



**HAL**  
open science

# Amartya Sen. L'Idée de justice ou l'ambition d'un monde raisonnable

Arnaud Brennetot

► **To cite this version:**

Arnaud Brennetot. Amartya Sen. L'Idée de justice ou l'ambition d'un monde raisonnable. Justice spatiale = Spatial justice, 2010, <https://www.jssj.org/issue/octobre-2010-jssj-a-lu/>. halshs-02069643

**HAL Id: halshs-02069643**

**<https://shs.hal.science/halshs-02069643v1>**

Submitted on 15 Mar 2019

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

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

---

**Amartya Sen. *L'Idée de justice ou l'ambition d'un monde raisonnable*****Arnaud Brennetot**

**Amartya Sen (2010) *L'Idée de justice*, Flammarion, Paris, 558 p., ouvrage traduit par Paul Chemla (1<sup>re</sup> édition, Penguin Books Ltd, 2009).**

Le dernier ouvrage de l'économiste indien Amartya Sen, intitulé *L'Idée de justice*, s'inscrit dans la longue liste des ouvrages ayant pour ambition de proposer une alternative à la *Théorie de la justice* de John Rawls (1971). Confirmant le jugement de Robert Nozick selon qui « *les philosophes de la politique doivent désormais ou bien travailler à l'intérieur de la théorie de Rawls, ou bien expliquer pourquoi ils ne le font pas* » (1974, p. 228), cette volonté suffit à en faire un ouvrage incontournable pour quiconque s'intéresse aux questions de justice. Plusieurs des arguments sont déjà connus. Le dialogue entre Sen et Rawls remonte en fait à l'année universitaire 1968/1969, à l'époque où tous deux donnaient un cours de philosophie politique à Harvard. C'est pourtant la première fois, dans ce livre, que Sen dévoile de manière aussi complète sa conception de la justice. D'emblée, une contradiction apparaît entre la volonté qu'il manifeste de se démarquer de Rawls et les convergences qui apparaissent entre leurs deux œuvres. L'économiste reconnaît d'ailleurs lui-même qu'il partage avec Rawls de nombreuses convictions, à commencer par l'idée que la justice repose sur la démocratie et vise l'équité entre les êtres humains. On peut également mentionner leur rejet commun de l'utilitarisme et leur scepticisme face à l'« étroitesse de vue » de la théorie du choix rationnel.

Cependant, Sen se sépare de Rawls lorsqu'il met en cause l'« institutionnalisme transcendantal » qui, depuis Hobbes, imprègnerait toutes les théories du contrat social (Locke, Rousseau, Kant et, pour la période contemporaine, Rawls). Pour lui, la justice ne peut se réduire à la recherche de la perfection institutionnelle. Faisant appel à certaines des conclusions les plus connues de la théorie du choix social, en particulier le paradoxe de Condorcet et le théorème d'impossibilité d'Arrow, Sen conclut qu'il n'existe aucune règle générale capable de déterminer un ordre de priorité qui soit juste en toute circonstance. Il rappelle d'ailleurs qu'il existe de nombreux cas dans lesquels les deux principes de justice définis par Rawls n'offrent pas de solution opératoire. Certaines situations sont même indécidables à partir d'arguments généraux. Il donne ainsi l'exemple d'une flûte que trois enfants réclament, chacun avec une raison exclusive (l'un parce qu'il a fabriqué cet objet, un autre car il est le seul à savoir en jouer et un dernier, plus pauvre, qui ne possède aucun jouet) : ici, aucun ordre de choix ne s'impose. Dans ces conditions, plutôt que de chercher un improbable système de règles parfaites, ce qu'il nomme la « *niti* » (concept traditionnel de la jurisprudence indienne), Sen considère qu'il est plus « raisonnable » de s'en tenir à une démarche pragmatique, la « *nyaya* », consistant à lutter contre les états qui, de fait, apparaissent comme des « injustices criantes » et à imaginer des solutions partielles pour y remédier. Il ne serait ainsi pas nécessaire de trouver un accord intégral et préalable sur la constitution de la société idéale pour se convaincre, par exemple, de l'importance de lutter contre l'esclavage. De même, faire le choix d'éradiquer des facteurs de mortalité évitable comme les famines n'exigerait pas un consensus simultané sur toutes les questions moins dramatiques.

