

Par-delà le transcendantal et le comparatif.

Deux arguments

Ragip Ege (BETA, *Université de Strasbourg* – ege@unistra.fr)

Herrade Igersheim (CNRS, BETA, *Université de Strasbourg* – igersheim@unistra.fr)

Charlotte Le Chapelain (CLHDPP, BETA, *Université Lyon 3* – lechapelain@unistra.fr)

Résumé. Ce papier présente deux arguments qui remettent en question le bien-fondé de la distinction entre les approches transcendantale et comparative proposée par Sen dans son dernier ouvrage, *L'Idée de Justice* [2009]. Notre premier argument s'attache à discuter l'emploi que fait Sen du concept de spectateur impartial smithien, tandis que notre deuxième argument porte sur le concept de capabilité et le débat ayant cours entre Sen et Nussbaum sur cette question. Nous montrons que des éléments relevant de l'approche transcendantale sont indispensables pour une bonne appréhension de ces deux concepts, ce qui fragilise la position de Sen selon laquelle ces derniers relèvent exclusivement de la tradition comparative et remet donc en cause la distinction elle-même.

Titre en anglais : Beyond transcendental and comparative. Two arguments

Abstract. This paper develops two arguments which question the validity of this distinction between the transcendental and the comparative approaches proposed by Sen in his last book, *The Idea of Justice* [2009]. Our first argument discusses Sen's use of the concept of impartial spectator developed by Smith, while our second argument applies to the concept of capability and the subsequent polemic between Sen and Nussbaum. We show that several elements Sen considers as related to the transcendental approach are necessary for an accurate understanding of both concepts. This weakens Sen's assertion according to which the latter belong exclusively to the comparative tradition. Therefore, this weakens the distinction itself.

Introduction

Dans son dernier ouvrage, *L'Idée de Justice*, Sen [2009] opère une distinction importante entre deux traditions philosophiques relatives à la question de la justice, la première étant qualifiée de transcendantale, la seconde de comparative¹. L'objectif ultime de la tradition transcendantale est de définir le plus rigoureusement possible les principes de base censés régir toute société qui aspire à la justice. Les théories contractualistes s'inscrivent pleinement dans cette tradition. Selon Sen, il s'agit d'une approche essentiellement statique et abstraite dont le rationalisme dogmatique répugne aux ressources de l'expérience. Par opposition et toujours selon Sen, la tradition comparative procède d'une vision constructiviste de la justice. Elle considère qu'une société juste se construit progressivement à travers la comparaison et l'interaction d'un nombre le plus élevé possible de modalités d'existence, de points de vue, de valeurs, d'expériences que les individus de cultures et de sociétés différentes pratiquent et partagent. De ce fait, la tradition comparative adopte une approche concrète et dynamique où la justice est issue d'un processus évolutif et sélectif. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant et Rawls sont désignés comme les principaux représentants de l'approche transcendantale, toujours prédominante dans le domaine des théories philosophiques de la justice. Des auteurs comme Smith, Mary Wollstonecraft, Bentham, Marx, John Stuart Mill perpétuent, quant à eux, en Europe une voie alternative, la tradition comparative, que la pensée philosophique moderne sur la justice méconnaît largement (Sen [2009] pp. 20-21). Sen se propose de réhabiliter cette seconde tradition en exploitant systématiquement ses ressources analytiques telles que la théorie du choix social. Selon l'auteur, l'approche comparative est en effet indispensable à emprunter pour quiconque – philosophe ou économiste – souhaite réfléchir efficacement à la justice, alors que l'approche transcendantale est non seulement insuffisante, elle n'est même pas nécessaire. Dès lors, Sen plaide en faveur d'un changement de paradigme pour les théories de la justice : abandonner tout bonnement la tradition transcendantale au profit de l'approche comparative.

Dans des articles récents, Gamel [2010], Kandil [2010] ou Robeyns [2012] ont critiqué le clivage proposé par Sen et mis en lumière la complémentarité entre les deux traditions. Valentini [2011], quant à elle, a vigoureusement contesté la place qu'occupe Rawls au sein de cette distinction, ce qui revient bien sûr à remettre en cause la distinction elle-même. Dans la lignée de ces travaux, nous souhaitons ici proposer et discuter deux arguments qui à leur tour permettent de questionner le bien-fondé de la dichotomie senienne². Chacun d'entre eux a pour objet un concept forgé par Sen et qui relève, selon ses dires, de l'approche comparative.

Nous montrons alors que les concepts en question comportent de manière constitutive des éléments transcendants sans que cela soit jamais explicité ou même admis à demi-mot par Sen. Dans les deux cas, le clivage suggéré par Sen en ressort fortement ébranlé.

D'une part, nous étudions le concept de « spectateur impartial », auquel Sen se réfère abondamment tout à la fois pour critiquer Rawls et la manière dont il met en scène la délibération des partenaires au sein de la position originelle et pour appuyer sa propre vision du débat public. Notre premier argument consiste à mettre en avant le fait que le concept smithien ne peut être correctement interprété sans faire appel au raisonnable kantien et donc à une certaine forme de transcendance. D'autre part, nous questionnons le concept de capacité développé par Sen à partir des années quatre-vingt et le confrontons à celui élaboré en réponse par Nussbaum [2000, 2003] et qui s'apparente davantage à la tradition transcendantale. Là encore et malgré les apparences, les approches de Sen et Nussbaum entretiennent des liens étroits, ce qui remet en cause l'appartenance exclusive du concept de capacité senien à l'approche comparative.

Notre article est organisé comme suit. Nous développons tout d'abord notre premier argument consacré au spectateur impartial, puis enchaînons avec notre deuxième argument relatif à la capacité. Notre conclusion ouvre sur la question du débat public et de ses implications.

Premier Argument : Le « spectateur impartial » selon Sen

Dans *L'Idée de Justice*, la référence à Smith est constante, systématique et déterminante pour l'ensemble de l'argumentation de Sen. Tout au long de son ouvrage, l'auteur se propose de réactiver et de rendre opératoire certains concepts fondamentaux de la *Théorie des Sentiments Moraux* (1759). Dans cette section, nous nous arrêtons essentiellement sur la notion d'« impartialité ouverte » qui, selon Sen, constitue une des pièces maîtresses du dispositif conceptuel de la tradition comparative de la justice. Tout en reconnaissant l'originalité et le potentiel de perspectives nouvelles qu'abrite cette tradition, nous estimons que Sen se montre peu attentif à la dimension morale, par conséquent transcendantale, de l'approche smithienne du fait humain. Il nous semble en effet que Sen réduit la problématique du spectateur impartial à une question d'expérience et de savoir. Or lorsque nous nous efforçons de saisir la signification philosophique de cette dimension morale, nous constatons qu'une certaine veine rawlsienne est également présente dans l'interrogation de Smith.

