoin s'applique à toutes les procédures d'élaboration de ces poids. Ce n'est pas un problème spécifique à l'évaluation des fonctionnements ou des capacités seulement » (*ibid.*)<sup>86</sup>.

---

85 Nous voyons ici toute l'importance que revêt la démocratie dans l'approche par les capacités. Nous reviendrons sur ce point plus en longueur dans la section suivante.

86 Voir également Sen (1999b, p. 81-85) sur ce point. Cela est également vrai pour les indicateurs de

## 2. Le cas de l'évaluation des inégalités de genre dans l'accès à l'éducation de base

Afin d'illustrer comment nous pouvons évaluer les inégalités par l'approche par les capacités, considérons le cas des inégalités de genre dans l'accès à l'éducation de base, qui a constitué le fil rouge de ce mémoire. La liberté d'être éduqué, de savoir lire, écrire et compter, est en effet une capacité de base que tout être humain devrait avoir. Or il se trouve que beaucoup d'enfants dans les régions en développement n'ont pas accès à une éducation de base. Dans les sociétés traditionalistes de certaines régions, les filles sont en particulier beaucoup plus concernées par cette exclusion que les garçons<sup>87</sup>. L'avantage de l'approche par les capacités est de pouvoir montrer de manière objective et impartiale, en se détachant de l'emprise de la culture locale, l'importance de ces inégalités, en accordant un poids très important à l'éducation des filles, non seulement pour elles-mêmes, mais pour leur famille et la société dans son ensemble.

Évaluer ces inégalités en ces termes a également des conséquences pratiques en termes de politiques publiques, pouvant même aller jusqu'à la revendication du statut de droit humain pour l'éducation de base.

Que ce soit pour l'évaluation ou pour la revendication du statut de droit humain, nous verrons également que la démocratie délibérative occupe une place centrale.

### 2.1. Pondération et culture

Être privé de la capacité d'être éduqué peut engendrer de sérieuses inégalités dans la valeur de l'ensemble de capacités entre les filles et les garçons des régions qui nous intéressent ici. Savoir si une personne est mieux lotie qu'une autre en termes de capacités pose la question, nous l'avons dit, de la pondération des différents fonctionnements qui les composent. Nous ne sommes cependant pas obligés de pondérer *tous* les fonctionnements, en vertu de la méthode de mise en ordre par intersection. Ainsi, d'autres fonctionnements constituant l'ensemble de capacités des enfants des sociétés de notre exemple – comme la capacité de satisfaire ses besoins nutritionnels, ou celle d'échapper à des maladies facilement évitables – peuvent conduire à des inégalités plus ou moins fortes en termes de capacités,

---

performance des sociétés. Par exemple, les valeurs implicites contenues dans le PIB ne font pas vraiment l'objet d'un débat public dans nos sociétés, mises à part les initiatives telles que la « commission sur la mesure des performances économiques et du progrès social », dite « commission Stiglitz-Sen-Fitoussi », mise en place en 2008 par Nicolas Sarkozy (le rapport issu de cette commission est disponible en ligne à l'adresse suivante : [http://www.stiglitz-sen-fitoussi.fr/documents/rapport\\_francais.pdf](http://www.stiglitz-sen-fitoussi.fr/documents/rapport_francais.pdf) (consulté le 9 mai 2013)).

87 Voir l'introduction du mémoire pour les données.

selon le poids qu'on leur accorde. Mais nous pouvons toutefois déterminer si des personnes sont mieux loties que d'autres sans forcément être d'accord sur le poids de tous les fonctionnements qui composent leur ensemble de capacités. Ainsi, s'il s'avère que le fonctionnement « être éduqué » a un poids important pour les filles des sociétés traditionalistes que nous étudions, alors nous pourrions affirmer qu'il y a bien de fortes inégalités de genre face à l'éducation, en termes de capacité d'être éduqué.

Il faut donc déterminer le poids de ce fonctionnement pour les filles de ces sociétés (comme dans les autres sociétés en développement d'ailleurs). Nous avons vu que cet exercice de jugement doit se faire à travers l'évaluation raisonnée, *i.e.* par le débat public. Pour les raisons que nous avons évoquées dans la partie 1, celui-ci doit être ouvert et informé. Afin d'évaluer les inégalités dans une société donnée, il faut en effet nous efforcer d'ouvrir le spectre de comparaison, pour ne pas tomber dans le piège du point de vue positionnel. Il doit donc satisfaire les exigences d'objectivité trans-positionnelle et d'impartialité ouverte.

Nous avons vu que dans les sociétés traditionalistes, les inégalités de genre face à l'éducation de base sont considérées comme « normales », sous l'influence des conventions et de la culture locales. Le poids accordé au fonctionnement « être éduqué » serait donc faible pour les filles dans ces sociétés. Mais nous pouvons considérer que l'argument sous-jacent à cette faible pondération, selon lequel les filles sont intellectuellement inférieures aux garçons, peut difficilement tenir dans un débat ouvert et informé. Non seulement parce que cet argument ne satisfait pas les exigences d'objectivité trans-positionnelle et d'impartialité ouverte, mais pour des raisons que Sen a exposées dans différents écrits, et notamment dans son ouvrage *Development as Freedom* (1999b).

Il nous faut en particulier considérer ce que Sen nomme les « chaînes causales » dans cet ouvrage. Il indique par là que l'extension d'une liberté dans un domaine (augmentation de la capacité d'être en bonne santé par exemple) chez une personne peut contribuer à étendre d'autres de ses autres libertés (économiques ou politiques par exemple), et ainsi de suite, constituant une chaîne causale dont il convient de prendre en compte dans le processus de développement d'un pays. Ce faisant, il met en avant, outre leur valeur intrinsèque, le rôle *instrumental* des différentes libertés<sup>88</sup>.

Ainsi, via différentes chaînes causales, l'augmentation initiale de la liberté d'être éduquée – de pouvoir lire et écrire – chez les filles des sociétés en développement contribue à développer d'autres de leurs libertés (dont leur liberté d'agent), notamment quand elles deviendront adultes. Si les filles – et les futures femmes qu'elles deviendront – sont les

---

88 Sur cette distinction importante, voir le point 2.3.2. de la première sous-partie de cette partie.

premières concernées, la société dans son ensemble l'est également.

