



HAL
open science

L'invisibilisation des communs

Antoinette Baujard

► **To cite this version:**

| Antoinette Baujard. L'invisibilisation des communs. 2023. halshs-04627012

HAL Id: halshs-04627012

<https://shs.hal.science/halshs-04627012v1>

Preprint submitted on 27 Jun 2024

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

WP 2407 – May 2024

L'invisibilisation des communs.

Le rôle et les enseignements de la théorie du choix social et de l'économie du bien-être

Antoinette Baujard

Résumé:

Cet article adopte une perspective normative pour décrire comment les sciences économiques ont opéré une réduction du social à ses seules composantes individuelles. Après avoir illustré comment le questionnement normatif et du niveau collectif en économie a été ignoré, l'article rappelle le contexte dans lequel s'est imposé le « welfarisme » en économie du bien-être, le cadre d'étude dans lequel le bien-être social ne dépend que des seules utilités individuelles. L'article expose les enseignements du théorème d'impossibilité d'Arrow et celui du Parétien libéral de Sen pour montrer en quoi ces restrictions informationnelles ont conduit à l'invisibilisation des communs et permet, en creux, d'identifier précisément des pistes pour les prendre au sérieux. En conclusion, il invite à repenser l'implication des membres d'une communauté dans les décisions collectives.

Mots-clés:

Choix social, communs, bien-être, bien-être social, bien-être individuel, welfarisme, restriction informationnelle, fabrique de l'ignorance

JEL codes:

A13, B21, D6, H41, I31

L'invisibilisation des communs.

Le rôle et les enseignements de la théorie du choix social et de l'économie du bien-être¹

Antoinette Baujard²

15 mai 2024

Résumé. Cet article adopte une perspective normative pour décrire comment les sciences économiques ont opéré une réduction du social à ses seules composantes individuelles. Après avoir illustré comment le questionnement normatif et du niveau collectif en économie a été ignoré, l'article rappelle le contexte dans lequel s'est imposé le « welfarisme » en économie du bien-être, le cadre d'étude dans lequel le bien-être social ne dépend que des seules utilités individuelles. L'article expose les enseignements du théorème d'impossibilité d'Arrow et celui du Parétien libéral de Sen pour montrer en quoi ces restrictions informationnelles ont conduit à l'invisibilisation des communs et permet, en creux, d'identifier précisément des pistes pour les prendre au sérieux. En conclusion, il invite à repenser l'implication des membres d'une communauté dans les décisions collectives.

Mots-clés. Choix social, communs, bien-être, bien-être social, bien-être individuel, welfarisme, restriction informationnelle, fabrique de l'ignorance

Titre en anglais. Making commons (in-)visible. Roles and reach of social choice theory and welfare economics

Keywords. Social choice, commons, well-being, social welfare, individual well-being, welfarism, informational restriction, making of ignorance

JEL Code. A13, B21, D6, H41, I31

1. Introduction

Le terme « social » désigne l'agrégation mécanique des individus, alors que celui de « communs » n'a de sens que pour une communauté de membres liés par un sentiment d'appartenance et des interactions réelles. L'ère moderne, pour contrer la menace de l'autoritarisme, des violations de libertés et de l'autonomie des sujets, a focalisé toute l'attention sur les individus. La prise en compte de toute autre information est une prise de risque, celle de favoriser la subordination des individus à la volonté arbitraire d'un Prince. Aussi le collectif a-t-il été finalement défini à partir des seuls individus. Il n'y est donc plus question de « commun » à l'ère moderne, mais de « social » ou de « public ». Le social se réduit à ses membres ; ce qui est réalisé au niveau public est conçu précisément à l'avantage des individus. Il s'agit de leur offrir des services ou une source d'émancipation des fardeaux de la communauté, y compris en apportant des correctifs aux dérives d'un capitalisme individualiste.

¹ Article à paraître dans la revue *Droit et Culture*, présenté à l'occasion du Colloque "Du social au commun", 13-14/10/2022, Nancy. Je remercie tout particulièrement Muriel Gilardone pour nos échanges approfondis et exigeants sur les questions de communs, de normativité et d'agentivité et pour le cadrage éditorial de cet article. Mes remerciements vont également à Céline Jouin pour sa relecture attentive ainsi que l'ensemble des organisatrices et participants du colloque pour leurs retours.

² Antoinette Baujard, Université Jean Monnet Saint-Etienne, CNRS, Université Lumière Lyon 2, emlyon business school, GATE, 42023, Lyon, France. Orcid : 0000-0002-4156-7527. Contact : antoinette.baujard@univ-st-etienne.fr

Peut-on penser le collectif en termes sociaux ou publics, que perd-ton à ne pas penser en termes de communs ? Ces questions sont posées dans différentes disciplines. De nombreux articles publiés dans ce numéro mettent en évidence que le droit a exclu ce qui n'était ni public, ni privé, et par conséquent, a exclu les communs. En écho à ces observations, cet article se donne pour objectif de décrire comment les sciences économiques ont opéré cette même réduction du social à ses seules composantes individuelles. La spécificité de cet article sur le social et le commun est en fait double : il prend les sciences économiques comme terrain d'investigation et se donne pour fil conducteur une perspective normative. Précisons que le terme normatif tel qu'il est utilisé ici ne qualifie pas les règles de droit qui s'imposent. Dans le cadre de l'économie normative, le terme « normatif » est associé à des jugements évaluatifs ou prescriptifs : il s'agit donc de savoir sur quelles bases on peut évaluer qu'une situation sociale est plus valable qu'une autre. Ce qui a plus de la valeur est plus désirable, meilleur ou plus juste : ce jugement suppose donc des jugements de valeur éthique. Le fil conducteur de cet article vise donc à étudier s'il existe une normativité spécifique au niveau collectif, social ou commun, par rapport aux jugements normatifs individuels. Si l'on se concentre sur le cadre privilégié de l'économie du bien-être ou de la théorie du choix social, quel est le critère d'une décision individuelle ? Quel est celui d'un choix social, ou d'un choix commun ? Comment ces critères se distinguent-ils ou s'articulent-ils les uns aux autres ? Cet examen mettra en évidence que les restrictions informationnelles et le souhait de limiter l'approche normative en sciences économiques ont entraîné l'invisibilisation des communs en tant que tels. Ces analyses traceront les pistes qui permettent de les prendre au sérieux.