Sen voit dans le concept de spectateur impartial l'expression la plus rigoureuse de son approche spécifique de la question de la justice. L'approche comparative de la justice repose

sur une conception *ouverte* de l'impartialité et selon Sen c'est Smith qui doit être considéré comme l'architecte de ce nouveau rapport à l'autre. Sen estime que l'impartialité telle qu'elle est conçue et appliquée par Rawls à travers son hypothèse de position originelle s'avère, en dernière instance, fondamentalement « fermée » parce qu'elle ne permet guère l'examen effectif des croyances et des préjugés du groupe signataire du contrat social par l'intégration des points de vue différents, étrangers à l'univers mental de ce contrat : « le 'voile d'ignorance' [est restreint] aux membres d'un groupe focal donné » (Sen [2009] p.174). Le contrat définit et garantit les « droits des membres » (*membership entitlement*) du groupe mais il est privé, selon Sen, d'un mécanisme qui permet de revenir sur les points de vue internes au groupe et de les interroger, évaluer, examiner, critiquer en vue d'accéder à plus de clarté, plus de lucidité, plus d'objectivité. Un tel mécanisme ne peut être mis en place que si nous sommes capables de reconnaître la « pertinence » (*relevance*) des points de vue extérieurs, étrangers au groupe. La théorie smithienne de spectateur impartial envisage et rend possible un tel processus de « pertinence pour l'élucidation » (*enlightenment relevance*) (*ibid.*), et c'est en ce sens que la compréhension smithienne de l'impartialité peut être qualifiée, selon Sen, d'impartialité ouverte.

En effet, Smith oppose au « spectateur partial » le « spectateur impartial » qu'il définit comme « celui qui réside au-dedans du cœur, (...) l'homme intérieur, (...) [le] grand juge et arbitre de notre conduite ». Et il poursuit avec force : « C'est lui qui, chaque fois que nous sommes sur le point d'affecter le bonheur des autres, nous dit, d'une voix capable de stupéfier la plus présomptueuse de nos passions, que nous ne sommes qu'un parmi la multitude » (Smith [1759] III, iii, pp. 199-200). Sen souligne avec raison la proximité des positions éthiques de Smith et de Kant (Sen [2009,] pp. 163-164). En effet, l'expression « « spectateur raisonnable en même temps qu'impartial » (*vernünftiger unparteiischer Zuschauer*) (Kant [1785] p. 60) dont fait usage Kant dès le début de la *Fondation à la métaphysique des mœurs* provient vraisemblablement de Smith dans la mesure où nous savons que Kant a lu la *Théorie des sentiments moraux* avant la rédaction de la *Fondation* (Fleischacker [1991]). Le sujet moral smithien est doté de cette aptitude à se mettre à la place de l'autre – non pas seulement à la place de l'autre de l'environnement immédiat, mais de l'autre lointain, non familial, étranger, « indifférent » (Smith [1759] III, iii, p. 219) à ses désirs, intérêts, valeurs, attentes, à sa conception particulière du bien, à son univers mental-, pour juger son propre comportement. C'est ce trait de la théorie morale de Smith qui retient essentiellement l'attention de Sen. L'irruption d'un « spectateur impartial » dans notre monde clos nous permet de nous ouvrir au

reste du monde, elle nous permet d'examiner nos convictions locales et provinciales, elle nous engage enfin dans le processus salutaire de la « pertinence pour l'élucidation ».

Sen met expressément en exergue le passage suivant de Smith qu'il considère comme un moment fort de l'interrogation éthique de l'auteur de la *Théorie des sentiments moraux* : « l'homme au-dedans du cœur (*the man within the breast*), le spectateur abstrait et idéal de nos sentiments et de notre conduite, demande souvent à être éveillé et amené à son devoir (*put in mind of his duty*) par la présence d'un spectateur réel. Et c'est toujours du spectateur de qui nous pouvons attendre le moins de sympathie et d'indulgence que nous sommes susceptibles d'apprendre la leçon de maîtrise de soi (*self command*) la plus complète » (Smith [1759] III, iii, p.218, cité par Sen [2009] pp.164-165). Sen souligne l'importance qu'accorde Smith à la distanciation par rapport à notre « position naturelle » (*natural station*) et une telle distanciation est, aux yeux de Smith, la condition de toute connaissance, de tout examen de soi-même. Nous savons en effet le rôle que joue, chez Smith, la *conversation* dans la formation du caractère de l'homme, c'est-à-dire dans son éducation (Boyer et Le Chapelain [2011]). C'est en suscitant les occasions de conversation avec des interlocuteurs toujours plus éloignés, des interlocuteurs avec qui nous partageons le moins d'intérêts communs, qui, par leur position, sont le moins disposés à nouer une relation de complicité avec nous-même, que nous nous éduquons. L'éducation, à l'instar de la *Bildung* de la langue allemande (Ege [2009] pp. 44-46), est un processus de construction de soi-même par l'ouverture au monde, par la connaissance des réalités qui ne sont point familières à notre environnement immédiat. La condition d'une position ouverte, contrairement à la position naturelle réside dans la capacité du sujet moral à accueillir dans son univers des spectateurs desquels il peut « attendre le moins de sympathie et d'indulgence ». En termes de Sen, c'est notre capacité de faire place aux « points de vue » *différents*, c'est-à-dire aux points de vue *indifférents* aux enjeux, aux intérêts, aux valeurs, aux principes de notre monde immédiat, c'est notre capacité d'observer notre position naturelle à partir de ces points de vue qui nous permet d'accéder à l'impartialité ouverte. Nous trouvons ici un de concepts majeurs de l'approche comparative de la justice telle que Sen la conçoit : la positionnalité (*positionality*).

Sen a parfaitement raison de dénoncer la méprise de Rawls au sujet de Smith. Les pages de la *Théorie de la justice* consacrées à Smith et à son concept de spectateur impartial (Rawls [1971] pp. 214-222) sont très en-deçà de la profondeur éthique et philosophique des analyses de la *Théorie des sentiments moraux*. Et lorsque Rawls tente de compter Smith parmi les représentants de la tradition utilitariste (*ibid.*, pp. 79-80, note 9), le jugement de Sen est irréfutable et sans appel : « c'est un diagnostic tout à fait incorrect puisque Smith avait

fermement récusé la thèse utilitariste qui fondait les idées du bien et du juste sur l'agréable et le douloureux » (Sen [2009] p.178). Cependant, il nous semble qu'à son tour Sen néglige une dimension essentielle du concept smithien de spectateur impartial qui institue l'auteur de la *Théorie des sentiments moraux* comme un précurseur génial de l'approche kantienne du sujet moral. Et cette proximité entre Smith et Kant, au demeurant explicitement relevée par Sen comme nous l'avons remarqué, est susceptible croyons-nous, d'atténuer la sévérité des critiques que Sen adresse à Rawls dont la conception de la justice procède résolument de la raison pratique de Kant.

