

Michel MARIC

Egalité et équité : l'enjeu de la liberté. Amartya Sen face à John Rawls et à l'économie normative

Bien connue des économistes intéressés par les questions liées à la répartition, la théorie de la justice de John Rawls est apparue –en France, comme aux Etats-Unis– dans le débat national. “Liberté, Egalité, Fraternité” dit la devise républicaine. “Liberté, Equité !, Fraternité” fait-on répondre, dans ce débat, au philosophe américain. Mais alors que l'égalité subsiste chez Rawls (principe –prioritaire– d'égalité de liberté et principe de juste égalité des chances), l'équité s'associe au principe de différence (encadré 1). Portant sur les aspects économiques de l'organisation sociale (revenus et richesses), ce principe exprime, selon son auteur, “la signification fondamentale” de l'idée de fraternité.

Ouvertement construite en opposition à l'économie du bien-être, la théorie de Rawls met l'accent sur les règles qui gouvernent les choix collectifs plutôt que sur la mesure du bien-être elle-même. Cependant, si les “règles du jeu” (comment ?) priment sur l'évaluation précise des résultats (combien ?) celle-ci ne peut disparaître complètement. Dès lors Rawls s'attache au perfectionnement du critère de mesure des biens dont disposent les individus –peu développé dans *Theory of Justice* (Rawls [1972])– l'indice des biens premiers (encadré 2).

L'opposition de Amartya Sen à l'économie normative –et à la théorie utilitariste classique sur laquelle elle se fonde–, porte principalement sur son impossibilité de fournir une mesure *satisfaisante* du “bien social”. La théorie des capacités¹ reprend donc l'objectif fondamental de l'économie du bien-être et affirme la volonté de produire une définition opérationnelle du bien-être social.

Mais si cette mise en cause de l'économie du bien-être se traduit directement par la prise en compte d'éléments multiples qui dépassent les seules utilités et les seuls revenus individuels, elle découle fondamentalement d'une valeur différente accordée à “la liberté”. En opérant une connexion directe entre la justice sociale et la liberté, cette dernière apparaît comme un enjeu de la répartition, comme un élément d'appréciation de la situation sociale, comme un critère d'évaluation d'un état social.

Relativement aux théories basées sur les droits ou le contrat social, le concept de liberté comme produit social que défend Sen dépasse le simple accord contractuel dans lequel s'investit un individu fondamentalement indépendant et autonome tel qu'il apparaît chez Rousseau, Kant ou Rawls. A l'accord volontaire et réfléchi –rationnel ou raisonnable– qui permet de négocier sa liberté avec autrui, Sen substitue un concept de liberté plus holiste : la liberté découle de l'organisation sociale.

Une présentation du concept de “capacité” (“*capability*”), que Sen considère comme alternatif à celui d’“utilité”, permet d'exposer les soubassements d'un débat sur l'équité qui ne peut négliger l'égalité, au nom de la liberté. Une confrontation avec Rawls fait apparaître, en effet, la liberté au cœur de la justice sociale et souligne la nécessité d'une notion fondamentale d'égalité dans l'analyse économique de celle-ci. Cet article expose tout d'abord l'analyse de la liberté au fondement de la théorie des capacités. Il présente alors le concept de capacité que développe Sen pour distinguer les résultats accomplis de la liberté d'accomplir. Le lien dès lors établit entre liberté et

1. Malgré la traduction fréquente de “*capabilities*” par “capabilités”, nous préférons employer le terme de “capacités” même si l'utilisation courante et le sens juridique de ce terme ne correspondent pas au sens que Sen donne aux “*capabilities*”.

justice sociale permet de revenir sur les outils d'analyse des inégalités proposés par les auteurs et de confronter les "capacités" de Sen aux "biens premiers" de Rawls pour conclure sur l'enjeu d'un tel débat en terme de coopération sociale.

Encadré 1

Les principes de "la justice comme équité"

Rawls considère la liberté individuelle comme un droit irréversible qui ne supporte aucune concession : si elles sont multiples (liberté politique, liberté d'expression, de réunion, de pensée, de conscience,...), les libertés de base doivent former un système : leur liste ne peut être limitée que si elles entrent en conflit les unes avec les autres (Rawls [1972], p. 92).

En 1985, Rawls donne la formulation suivante de son premier principe : "chaque personne à un droit égal à un système pleinement adéquat de libertés et de droits de base égaux pour tous, compatible avec le même système pour tous" ([1985], p. 211). Dans la position originelle, les partenaires ignorent les formes particulières que prendront leurs intérêts ; ils accorderont dès lors une priorité absolue à ce premier principe ([1972], p. 585).

Le second principe adopté dans la position originelle, chargé d'organiser les inégalités économiques et sociales, se divise en deux parties : le "principe de différence" s'applique aux inégalités de revenus, le "principe de juste égalité des chances" concerne les inégalités dans l'attribution de l'autorité.

Malgré les différences naturelles qui existent entre les individus, la recherche de l'unanimité, de l'approbation de tous les membres de la société, conformément à la liberté de chacun, ne peut se faire que sur la base d'une coopération volontaire de tous : ceux qui ont gagné le plus doivent le faire en termes justifiables pour ceux qui ont gagné le moins. D'une répartition égalitaire, dans la position originelle, on glisse alors vers une répartition "équitable" : les inégalités sont justes si elles produisent des avantages pour les membres les plus défavorisés de la société ; "ceux qui en profitent le moins ont (...) un droit de veto" ([1972], p. 183). Selon Rawls, les partenaires choisissent, sous le "voile d'ignorance" de la position originelle, des principes de justice valables pour une société où un "ennemi (leur) assignerait (une) place". Ils adoptent donc, pour leur propre protection –dans leur intérêt bien compris–, des principes qui maximisent la situation des plus défavorisés, *i.e.* qui minimisent leur risque d'appartenir au bas de la hiérarchie sociale.

Dans la société rawlsienne "le bien de chacun est inclus dans un système d'avantage mutuel et cette valorisation publique, dans chaque institution, des efforts de chacun soutient l'estime de soi-même". La répartition des aptitudes naturelles est un "atout collectif". "C'est pourquoi les plus favorisés ne doivent en tirer bénéfice que dans la mesure où cela aide les plus défavorisés" (p. 209). La fraternité que Rawls attribue au principe de différence apparaît bien ici.

La seconde partie du second principe, lexicalement antérieure à la première, concerne l'attribution de l'autorité. Si ce principe de juste égalité des chances rejette "l'arbitraire qui se trouve dans la nature" sans pour autant interdire les inégalités dans l'attribution de l'autorité c'est, de la même manière que précédemment en raison du fait que certaines inégalités peuvent améliorer la situation de tous par rapport à la situation de stricte égalité. La recherche de l'égalité, contrainte par les "biens naturels" (dons ou talents) des individus, nécessite de combattre les contingences sociales en matière d'accès à l'éducation, à la formation, à la culture, etc... On trouve ici une justification des politiques sociales fondée sur une "discrimination positive".