Être éduqué constitue sans doute le principal moyen pour pouvoir trouver un emploi. Fournir une éducation aux filles leur permettra ainsi, plus tard dans leur vie, de pouvoir trouver un emploi plus facilement, et par conséquent de s'émanciper. L'éducation constitue ainsi l'un des éléments majeurs contribuant à l'émancipation des femmes, au sein de leur famille notamment. Le fait d'être éduquées et d'être indépendantes financièrement leur donne en effet une voix plus importante au sein de la famille. L'émancipation – ou l'empowerment (qui correspond à l'accroissement de la liberté d'agent) – des femmes peut alors avoir des conséquences importantes au sein de leur famille – notamment en ce qui concerne le sort des enfants (et des filles en particulier) –, mais également pour la société dans son ensemble.

Dans son ouvrage, Sen, en s'appuyant sur des études empiriques, montre le rôle important que joue l'éducation, et – dans une moindre mesure – l'accès à l'emploi des femmes dans la diminution du taux de mortalité infantile. Cela est notamment dû au fait que les femmes attachent généralement plus d'importance au bien-être de leurs enfants. Ainsi, l'émancipation des femmes, résultat en grande partie de leur éducation, leur permet d'influencer les décisions familiales en ce sens<sup>89</sup>. L'émancipation des femmes, consécutive à leur éducation, permet également de diminuer le biais en défaveur des jeunes filles concernant la survie des jeunes enfants (1999b, p. 195-198).

Elle peut aussi influencer la nature de la discussion publique sur une variété de sujets sociaux et sociétaux, comme la fertilité par exemple. L'éducation joue en effet un rôle majeur dans la réduction du taux de fertilité des pays en développement, et ce à plusieurs titres :

« La réticence des femmes éduquées à être prisonnières de l'élevage continu des enfants joue clairement un rôle dans la réalisation de ce changement. L'éducation rend également plus large l'horizon de vision, et, à un niveau plus terre-à-terre (*mundane*), aide à diffuser la connaissance de la planification familiale. Et bien sûr les femmes éduquées ont tendance à avoir une plus grande liberté à exercer leur qualité d'agent (*agency*) dans les décisions familiales, y compris en matières de fertilité et de naissance » (*ibid.*, p. 199).

Enfin, la voix plus importante qu'acquièrent les femmes peut amener celles-ci à faire évoluer les conventions et les systèmes de valeur de leur société, concernant la division des tâches au sein de la famille par exemple. Elle peuvent également jouer un rôle important dans la préservation de l'environnement. Plus généralement, l'émancipation des femmes « est l'un des principaux facteurs de changement économique et social, et sa détermination comme ses

---

89 Voir aussi Sen (1993d) sur ce point.



conséquences sont étroitement liées à beaucoup d'aspects centraux du processus de développement » (*ibid.*, p. 202)<sup>90</sup>.

Nous voyons ainsi comment l'augmentation de la liberté d'être éduqué chez les filles peut générer de profonds changements au sein de leur famille et dans la société en général, contribuant à augmenter leurs libertés (et notamment leur liberté d'agent) dans d'autres domaines – être libre de ne pas avoir à porter et à élever des enfants de façon continue (notamment pour les jeunes femmes), et pouvoir participer à la vie économique et politique par exemple –, ainsi que celles de l'ensemble des membres de la société – pouvoir vivre plus longtemps et en meilleure santé (pour les jeunes enfants, et notamment les filles, qui échappent ainsi à une mort prématurée) ou encore pouvoir vivre dans un environnement soutenable (ce qui concerne également les hommes).

Tout ceci fournit autant de bonnes raisons pour accorder un poids important à la capacité pour les filles d'être éduquées, puisque l'éducation des filles est l'élément déclencheur de ces chaînes causales. Ils nous semble alors que les arguments qui justifient les inégalités de genre face à l'éducation dans les sociétés traditionalistes, ne peuvent tenir face à ces faits observés dans les pays en développement ces dernières décennies, et que les pays aujourd'hui développés ont également connu dans leur histoire. Nous pouvons alors affirmer de manière objective et impartiale, et une fois libéré de l'emprise des croyances locales, qu'il y a de fortes inégalités de genre face à l'éducation dans les sociétés traditionalistes, en termes de capacités.

La reconnaissance de telles inégalités en termes de capacités a des conséquences pratiques, dans la mesure où elle justifie la mise en place de politiques publiques en faveur de l'éducation des filles non scolarisées. L'accroissement des libertés substantielles des individus doit en effet relever d'un engagement social, comme Sen le démontre tout au long de *Development as Freedom*. L'action publique a en effet un rôle clef à joué dans l'expansion des libertés, et donc des capacités – en termes d'éducation et de santé notamment –, en fournissant les arrangements sociaux nécessaires.

La mise en œuvre d'une action publique en faveur de l'éducation peut être néanmoins compromise selon le régime politique au pouvoir. Par exemple, dans l'Afghanistan des

---

90 Pour un examen plus complet du rôle que joue l'éducation des femmes dans leur émancipation, ainsi que l'impact que cela peut avoir sur les aspects sociaux, économiques et politiques dans les pays en développement, voir le chapitre 8 de *Development as Freedom* (1999). Voir également Sen (1993d), sur la position des femmes dans le développement économique.

talibans des années récentes, des politiques publiques en faveur de l'éducation des filles étaient difficilement envisageables. La société civile, dont les ONG, peut alors avoir un rôle important à jouer. Elle peut notamment contribuer à la reconnaissance du droit humain que constitue le fait de pouvoir être éduqué.