En interprétant le passage de Smith que nous venons de reproduire plus haut (« L'homme au-dedans du cœur... »), Sen écrit: « même si (*even though*) Smith appelle souvent (*often*) le spectateur impartial 'l'homme au-dedans du cœur', l'une des premières motivations de sa stratégie intellectuelle était d'élargir notre compréhension et d'étendre le champ de notre recherche éthique » (*ibid.*, p. 64). Il est difficile de comprendre la signification de cette réserve exprimée par les adverbes « *even though* » et « *often* ». Qu'est-ce qui autorise Sen à minimiser par ces adverbes le statut ontologique fondamental du spectateur impartial en tant que « *the man within the breast* », pour accentuer le rôle du spectateur réel en qualifiant de « stratégie intellectuelle » l'« une des premières motivations » de Smith? Ce dernier est parfaitement clair sur le fait que le spectateur impartial est bien la « conscience » de l'homme ; il est l'homme « au-dedans du cœur, le grand juge et le grand arbitre de la conduite » (Smith [1759] III, ii, p.191). Et dans le passage qui nous occupe, Smith prononce le mot « devoir » (au demeurant le titre de la partie qui est spécifiquement consacrée à la problématique du spectateur impartial comporte le terme « *sense of duty* » – *ibid.*, p.159) ; de façon significative ce concept de devoir est également négligé par Sen dans ses analyses de Smith. L'homme, en tant que sujet moral, est appelé à comparaître devant le « tribunal » du spectateur impartial. Cette comparution ne relève pas d'un choix subjectif dont l'adoption dépendrait du bon vouloir arbitraire de l'individu; c'est un *devoir* qui s'impose à l'homme : il *doit* se soumettre au jugement du spectateur impartial. C'est précisément ce motif de « devoir » qui rapproche la problématique du spectateur impartial de Smith de celle de l'« impératif catégorique » kantien. Ce devoir, tout comme l'impératif catégorique, plus exactement, *en tant* qu'impératif catégorique ne résulte pas simplement de l'expérience, ne s'acquiert pas à l'issue d'une expérimentation.

Nous pouvons illustrer ce que nous venons d'affirmer à travers le commentaire que Sen propose des réflexions de Smith au sujet de l'attitude des philosophes de l'antiquité grecque devant la pratique de l'infanticide. Smith déplore le fait que les philosophes de l'antiquité

grecque comme Platon et Aristote n'aient point condamné cette coutume monstrueuse qu'est l'infanticide (Smith [1759] V, ii, pp. 290-291). Il dit comprendre des situations où pour des raisons matérielles extrêmement contraignantes les hommes (les sauvages) aient été amenés à sacrifier leurs enfants (l'« extrême indigence », la « faim », la « guerre », etc.). Mais qu'une société soustraite aux conditions matérielles de survie et de misère, une société développée comme celle de la société athénienne de Platon et d'Aristote, puisse reconduire une coutume aussi barbare, aussi monstrueuse révolte Smith. Il estime que de la part des philosophes et des intellectuels de l'époque ne pas dénoncer une telle infamie est une *faute morale*. Mais Sen tente d'expliquer la persistance de cette coutume barbare par le fait que ces philosophes « ignoraient que des sociétés fonctionnaient bien sans cette prétendue nécessité [d'infanticide] » (Sen [2009] p.170) ; et cette ignorance serait due à leur attitude négligente à l'égard des « voix venues d'ailleurs ». En d'autres termes, Sen réduit un problème qui est aux yeux de Smith essentiellement moral à un problème de savoir, d'expérience, de connaissance du monde, d'autres cultures, etc. Or Smith estime que si les philosophes grecs n'ont pas réagi face à ce crime, ce n'est point parce qu'ils étaient dans l'ignorance de l'existence des sociétés qui ne pratiquaient pas l'infanticide. C'est par *manquement* à un principe moral qui devait s'imposer à eux à l'instar d'un impératif catégorique, c'est par *manquement à leur devoir* qu'ils n'ont pas dénoncé cette barbarie. Ce n'est pas telle ou telle connaissance factuelle qui a manqué à ces philosophes mais la *moralité*. En d'autres termes, ce sont le conformisme, l'opportunisme, la lâcheté qui ont conduit les philosophes précités à ne pas exiger l'application des principes de justice et de moralité de base qui doivent régir toute société. Une pratique comme l'infanticide est nécessairement une infamie aux yeux de ce tribunal intérieur, de cette conscience morale qu'est le spectateur impartial. La condamnation de l'infanticide est une prescription du spectateur impartial. Pour Smith, un tel principe devrait nécessairement figurer parmi les principes de base d'une société juste, quelles que soient par ailleurs les pratiques et les coutumes qui pourraient exister dans telle ou telle autre société. C'est l'absence d'attention suffisante, de la part de Sen, au statut moral et philosophique du concept de spectateur impartial chez Smith qui le conduit à négliger la dimension morale kantienne avant la lettre de ce concept et de réduire la problématique d'impartialité à une question d'expérience ou de savoir.

On pourrait soutenir que si Rawls avait été plus attentif à cette dimension morale kantienne avant la lettre du concept smithien de spectateur impartial, il aurait pu s'y référer avec profit pour illustrer et approfondir ses propres concepts de « voile d'ignorance » et de « position originelle ». Car le voile d'ignorance pourrait parfaitement être imaginé comme la position du

sujet moral devant le tribunal du spectateur impartial, et la position originelle est celle du même sujet moral lorsqu'il se pose à la place du spectateur impartial en prenant une distance radicale à l'égard de sa propre position naturelle. Les principes de justice, comme celui de la prohibition de l'infanticide, peuvent alors être conçus comme les prescriptions du spectateur impartial, à l'instar des principes arrêtés dans la position originelle que Rawls assimile explicitement aux impératifs catégoriques kantiens. En tout état de cause, le spectateur impartial est la condition de possibilité de l'impartialité comme telle et envisagée sous cet angle, l'opposition impartialité fermée/impartialité ouverte perd sa pertinence. Il n'y a plus d'un côté une impartialité fermée qui prendrait corps dans un groupe restreint, « focal » comme dit Sen, et de l'autre côté une impartialité ouverte qui serait l'œuvre des individus ou des sociétés ayant su s'affranchir de leurs préjugés, principes, valeurs, points de vue locaux grâce à l'intégration de points de vue différents. L'homme, quel qu'il soit, est *capable* d'accéder à l'impartialité parce qu'il est porteur, en son sein, en son cœur, d'un spectateur impartial. Du point de vue du spectateur impartial, « impartialité » et « fermeture » sont des concepts antinomiques, nécessairement exclusifs. Le sujet moral est impartial lorsqu'il obéit à son devoir, c'est-à-dire lorsqu'il accepte de se traduire, de comparaître devant son tribunal intérieur, lorsqu'il se soumet au jugement du spectateur impartial. Nous savons que c'est la philosophie kantienne qui nommera selon son concept ce spectateur impartial, à savoir la *raison*. L'homme qui est au-dedans du cœur c'est la raison dont tout homme est le siège. Par conséquent l'impartialité est, par définition, une attitude ou une position *raisonnable*.