Encadré 2

Les “ biens premiers ” dans la théorie de John Rawls

Les “ valeurs sociales de base ”, qui constituent l'ensemble des “ biens premiers ” (“ *primary goods* ”) sont, dans la première version de la théorie rawlsienne, “ tout ce qu'on suppose qu'un être rationnel désirera, quels que soient ses autres désirs. (...) Quand les hommes jouissent de ces biens dans une plus grande proportion, il sont généralement assurés de pouvoir réaliser leurs intentions et de faire progresser leurs objectifs, quels qu'ils soient, avec davantage de succès ” (Rawls [1972], p. 122-123). Ces biens premiers sont “ sociaux ”, explique Rawls, dans la mesure où ils dépendent de la “ structure de base ” de la société, *i.e.* des principales institutions politiques et sociales (à la fois la Constitution, le régime économique, l'ordre juridique, ...) et de la manière dont ces institutions s'organisent en un système unique. Ils peuvent alors être distingués des biens naturels, tels que “ la santé, la vigueur, l'intelligence, l'imagination ”, dont la possession n'est pas directement liée à son contrôle. Les biens premiers sont “ généralement nécessaires comme conditions sociales et comme moyens polyvalents permettant aux personnes de poursuivre leurs conceptions déterminées du bien et de développer et d'exercer leurs deux facultés morales ” (conception du bien et sens de la justice). Ils ne peuvent donc être déterminés par un examen empirique ou historique de ce qui constitue le bien pour les individus, mais plutôt conçus comme des “ moyens généraux ”. Dès lors, “ ils ne correspondent pas à l'idée que tout un chacun peut se faire de ce qui compte vraiment pour l'existence humaine ” ([1993], p. 231). Ils sont définis “ lorsqu'on se demande quel genre de conditions sociales et de moyens polyvalents permettraient aux être humains de réaliser et d'exercer leurs facultés morales ainsi que de rechercher leurs fins ultimes ”. Ils sont liés “ aux circonstances de l'existence humaine dans une société démocratique ”. Ils sont justifiés par les “ intérêts supérieurs de la personnalité morale et le besoin de garantir notre propre conception du bien (quelle qu'elle soit) ” (Rawls [1980], pp. 88-90).

On distingue les cinq catégories de biens premiers suivantes, auxquelles s'ajoutent respectivement une justification liée aux caractères de l'individu raisonnable (Rawls [1980], p. 88 ; [1987], p. 175) :

— Les libertés de base : elles sont “ les conditions institutionnelles sous-jacentes nécessaires au développement et à l'exercice complet et informé des deux facultés morales ”, *i.e.* elles sont “ nécessaires au développement et à l'exercice de la capacité de choisir, de réviser et de réaliser rationnellement une certaine conception du bien ” pour chaque individu, elles protègent donc, au niveau social, “ une gamme étendue de conceptions déterminées du bien ”, d'une part ; “ elles permettent le développement et l'exercice du sens de la justice ”, d'autre part.

— La liberté de circulation et le libre choix de son occupation : ils sont “ nécessaires à la réalisation de fins ultimes et à l'efficacité de notre décision de les réviser et de les changer si nous le désirons ”.

— Les pouvoirs et les prérogatives des fonctions et des postes de responsabilité (dans les institutions politiques et économiques) : ils sont “ nécessaires pour développer les diverses capacités autonomes et sociales du Moi ”.

— Le revenu et la richesse : ce sont des “ moyens polyvalents (munis d'une valeur d'échange) ; on en a besoin pour réaliser directement ou indirectement une gamme étendue de fins, quelles qu'elles soient ” ; (“ presque toutes ”).

— Les bases sociales du respect de soi-même : elles sont constituées par “ les aspects des institutions de base qui sont en général essentiels aux citoyens pour qu'ils possèdent un sens aigu de leur propre valeur en tant que personnes et pour qu'ils soient capables de développer et d'exercer leurs facultés morales et de faire progresser leurs buts et leurs fins avec confiance en eux-mêmes ”. C'est, selon Rawls, “ peut-être ” le bien premier le plus important.

Cette liste n'est pas exhaustive. Rawls [1993] admet que l'on y ajoute le temps libre ou l'absence de douleur, par exemple, dans la mesure où ils correspondent à la définition des biens premiers comme moyens généraux dont la possession dépend de la structure de base de la société.

Quelle liberté ?

Toute la tradition libérale s'est attachée à définir les fondements d'une société où les individus sont à la fois libres et soumis aux contraintes de la vie sociale. Au sein de l'individualisme libéral, deux positions peuvent cependant être distinguées par le rôle accordé à la liberté individuelle dans la constitution de la société.

De la conception libérale pure, dans laquelle le libre jeu des intérêts particuliers conduit à concevoir la société comme "une agglomération d'individus hostiles se réunissant autour de leur bénéfice commun²", on peut distinguer une conception républicaine qui conduit, par la "vertu civique", à soumettre l'individu à la communauté. Pour le libéralisme, la liberté s'entend au sens de pratiquer ses propres lois ; dans la tradition de Hobbes, elle se limite à la défense des droits individuels contre l'Etat, ou, suivant les termes de B. Constant, à la "jouissance paisible de l'indépendance privée". Au sens du républicanisme classique, la liberté est liée à une conception de l'homme comme animal politique qui ne réalise sa nature qu'à travers ses activités dans le domaine public. Elle se conçoit comme une participation au gouvernement de l'Etat (Mouffe [1987], cf. aussi Manent [1987]).

Berlin [1969] distinguait ainsi la liberté "négative" de la liberté "positive". Dans sa conception "négative", elle suppose l'absence de coercition ("n'être l'esclave de personne") et donc qu'une portion de l'existence humaine reste indépendante du contrôle social ; elle peut être liée au paradigme du droit naturel. Dans sa conception "positive", la liberté de l'individu implique l'idée de réalisation et d'accomplissement de la véritable nature humaine ("être son propre maître").

S'il emprunte cette distinction à Berlin, Sen n'oppose la liberté positive et la liberté négative que pour souligner leur rôle commun dans la liberté individuelle. C'est à leur relation de dépendance qu'il substitue le concept unique de "capacité" qui représente l'ensemble des conditions d'existence ou d'action (les "fonctionnements" selon Sen) accessible à l'individu et qu'il peut choisir de réaliser. La capacité d'un individu reflète donc sa liberté de choisir entre différentes conditions de vies (cf. *infra*).

A l'instar de la tradition libérale selon laquelle, comme le revendique Hayek, on ne peut affirmer que certains principes sont meilleurs que d'autres sans sortir de la neutralité et sans risquer de heurter des familles d'opinion ou de croyance –toutes également dignes de respect– (Hayek [1976]), la tradition utilitariste exclut toute conception du bien : la source des plaisirs agrégés importe peu. La défense de la liberté qui s'opère dans le cadre utilitariste a fait l'objet d'une critique devenue classique, liée à la fois au caractère instrumental de la liberté –conçue comme moyen du bonheur– et à l'impossibilité de distinguer dans l'agrégation effectuée la part de chacun (Canto-Sperber [1994]) : l'utilitarisme permettrait dès lors de sacrifier le bien-être d'un individu si le sort de plusieurs autres s'en trouve amélioré³.