## 2.2. L'éducation comme droit humain

Jean de Munck (2008) a mis en lumière un troisième aspect – après celui de liberté de choix et celui d'épanouissement personnel – de la capabilité, à savoir la réalisation<sup>91</sup>. La capabilité de mener réellement la vie que l'on s'est choisie va en effet plus loin que la question du libre choix, et pose celle du pouvoir réel de convertir les capabilités en accomplissements. Cet aspect de la capabilité soulève alors la question des droits<sup>92</sup>. Plus précisément, en ce qui nous concerne, cela soulève la question des droits humains. Certaines revendications, de par leurs fondements et leur importance éthiques, peuvent en effet prétendre au statut de droits humains, et s'appliquer à chacun sur le simple fait d'appartenir à l'espèce humaine, indépendamment de nos autres affiliations identitaires, notamment – en ce qui nous concerne – celles qui concernent le sexe, la nationalité ou l'appartenance à une communauté culturelle. C'est dans son article « Elements of a Theory of Human Rights » (2004)<sup>93</sup>, que Sen a développé sa conception des droits humains, et les rapports de ces derniers avec les capabilités<sup>94</sup>.

Les droits humains sont des droits éthiques, et non juridiques, qui reposent sur des exigences éthiques basées sur l'importance des libertés humaines. Ces dernières constituent le

---

91 Il parle de « capacité de réalisation ».

92 La question des droits fait en effet partie intégrante de l'approche des capabilités, en cela qu'elle matérialise les libertés que constituent les capabilités. La notion de « prétention légitime » (« *entitlement* »), qui est une forme de droit, joue en particulier un rôle important. Sen l'utilise notamment dans son analyse de la famine, qu'il voit comme la non satisfaction de la prétention légitime à pouvoir se nourrir. L'action publique doit alors faire en sorte que ces prétentions légitimes soient satisfaites, en créant par exemple des emplois publics afin de fournir un revenu aux victimes de la famine. Voir le chapitre 7 de *Development as Freedom* (1999) notamment. Ainsi, Sen a une conception des « droits comme buts » (« *rights as goals* »), où « les droits sont considérés comme des buts et [où] une politique des droits vise à égaliser les capacités à en jouir (en plus de la distribution des ressources) » (de Munck, 2008, p. 46).

93 Cet article a été traduit par Jean de Munck et reproduit dans l'ouvrage *La liberté au prisme des capabilités*. Voir Sen (2008).

94 Martha Nussbaum rejoint Sen sur sa conception des droits humains et leurs liens avec les capabilités. Elle définit en effet un droit humain comme « une revendication particulièrement impérieuse et justifiée moralement, qu'une personne a, simplement en vertu du fait d'être un être humain adulte, et indépendamment de son appartenance à une nation particulière, à une classe, à un sexe, ou à un groupe ethnique, religieux ou sexuel » (1997, p. 292). Si ces deux auteurs convergent sur ce point, comme nous allons le voir en définissant plus précisément ce que Sen entend par droit humain, ils divergent en revanche toujours sur la question de la nécessité ou non d'établir une liste.

fondement normatif des droits humains. La présomption est ici faite que ces bases éthiques qui sous-tendent les droits humains résisteront à un examen ouvert et informé, dénué de préjugés. Un tel examen est en effet nécessaire pour défendre et mettre en cause les droits humains, ainsi que pour évaluer leur prétention à un statut universel<sup>95</sup>.

Ce qui fait l'importance des droits humains, c'est l'importance des libertés qui doivent être reconnues aux êtres humains. Les libertés étant multiples, toutes ne peuvent cependant pas prétendre au statut de droit humain : des conditions minimales d'importance et de sensibilité à la coopération sociale (traduction de l'anglais « *influenceability* ») doivent ainsi être remplies pour y prétendre. Si la première condition paraît claire, la seconde mérite d'être précisée. Voici comment Sen la définit : « Pour qu'une liberté compte dans un système d'évaluation des droits humains, elle doit être suffisamment importante pour requérir de tout un chacun d'accorder une attention significative à ce qu'il peut raisonnablement faire pour la faire progresser. Elle doit aussi satisfaire une condition de plausibilité : il doit être plausible que les autres puissent produire une différence matérielle en poursuivant cet intérêt » (2008, p. 151). Le débat public ouvert et informé doit déterminer quelles libertés satisfont ces conditions minimales. Eu égard à ce que nous avons dit précédemment sur l'importance de l'éducation de base, en particulier pour les filles, il semble approprié que l'éducation de base satisfasse également la seconde condition. La liberté, la capacité d'être éduqué peut donc raisonnablement prétendre au statut de droit humain<sup>96</sup>.

Les droits humains, comme tout droit, engendrent également des obligations. En s'appuyant sur Emmanuel Kant, Sen indique que les obligations qu'impliquent ces droits sont des obligations imparfaites, et non parfaites. Une obligation imparfaite est une obligation générale de base, qui consiste à être disposé à *considérer* sérieusement ce que l'on doit faire raisonnablement, en prenant en compte les paramètres pertinents des cas considérés. Si elle

---

95 Sen insiste beaucoup dans ses écrits sur le caractère universel des libertés fondamentales, exprimées sous la forme des droits de l'homme ou plus généralement des droits humains. Comme le notent Guibet Lafaye et Picavet (2010) : « Dans *Development as Freedom* en particulier, on remarque la place importante accordée par A. Sen à la question des rapports entre la perspective de la liberté (qui recoupe largement celle des « droits de l'homme » ou des « droits fondamentaux », dans le monde contemporain) et la diversité des références culturelles, en particulier, d'un continent à l'autre. Alors que cet auteur insiste considérablement sur les problèmes de la perplexité quant aux fondements ultimes des droits de l'homme (comme on le voit aussi dans un article important, « Eléments d'une théorie des droits humains »), il est aussi celui qui soutient que des raisons fortes convergent vers la défense active, dans un monde culturellement divisé, des libertés fondamentales et des formulations associées en termes de « droits » ». C'est ce que nous allons voir à présent.

96 Précisons que les droits humains portent à la fois sur l'aspect processus et sur l'aspect opportunités de la liberté. Si l'approche par les capacités est féconde pour le second aspect (comme en témoigne le cas de l'éducation), elle ne l'est en revanche pas pour le premier. En effet, les capacités sont « l'expression d'avantages individuels et ne disent rien sur la justice ou l'équité des processus impliqués, ou sur la liberté des citoyens d'avoir recours et d'utiliser des procédures équitables » (Sen, 2008, p. 157). Les capacités doivent alors être complétées par des considérations d'équité du processus et par l'absence d'atteinte au droit des individus à les réclamer et à en jouir, comme la garantie de l'accès à l'opportunité d'être éduqué par exemple.

est différente de l'obligation parfaite – pour laquelle les devoirs sont pleinement définis – par sa nature et sa forme, il n'y a en revanche, selon Sen, aucune différence entre ces deux types d'obligations dans la correspondance générale entre droits et obligations.