Mais la *disposition* ou l'*aptitude* à l'impartialité ne suffit pas à ce que le sujet moral soit *effectivement* impartial, en d'autres termes qu'il assume et accomplisse effectivement son devoir. Nous tendons naturellement à éviter notre devoir, à nous dérober au regard du spectateur impartial. Spontanément, nous nous retirons dans la quiétude, la sécurité, le confort moral de la « position naturelle », de cette position qui répugne à tout effort de distanciation vis-à-vis de nous-même et de notre environnement immédiat. Nous préférons nous contenter de la *partialité* de la sympathie que nous accorde le spectateur qui nous est tout proche, qui entretient des relations de complicité, qui est dans un rapport de réciprocité intéressée avec nous. En ce sens, le spectateur impartial, à l'instar de la raison, se trouve au-dedans de nous sous une forme, si l'on peut dire, endormie, passive, à l'état potentiel. Et ce sont les analyses de Smith concernant la nécessité d'*éveiller*, d'*activer* le spectateur impartial qui retiennent l'attention de Sen. L'approche comparative de la justice, le concept de *positionality* s'inspirent fondamentalement de ces analyses. Pour que l'individu puisse sortir de cet état léthargique que lui procure le spectateur partial, il doit être secoué par l'irruption dans son

monde clos d'un spectateur *réel* non familier, susceptible de lui révéler l'existence des modalités d'être et de penser éloignées, étrangères à sa propre expérience de vie. Smith nomme ce spectateur étranger ou lointain également « impartial » du fait de la distance dans laquelle il se maintient par rapport au sujet moral. Mais il est évident que pour que ce dernier puisse accueillir ce regard étranger dans son propre monde, il faut que quelque chose se déclenche au-dedans de lui-même ; ce quelque chose est précisément le *devoir* que le conformisme de la satisfaction immédiate de la position naturelle maintenait jusqu'alors à l'écart. Le spectateur réel étranger et lointain, indifférent aux enjeux du monde immédiat du sujet moral, met ce dernier devant son devoir, son devoir de se soumettre au jugement du spectateur impartial, son devoir de s'arracher à soi-même. Nous comprenons qu'en l'absence de l'hypothèse de l'*intériorité* du spectateur impartial comme conscience ou raison au-dedans de l'homme par rapport à tout autre spectateur réel, l'édifice conceptuel que construit Smith autour du spectateur impartial serait privé de fondement. Rigoureusement parlant, aucun spectateur réel, quel que soit le degré de son éloignement et de sa non-familiarité au regard du monde immédiat du sujet moral, ne pourrait *se substituer* au spectateur impartial, ne pourrait *incarner* le spectateur impartial. Aucun spectateur réel ne peut incarner la conscience même, la raison même du sujet moral. Tout spectateur réel, quel qu'il soit, est nécessairement partial puisqu'il est nécessairement pris, comme tout un chacun, dans les enjeux de son propre monde immédiat. Mais un Français peut fonctionner comme un spectateur impartial, c'est-à-dire comme un spectateur moins partial, pour un Indien si ce dernier observe en lui une modalité d'être et de penser susceptible de l'inviter à un examen de sa propre modalité d'être et de penser. Sauf que le sujet moral indien doit également être convaincu du caractère *raisonnable* de la modalité d'être et de penser du spectateur français. Si le point de vue défendu par le spectateur réel lointain est, par exemple, l'infanticide (cf. plus haut), le sujet moral le rejettera avec raison, parce qu'il le trouvera *déraisonnable*. Qui décide, en dernière instance, des critères de l'adéquation à la raison d'une modalité d'être et de penser ? C'est évidemment le spectateur impartial qui est au-dedans du sujet moral.

C'est le souci de dépasser ce dilemme, cette confusion d'un raisonnement circulaire où la cause se trouve continuellement en position d'effet (l'homme au-dedans du cœur a besoin de l'intervention d'un homme extérieur pour agir effectivement, mais en même temps c'est lui, l'homme intérieur qui est, en dernier lieu, l'instance de reconnaissance de l'homme extérieur), qui a toujours conduit les contractualistes comme Rawls à imaginer une délibération originaire où les critères du raisonnable seraient définitivement arrêtés (les « principes de justice » dans le cas de Rawls). Il s'agit là évidemment d'une entreprise

excessivement abstraite. Un tel niveau d'abstraction ne pouvait satisfaire la volonté smithienne de rendre compte de la concrétude de l'existence humaine. Smith est un des rares penseurs à s'efforcer de concevoir l'élaboration des critères du raisonnable non dans un cadre statique – définition de l'ensemble des critères à l'issue d'une délibération contractuelle –, mais dans un cadre dynamique, comme un processus, un devenir. Ce processus est proprement l'éducation même du sujet moral, c'est-à-dire la multiplication des rencontres qu'il peut réaliser tout au long de son existence avec des spectateurs éloignés de son environnement immédiat. Chacune de ces rencontres révèle le sujet moral à lui-même, contribue à l'activation et à la réactivation de l'homme au-dedans de son cœur. Le processus d'éducation c'est l'arrachement continu du sujet moral à sa position naturelle et une nouvelle distanciation par rapport à soi-même, un nouvel examen, une nouvelle évaluation de sa propre personne. Le concept de « point de vue positionnel » de Sen renvoie à ce processus éducatif à travers lequel le sujet moral se met à la place d'un nouveau spectateur, adopte le point de vue d'un autre spectateur pour apprécier la pertinence de son propre point de vue. Sen intègre avec bonheur dans son approche comparative de la justice la théorie smithienne du spectateur impartial.

Mais il nous semble que Smith n'aurait pas souscrit à la thèse de Sen selon laquelle l'impartialité que rend possible le mécanisme du spectateur impartial serait une modalité particulière, ouverte, de l'impartialité. Lorsque le sujet moral se déprend de lui-même et se met à la place du spectateur impartial pour juger sa propre conduite, il fait l'apprentissage de l'impartialité *comme telle*. En d'autres termes, à travers ce processus l'homme s'éduque en intégrant dans son monde de nouveaux points de vue, de nouvelles modalités d'être et de penser. Il faut également se garder de concevoir ce processus comme un acheminement vers toujours plus d'objectivité au sens où ayant fait le tour de la totalité des points de vue existant le sujet moral accéderait à la position rigoureusement objective, totalement juste, à la position de la vérité. Le concept d'« objectivité positionnelle » de Sen nous semble être porteur d'une telle ambiguïté. A chaque fois que le sujet intègre dans son monde un nouveau point de vue en relativisant le sien propre, il fait preuve d'une attitude raisonnable. Mais cela ne veut pas dire qu'il devient *toujours plus* raisonnable. Il apprend à être raisonnable comme il apprend à être impartial. Au demeurant, du point de vue de Smith les concepts de « raisonnable » et d'« impartialité » peuvent être considérés comme des concepts synonymes. Être raisonnable ou être impartial, c'est faire place à autrui dans son monde originellement clos ; c'est l'intégration de l'altérité dans l'identité complaisante de la position naturelle. N'est-ce pas ce souci d'intégration de l'altérité dans le monde du même qui a animé également le « second »

Rawls du *Libéralisme politique*, lorsque cet auteur tente d'analyser les conditions de la cohabitation pacifique des différentes conceptions du bien. Ces conceptions peuvent même s'opposer, s'exclure mutuellement, mais elles doivent être, nécessairement, raisonnables. Comme nous le verrons dans la section suivante, c'est également ce souci du raisonnable qui a conduit Nussbaum à réviser l'approche par les capacités de Sen.

Deuxième Argument : La capacité et le débat Sen-Nussbaum

Tournons-nous à présent vers un deuxième concept fort connu et qui permet également de discuter la distinction faite par Sen entre les traditions transcendantale et comparative : celui de capacité. Nous interrogeons ici l'approche par les capacités de Sen, liée à la tradition comparative, et la comparons à l'alternative proposée par Nussbaum, plus proche de la tradition transcendantale en ce que la philosophe arrête une liste des capacités essentielles. Nous tentons de montrer que, au-delà des apparences, ces deux approches comportent toutes deux des éléments transcendants et comparatifs. D'une part, la théorie développée par Nussbaum revêt des aspects comparatifs notamment en ce que la liste qu'elle propose reste ouverte et révisable. D'autre part, l'approche de Sen comporte des présupposés transcendants puisqu'elle induit le caractère non-négociable de certaines capacités. Nous rappelons tout d'abord les principaux éléments des approches de Sen et Nussbaum avant de souligner leurs similitudes³.