Le conflit qu'aperçoit Sen entre l'utilitarisme et la liberté individuelle provient de la notion de plaisir et de désir que celui-ci utilise et qui peut donc "empêcher l'éthique sociale d'apprécier l'intensité de la privation subie par ceux qui louent leur travail de façon précaire, par ceux qui sont régulièrement sans emploi (...) qui ont tous appris à contrôler leurs désirs et à tirer le meilleur parti possible des moindres soulagements qu'il leur est donné d'éprouver" (Sen [1991], p. 14).

C'est pourquoi, la liberté en termes positifs ("la liberté à...") doit tenir compte, selon Sen, de ce qu'un individu est capable ou incapable d'accomplir, sans prendre en compte les contraintes

2. G. Wood, *The Creation of the American Republic 1776-1787*, Chapel Hill, 1969, cité par C. Mouffe [1987].

3. Soulignons que cette critique en terme de sacrifice (des plus défavorisés ou des plus favorisés) que permettrait la théorie utilitariste classique ne peut être appliquée ni à ses développements contemporains, ni comme cela est fait parfois, à l'économie du bien-être, voire à l'optimum de Pareto (qui ne découle pas, d'ailleurs, de la tradition utilitariste).

pour lesquelles cette liberté n'existe pas. Elle se distingue de la liberté en termes négatifs (" la liberté de... ") qui est conçue comme une absence d'entraves à la liberté, comme une absence de contraintes⁴.

Sen refuse cependant de distinguer –en terme de valeur– la liberté positive de la liberté négative : " même s'il existe une différence réelle entre les aspects positifs et négatifs de la liberté, ces deux aspects peuvent être en fait totalement liés et imbriqués l'un à l'autre. La volonté de se focaliser sur un seul de ces deux aspects donne lieu à une démarche non seulement incomplète d'un point de vue éthique, mais qui peut être socialement incohérente. Aussi, la responsabilité de la société pour assurer la liberté individuelle doit-elle porter à la fois sur la liberté positive et sur la liberté négative, ainsi que sur l'intégralité de leurs relations réciproques " (Sen [1991], p. 10).

Ici résident les fondements de la théorie des capacités.

Résultats accomplis et liberté d'accomplir : les " capacités "

Loin d'abandonner l'idée de mesurer le bien-être de la société, Sen s'oppose à la fois à l'utilitarisme et au kantisme revendiqué par Rawls. Si, d'une manière générale, il critique l'utilisation de critères procéduraux (l'équité, l'accord, les droits,...), c'est en raison de leurs faibles indications sur les préférences individuelles. A l'instar de l'économie normative, il souligne la nécessité d'une mesure substantive du bien de l'individu par delà la discussion rawlsienne des règles et des procédures.

A la polarisation sur la distribution des ressources Sen substitue un concept de justice plus large, basé sur l'évaluation des " opportunités réelles " des individus. Cela nécessite un déplacement de l'analyse : des biens eux-mêmes à ce qu'ils procurent, des revenus à ce qu'ils permettent d'accomplir, des " bases sociales du respect de soi-même " au respect de soi-même ([1992], p. 211). C'est dans ces conversions qu'intervient la diversité des individus. Les " capacités " découlent de cette distinction fondamentale entre les résultats accomplis et les possibilités d'accomplir.

Tandis que Rawls se refuse à prendre en compte, dans le cadre de l'élaboration de sa théorie, ces " cas difficiles " qui peuvent " détourner notre perception morale en nous faisant penser à des personnes (...) dont le sort éveille la pitié ou l'inquiétude " (Rawls [1972], p. 128), pour Sen, par delà la difficulté des " cas spéciaux ", c'est toute la diversité des individus qui doit être prise en compte. L'utilité, ou l'indice des biens premiers qu'établit Rawls, sont, selon l'auteur, des instruments inadaptés à la variété des individus et à la diversité de leurs besoins. Parce qu'il envisage les biens premiers " comme une représentation de l'avantage, au lieu de considérer l'avantage comme une *relation* entre les personnes et les biens ", Sen reproche à Rawls un " fétichisme " que ne comporte pas la théorie du bien-être dans la mesure où, conformément à l'utilitarisme classique, elle " n'évalue pas les revenus et la richesse en tant qu'unités matérielles, mais en fonction de leur capacité à produire du bonheur ou à satisfaire des désirs humains " (Sen [1982], p. 208).

Si les ressources dont disposent les agents peuvent donner lieu, même lorsqu'elles sont égales, à des *niveaux de vie* très différents, alors l'estimation du niveau de vie nécessite l'utilisation de critères issus de tous les domaines où l'individu agit. Les conditions d'existence et d'action des individus ("*states of being or doing*") sont autant de modalités des "*fonctionnements humains*": " Vivre, écrit Sen, peut être conçu comme composé d'un ensemble de

4. Ainsi, un individu qui ne peut se promener dans un parc en raison du risque d'y être physiquement agressé est privé à la fois de sa liberté positive et de sa liberté négative. Il n'en va pas de même pour un individu handicapé qui ne pourrait effectuer cette promenade en raison de son seul handicap : seul sa liberté positive fait défaut, sans que sa liberté négative soit en cause (Sen [1991], p. 9).

“ fonctionnements ” en interrelation, qui se constituent de situations (“ *beings* ”) et d’actions ” (Sen [1992]).

Parmi ces “ fonctionnements ” on peut intégrer le fait d’“ être suffisamment nourri ”, d’“ être en bonne santé ”, d’“ éviter une mort prématurée ” et d’autres réalisations “ plus complexes ”, telles que de “ participer à la vie de la communauté ” mais aussi le fait d’“ être heureux ” (ou d’éprouver du plaisir) –de la tradition utilitariste classique– et d’“ avoir le respect de soi-même ” –directement issu de la théorie de Rawls. Les conditions de vie d’un individu peuvent dès lors se comprendre *comme un vecteur de fonctionnements* : si un individu est plus heureux qu’un autre, mais si ce dernier est mieux nourri, chaque individu aura un niveau élevé sur un fonctionnement différent. Un choix de vie s’effectue dès lors parmi de tels vecteurs.

Ces ensembles de fonctionnements réalisés se distinguent d’un ensemble plus vaste de vecteurs accessibles à l’individu. Ce dernier constitue la “ capacité ” de l’individu, qui se trouve être dès lors le reflet de la liberté qu’il possède dans le choix de mener tel ou tel type de vie : “ tout comme l’ensemble budgétaire représente dans l’espace des biens la liberté d’une personne d’acquérir différents paniers de biens, l’ensemble de la capacité reflète, dans l’espace des fonctionnements, la liberté de la personne de choisir entre les modes de vie possibles ” ([1992], p. 40).