Après avoir considéré sérieusement ce que l'on doit faire raisonnablement, trois formes d'actions sont alors possibles pour promouvoir les droits humains, selon Sen. La première consiste à faire reconnaître une catégorie de revendications considérées comme des droits humains fondamentaux (comme la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948), ce qui contribue à renforcer la force éthique de ces droits. La deuxième forme d'action possible est le militantisme actif, qui peut prendre la forme de la revendication, de la défense ou de la surveillance de l'application des droits humains (ce que font beaucoup d'ONG mondiales notamment). Enfin, la législation constitue la troisième forme d'action.

Ce point est important, puisqu'il nous montre qu'il existe d'autres voies que la législation pour faire avancer, pour promouvoir les droits humains. La législation, nous dit Sen, ne doit pas être vue comme un idéal à atteindre pour un droit humain important. Nous ne devons pas « réduire l'éthique des droits humains au statut de « génitrice » de « droits humains légalisés » (*ibid.*, p. 164)<sup>97</sup>. Ainsi, « compte tenu de l'importance de la communication, de la propagande, de la mise en scène et de la discussion publique informée, les droits humains peuvent exercer une influence *sans* dépendre nécessairement d'une législation contraignante » (p. 165)<sup>98</sup>.

La question se pose néanmoins de savoir si l'éducation de base peut faire partie des droits humains. L'éducation fait en effet partie des droits économiques et sociaux, que l'on appelle parfois – de manière péjorative – les droits de seconde génération (les droits de première génération étant les droits politiques et civils). Or la légitimité de l'inclusion des droits économiques et sociaux dans la catégorie générale des droits humains a fait l'objet de deux types de reproches, à savoir ce que Sen nomme la « critique de l'institutionnalisation » et la « critique de la faisabilité » (p. 166). La première est liée à la question générale de la correspondance exacte entre les droits authentiques et la formulation précise des devoirs corrélatifs. « Une telle correspondance, dit-on, n'existerait que quand le droit est

---

97 Sen fait ici allusion à Jeremy Bentham, qui rejetait fermement les notions de droits naturels en général, et de « droits de l'homme » en particulier. Selon lui, « le droit, le droit substantiel, est l'enfant de la loi (*child of law*) ; des lois réelles dérivent des droits réels ; mais des lois imaginaires, des « lois de la nature », ne peuvent venir que des droits imaginaires » (cité par Sen (2008, p. 147)).

98 L'allusion est cette fois-ci faite à Herbert Hart, pour qui les droits moraux doivent faire l'objet d'une « règle juridique contraignante ». Selon Hart, le concept de droit « appartient à cette branche de la morale qui est spécifiquement préoccupée de déterminer quand la liberté d'une personne peut être limitée par celle d'une autre et ainsi déterminer quelles actions peuvent adéquatement être soumises à des règles légales contraignantes » (cité par Sen (2008, p. 149)).

institutionnalisés » (*ibid.*). Or nous avons vu que les obligations que génèrent les droits peuvent être imparfaites, que ce soit pour les droits économiques et sociaux ou pour les droits humains en général. Il n'y a donc pas besoin d'avoir une formulation précise des devoirs corrélatifs. En outre, s'il peut être important pour leur réalisation que les droits économiques et sociaux soient institutionnalisés, nous avons vu que d'autres formes d'action sont possibles pour les promouvoir ; actions qui sont motivées par la signification éthique de tels droits.

La critique de la faisabilité consiste quant à elle, à partir d'une généralisation d'observations empiriques, à affirmer qu'il pourrait être impossible d'assurer l'effectivité universelle de beaucoup de supposés droits économiques et sociaux. Cette critique s'appuie sur la présomption que les droits humains reconnus doivent nécessairement être totalement réalisables. Or, « comprendre que certains droits ne sont pas pleinement réalisés, et ne peuvent même être pleinement réalisables dans les circonstances présentes, n'entraîne pas, en soi, la conclusion que ces droits ne sont, au bout du compte, pas des droits du tout. Cette intuition suggère plutôt la nécessité de travailler au changement des circonstances prévalentes pour rendre réalisables les droits non réalisés, et pour finalement les accomplir » (p. 168)<sup>99</sup>. Concevoir ce que l'on peut faire pour les rendre réalisables, en travaillant par exemple au développement de nouvelles institutions, peut ainsi être une première étape à la réalisation de ces droits<sup>100</sup>.

Pour toutes ces raisons, nous pouvons considérer l'éducation de base comme un droit humain, qu'il convient de promouvoir, par les différents types d'action possibles. Le faire pourrait permettre d'assurer progressivement que chacun, et les filles des sociétés traditionalistes en particulier, ait accès à l'éducation, uniquement sur la base de cette identité que nous avons tous en commun, celle d'appartenir à l'espèce humaine, et indépendamment de leurs autres identités comme leur sexe, leur nationalité ou leur appartenance à une certaine culture<sup>101</sup>.

---

99 La critique de la faisabilité n'est d'ailleurs pas seulement réservée aux droits économiques et sociaux : « S'il fallait faire de la possibilité actuelle d'assurer leur satisfaction complète et compréhensive une condition nécessaire à la force de chacun des droits, alors ce ne serait pas seulement les droits économiques et sociaux, mais aussi les libertés, les autonomies et même les droits politiques qui se trouveraient remis en question » (p. 168).

100 Cela renvoie à ce qu'écrit Charles Beitz, dans « Human Rights and the Law of People » (2004) : « Dire que quelque chose est un droit humain, c'est dire que les institutions sociales qui échouent dans la protection de ce droit sont défectueuses », et que par conséquent « les efforts internationaux pour assister ou promouvoir des réformes sont légitimes et dans certains cas moralement nécessaires » (cité par Sen (2008, p. 168), note 53).