Evoquée par Sen dès 1980 dans le célèbre « Equality of What? », développée ensuite dans deux de ses ouvrages en particulier (*On Commodities and Capabilities* [1985] ; *Inequality Reexamined* [1992]), abondamment exploitée depuis (*Development as freedom* [1999] ; *The Idea of Justice* [2009]...), l'approche par les capacités constitue la pièce maîtresse de l'économiste indien, celle vers laquelle la plupart de ses réflexions antérieures ont convergé, celle sur laquelle sont fondées toutes ses idées ultérieures. L'approche par les capacités distingue le bien-être de la liberté de bien-être et axe le raisonnement non pas sur ce que les individus réalisent effectivement, mais sur leurs opportunités de réaliser tel ou tel type de vie. Elle se distingue également d'une approche en termes de moyens ou de ressources puisqu'elle tente de déterminer ce que les individus sont en mesure de faire à partir de moyens ou de ressources donnés et en fonction de leurs talents et handicaps. Est introduite alors la notion de fonctionnement (*functioning*) – être en bonne santé, être bien nourri, être heureux... – qui permet à Sen de décrire l'espace au sein duquel se déploiera la capacité. Sen définit un fonctionnement de la façon suivante : « un fonctionnement est une réalisation de la personne :

ce qu'elle parvient à faire ou à être » (Sen [1985] p. 10, traduction des auteurs). Ce qu'un individu réalise effectivement peut ainsi être représenté par *une combinaison de fonctionnements*, tandis que la capabilité définie dans l'espace des fonctionnements correspond à *l'ensemble des combinaisons de fonctionnements* accessibles à un individu en fonction de ses dotations (talents/handicaps, ressources financières, etc.). La capabilité reflète alors la liberté d'un individu de choisir tel ou tel mode de vie : « les capabilités reflètent les libertés réelles dont jouissent les individus pour la possibilité de mener le type de vie qu'ils préfèrent » (Sen [1990] p. 460, traduction des auteurs).

La capabilité permet d'appréhender les problèmes de pauvreté et d'inégalités sous un jour nouveau et de détecter de manière plus fine les situations de précarité. En effet, la pauvreté peut être perçue comme un manque de capabilités élémentaires ou de « capabilités de base »⁴ (*basic capability*), tandis que la question spécifique de la pauvreté au sein d'un pays riche renvoie à des fonctionnements ou des capabilités supplémentaires telles que « se montrer en public sans honte » ou de « prendre part à la vie de la communauté », nécessaires à acquérir et à maîtriser dans une société plus prospère : « une privation relative dans l'espace des revenus peut entraîner une privation absolue dans l'espace des capabilités » (Sen [1992] p. 167). Mais les perspectives nouvelles et fécondes offertes par cette approche originale ne nous autorisent pas à laisser de côté ses limites conceptuelles et empiriques, soulignées par nombre d'auteurs dont les propos sont parfois dirimants pour cette dernière. Il en va ainsi par exemple de Cohen [1990] qui dénonce l'ambiguïté du terme « capabilité » et propose de lui substituer l'expression « midfare » pour désigner l'élément qui se situe entre les moyens et le bien-être d'un individu, ou encore d'Arneson [1990] – rejoint aussi sur ce point par Cohen [1990] ou Roemer [1996] – qui questionne la manière dont la liberté de choix est évaluée au sein de la capabilité : « la liberté est une valeur instrumentale, et non fondamentale (...). La théorie de la justice devrait valoriser la liberté, mais pas en faire un fétiche » (Arneson [1990] pp. 88-89, traduction des auteurs). Mais la critique la plus fondamentale adressée à l'approche par les capabilités est sans doute son manque d'opérationnalité et c'est précisément sur ce point que nous rejoignons notre interrogation relative au bien-fondé de la distinction opérée par Sen entre les traditions transcendantale et comparative.

En effet, Sen expose à de très nombreuses reprises son concept de fonctionnement, étroitement associé à celui de capabilité, mais il ne dresse jamais la liste des fonctionnements pertinents (*relevant*) – ou des capabilités associées – auxquels il se réfère systématiquement. Bien entendu, au cours de ses écrits, on peut en relever un certain nombre : être bien nourri, être correctement habillé, échapper à la maladie, avoir un travail valorisant, participer à la vie

de la communauté, pouvoir apparaître en société sans honte, pouvoir se déplacer en toute sécurité... Mais cette liste est loin d'être exhaustive et il ne saurait en être autrement car Sen souhaite la garder ouverte afin de respecter le pluralisme des valeurs et de ne pas privilégier telle ou telle conception de la vie bonne au détriment d'une autre. Dès lors, il est clair que son approche par les capacités n'a pas pour ambition d'offrir une méthode systématique et immédiatement opérationnelle d'évaluation des capacités individuelles puisque la sélection et la pondération des fonctionnements et capacités peuvent être différentes selon les individus, les sociétés ou les communautés : « pour Sen, la sélection des capacités relève d'un processus démocratique » (Robeyns [2005] p. 106, traduction des auteurs). Néanmoins, selon Sen, il est possible d'aboutir à une mise en ordre partielle des fonctionnements et des capacités qui leur sont associées grâce aux classements par dominance (« 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 » – Sen [1992] p. 75) et par intersection (« une mise en ordre partielle 'par intersection' situe x au-dessus de y si et seulement si x est meilleur que y pour *tous* les traits souhaitables » – *ibid.*, p. 190). Malgré tout, cette mise en ordre reste par nature incomplète, et ce, pour deux raisons que Sen expose très précisément : il s'agit d'une part de la « raison de fond pour accepter l'incomplet », d'après laquelle puisque les notions de bien-être et d'inégalité sont elles-mêmes floues et incomplètes, il est normal que les objets qui tentent de les définir soient eux-mêmes incomplets ; d'autre part, la « raison pragmatique pour accepter l'incomplet » plaide pour une mise en ordre par étapes successives, ce qui accroîtrait l'efficacité de l'approche par les capacités en ce que « la 'raison pragmatique pour accepter l'incomplet', c'est de nous servir de tout segment d'ordre que nous avons réussi à établir sans ambiguïté, au lieu de nous taire jusqu'à ce que tout soit réglé et que le monde brille d'une clarté parfaite » (*ibid.*, p. 78).