On pourra objecter que parvenir à un tel consensus revient à dessiner, en négatif, l'image d'une justice minimale, compatible avec divers systèmes de préférences. Or, dans ses derniers écrits, Rawls ne dit pas autre chose : pour ce dernier, la justice n'exige pas d'accord intégral sur l'organisation de la société, ce qu'il nomme « une doctrine englobante, de nature religieuse, philosophique ou morale » (2003, p. 33) mais elle doit se borner à « la structure de base » nécessaire à la fondation d'une coopération équitable.

La critique exprimée par Sen à l'encontre du contractualisme est en revanche plus efficace lorsqu'elle remet en cause l'idée selon laquelle la justice pourrait reposer sur le système prudentiel utilisé par Rawls pour justifier son principe de différence : avoir des intérêts réciproques ne serait pas une garantie pour établir une coopération juste entre les membres d'une société, quand bien même celle-ci serait définie sous voile d'ignorance. Il existe en effet de nombreux états où le simple fait de pouvoir aider les autres suffit à créer une responsabilité morale, y compris si l'être en capacité d'agir n'a aucun risque de se retrouver dans la situation de dépendance de celui qu'il assiste. Cette éthique de la responsabilité constitue un des principaux apports de Sen sur la justice : non seulement il permet de sortir des considérations en termes d'avantage mutuel, mais il apporte une réponse probante aux critiques néolibérales exprimées depuis Hayek à l'encontre du paternalisme auquel conduirait toute politique de solidarité sociale. Pour Sen, « nous vivons dans un monde où être totalement indépendant de l'aide et de la bonne volonté des autres est un objectif particulièrement difficile à atteindre et n'est peut-être pas toujours le plus important » (p. 368). La liberté n'est donc pas exclusivement une affaire de volonté personnelle. Elle ne peut pas non plus être pensée sous le seul angle de l'absence d'interdiction juridique (liberté négative) mais doit également intégrer les « capacités », c'est-à-dire les « possibilités concrètes » (ou libertés positives) qu'ont les individus d'accomplir des projets raisonnables.

Or, « certains désavantages en termes de capacités ne proviennent pas de caractéristiques personnelles (tel qu'un handicap), mais relationnelles et environnementales (comme l'état de privation relative) » (p. 324). La restriction des capacités ne procède pas seulement de la pauvreté envisagée sous l'angle des revenus, des ressources, ou même des « biens premiers » tels que Rawls le propose, mais plus largement de l'organisation générale de la société. D'un point de vue géographique, cela signifie que l'organisation spatiale de la société est une composante décisive de la justice. Prenant l'exemple théorique d'une région privée de toute école, Sen rappelle qu'il existe de nombreuses situations où les inégalités entre territoires peuvent se traduire pour certains habitants par une limitation des possibilités d'existence, indépendamment de leurs intérêts, de leurs désirs ou de leurs projets. Dans de telles circonstances, la lutte contre les inégalités joue un rôle crucial, même si elle n'est pas une fin en soi (sur ce point, Sen rejoint Rawls) et doit, au fond, contribuer au développement équitable des droits et des capacités de tous.

Sen n'oublie pas non plus les enjeux liés à la solidarité entre les générations, précisant la place qu'occupe la gestion des ressources dans sa conception de la justice. Le développement durable vise ainsi « *le maintien, et si possible l'extension, des libertés et capacités concrètes dont jouissent les gens aujourd'hui "sans compromettre la capacité des générations futures" d'avoir*

*une liberté semblable, ou supérieure* » (p. 306). On pourra regretter que les paragraphes consacrés à cette question ne soient pas plus précis, notamment sur la manière dont l'incertitude concernant les états futurs de la société et les risques liés à une telle méconnaissance méritent d'être gérés.