L’influence de la capacité sur le bien-être individuel découle de deux considérations distinctes mais interdépendantes. D’une part, “ si les fonctionnements réalisés constituent le bien-être d’un individu, alors la capacité de réaliser ces fonctionnements (*i.e.* toutes les combinaisons alternatives de fonctionnements qu’une personne peut choisir d’avoir) peut constituer la liberté de la personne –les possibilités réelles– d’avoir du bien-être ” (“ *well-being freedom* ”). Mais si la liberté a cette valeur “ instrumentale ”, elle a également une importance intrinsèque pour l’appréciation de la structure sociale. C’est pourquoi le bien-être en terme d’accomplissement (“ *well-being achievement* ”) dépend lui-même de la capacité car les choix que peut faire un individu contribuent à rendre sa vie plus riche.

Sen peut dès lors souligner que la capacité se distingue des approches traditionnelles par le fait qu’elle dépasse les instruments de réalisation du bien-être (revenus, biens premiers, utilité,...) pour leur substituer les *moyens de la liberté*, en notant que les premiers s’intègrent aux seconds.

Pour le passage de la capacité individuelle à l’ensemble des capacités, la théorie de Sen se trouve confrontée à de nombreuses difficultés que l’auteur lui-même reconnaît. Juger des capacités, nécessite d’emblée d’accorder une importance relative à chaque “ fonctionnement humain ”. Selon le classement que l’on se donne des fonctionnements, les résultats de l’analyse seront différents. Pour Sen, ce problème est comparable à celui de l’établissement d’un indice de biens premiers, tel qu’il apparaît dans la théorie de Rawls, dans la mesure où la détermination des “ capacités de base ”, celles qui seront évaluées, demeure liée à la culture. Ainsi, selon les pays, “ prendre part à la vie de la communauté ” sera un fonctionnement réalisable avec des paniers de biens différents⁵.

Alors qu’un fonctionnement ne sera évalué, en termes utilitaristes, qu’en relation avec les désirs des individus, ou sur la base de leurs choix réalisés, Sen accorde une valeur intrinsèque à certains d’entre eux, qu’ils soient désirés ou non par un individu particulier. Les fonctionnements apparaissent dès lors indépendants des préférences individuelles ou des choix ; les capacités des individus, de la même manière, ne s’apprécient pas par une situation plus préférable individuellement. Fonctionnements et capacités doivent être déterminés, par l’évaluateur, en raison de leur valeur intrinsèque.

5. Ce fonctionnement est réalisable sans téléphone ou sans télévision dans l’Inde rurale, note Sen, mais il demande beaucoup plus de biens “ dans un pays où les individus utilisent couramment un grand nombre de biens variés ” ([1992],. pp. 115-116).

Il faut donc au préalable définir ce que l'on peut considérer comme "une bonne vie". Cette position aristotélicienne –que Sen revendique– peut susciter, comme le note Sugden [1993], "un malaise chez beaucoup d'économistes". Cependant, la liste des fonctionnements ayant une valeur intrinsèque se trouve limitée par une condition impérative qui n'admet au titre de "fonctionnement" que ce qui est commun aux individus quelle que soit la culture nationale. Seul ce qui unit l'ensemble des êtres humains, ce qui constitue les bases de la vie individuelle et sociale, peut être considéré, dans le cadre de la théorie de Sen, avec une valeur intrinsèque. En un sens, la théorie des capacités rejette la subjectivité des préférences individuelles.

Une difficulté majeure apparaît cependant dans la nécessité d'établir une pondération des éléments constitutifs du vecteur des fonctionnements. En effet, comment classer objectivement "être bien nourri" relativement à "être en bonne santé"? Sen souligne le caractère "large et partiellement opaque" des concepts de bien-être ou d'égalité tout en défendant leur rôle indispensable –et objectif– pour l'évaluation du bien-être social. C'est pourquoi l'auteur ne cherche pas à construire des outils qui permettent d'effectuer un classement complet de différentes alternatives. Au contraire, il défend, d'un point de vue méthodologique, l'incomplétude de tout classement qui porte sur des critères dont les soubassements sont imprécis : "si une idée sous-jacente possède une ambiguïté essentielle, une formulation *précise* de cette idée doit essayer de *capturer* cette ambiguïté plutôt que de la perdre" (Sen [1992], p. 48-49).

Dès lors, dans l'évaluation des capacités d'un ensemble d'individus, la liberté de l'évaluateur apparaît totale. Si une combinaison de "fonctionnements" est un *point* sur une surface –et que la capacité est un ensemble de ces points–, le procédé d' "évaluation élémentaire" que suggère Sen consiste, pour prendre la mesure de la capacité totale, à effectuer le choix d'un élément, considéré comme le meilleur ("*the chosen one, the best one, or some such*") puis d'articuler le reste des fonctionnements individuels en fonction du fonctionnement choisi (encadré 3).

Dans cette "évaluation élémentaire", la liberté n'apparaît pas, ou, plus exactement, elle n'a que son rôle instrumental. L'ensemble de la capacité, qui contient les possibilités offertes à l'individu et non uniquement ce qu'il réalise, doit, selon Sen, même s'il n'est pas directement observable, "être construit sur la base de présomptions". Alors que dans la pratique, précise l'auteur, il peut y avoir suffisamment d'informations pour l'observation des fonctionnements réalisés, chercher à les intégrer à l'ensemble de la capacité ne doit pas être systématique "si la base d'une telle construction (est) douteuse empiriquement". C'est pourquoi "nous devons distinguer ce qui est acceptable sur le terrain des difficultés pratiques liées à la disponibilité de données, et ce qui serait la procédure juste", si cette limite informationnelle n'existait pas. L'auteur souligne : "il est (...) important d'être suffisamment clair sur les données qui, en principe, peuvent être pertinentes et utiles, même s'il peut y avoir des cas où nous ne pourrions pas être capables de les obtenir" ([1992], pp. 51-53).

La théorie des capacités permet ainsi de bâtir des instruments de mesure plus ou moins complets. Dans l'idéal, selon l'auteur, elle doit permettre de prendre en compte "l'ampleur de la liberté de choisir entre différents paniers de fonctionnements", même si les limites pratiques "peuvent souvent contraindre les analyses à se contenter uniquement de l'examen des paniers de fonctionnements réalisés".

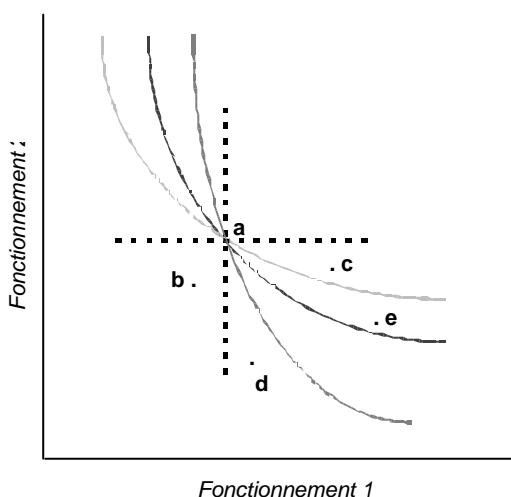
Si, par construction, la théorie de Sen ne peut permettre qu'exceptionnellement un classement complet des vecteurs de fonctionnements ou de capacités, son approche de la justice sociale laisse dès lors une grande marge de manoeuvre au Politique, au lieu, au temps. Alors que les théories de la justice se trouvent souvent affaiblies par leur volonté d'avoir une portée atemporelle et

universelle⁶, la théorie de Sen échappe aux critiques qui leur sont adressées, tout en se donnant les moyens d'être applicable –compte tenu de la généralité avec laquelle sont définis les fonctionnements et leurs coefficients– à divers pays et à diverses époques.