Pour de nombreux auteurs, cette incomplétude de l'approche par les capacités – qui la rend non-opérationnelle – est une faiblesse majeure. C'est le cas de Sugden [1986, 1993] et de Roemer [1996] qui critiquent l'absence d'un indice de fonctionnements ou de capacités ainsi que la mise en ordre partielle pour laquelle Sen opte. Cette dernière n'est pas satisfaisante pour ces deux auteurs puisqu'elle implique que plus les capacités ou les fonctionnements que l'on désire classer sont nombreux, plus les accords que l'on peut espérer obtenir quant au classement de ces derniers sont minces, plus la mise en ordre est incomplète et moins les prescriptions égalitaires de l'approche sont exigeantes. De plus, pour Qizilbash [1998], Sen ne définit pas suffisamment la notion de vie bonne et son approche reste de ce fait trop vague et

subjective. Or, pour Sen, le fait que son approche soit incomplète ne constitue pas une difficulté, bien au contraire, c'est là que réside la force et la cohérence de cette dernière : « accepter l'incomplétude dans l'évaluation de l'inégalité est une nécessité incontournable (...). L'incomplétude peut être due à la nature même du concept (...), ou au manque d'information (...), ou à la nécessité de respecter des désaccords résiduels entre les parties (...). Compléter *arbitrairement* des mises en ordre partielles au nom du besoin de trancher, ou de la commodité, ou de l'ordre, ou de quelque autre préoccupation respectable, peut être une très lourde erreur » (Sen [1992] p. 191). C'est sur ce point précis que, selon Sen, l'approche par les capacités se distingue nettement de la tradition transcendantale pour rejoindre pleinement la tradition comparative : « dans l'approche 'totalisante' qui caractérise les théories courantes de la justice, comme celle de Rawls, l'incomplétude apparaît comme une lacune, ou du moins un signe d'inachèvement (...). En réalité, une théorie de la justice qui fait systématiquement place à l'incomplétude peut permettre d'aboutir à des jugements forts (et fort pertinents) : elle permet par exemple de déclarer injuste la persistance des famines dans un monde prospère ou le maintien d'un odieux assujettissement des femmes, etc. » (Sen [2009] p. 139).

A l'inverse de celle de Sen, l'approche par les capacités proposée par la philosophe Martha Nussbaum établit une liste de dix capacités humaines fondées sur l'essentialisme aristotélicien et « dont on peut affirmer avec conviction qu'elles ont une importance fondamentale dans toute vie, quoi que la personne recherche ou choisisse par ailleurs » (Nussbaum [2000] p. 115) : (1) vie ; (2) santé physique ; (3) intégrité physique ; (4) sens, imagination et pensée ; (5) émotions ; (6) raison pratique ; (7) affiliation ; (8) autres espèces ; (9) jeu ; (10) contrôle de son environnement (*ibid.*, pp. 120-123). Cette approche qui diffère nettement de celle de Sen⁵ est explicitement réprouvée par lui : « [Sen] estime en particulier qu'une liste de capacités dérivée de fondements essentialistes, aristotéliciens par exemple, peut mener à des implications injustifiées » (Gilardone [2010] p. 22). Et ce, d'autant plus que Nussbaum rappelle fréquemment les proximités fortes que sa conception des capacités entretient avec la théorie rawlsienne. Elle écrit par exemple qu'« [elle] dresser[a] une liste des *capacités humaines centrales*, en les situant dans le contexte d'une sorte de *libéralisme politique* qui fait d'elles des objectifs spécifiquement politiques et les présente d'une manière dégagée de tout fondement métaphysique. A cet égard (...), les capacités peuvent faire l'objet d'un *consensus par recoupement* entre des personnes qui, par ailleurs, ont des conceptions globales très différentes du bien » (Nussbaum [2000] p. 19) ou encore que « [les capacités centrales] jouent un rôle analogue à celui des biens premiers dans la récente

théorie (politique libérale) de Rawls : elles ont une importance particulière pour rendre possible tout choix de mode de vie, de même qu'elles ont une prétention particulière à être soutenues à des fins politiques dans une société pluraliste » (*ibid.*, p. 116). Dès lors, nous défendons l'idée que les travaux de Nussbaum, en ce qu'ils proposent une liste complète/fermée des capacités humaines, en ce qu'ils se réclament de Rawls, s'apparentent à ceux de la lignée transcendantale. Si nous adoptons la logique de Sen, nous pouvons en conclure qu'ils souffrent donc des mêmes maux : ils adoptent une vision fermée/locale de la vie bonne, n'obéissent pas à l'exigence de pluralisme des valeurs, et sont donc en tous points opposés aux prescriptions de Sen quant à ce que devrait comprendre une « théorie » de la justice.

Pouvons-nous nous en tenir à ce constat ? Evidemment pas puisque même s'il est exact d'affirmer que Sen et Nussbaum développent des visions différentes de la capacité, il existe, selon nous et malgré les apparences, une continuité évidente entre ces dernières, celle-ci remettant en dernière instance en question la distinction entre traditions transcendantale et comparative. C'est ce que nous allons à présent tenter de montrer.

Même si Sen n'arrête jamais une liste de fonctionnements ou de capacités, il mentionne à de très nombreuses reprises le concept de capacité de base qui permet notamment de caractériser les situations de pauvreté relative : « pour certains types d'analyse en économie du bien-être social, par exemple si l'on traite de l'extrême pauvreté dans les économies en développement, il nous est souvent possible d'aller très loin en étudiant un nombre relativement limité de fonctionnements d'une importance cruciale (et les capacités de base correspondantes – se nourrir et se loger convenablement, échapper aux maladies évitables et à la mort prématurée, etc.) » (Sen [1992] p. 72). Il met également en avant l'idée de niveaux – ou seuils – de capacités de base : « lorsqu'il s'agit d'identifier la *pauvreté* et la *privation sociale*, on peut tirer de nombreuses conclusions utiles d'une simple liste de niveaux de capacités figurant le 'minimum nécessaire' » (*ibid.*, p. 192, note 12). A titre d'exemple, on sait que Sen a pris une part active dans l'élaboration de l'Indice de Développement Humain (IDH) via le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD). Employé depuis 1990, l'IDH tient ainsi compte du niveau de santé, représenté par l'espérance de vie à la naissance, du niveau d'instruction, représenté par le taux d'alphabétisation des adultes et le nombre moyen d'années d'études, et enfin du revenu, représenté par le PIB par habitant. Il est bien sûr indispensable de souligner que cela ne signifie pas pour autant que cet indice ou toute autre liste de niveaux de capacités de base représente pour Sen une théorie complète de la justice, loin s'en faut comme Gilardone ([2010], p. 22) le rappelle justement : « l'implication

de Sen dans la construction de l'IDH a (...) largement contribué à créer une fausse impression selon laquelle quelques indicateurs – comme l'espérance de vie à la naissance ou le taux d'alphabétisation des adultes – sont le seul objet des capacités, bien que le Rapport sur le développement humain insiste sur l'incomplétude de cet indice ».