101 La question des identités multiples est ici importante. Ce n'est pas parce que nous appartenons à une certaine culture que notre identité se résume à cette dernière. Nous voyons par exemple que le fait d'appartenir à l'espèce humaine, autre facette de notre identité, nous confère des droits, indépendamment de nos autres affiliations. Cela peut alors justifier le relâchement de l'emprise de la culture, et de la tradition en particulier,

### 2.3. L'importance de la démocratie délibérative

Nous l'avons vu, le débat public ouvert et informé est crucial pour l'approche par les capacités, dans l'évaluation des inégalités comme dans la revendication des droits humains. La conception de la démocratie en tant que « gouvernement par la discussion », ou démocratie délibérative, fait donc partie intégrante de l'approche par les capacités. Sen a développé ce point dans plusieurs de ses écrits. Nous nous appuyons ici sur ce qu'il en dit dans *L'idée de justice* (2012a).

C'est dans la dernière partie de cet ouvrage que Sen évoque l'importance de la démocratie pour faire progresser la justice. Le raisonnement public joue en effet un rôle central dans l'analyse de la justice chez Sen. Et cela le « conduit à faire le lien entre l'idée de justice et la pratique de la démocratie, puisque, dans la philosophie politique contemporaine, il est désormais largement admis que la meilleure définition de la démocratie est celle de "gouvernement par la discussion" », mise en évidence notamment par John Stuart Mill (p. 386)<sup>102</sup>.

Cette conception de la démocratie ne se limite pas aux seuls impératifs de scrutin public. Si les défenseurs de la démocratie en tant que « gouvernement par la discussion », ou démocratie délibérative, peuvent diverger sur la façon de la définir, cela ne menace pas la « thèse centrale » que Sen développe à ce sujet (p. 389). Car les différentes contributions (Sen mentionne notamment celles de Jürgen Habermas et de John Rawls), ont « toutes stimulé une prise de conscience générale : les problèmes principaux d'une conception large de la démocratie sont la participation politique, le dialogue et l'interaction publique » (*ibid.*). Le vote – le scrutin public – est bien sûr également important dans cette conception, mais uniquement dans la mesure où il sanctionne le raisonnement public. Il en est la matérialisation. Réduire la démocratie au vote est très insuffisant, puisque sans présence d'éléments comme la liberté d'expression, l'accès à l'information et la liberté d'opposition, la sincérité du scrutin lui-même peut être fortement remise en cause, comme en témoignent les victoires écrasantes de certains despotes aux élections dans certains pays par exemple.

---

sur la vision que nous nous faisons de nous-mêmes et sur celle que nous nous faisons des autres. Par ailleurs, pouvoir choisir sa culture de façon réfléchie et libre est une des capacités pouvant être importante. Cette dernière peut d'ailleurs être renforcée par la capacité d'être éduqué, à condition bien sûr que l'éducation dispensée soit basée le développement de la raison et du discernement, et non sur le maintien de la tradition ou encore sur l'endoctrinement par exemple. Voir à ce propos l'ouvrage *Identité et violence* (Sen, 2006a), ainsi que le premier chapitre du Rapport sur le développement humain de 2004, consacré à la liberté culturelle (PNUD, 2004).

<sup>102</sup>Sur la démocratie délibérative, voir l'anthologie récente réalisée par Girard et Le Goff (2010).

Autre passage qui souligne l'importance cruciale de la pratique de la démocratie délibérative dans l'approche de Sen :

« Si les impératifs de la justice ne peuvent être évalués qu'à l'aide du raisonnement public et si le raisonnement public est constitutif de l'idée de démocratie, il y a donc un lien intime entre justice et démocratie, avec des traits distinctifs partagés » (*ibid.*).

Sen s'attache également à montrer, comme il l'avait fait par ailleurs, que la démocratie est une valeur universelle<sup>103</sup>. L'idée de justice, qui « nourrit le débat et l'agitation sur toute la planète » (p. 390), et qui doit répondre aux exigences d'impartialité ouverte telles que Sen les a définies, serait-elle tout bonnement impossible à mettre en œuvre à l'échelle mondiale, sous prétexte que la démocratie est une tradition occidentale par essence, et que certains pays dans le monde ne peuvent « être amenés d'aucune façon à une démarche de raisonnement public » (p. 391) ?

En réévaluant l'histoire intellectuelle du gouvernement participatif de nombreux pays du monde, Sen montre donc que la démocratie est une valeur universelle, et que la justice mondiale est par conséquent possible, sans avoir recours à un hypothétique État démocratique mondial souverain, seul capable d'appliquer les principes de justice. Les commentateurs occidentaux ont en effet souvent tendance à penser que la démocratie est par essence européenne, en soulignant le rôle unique qu'ont joué la Grèce antique et Athènes en particulier, où le vote a vu le jour. Or, Sen nous rappelle tout d'abord que la démocratie athénienne ne se résumait pas au vote, et qu'elle reposait sur un climat de débat public ouvert. Et si le vote a effectivement vu le jour en Grèce, la tradition du débat public a « une histoire beaucoup moins localisée » (p. 392). En s'appuyant sur l'expérience de raisonnement public qu'ont connu des pays comme l'Iran, l'Inde ou l'Égypte dans l'Antiquité, Sen démontre que « de fait, l'importance du débat public est un thème récurrent dans l'histoire de nombreux pays du monde non occidental » (p. 395). Et il souligne que cela est également vrai pour les pays du Moyen-Orient : « l'histoire du Moyen-Orient et de la population musulmane comprend aussi de nombreux récits de débats publics et de participation politique par le dialogue » (p. 398).

Évidemment, la démocratie n'est pas une réalité dans certains pays aujourd'hui, dans lesquels le débat public est faible. Mais on ne peut invoquer, conformément à ce qui vient d'être dit, des « paramètres culturels prétendument immémoriaux et immuables » pour expliquer, voire justifier cette situation (p. 402). L'explication est plutôt à chercher dans les

---

103 Voir notamment Sen (2006b).

formes de l'autoritarisme moderne (censure, réglementation de la presse, élimination de la dissidence, interdiction des partis d'opposition et incarcération des dissidents), selon Sen. Mais la situation que connaissent certains pays autoritaires n'est pas immuable, et des changements institutionnels peuvent survenir. Selon Sen, « l'idée de démocratie peut contribuer à l'abolition de ces entraves, et ce n'est pas le moindre de ses bienfaits. Cette contribution est précieuse en soi, mais également (...) de toute première importance pour faire avancer la justice » (*ibid.*).