Encadré 3

Pondérer les “ fonctionnements ” : mise en ordre partielle par dominance

Comment classer objectivement “être bien nourri” relativement à “être en bonne santé” ? Sen présente sa méthode de la manière suivante ([1992], pp. 46-49) : si quatre positions s'opposent sur la valeur du premier fonctionnement relativement au second, telles que accorder un poids relatif de 1/2, 1/3, 1/4 ou 1/5 au premier, on peut déjà dire, sur la base de l'accord implicite pour établir un coefficient compris entre 1/2 et 1/5, qu'il est considéré comme meilleur d'avoir deux unités de valeur sur le premier fonctionnement et une sur le second, plutôt que le contraire. Si cette “approche par intersection” nécessite des jugements initiaux, elle se contente seulement de les articuler. Elle aboutit, d'emblée, “par dominance”, à un classement partiel des vecteurs de fonctionnements envisagés –on s'inspire ici de la notion de dominance au sens de Lorenz. Sen représente la capacité de l'individu par les vecteurs **a**, **b**, **c**, **d** et **e**. On obtient $a > b$, mais **a** ne peut être classé, à ce stade, relativement à **c**, **d**, ou **e**.



Les courbes d'indifférence relatives à **a**, simplement considérées comme possibles (“sans même considérer qu'il existe une mesure correcte” de ces courbes) permettent, quelle que soit la courbe considérée, de classer $a < c$ et $a > d$. Il reste que **a** ne peut être classé par rapport à **e** : “l'approche par intersection, note Sen, accroît la décidabilité (...) mais n'élimine pas l'indécidabilité”. L'auteur revendique cette “indécidabilité résiduelle”.

Le procédé de “mise en ordre partielle par dominance” reste valable pour plus de deux fonctionnements en considérant les surfaces plutôt que les courbes d'indifférence.

Le terme de “jugements” que nous employons (qui seraient nécessaires pour la mesure concrète des capacités) ne conviendrait sans doute pas à l'auteur. Sen les conçoit, en effet, au sens de résultats de délibérations raisonnées et non au sens d'appréciations subjectives. Associés aux “relations de dominance” et aux “évaluations élémentaires”, ils permettent de générer une sorte de

6. Sur ce point, Rawls opère aujourd'hui un recul relativement à la première version de sa théorie. La “justice comme équité” ne s'applique plus de manière universelle et atemporelle mais aux démocraties libérales contemporaines des pays développés (Rawls [1993]).

classement délibéré. Si l'Etat a, pour Sen, la responsabilité de promouvoir le bien social, il appartient aux économistes de le définir –de manière opérationnelle– et d'identifier les politiques susceptibles de le promouvoir au mieux.

La formalisation permet d'établir, comme en économie du bien-être pour l'utilité, la *capacité totale*, le *leximin des capacités*, la *capacité marginale*, etc... La théorie de Sen intègre cependant un élément éthique fondamental qui nécessite d'accorder de la valeur (intrinsèque) à des fonctionnements, que ceux-ci soient "désirés" ou non par un individu particulier. Mais il faut souligner que cette indépendance de la théorie vis-à-vis des particularités individuelles s'effectue au nom de la liberté individuelle elle-même.

En effet, relativement aux théories libérale classique, et à l'économie normative, la liberté individuelle n'apparaît plus ici comme extérieure à la justice sociale, liée principalement à l'efficacité, mais comme un élément déterminant, éthiquement reconnu comme prioritaire et liée à la justice sociale elle-même.

Liberté, égalité et " biens premiers "

Si Sen et Rawls accordent tout deux une priorité à la liberté, des différences notables existent entre les auteurs, tant du point de vue des fondements théoriques que de celui des outils d'analyse proposés.

Pour définir le type de société qui puisse garantir la justice sociale, Rawls est amené à défendre le caractère absolu de certains droits : " chaque personne possède une inviolabilité fondée sur la justice qui, même au nom du bien-être de l'ensemble de la société, ne peut être transgressée. (...) Dans une société juste, l'égalité des droits civiques et des libertés pour tous est considérée comme définitive ; les droits garantis par la justice ne sont pas sujets à un marchandage politique ni au calcul des intérêts sociaux " (Rawls [1972], pp. 29-30). On reconnaît ici l'application de l'ordre lexicographique dans lequel sont placés les principes⁷.

Dans la théorie de Rawls, les " conflits d'intérêts " entre individus sont soumis à leurs " identités d'intérêts " par l'application de principes destinés à protéger la liberté de chacun. C'est, en effet, en rejetant toute agrégation des préférences et en se refusant, *a priori*, à une conception particulière du bien, que Rawls défend la liberté individuelle. La " priorité de la liberté " ne doit dépendre ni de sa capacité à accroître le bonheur de tous, ni de sa valeur intrinsèque. Elle s'impose car elle garantit le cadre dans lequel les individus choisiront la manière de conduire leur vie.

Alors que dans la conception libérale, le respect de la liberté individuelle, et parallèlement de l'efficacité économique, empêche toute conception du bien autre que la poursuite par chacun de son propre bonheur, Rawls cherche à concilier la liberté individuelle et le bien commun, *i.e.*, le libéralisme et la justice sociale (Audard [1988]).

Le " tour de force " que l'on pouvait remarquer ici dans le cadre de la théorie initiale n'en est plus un si l'on affirme, comme le fait Rawls dans les développements qui suivent la théorie initiale, la priorité du " raisonnable " sur le " rationnel ". Dès lors, le conflit entre la liberté individuelle et la nécessité d'organiser cette liberté en fonction des intérêts de tous disparaît : " en vertu de leurs capacités morales ainsi que de celles de la raison, de la pensée et du jugement qui y sont liées, nous disons que ces personnes sont libres (...). Nous leur attribuons les deux capacités morales qui

7. Le premier principe, lexicalement antérieur au second, doit être vérifié quelque soit l'application du second. Dès lors, la priorité de la liberté (qui protège " les buts et les intérêts fondamentaux ") ne peut être sacrifiée à un quelconque avantage en revenus, en richesse, ou en autorité.

correspondent à l'idée de coopération sociale (...)” (Rawls [1985]). Ce sont ces “capacités morales” spécifiques (encadré 4) qui donnent aux individus leur caractère social.

Mais la conception de la société comme entreprise de coopération mutuelle dont l'objet est de véhiculer des avantages pour tous est une “intuition fondamentale” : son fondement se trouve “ dans la culture publique d'une société démocratique ” ([1985], p. 288).