Cela étant dit, ces premiers éléments nous permettent de mettre en lumière le fait que les objectifs de Sen et Nussbaum ne sont après tout peut être pas si éloignés et que le chemin qui va d'une approche à l'autre n'est finalement pas si malaisé. Premièrement, tout comme Sen, la philosophe fait appel à la notion de seuil : « mon approche utilise l'idée d'un niveau seuil de chaque capacité, au-dessous duquel on admet que les citoyens n'ont pas accès à un fonctionnement véritablement humain : l'objectif social devrait être entendu comme condition que les citoyens dépassent ce seuil de capacité » (Nussbaum [2000] p. 20 ; voir aussi Nussbaum [2003] p. 40). Deuxièmement, comme Sen, Nussbaum ne prétend pas élaborer une théorie complète de la justice comme l'explique elle-même : « une liste des capacités centrales n'est pas une théorie complète de la justice. Une liste de ce genre nous donne la base pour fixer un minimum social décent dans une pluralité de domaines » (Nussbaum [2000] p. 116). Troisièmement, et c'est le point le plus décisif d'après nous, la liste proposée par Nussbaum reste ouverte et sujette à révision, elle est de plus susceptible d'évoluer en fonction des sociétés concernées via la délibération publique : « la liste demeure ouverte et humble ; elle peut toujours être contestée et reformulée (...). En effet, l'idée qui sous-tend la liste est, en partie, sa *possibilité de réalisation multiple* : les éléments qui la constituent peuvent être définis plus concrètement, conformément aux croyances et aux conditions locales. Elle est donc destinée à faire face à un pluralisme modéré dans la spécification des caractéristiques (...). On peut envisager que cela prenne place au sein de chaque tradition constitutionnelle, en tant qu'elle évolue grâce à l'interprétation et à la délibération » (*ibid.*, p. 119 ; voir aussi Nussbaum [2003] p. 42). Finalement, nous retrouvons ces trois éléments centraux de la capacité tant chez Nussbaum que chez Sen. Il nous semble alors que la liste des capacités centrales de Nussbaum peut être perçue comme un prolongement de la liste des capacités de base de Sen, sachant que la première reste ouverte et conforme au pluralisme des valeurs cher à Sen.

Dans ce contexte, est-il toujours conceptuellement pertinent de considérer que l'approche de Nussbaum appartient à la tradition transcendantale et celle de Sen à la tradition comparative sachant le clivage strict établi par Sen entre les deux ? Nous répondons par la négative à cette question et défendons l'idée que l'une et l'autre approches intègrent à la fois des aspects transcendants et comparatifs. Ainsi, l'approche de Nussbaum est en même temps

explicitement inspirée de l'essentialisme aristotélicien, mais reste malgré tout, aux dires de son auteur, incomplète, révisable, et en adéquation avec le pluralisme. Quant à elle, l'approche par les capacités de Sen revêt indiscutablement des éléments comparatifs, longuement évoqués ci-dessus. Qu'en est-il des éléments transcendants présents dans la capacité senienne ? Pour reprendre par exemple un thème central pour Nussbaum, est-il évident de dire, comme le fait Sen, que l'assujettissement des femmes est reconnu par tous comme insupportable sans qu'aucun présupposé transcendantal « n'entache » cette affirmation ? Pour Nussbaum ([2003] p. 43, traduction des auteurs), la réponse est assurément non, des présupposés transcendants sont forcément à l'origine de celle-ci : « [Sen] parle comme si certaines capacités spécifiques étaient absolument centrales et non-négociables. On ne peut lire ses discours sur la santé, l'éducation, les libertés politiques et civiles, et le libre choix d'occupation sans avoir l'impression qu'il est totalement en accord avec mon opinion selon laquelle tous les états du monde devraient donner la pleine priorité à ces capacités humaines (...). Pour le cas de la liberté, il approuve effectivement le fait de lui donner une priorité considérable ». Sur la question du pluralisme, elle va même plus loin en affirmant que « le fait de respecter le pluralisme implique un consensus sur des principes transculturelles en tant que droits fondamentaux. Le respect réel du pluralisme signifie une protection forte et inébranlable de la liberté religieuse, de la liberté d'association, de la liberté de parole. Si nous disons que nous sommes en faveur du pluralisme, et refusons pourtant de nous engager sur la non-négociabilité de ces éléments en tant que pierres fondatrices et fondamentales d'un ordre politique juste, nous montrons que nous sommes mollement en faveur du pluralisme » (Nussbaum [2003] p. 48, traduction des auteurs). Ainsi, il en va de la survie même de l'approche par les capacités de Sen que d'intégrer « subrepticement » (*surreptitiously*, cf. Valentini [2011] p. 311) certains aspects transcendants. Sans eux, c'est l'ensemble de l'approche qui est mise en péril.

Éléments de conclusion : La question du débat public

Les deux arguments que nous venons de présenter, la conception smithienne du spectateur impartial et la révision par Nussbaum de l'approche par les capacités plaident, croyons-nous, pour un dépassement de l'opposition trop tranchée entre l'approche transcendantale et l'approche comparative. Rigoureusement parlant, le spectateur impartial est cet homme au dedans du cœur – la conscience ou la raison –, devant lequel le sujet moral est appelé à comparaître. Les capacités centrales de Nussbaum, dans la mesure où « elles jouent un rôle

analogue à celui des biens premiers », sont supposées accompagner les individus dans leurs choix de mode de vie. En d'autres termes, il s'agit de concepts qui ont un statut transcendantal mais au sens kantien de *conditions de possibilité*. Le spectateur impartial est l'aptitude du sujet moral à l'impartialité ; il n'est pas pour autant, immédiatement, impartial. Il lui faut l'intervention de spectateurs réels, suffisamment éloignés de son monde particulier, pour qu'il puisse s'engager dans un processus d'accession à l'impartialité. Les capacités centrales ne correspondent en aucune façon à une liste exhaustive des capacités, mais elles rendent possibles, pour la personne, la sélection et l'adoption des modes de vie dont l'étendue restera nécessairement ouverte et la liste incomplète. Une telle compréhension de la transcendance ne s'oppose guère à la logique comparative, bien au contraire : ce n'est que le processus comparatif, c'est-à-dire l'interaction avec d'autres sujets moraux, l'expérience d'autres modalités d'existence, la découverte d'autres options et d'autres choix, la connaissance d'autres points de vue qui peut rendre l'individu *effectivement* raisonnable, impartial, juste. Ce processus, on peut l'appeler *débat public* à travers lequel le sujet moral s'éduque et accède à la *raison publique*. Un autre auteur cher à Sen, Condorcet, que le théoricien des capacités range du côté des comparatistes a été également très attentif à la question du débat public et de l'instruction, relativisant ainsi la radicalité de l'opposition transcendantal/comparatif (Ege, Igersheim et Le Chapelain [2012]).

Condorcet comme Smith est hautement sensible à la question de l'altérité. La « volonté » particulière qui désigne dans la terminologie de Condorcet les intérêts et les opinions de l'individu doit céder devant les exigences de la raison, tout comme chez Smith le sujet moral doit se détacher de sa position naturelle devant le tribunal du spectateur impartial. Mais cette distanciation par rapport à soi-même, aux intérêts et opinions de son monde imperméable et clos, ne peut se réaliser que par l'apprentissage, par l'individu, de la condition de citoyen. Le sujet moral devient citoyen démocratique c'est-à-dire répond aux exigences de la raison en intégrant autrui dans son monde, en accueillant dans sa « province » des « voix venues d'ailleurs ». Le débat public est bien cet espace où le sujet moral s'ouvre sur et vers l'autre en apprenant avec lui comment répondre aux exigences de la raison. Cet apprentissage est l'assimilation de la raison, devenue publique, par les citoyens. Pourtant, Sen indique que « malgré leurs différences, les deux traditions des Lumières – la contractualiste et la comparatiste – ont aussi de nombreux points communs. Par exemple, toutes deux s'appuient sur le raisonnement et invoquent les exigences du débat public » (Sen [2009] p. 21). Nous croyons que le débat public est bien plus qu'un simple point commun entre les deux traditions mises au jour par Sen. Tout comme les concepts de spectateur impartial et de capacité qui lui

sont liés d'une manière ou d'un autre, ce concept est précisément ce qui permet d'établir un lien entre les deux traditions et donc de relativiser fortement le clivage entre approches transcendantale et comparative.