Et dans cet objectif, les médias, par leurs apports multiples<sup>104</sup>, jouent un rôle fondamental à la fois pour la démocratie et pour la quête de la justice : « les évaluations nécessaires aux jugements sur la justice ne sont pas une activité solitaire, elles sont inévitablement discursives. Il n'est guère difficile de voir pourquoi des médias libres, énergiques, efficaces peuvent sensiblement faciliter cet indispensable processus discursif » (p. 401). Cela est d'ailleurs d'autant plus vrai dans le monde inter-connecté dans lequel nous vivons.

---

104Sen (2012a, p. 400) distingue notamment quatre raisons de l'importance d'avoir des médias sans entrave et en bonne santé : 1) « la *contribution directe* de la liberté d'expression en général et de la liberté de la presse en particulier à notre qualité de la vie » ; 2) le *rôle d'information* majeur de la presse, qui diffuse le savoir et permet l'examen critique ; 3) la *fonction protectrice* de la liberté des médias pour les minorités défavorisées ; 4) permettre la *formation de valeurs* indépendantes et fondées sur une bonne information.



## Conclusion

Dans ce mémoire, nous avons tâché de montrer dans quelle mesure la culture joue un rôle dans la méthodologie de l'approche par les capacités, et par conséquent dans la compréhension et dans l'évaluation des inégalités de genre dans l'accès à l'éducation de base, notre fil rouge.

Nous avons pour cela commencé par développer, dans une première partie, la méthodologie qui sous-tend l'approche par les capacités. En nous référant aux thèses de Putnam, et à la conception de la description chez Sen, nous avons montré en quoi les valeurs, les conventions et la culture en particulier, jouent un rôle dans la description que nous faisons des faits et dans la compréhension que nous en avons. Nous nous sommes ensuite appuyé sur la conception qu'a Sen de la rationalité et sur la théorie du choix collectif, afin de montrer la nature des jugements normatifs individuels et collectifs dans la méthodologie de Sen. Nous avons ensuite expliqué en quoi ces jugements pouvaient être biaisés par le contexte culturel dans lequel ils sont émis. Nous avons alors insisté sur l'importance qu'il y a à ce que le débat public – duquel émergent les jugements normatifs individuels et collectifs – satisfasse les exigences d'objectivité trans-positionnelle et d'impartialité ouverte, afin que les jugements ne soient plus biaisés par l'emprise de la culture et des croyances locales.

Ces bases méthodologiques étant posées, a ensuite été présentée, dans une deuxième partie, l'approche par les capacités, qui constituent la base informationnelle à partir de laquelle il convient d'évaluer le bien-être des individus et l'état d'une société. Nous avons alors montré en quoi elle diverge de la façon dont les inégalités sont habituellement évaluées, notamment dans le cadre de l'économie du bien-être. Nous l'avons finalement appliquée au cas des inégalités de genre dans l'accès à l'éducation, afin de l'illustrer.

Ce cheminement nous amène à la conclusion suivante. La culture joue un rôle dans la méthodologie de l'approche par les capacités, dans la mesure où comprendre son influence sur notre description et dans notre compréhension des faits, ainsi que dans les jugements que l'on émet à leur égard, nous incite à adopter une méthodologie qui nous efforce de nous défaire de l'emprise de la culture dans notre évaluation et nos jugements, en exigeant l'objectivité et l'impartialité nécessaire.

Étant basée sur une telle méthodologie, l'approche par les capacités, outre son intérêt

propre en tant que base informationnelle, permet ainsi d'évaluer les inégalités de manière objective et impartiale, comme nous l'avons vu lorsque nous l'avons appliquée à l'évaluation des inégalités de genre dans l'accès à l'éducation de base.

L'emprise de la culture et croyances conduisent en effet les individus des sociétés traditionalistes à émettre des jugements sur ces inégalités – « elles sont normales » – qui ne tiennent pas dans un débat public ouvert et informé, satisfaisant les exigences d'objectivité trans-positionnelle et d'impartialité ouverte. L'évaluation de ces inégalités par l'approche des capacités, dans le cadre d'un tel débat, permet au contraire de souligner l'importance qu'il y a à remédier à ces inégalités, non seulement pour les filles elles-mêmes, mais pour la société dans son ensemble. Enfin, évaluer ces inégalités par la perspective des capacités, *i.e.* en termes de libertés réelles, a également l'avantage de pouvoir justifier la mise en œuvre de certaines politiques publiques devant garantir l'accès pour tous à la capacité d'être éduqué, et même de servir de justification théorique à la reconnaissance de cette dernière comme droit humain.

## Références bibliographiques

- Akerlof, G. A., & Kranton, R. E. (2000). Economics and Identity. *The Quarterly Journal of Economics*, 115(3), 715-753.
- Arrow, K. J. (1951). *Social Choice and Individual Values*. New York: Wiley.
- Arrow, K. J. (1963). *Social Choice and Individual Values* (2nd Ed.). New York: Wiley.
- Atkinson, A. B. (1970). On the measurement of Inequality. *Journal of Economic Theory*, 2(3), 244-263.
- Atkinson, A. B. (1999). The contributions of Amartya Sen to Welfare Economics. *The Scandinavian Journal of Economics*, 101(2), 173-790.
- Bergson, A. (1938). A Reformulation of Certain Aspects of Welfare Economics. *Quarterly Journal of Economics*, 52, 310-334.
- Blaug, M. (1994). *La méthodologie économique*. Paris: Economica.
- Buchanan, J. M. (1954). Social Choice, Democracy, and Free Markets. *Journal of Political Economy*, 62(2), 114-123.
- Caldwell, B. (1994). *Beyond Positivism. Economic Methodology in the Twentieth Century* (2<sup>e</sup> éd.). London: Routledge.
- Capelle, P., Carossella, E., Saint-Sernin, B., & Sanchez Sorondo, M. (2008). *L'identité changeante de l'individu : La constante construction du Soi*. Paris: L'Harmattan.
- Carnap, R. (1934). *The Unity of Science*. London: Kegan Paul, Trench, Hubner.
- Carnap, R. (1936). Testability and Meaning. *Philosophy of Science*, 3(4), 419-471.
- Cohen, G. (1989). On the Currency of Egalitarian Justice. *Ethics*, 99.
- Cohen, G. (1990). Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities. *Recherches Économiques de Louvain*, 56.
- D'Aspremont, C., & Gevers, L. (1977). Equity and Informational Basis of Collective Choice. *Review of Economic Studies*, 46, 199-210.
- Dalton, H. (1920). The Measurement of the Inequality of Incomes. *The Economic Journal*, 30(119), 348-361.
- Davis, J. B. (2003). *The Theory of the Individual in Economics. Identity and Value*. London-