Encadré 4

Les caractéristiques de l'individu rawlsien

Le comportement de l'individu rawlsien peut être compris comme découlant de trois traits particuliers :

- il préfère davantage de “ biens sociaux premiers ” que moins (cf. encadré 2) ;
- il est désintéressé et autonome : s'il rejette la sympathie et la bienveillance ([1972], p. 208), il n'est pas envieux des intérêts des autres (p. 175) ;
- il dispose de deux capacités morales. D'une part, il est capable d'un sens de la justice, i. e., d'une “ capacité de comprendre, d'appliquer et de respecter dans ses actes la conception publique de la justice qui caractérise les termes d'une coopération équitable”. D'autre part, il dispose d'une conception du bien : “ Dans le cas de la coopération sociale, il ne faut pas prendre ce bien au sens étroit mais plutôt le concevoir comme ce qui a de la valeur dans la vie humaine. C'est pourquoi, en général, une conception du bien consiste en un système plus ou moins déterminé de fins ultimes, c'est-à-dire de fins que nous voulons réaliser pour elles-mêmes, ainsi que de liens avec d'autres personnes et d'engagements vis-à-vis de divers groupes ou associations. Ces liens et ces engagements donnent naissance à l'affection et au dévouement ; c'est pourquoi l'épanouissement des personnes et des groupes qui sont l'objet de ces sentiments fait aussi partie de notre conception du bien. En outre, nous devons y inclure aussi une réflexion sur notre relation au monde –religieuse, philosophique ou morale– qui permet de comprendre la valeur et l'importance de nos fins et nos liens avec autrui ” ([1985], p. 291).

Cette conception de la coopération mutuelle fait qu'il n'est ni juste, ni injuste, que certains naissent dans des positions sociales particulières. Ce fait naturel, donné, peut cependant être jugé par “ la façon dont les institutions traitent ces faits ” (Rawls [1972], p. 133). Les “ talents ” de chacun deviennent dès lors des biens sociaux. Les “ différences naturelles ” de talents ou de dons, qui existent entre les individus et qui sont des inégalités potentielles au niveau socio-économique doivent alors être organisées, *i.e.* bornées, limitées. Les principes de justice doivent permettre de se prémunir contre l'influence des contingences sociales mais ils doivent, aussi, accorder la priorité à la liberté individuelle. Celle-ci s'associe alors au “ respect de soi-même ” plutôt qu'à l'intérêt personnel, tout en permettant, selon l'auteur, une meilleure protection des intérêts individuels eux-mêmes.

Il apparaît que l'individu doté de facultés morales n'acceptera pas, par construction, un sacrifice de “ respect de soi-même ” pour obtenir un intérêt personnel (économique) plus important : “ la base du respect de soi-même (...) n'est pas la part du revenu que l'on a, mais la répartition publiquement reconnue des droits et des libertés fondamentales”. Dès lors, une “ place subordonnée dans la vie publique (est) (...) humiliante et destructrice pour le respect de soi-même ” (Rawls [1972] p. 587).

Les termes –équitables– de coopération limiteront donc la marge dont disposent les individus dans la définition et la recherche de leur intérêt propre. En posant que les membres les plus

défavorisés de la société doivent trouver un intérêt à la coopération sociale, Rawls refuse de soumettre l' "agrégation" des individus à leur homogénéisation. Il peut ainsi affirmer, alors que "l'utilitarisme peut permettre l'esclavage et la servitude et d'autres infractions à la liberté" (Rawls [1972], p. 189), que sa théorie permet d'établir des limites morales à la poursuite de l'intérêt individuel tout en gardant une conception individualiste fondamentale. Cet "individualisme raisonnable" pourrait-on dire, n'est possible qu'en acceptant de renoncer à la neutralité : le raisonnable l'emporte sur le rationnel, le juste l'emporte sur le "bien", ou encore l'équité s'impose à l'efficacité.

Compte tenu des principes adoptés, Rawls peut souligner que "la coopération sociale est grandement simplifiée et moins sujette à discussion" (Rawls [1980], p. 139) car l'indice des biens premiers, qui doit servir aux comparaisons interpersonnelles une fois sorti de la position originelle, n'est régulé que par le second principe.

Si, à la sortie de la position originelle, des inégalités apparaissent tolérables –pour éviter une plus grande inégalité–, elles ne peuvent concerner la liberté individuelle qui doit rester, conformément au premier principe et à l'ordre lexicographique, "égale pour tous" et sans compensation monétaire possible. La "juste égalité des chances", une fois "les positions ouvertes à tous", apparaît alors uniquement régulée par les "biens naturels" dont disposent les individus.

Rawls remarque cependant : "la valeur, ou l'utilité, de la liberté n'est toujours pas la même pour tous" car, conformément au principe de différence qui permet que des individus soient plus "riches" que d'autres et que certains aient un revenu plus élevé, ceux-ci disposent de moyens plus importants pour "réaliser leurs fins". Dès lors, la "*moindre valeur de la liberté*" ne peut être compensée que si "la structure de base de la société est organisée de telle sorte qu'elle maximise les biens premiers disponibles pour les moins avantagés afin qu'ils utilisent les libertés de base à la disposition de tous" (Rawls [1972], p. 184).

La "simplification considérable" en matière de comparaisons interpersonnelles revendiquée par Rawls relativement à l'utilitarisme apparaît alors ici : si l'ensemble des individus est pris en compte dans la position originelle (par l'intermédiaire d'individus "représentatifs"), les comparaisons interpersonnelles qui doivent être faites sur la base des principes de justice adoptés peuvent se contenter, en dehors de la position originelle, du seul groupe des individus les plus défavorisés car ce dont disposent les autres individus est ajusté "de façon à faire croître cet indice".

Pour passer à l'espérance d'utilité (en terme de biens premiers) qui apparaît alors comme "l'indice de ces biens sur lesquels portent les attentes d'un individu [défavorisé] représentatif", il faut se demander "quelle combinaison de biens sociaux premiers serait préférable pour lui..." (Rawls [1972], pp. 121-125).

La seconde simplification que souligne alors Rawls, selon laquelle la question de la somme totale de satisfaction ne se pose plus, apparaît comme un "progrès" minime relativement aux questions qui surgissent sur cet individu représentatif, voire sur le groupe "le plus défavorisé".

Si Rawls fait l'hypothèse que "les biens sociaux premiers sont en corrélation suffisante avec les différences d'autorité et de responsabilité" et qu'il suppose que "ceux qui possèdent plus d'autorité politique, par exemple, et plus de responsabilités dans différentes associations sont d'une manière générale plus avantagés dans les autres domaines aussi" (Rawls [1972], pp. 127-128), il reste la question de savoir comment définir le groupe le plus désavantagé. Car Rawls refuse d'intégrer à sa théorie des préoccupations liés à de quelconques groupes sociaux (les principes doivent être généraux, ils ne peuvent concerner des individus ou des faits spécifiques) : "la considération de cas difficiles peut détourner notre perception morale en nous faisant penser à des personnes très éloignées de nous dont le sort éveille la pitié ou l'inquiétude" (Rawls [1972], p. 128).