Bibliographie

S. Alkire [2002] : **Valuing Freedoms : Sen's Capability Approach and Poverty Reduction**, Oxford : Oxford University Press.

R. Arneson [1990] : *Liberalism, distributive subjectivism, and equal opportunity for welfare*, **Philosophy and Public Affairs**, vol. 19, pp. 159-194.

J.-M. Bonvin et E. Farvaque [2008] : **Amartya Sen – Une politique de la liberté**, Paris : Michalon.

J.-D. Boyer et C. Le Chapelain [2011] : *Smith and Condorcet on instruction and the Rawlsian opposition* in R. Ege et H. Igersheim (eds.) : **Freedom and Happiness in Economic thought and Philosophy**, Londres : Routledge, pp.52-66.

G. A. Cohen [1990] : *Equality of what ? On welfare, goods and capabilities*, **Recherches Economiques de Louvain**, vol. 56, pp. 357-382.

D. A. Crocker [1992] : *Functioning and Capability*, **Political Theory**, vol. 20, pp. 584-612.

R. Ege [2009] : *La place de la 'société civile' dans la philosophie politique de Hegel et la question de l'économie politique* in A. Alcouffe et Cl. Diebolt (eds.) : **La pensée économique allemande**, Paris : Economica, pp. 27-46.

R. Ege, H. Igersheim et C. Le Chapelain [2012], *Transcendental vs Comparative Approaches to Justice: A Reappraisal of Sen's Dichotomy*, **Working Paper BETA – Université de Strasbourg**, n°2012-15.

S. Fleischacker [1991] : *Philosophy in Moral Practice: Kant and Adam Smith*, **Kant-Studien**, vol. 82 n°3, pp. 249-270.

C. Gamel [2010] : *Que faire de l'approche par les capacités? Pour une lecture rawlsienne de l'apport de Sen*, **Working paper GREQAM – Université d'Aix-Marseille**, n°2010-30.

D. Gasper [1997] : *Sen's Capability Approach and Nussbaum's Capabilities Ethics*, **Journal of International Development**, vol. 9, pp. 281-302.

M. Gilardone [2010] : *Amartya Sen sans prisme*, **Cahiers d'économie politique**, vol. 56, p. 9-39.

H. Igersheim [2005] : **L'élaboration du concept de capabilité**, **IDEES**, vol. 139, p. 6-19.

- H. Igersheim [2013] : *Une analyse des concepts rawlsien et senien de liberté*, **Cahiers d'Economie Politique**, vol. 64, à paraître.
- F. Kandil [2010] : *Idéale ou comparative : Quelle approche pour la justice sociale ?*, **Revue Economique**, vol. 61, pp. 213-236.
- I. Kant [1785] : *Fondation à la métaphysique des mœurs* in I. Kant : **Métaphysique des mœurs I Fondation Introduction**, Trad. française, Paris : Flammarion, 1994 ; **Kritik der praktischen Vernunft Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**, Frankfurt am Main : Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1974.
- M. Nussbaum [2000] : **Femmes et développement humain. L'approche des capacités**, Trad. française, Paris : Antoinette Fouque, 2008 ; **Women and Human Development. The capabilities Approach**, Cambridge : Cambridge University Press.
- M. Nussbaum [2003] : *Capabilities as Fundamental Entitlements : Sen and Social Justice*, **Feminist Economics**, vol. 9, n°2-3, pp. 33-59.
- M. Qizilbash [1998] : *The Concept of Well-Being*, **Economics and Philosophy**, vol. 14, pp. 51-73.
- J. Rawls [1971] : **Théorie de la justice**, Trad. française, Paris : Seuil, 1987 ; **A Theory of Justice**, Oxford : Oxford University Press, 1997.
- I. Robeyns [2005] : *The capability approach: a theoretical survey*, **Journal of Human Development**, vol. 6, n°1, p. 93-117.
- I. Robeyns [2012] : *Are transcendental theories of justice redundant ?*, **Journal of Economic Methodology**, vol. 19, pp. 159-163.
- J. E. Roemer [1996] : **Theories of Distributive Justice**, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press.
- A. Sen [1980] : *Quelle égalité ?*, Trad. française, in **Ethique et Economie Et autres essais**, Paris : Presses Universitaires de France, 1993, pp. 189-213 ; *Equality of What ?*, in **Choice, Welfare and Measurement**, Cambridge (Mass.) : The MIT Press, 1982, pp. 353-369.
- A. Sen [1985] : **Commodities and Capabilities**, Amsterdam : North-Holland.
- A. Sen [1988] : *Freedom of choice : concept and content*, **European Economic Review**, vol. 32, pp. 269-294.
- A. Sen [1990] : *Welfare, freedom and social choice: a Reply*, **Recherches Economiques de Louvain**, vol. 56, pp. 451-485.
- A. Sen [1992] : **Repenser l'inégalité**, Trad. française, Paris : Seuil, 2000 ; **Inequality Reexamined**, Oxford : Clarendon Press.

- A. Sen [1999] : **Un nouveau modèle économique. Développement, justice et liberté**, Trad. française, Paris : Editions Odile Jacob, 2000 ; **Development as freedom**, Oxford : Oxford University Press.
- A. Sen [2006] : *What do we want from a theory of justice?*, **The Journal of Philosophy**, vol. 103, pp. 215-238.
- A. Sen [2009] : **L'idée de justice**, Trad. française, Paris : Flammarion, 2010 ; **The Idea of Justice**, London : Penguin Books.
- A. Sen [2012] : *Values and Justice*, **Journal of Economic Methodology**, vol. 19, pp. 101-108.
- A. Smith [1759] : **La théorie des sentiments moraux**, Trad. française, Paris : Presses Universitaires de France, 1999 ; **The Theory of Moral Sentiments**, New York : Prometheus Books, 2000.
- R. Sugden [1986] : *Commodities and Capabilities*, **The Economic Journal**, vol. 96, n°383, pp. 820-822.
- R. Sugden [1993] : *Welfare, resources and capabilities : a review of Inequality Reexamined by Amartya Sen*, **Journal of Economic Literature**, vol. 31, n°4, pp. 1947-1962.
- L. Valentini [2011] : *A paradigm shift in theorizing about justice ? A critique of Sen*, **Economics and Philosophy**, vol. 27, 297-315.

¹ Sur ces questions, voir aussi Sen [2006, 2012].

² Voir aussi Ege, Igersheim et Le Chapelain [2012] et Igersheim [2013].

³ Pour des articles ou ouvrages dédiés à l'approche par les capacités de Sen, voir, entre beaucoup d'autres, Alkire [2002], Igersheim [2005], Robeyns [2005] et Bonvin et Farvaque [2008].

⁴ L'expression « capacités de base » vise à désigner « la capacité de satisfaire jusqu'à un certain point des fonctionnements élémentaires d'une importance cruciale » (Sen [1992] p. 72, note 19). Nous reviendrons sur ce point dans la suite de cette section.

⁵ Sur ce point, voir par exemple, Crocker [1992], Gasper [1997] ou encore Robeyns ([2005] pp. 103-105).