- New York: Routledge.
- Davis, J. B. (2004). Identity and Commitment: Sen's Conception of the Individual. *Working Paper*.
- Davis, J. B. (2009). The Capabilities Conception of the Individual. *Review of Social Economy*, 67(4), 413-429.
- Davis, J. B. (2012). The Idea of Public Reasoning. *Journal of Economic Methodology*, 19(2), 169-172.
- De Munck, J. (2008). Qu'est-ce qu'une capacité ? In *La liberté au prisme des capacités* (p. 21-49). Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Dobb, M. H. (1937). *Political Economy and Capitalism*. London: Routledge.
- Dobb, M. H. (1955). *On Economic Theory and Socialism*. London: Routledge.
- Dworkin, R. (1981a). What is Equality? Part 1: Equality of Welfare. *Philosophy and Public Affairs*, 10(3), 185-246.
- Dworkin, R. (1981b). What is Equality? Part 2: Equality of Resources. *Philosophy and Public Affairs*, 10(4), 283-345.
- Elster, J. (Éd.). (1987). *The Multiple Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feldman, A. M. (2008). Welfare economics. In (S. N. Durlauf & L. E. Blume, Éd.) *The New Palgrave Dictionary of Economics*. London: Macmillan Publishers.
- Fleurbaey, M. (2009). Beyond GDP: The Quest for a Measure of Social Welfare. *Journal of Economic Literature*, 47(4), 1029-1075.
- Fleurbaey, M., & Mongin, P. (2005). The news of the death of welfare economics is greatly exaggerated. *Social Choice and Welfare*, 25(2-3), 381-418.
- Foster, J., & Sen, A. K. (1997). *On Economic Inequality. Enlarged edition with a substantial annexe « On Economic Inequality after a Quarter Century »* (2<sup>e</sup> éd.). Oxford: Clarendon Press.
- Friedman, M. (1953) [1995]. *Essais d'économie positive*. (G. Millière & P. Salin, Trad.). Paris: LITEC.
- Gilardone, M. (2007). *Contexte, sens et portée de l'approche par les capacités de Amartya Kumar Sen — Vers une économie normative post-welfariste*. Université Lumière Lyon

2.

- Gilbert, M. (1990). Walking Together: A Paradigmatic Social Phenomenon. *Midwest Studies in Philosophy*, 15(1), 1-14.
- Girard, C., & Le Goff (Éd.). (2010). *La démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux*. Paris: Hermann.
- Guibet Lafaye, C., & Picavet, E. (2010). Sur la contribution d'Amartya Sen : éthique des capacités et politiques sociales. In *La philosophie et l'état du monde/Philosophy and the State of the World*. Paris: Actes du congrès de l'Institut International de Philosophie, à paraître.
- Hammond, P. J. (1976). Why ethical measures of inequality need interpersonal comparisons. *Theory and Decision*, 7(4), 263-274.
- Hammond, P. J. (1991). Interpersonal Comparisons of Utility: Why and How they Are and Should Be Made. In *Interpersonal Comparisons of Well-Being* (p. 200-254). Cambridge: Cambridge University Press.
- Harsanyi, J. C. (1953). Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-taking. *Journal of Political Economy*, 61(5), 434-435.
- Harsanyi, J. C. (1955). Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility. *Journal of Political Economy*, 63(4), 309-321.
- Heilbroner, R. L. (1953). *The Worldly Philosophers: The Lives, Times, and Ideas of The Great Economic Thinkers*. Simon and Schuster.
- Kirman, A., & Teschl, M. (2004). On the Emergence of Economic Identity. *Revue de Philosophie Economique*, (9), 59-86.
- Kirman, A., & Teschl, M. (2006). Searching for Identity in the Capability Space. *Journal of Economic Methodology*, 13(3), 299-325.
- Kolm, S.-C. (1986). *Philosophie de l'économie*. Paris: Le Seuil.
- Mill, J. S. (1861) [1988]. *L'utilitarisme*. Paris: Flammarion.
- Nagel, T. (1980). The Limits of Objectivity. In S. McMurrin (Éd.), *Tanner Lectures on Human Values* (Vol. 1). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagel, T. (1993). *Le Point de vue de nulle part*. (S. Kronlund, Trad.). Combas: Edition de

l'éclat.

- Nations Unies. (2012). *Objectifs du Millénaire pour le développement. Rapport de 2012*. New York: Nations Unies.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell.
- Nussbaum, M. (1988). Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*.
- Nussbaum, M. (1990). Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach. *Midwest Studies in Philosophy*, 13.
- Nussbaum, M. (1997). Capabilities and Human Rights. *Fordham Law Review*, 66(2), 273-300.
- Pareto, V. (1896). *Cours d'économie politique* (Nouvelle édition par G.-H. Bousquet et G. Busino, 1964 (2 tomes en 1 vol.)). Genève: Droz.
- Pattanaik, P. K., & Xu, Y. (1990). On Ranking Opportunity Sets in Terms of Freedom of Choice. *Recherches Économiques de Louvain / Louvain Economic Review*, 56(3/4), 383-390.
- Pellé, S. (2009). *Amartya K. Sen : la possibilité d'une éthique économique rationnelle*. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I.
- Pigou, A. C. (1920). *The Economics of Welfare*. Londres: Macmillan.
- PNUD (Programme des Nations Unies pour le Développement). (2004). *Rapport sur le développement humain 2004. La liberté culturelle dans un monde diversifié*. Paris: Economica.
- Popper, K. R. (1935) [1973]. *La logique de la découverte scientifique*. Paris: Payot.
- Putnam, H. (1993). Objectivity and the Science-Ethics Distinction. In M. Nussbaum & A. K. Sen (Éd.), *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press.
- Putnam, H. (2002). *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Quine, W. V. O. (1951). Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review*, 60(1), 20-43.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1993) [1995]. *Libéralisme politique*. (C. Audard, Trad.). Paris: Presses Universitaires de France - PUF.