L'auteur propose, "pour éviter un certain arbitraire", de choisir une "position sociale particulière" (celle de l'ouvrier non qualifié par exemple), pour lui associer "tous ceux qui ont approximativement les mêmes revenus et la même richesse, ou moins".

On peut cependant remarquer, avec Boyer, que si l'on associe, comme le fait l'école de l'offre par exemple, de fortes disparités de revenu à un fort taux d'épargne qui favorise l'investissement et, au bout du processus, les créations d'emplois, l'observateur qui s'intéresse aux chômeurs de longue durée comme "position sociale la plus défavorisée", peut conclure à une amélioration et donc considérer comme justes des inégalités pourtant croissantes (Boyer [1992]).

C'est au point où les analyses de Rawls apparaissent le plus vulnérables, que débute la théorie des capacités. Entièrement fondées sur la liberté dont disposent les individus, les analyses de Sen s'inscrivent sur le rapport étroit entre les moyens et la réalisation des fins.

“ Capacités ” versus “ biens premiers ”

Le refus de gommer les indéterminations fondamentales que comporte les notions de "justice sociale" ou d'"égalité" conduit Sen à s'attacher aux résultats : à la liberté non plus comme moyen mais comme objectif. La valeur intrinsèque (et non plus instrumentale) qu'il accorde à celle-ci, qui passe par la prise en compte de la liberté positive (et non plus seulement négative), le distingue au sein du courant libéral et permet de réaffirmer la nécessité de la mesure du bien-être (et non la simple définition de droits). C'est par cet enjeu que se distinguent l'ensemble des capacités et l'indice des biens premiers.

Partant d'un essai de Sen (Sen [1982]), le débat qui s'instaure avec Rawls, s'il porte sur le fond sur les conceptions de la liberté propres aux deux auteurs, s'est traduit par une confrontation des "biens premiers" aux "capacités".

A Sen, qui souligne la nécessité de comparer les résultats finaux et donc, non seulement les biens premiers mais aussi les libertés réelles, Rawls répond que dans ce cas une "conception compréhensive" (substantive) du bien (de "la bonne vie") doit être employée : "... il est aisé de penser que l'idée de biens premiers est erronée. En effet, considérés du point de vue d'une doctrine compréhensive particulière, ils ne semblent pas être de la plus haute importance, c'est-à-dire qu'ils ne représentent pas, en général, les valeurs fondamentales de l'existence humaine, telles que quiconque pourrait les envisager. De ce fait, se concentrer sur les biens premiers, pourrait-on objecter, revient à travailler dans le mauvais espace –dans l'espace des caractéristiques institutionnelles et des biens matériels, et non dans celui des valeurs morales de base. Je répondrai à cette objection en disant qu'un indice de biens premiers n'est pas destiné à fournir une approximation de ce qui est de la plus haute importance pour une doctrine compréhensive particulière et pour son analyse des valeurs morales. En effet, son rôle dans une conception politique empêche qu'on le considère ainsi. (...) La définition de ces besoins est une construction élaborée à l'intérieur d'une conception politique et non à partir d'une quelconque doctrine compréhensive" (Rawls [1988], pp. 297-299).

Pour répondre à Rawls, Sen souligne que "la capacité traduit la liberté qu'a une personne de choisir entre différentes vies possibles (...) et qu'il n'est point besoin d'établir la valeur de cette capacité en fonction d'une "doctrine compréhensive particulière", préconisant un mode de vie précis" (Sen [1990], p. 233). Sen insiste dès lors sur la "distinction entre la liberté (dont la capacité est une représentation) et l'accomplissement" car "il n'est pas nécessaire d'évaluer la capacité en fonction d'une doctrine compréhensive, unique et exclusive, qui hiérarchiserait les accomplissements, y compris les modes de vie et les n-tuples de modes de fonctionnements".

Pour soutenir cette affirmation, Sen donne l'exemple suivant (Sen [1990], pp. 224-225 ; [1992], pp. 83-84) qui distingue deux "biens premiers", A et B et deux individus, 1 et 2, le second étant désavantagé –pour une raison telle qu'une infirmité physique, un handicap mental, ou une vulnérabilité à la maladie. Les deux individus préfèrent plus de biens premiers que moins (ils classent 2A avant A et 2B avant B), mais ils se distinguent par leurs préférences : 1 accorde plus de valeur à A, 2 accorde plus de valeur à B. Si l'ensemble des capacités de 1 est (2A, 2B, A, B), 2 ne peut réaliser, en raison de son désavantage, que l'ensemble (A,B). Dès lors, note Sen, "quelque soit la doctrine compréhensive à laquelle on se réfère", "l'égalité de biens premiers a donnée à 2 moins de *liberté d'accomplir*, et non seulement moins d'*accomplissement* au regard d'une doctrine compréhensive quelconque". Tenant compte de cette critique, Rawls [1993] est conduit à souligner que l'indice des biens premiers porte non pas sur des ressources mais sur des moyens institutionnels indispensables aux individus pour la réalisation d'intérêts "d'ordre plus élevé" ([1993], p. 232). L'indice des biens premiers et les capacités ne peuvent être plus proches.

Partant des fondements de la théorie de Rawls pour la prolonger vers *l'étendue* de la liberté, en distinguant les ressources dont disposent les individus des moyens qui peuvent être les leurs, Sen souligne la nécessité d'évaluer des "fonctionnements humains" (et, dans la mesure du possible, des capacités) plutôt que des ressources. Car si "nous sommes effectivement différents, (...) nous sommes différents de diverses manières" (Sen [1990], p. 226).

Inégalités et coopération sociale

Face aux apories de l'économie normative, les alternatives que proposent Rawls et Sen peuvent être distinguées par la nature même de leurs positions vis-à-vis de la mesure du bien-être de la société. Si Rawls évite la question de l'agrégation des préférences individuelles en abandonnant délibérément toute mesure du bien-être social pour évaluer les règles qui gouvernent les choix collectifs, il se trouve confronté à la question de la définition d'un indice de répartition des "biens sociaux premiers" dans le cadre de sa théorie.

Refusant d'abandonner la mesure du bien-être social, l'outil que cherche à construire Sen, la capacité, se présente comme une alternative à l'utilité inspirée, en partie, par la théorie de Rawls et découlant directement d'une conception d'individus pluriels, ayant chacun une pluralité de motivations.

Ces outils d'agrégation, comportant chacun des difficultés méthodologiques inhérentes à la volonté même de concevoir et de mesurer le bien social, renvoient à des considérations plus fondamentales sur la liberté des individus eux-mêmes dans la société et sur leurs rapports avec celle-ci. Si la liberté individuelle constitue l'enjeu majeur des réflexions en matière de justice sociale, les analyses de Sen contribuent à ne la concevoir ni comme un élément naturel et indiscutable (théories libérales), ni comme liée à un contrat social tel qu'il peut apparaître chez Rawls, mais bien comme un produit social directement lié à la justice.