L'approche par les capacités, sensible aux contextes dans lesquels les évaluations sont menées, conduit ensuite l'auteur à défendre l'idée que la justice ne saurait se limiter à la défense d'une liste de libertés définies une fois pour toutes, comme le suggèrent ailleurs Rawls ou Nussbaum. L'impossibilité de faire reposer la justice sur un simple système de règles objectives aboutit à la nécessité de mener un travail permanent de dialogue social. La démocratie apparaît alors comme une forme politique indispensable, à condition toutefois qu'elle ne se réduise pas à un simple fonctionnement institutionnel et à l'organisation d'élections régulières. Pour Sen, la démocratie doit être envisagée sous la forme plus ambitieuse d'une délibération collective capable d'aider à déterminer les solutions provisoires les plus adaptées aux spécificités de chaque situation.

Cet empirisme ne l'amène pourtant pas à renoncer à l'« usage public de la raison », notamment car aspirer à la justice exige de se prémunir contre les dérives de l'intuitionnisme, c'est-à-dire contre le danger de prendre ses propres habitudes et automatismes de pensée pour des arguments largement recevables. Dans le système de justification de Sen, les choix sociaux ne doivent pas être fixés dans le seul but d'assurer le respect de certaines convictions spontanées, sauf à prendre le risque de prendre des décisions inspirées par des coutumes incompatibles avec l'équité. L'auteur fait alors appel à la figure du « spectateur impartial » proposée par Adam Smith dans la *Théorie des Sentiments Moraux* (1758) pour expliquer comment le débat public peut parvenir à déterminer avec une meilleure réflexivité les injustices que la société peut et doit chercher à éliminer. L'évaluateur ne tente plus de s'extirper du monde pour l'appréhender depuis le « point de vue de nulle part » comme chez Thomas Nagel (1986), mais il essaye d'adopter la perspective d'un observateur éloigné, soucieux d'élargir son horizon de réflexion et de mettre à l'épreuve les raisons qu'il a lui-même de préférer telle ou telle solution, en s'efforçant, comme le dit Smith, « d'observer ces motifs et sentiments avec les yeux des autres, ou comme les autres les observeraient » (p. 168). Dans la mesure où toute culture serait potentiellement porteuse d'arguments raisonnables, hypothèse que Sen défend ardemment, l'ouverture sur l'autre a pour conséquence de faire du dialogue entre les civilisations une des conditions de la justice. Sen rejoint ainsi tous ceux qui considèrent comme infondée l'hypothèse d'une incommunicabilité entre les cultures. Cela ne signifie pas que tous les arguments venus d'ailleurs sont systématiquement meilleurs mais, plus précisément, qu'en les prenant en compte et en faisant l'effort de les discuter au même titre que ses propres opinions, on limite l'éventualité de se laisser guider par de simples préjugés de voisinage.

Il y a dans cette conclusion une conséquence fondamentale en matière de justice spatiale : contrairement au discours insistant sur les bénéfices de la proximité, Sen envisage le localisme comme un des principaux obstacles à la réalisation d'une politique impartiale de lutte contre les injustices. Loin d'être une menace, le monde se présente alors comme l'horizon de référence à l'intérieur duquel la délibération démocratique doit s'organiser. En désaccord avec la vision nationale de Rawls, la position que Sen défend aboutit à remettre en cause le principe de