- Robbins, L. (1932). *On the Nature and Significance of Economic Science*. London: Macmillan.
- Robbins, L. (1938). Interpersonal Comparisons of Utility: A Comment. *The Economic Journal*, 48(192), 635-641.
- Samuelson, P. A. (1947). *Foundations of Economic Analysis*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sen, A. K. (1967). The Nature and Classes of Prescriptive Judgements. *Philosophical Quarterly*, 17, 46-62.
- Sen, A. K. (1970a). *Collective Choice and Social Welfare*. San Francisco: Holden-day, INC, Oliver & Boyd.
- Sen, A. K. (1970b). The Impossibility of a Paretian Liberal. *Journal of Political Economy*, 78(1), 152-157.
- Sen, A. K. (1973). *On Economic Inequality* (1<sup>re</sup> éd.). Bath: Oxford University Press.
- Sen, A. K. (1979a). Informational Analysis of Moral Principles. In R. Harrison (Éd.), *Rational Action* (p. 115-132). Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Sen, A. K. (1979b). Utilitarianism and Welfarism. *The Journal of Philosophy*, 76(9), 463-489.
- Sen, A. K. (1980a). Description as Choice. *Oxford Economic Papers*, 32(3), 353-369.
- Sen, A. K. (1980b). Equality of What? *The Tanner Lectures on Human Values*, 1, 353-369.
- Sen, A. K. (1982). *Choice, Welfare and Measurement*. Oxford: Basil Blackwell.
- Sen, A. K. (1988). Freedom of Choice: Concept and Content. *European Economic Review*, 32, 269-394.
- Sen, A. K. (1990). Justice: Means versus Freedom. *Philosophy and Public Affairs*, 19(2), 111-121.
- Sen, A. K. (1993a). *Ethique et Economie*. (S. Marnat, Trad.) (4<sup>e</sup> éd.). Paris: Presses Universitaires de France - PUF.
- Sen, A. K. (1993b). Des idiots rationnels. Critique de la conception du comportement dans la théorie économique. In S. Marnat (Trad.), *Ethique et économie* (4<sup>e</sup> éd., p. 87-116). Paris: Presses Universitaires de France - PUF.
- Sen, A. K. (1993c). Les droits et la question de l'agent. In S. Marnat (Trad.), *Ethique et*

- économie* (4<sup>e</sup> éd., p. 117-158). Paris: Presses Universitaires de France - PUF.
- Sen, A. K. (1993d). La distinction entre les sexes et les conflits de coopération. In S. Marnat (Trad.), *Ethique et économie* (4<sup>e</sup> éd., p. 229-270). Paris: Presses Universitaires de France - PUF.
- Sen, A. K. (1993e). Capability and Well-Being. In M. Nussbaum & A. K. Sen (Éd.), *The Quality of Life* (p. 30-53). Oxford: Clarendon Press.
- Sen, A. K. (1999a). La possibilité du choix social. *Revue de l'OFCE*, n° 70(3), 7-61.
- Sen, A. K. (1999b). *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press, USA.
- Sen, A. K. (2000). *Repenser l'inégalité*. (P. Chemla, Trad.). Paris: Editions du Seuil.
- Sen, A. K. (2002). Open and Closed Impartiality. *The Journal of Philosophy*, 99(9), 445-469.
- Sen, A. K. (2003). Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci. *Journal of Economic Literature*, 41(4), 1240-1255.
- Sen, A. K. (2005a). Walsh on Sen after Putnam. *Review of Political Economy*, 17(1), 107-113.
- Sen, A. K. (2005b). Buts, engagement et identité. In *Rationalité et liberté en économie* (p. 165-178). Paris: Odile Jacob.
- Sen, A. K. (2005c). *Rationalité et liberté en économie*. Paris: Odile Jacob.
- Sen, A. K. (2006a). *Identité et violence. L'illusion du destin*. Paris: Odile Jacob.
- Sen, A. K. (2006b). *La démocratie des autres* (3<sup>e</sup> éd.). Paris: Editions Payot & Rivages.
- Sen, A. K. (2008). Eléments d'une théorie des droits humains. In J. De Munck (Trad.), *La liberté au prisme des capacités* (p. 139-183). Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Sen, A. K. (2012a). *L'idée de justice* (2<sup>e</sup> éd.). Paris: Flammarion.
- Sen, A. K. (2012b). A Reply to Robeyns, Peter and Davis. *Journal of Economic Methodology*, 19(2), 173-176.
- Smith, A. (1759) [2011]. *Théorie des sentiments moraux*. (M. Biziou, C. Gautier, & J.-F. Pradeau, Trad.) (2<sup>e</sup> éd.). Paris: Presses Universitaires de France - PUF.
- Smith, A. (1776) [1991]. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. (G. Garnier, Trad.) (Vol. 2). Paris: Flammarion.
- Srinivasan, T. N. (1994). Human Development: A New Paradigm or Reinvention of the



- Wheel? *American Economic Review, Papers and Proceedings*, 84.
- Sugden, R. (1993). Welfare, Ressources and Capabilities: A Review of Inequality Reexamined by Amartya Sen. *Journal of Economic Literature*, 31.
- Walsh, V. (1996). *Rationality, Allocation, and Reproduction* (First Edition, First Printing).  
New York: Oxford University Press, USA.
- Walsh, V. (2000). Smith After Sen. *Review of Political Economy*, 12(1), 5-25.
- Walsh, V. (2003). Sen after Putnam. *Review of Political Economy*, 15(3), 315-394.