A l'égalité utilitariste et à l'égalitarisme des instruments de mesure utilisés en matière d'analyse de la répartition, Sen et Rawls substituent la priorité de la liberté pour justifier des répartitions inégales. Si, pour Rawls, la justice sociale (l'équité) est compatible avec des inégalités sur un ensemble d'avantages sociaux –si celles-ci sont dans l'intérêt de tous–, pour Sen elles ne sont tolérables que soumises à une visée d'égalité dans le bien-être retiré par chaque individu au sein de l'organisation sociale et non uniquement sur un ensemble de "biens", matériels ou immatériels, préalablement définis comme "premiers".

La distinction qu'opérait déjà Aristote entre l'égalité arithmétique et l'égalité proportionnelle⁸ apparaît bien ici. Mais alors que le raisonnement d'Aristote s'applique au mérite de chacun, Sen considère l'hétérogénéité des besoins des individus. Cette inégalité fondamentale s'oppose alors à l'égalité du résultat comme à l'égalité des droits pour accorder une place centrale à la liberté, conçue comme produit social.

L'équité apparaît dès lors non comme une justification des inégalités économiques au nom de l'efficacité mais, comme fondamentalement dans la visée de la théorie rawlsienne, dans l'intérêt que peuvent attendre de la coopération sociale les plus défavorisés. Plutôt que comme une sorte de nouvelle émancipation de l'économie relativement à la morale, qui permettrait de considérer des inégalités moralement neutres, elle maintient l'ambition d'une évaluation précise de celles-ci avec l'exigence d'accroître socialement la liberté individuelle, *i.e.* la possibilité pour chacun de choisir d'autres conditions de vie. Ainsi définie, elle empêche précisément que les relations entre les hommes soient soumises aux relations entre les hommes et les choses.

Je remercie les Professeurs E. Archambault, B. Gazier et J. Lallement pour leurs suggestions et/ou leurs remarques sur une première version de ce texte, ainsi que les membres du Laboratoire d'Economie sociale, en particulier O. Allain et J. Boumendil, qui ont bien voulu me faire part de leurs commentaires. Je reste, bien entendu, seul responsable des insuffisances du présent article.

8. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, tr. fr. de J. Tricot, Paris, Vrin, 7ème éd., 1990, livre V.

REFERENCES

- C. Audard [1988] : “ *Principes de justice et principes du libéralisme : la “ neutralité ” de la théorie de Rawls* ” in C. Audard, J.-P. Dupuy, R. Sève, Eds, **Inégalités et justice sociale, autour de John Rawls**, Paris, Seuil, pp. 158-189.
- I. Berlin [1969] : **Eloge de la liberté**, Paris, Calmann-Lévy, 1988, tr. fr. de **Four Essays on Liberty**, Oxford, Oxford University Press.
- R. Boyer [1992] : “ *Justice sociale et performances économiques : de la synergie au conflit ?* ”, in J. Affichard et J.-B. De Foucauld, Eds, **Justice sociale et inégalités**, Paris, Esprit, pp. 33-71.
- M. Canto-Sperber [1994] : **La philosophie morale britannique**, Paris, P.U.F.
- F. Hayek [1976] : **Droit, législation et liberté, le mirage de la justice sociale** (tome 2), Paris, P.U.F., 2ème éd. 1986, tr. fr. de **Law, Legislation and Liberty, The Mirage of Social Justice**, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- P. Manent [1987] : **Histoire intellectuelle du libéralisme, dix leçons**, Paris, Calmann-Lévy.
- C. Mouffe [1987] : “ *Le libéralisme américain et ses critiques : Rawls, Taylor, Sandel, Walzer* ”, **Esprit**, mars, pp. 100-114.
- J. Rawls [1972] : **Théorie de la Justice**, Paris, Seuil, 1987, tr. fr. de **A Theory of Justice**, Cambridge, Harvard University Press, version révisée par l’auteur, 1975.
- J. Rawls [1980] : “ *Le constructivisme kantien dans la théorie morale* ”, **Justice et Démocratie**, Paris, Seuil, 1993, pp. 73-152, tr. fr. de “ *Kantian Constructivism in Moral Theory* ”, **The Journal of Philosophy**, vol. LXXVII, n° 9, pp. 515-572.
- J. Rawls [1985] : “ *La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique* ”, **Justice et Démocratie**, Paris, Seuil, 1993, pp. 205-241, tr. fr. de “ *Justice as Fairness : Political, not Metaphysical* ”, **Philosophy and Public Affairs**, vol. 14, n° 3, été, pp. 223-251.
- J. Rawls [1987] : “ *Les libertés de base et leurs priorités* ”, **Justice et Démocratie**, Paris, Seuil, 1993, pp. 155-202, tr. fr. de “ *Basic Liberties and Their Priority* ”, in Sterling et McMurrin (éds.), **Liberty, Equality and Law**, Cambridge University Press.
- J. Rawls [1988] : “ *La priorité du juste et les conceptions du bien* ”, **Justice et Démocratie**, Paris, Seuil, 1993, pp. 287-320, tr. fr. de “ *The Priority of the Right and Ideas of the Good* ”, **Philosophy and Public Affairs**, vol. XVII, Automne, pp. 251-276.
- J. Rawls [1993] : **Political liberalism**, New-York, Columbia University Press, tr. fr. **Libéralisme politique**, Paris, PUF, 1995.
- A. K. Sen [1982] : “ *Quelle égalité ?* ”, **Ethique et économie et autres essais**, Paris, P.U.F., 1993, pp 189-213, tr. fr. de “ *Equality of What ?* ”, **Choice, Welfare and Measurement**, Cambridge, The Mit Press, pp. 353-369.
- A. K. Sen [1985] : “ *Well-being, Agency and Freedom : the Dewey Lectures 1984* ”, **The Journal of Philosophy**, vol. LXXXII, n° 4, avril, pp. 169-221.
- A. K. Sen, [1987] : **Ethique et économie, et autres essais**, Paris, PUF, 1993, tr. fr. de **On Ethics and Economics**, Oxford, Basil Blackwell, 2^{ème} éd. 1991.
- A.K. Sen [1990] : “ *L'évaluation de la justice doit-elle se fonder sur les moyens ou sur les libertés ?* ”, **Ethique et économie...**, Paris, P.U.F, 1993, pp 215-227, tr. fr. de “ *Justice : Means versus Freedom* ”, **Philosophy and Public Affairs**, 19, 2, pp. 111-121.
- A.K. Sen [1991] : “ *La liberté individuelle : une responsabilité sociale* ”, **Esprit**, n° 170, mars-avril, pp. 5-25.
- A.K. Sen [1992] : **Inequality Reexamined**, Oxford, Clarendon Press.
- R. Sugden [1993] : “ *Welfare, Resources, and Capabilities : A Review of Inequality Reexamined by Amartya Sen* ”, **Journal of Economic Literature**, Vol. XXXI, déc., pp. 1947-1962.