subsidiarité et laisse entendre que la légitimité d'une politique locale ou nationale dépend avant tout de sa contribution à la lutte contre les injustices à l'échelle du monde, ce qui revient à considérer qu'il ne peut y avoir d'équité régionale sans équité globale. L'intérêt local ne saurait donc prétendre au titre de norme politique prioritaire. Citant Martin Luther King pour qui « *l'injustice, où qu'elle soit, est une menace pour la justice, où qu'elle soit* » (p. 477), Sen fait la promotion d'une sorte de cosmopolitisme dialogique, dépourvu de gouvernement mondial. Dans la situation actuelle, il suffirait, d'après lui, de favoriser l'émergence progressive d'une conscience collective mondiale pour que l'élimination des injustices les plus criantes s'impose comme une priorité dans l'agenda des nations. L'affirmation de cette société civile mondiale, que certains géographes voient déjà à l'œuvre (Lussault, 2007 ; Lévy, 2008), apparaît comme une façon de subjuguier le règne des rivalités géopolitiques locales. « Les campagnes militantes publiques, les commentaires de la presse et le débat ouvert font partie des moyens qui permettent de pratiquer la démocratie mondiale sans État mondial. C'est aujourd'hui le grand défi : renforcer ce processus participatif qui fonctionne déjà » (p. 485). Sen reste cependant beaucoup plus évasif sur l'incapacité contemporaine de nombreuses minorités à faire entendre leurs voix sur cette scène mondiale. Il achève d'ailleurs son livre en reconnaissant que, dans la situation du monde actuel, où de nombreuses personnes restent privées des possibilités d'agir librement, la proclamation des droits de l'homme demeure, non pas une vérité absolue, mais un combat politique indispensable pour que progressent la démocratie et l'équité.

Se positionnant au croisement de plusieurs grands courants intellectuels, *L'Idée de justice* apporte donc une contribution dense et utile pour réfléchir aux relations entre justice, espace et pouvoir.

### **Autres ouvrages d'Amartya Sen disponibles en français**

**SEN Amartya** (2007) *Identité et violence, L'illusion du destin*, Odile Jacob, Paris, 270 p.

**SEN Amartya** (2005) *La démocratie des autres, Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident*, Payot, Paris, 89 p.

**SEN Amartya** (2005) *Rationalité et liberté en économie*, Odile Jacob, Paris, 559 p.

**SEN Amartya** (2000) *Repenser l'inégalité*, Le Seuil, Paris, 280 p.

**SEN Amartya** (1999, trad. 2000) *Un Nouveau modèle économique, Développement, justice, liberté*, Odile Jacob, Paris, 368 p.

**SEN Amartya** (1999) *L'économie est une science morale*, collection Cahiers Libres, La Découverte, Paris, 127 p.

**SEN Amartya** (1993) *Éthique et économie*, Presses Universitaires de France, Paris, 366 p.

### **Références complémentaires**

**LÉVY Jacques** (2008) *L'Invention du monde, Une Géographie de la mondialisation*, Les Presses de Sciences Po, Paris, 409 p.

**LUSSAULT Michel** (2007) *L'Homme spatial : La construction sociale de l'espace humain*, Le Seuil, Paris, 363 p.

**NAGEL Thomas** (1986, rééd. 1993) *Le Point de vue de nulle part*, Éditions de l'Éclat, Paris, 289 p.

---

**NOZICK Robert** (1974, rééd. 2008) *Anarchie, État et utopie*, collection Quadrige, Presses Universitaires de France, Paris, 442 p.

**NUSSBAUM Martha, SEN Amartya** (1993) *The Quality of life*, Clarendon Press, Oxford, 435 p.

**NUSSBAUM Martha C.** (1993) "Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human functioning", *Modern Philology*, volume 90, p. 46-73.

**RAWLS John** (1971, trad.1987) *Théorie de la justice*, Le Seuil, Paris, 666 p.

**RAWLS John** (2003) *La Justice comme équité, Une reformulation de Théorie de la justice*, La Découverte, Paris, 296 p.

**SMITH Adam** (1758, rééd. 2003) *La Théorie des sentiments moraux*, Presses Universitaires de France, Paris, 480 p.

**Pour citer cet article : Arnaud BRENNETOT**, « Amartya Sen. *L'idée de justice ou l'ambition d'un monde raisonnable* », *Justice spatiale | Spatial Justice*, n° 2, octobre 2010 (<http://www.jssj.org>).