Conduire une investigation normative au niveau collectif en sciences économiques ne va pas de soi et j'aimerais l'illustrer en préalable par l'expérience du jeune Amartya Sen (Section 2). Je présenterai ensuite les raisons historiques qui ont conduit aux restrictions informationnelles du « welfarisme », cadre d'étude de l'économie du bien-être et de la théorie du choix social, sur la définition du bien-être social (Section 3). J'exposerai les enseignements de l'impossibilité arrovienne de déduire une préférence sociale à partir des préférences individuelles sur notre capacité à formuler des jugements évaluatifs ou prescriptifs au niveau social (Section 4). Je présenterai certaines interprétations particulières du théorème d'impossibilité du parétien libéral de Sen, afin de souligner les spécificités des communs et comment le cadre welfariste les a invisibilisées (Section 5). L'enquête aura permis de distinguer nettement entre une approche agrégative du social et une approche de composition des communs ; elle conclura que la prise en compte du normatif au niveau des communs exige de penser l'implication des membres du collectif aux décisions collectives très différemment de celle qui est supposée dans le cadre welfariste (Section 6).

2. Une histoire préalable

2.1. L'objectif indiscuté de la croissance

Alors qu'il était étudiant à Cambridge sous la direction de Joan Robinson au début des années 1950, Amartya Sen avait le désir profond de travailler sur ce qui lui semblait être « le plus important » à ses yeux, le sous-développement croissant de ses pays d'origine, l'Inde et le Bangladesh (Sen, 2021). Pour lui, la cause fondamentale en était l'inégalité d'accès aux biens publics fondamentaux tels que l'éducation et la santé. L'intérêt que portait Sen aux questions normatives et collectives et, concrètement, à l'accès aux biens publics fondamentaux, contrastait avec la vision orthodoxe de l'économie, autant qu'avec l'hétérodoxie de gauche alors dominante à Cambridge. Tous les professeurs, quelle que soit leur chapelle, le désincitait plus que fortement et explicitement à s'engager dans la théorie du choix social ou dans toute question normative. Joan Robinson et, avec elle, tous les hétérodoxes de Cambridge ne nient pas que le respect de certains droits fondamentaux et l'accès aux biens publics fondamentaux ont une certaine importance. Mais ils partageaient avec les autres économistes standards l'idée selon laquelle cela ne pouvait pas constituer la question prioritaire. La question

prioritaire – et finalement unique – était la condition nécessaire (et pas forcément suffisante) du financement de ces biens publics, capacité de financement qui exigeait la croissance de la production. Joan Robinson cherchait à en convaincre Sen : « en termes de priorités, il faut se concentrer sur la maximisation de la croissance économique » ; ensuite et seulement, « on peut se tourner vers les soins de santé, l'éducation, etc. » (Sen, 2022 : 287-288)

Dans cette ambiance particulière, fournir des biens publics est une question chimérique, objet de préoccupation de doux rêveurs. Par contraste, être « réaliste » exige de commencer par garantir plus de production, plus de richesse pour permettre de financer ce que l'on valorise, par exemple ces biens publics fondamentaux ; c'est reconnaître qu'il faut d'abord des richesses pour être en mesure de les partager ensuite. Cette croyance était partagée par l'ensemble des chapelles des sciences économiques, qu'elles fussent hétérodoxes ou orthodoxes. Amartya Sen a appris à ses dépens que l'on ne peut difficilement revenir sur un dogme qui s'est installé comme une évidence.

Replaçons cette anecdote dans un contexte plus large. Dans les années 1950 et 1960 les débats centraux des sciences économiques ne portaient pas sur la question normative de savoir ce qui comptait fondamentalement pour les êtres humains, pour les communautés, pour les sociétés. Autrement dit les objectifs collectifs n'étaient pas l'objet du débat central des sciences économiques. Ce sont les façons d'y parvenir qui étaient sujets à controverses. Typiquement les écoles de pensée s'opposaient sur les hypothèses ou les manières de travailler. Par exemple, la querelle opposait ceux qui, pour obtenir plus de croissance, concluaient qu'une relance par la demande était plus efficace et ceux qui défendaient plutôt une relance par l'offre. Mais fondamentalement, les différentes chapelles partageaient l'objectif consensuel de la croissance :

« J'ose croire qu'à l'heure actuelle, dans le monde occidental, et en particulier aux États-Unis, les divergences entre citoyens désintéressés en ce qui concerne la politique économique découlent principalement de prévisions différentes quant aux conséquences économiques d'une action – divergences, qui, en principe, pourraient être éliminées par les progrès de l'économie positive – plutôt que de différences fondamentales de valeurs, divergences au sujet desquelles les hommes ne peuvent en fin de compte que se disputer. [...] Un accord sur les conséquences économiques d'une législation ne produirait peut-être pas un accord complet sur son bien-fondé, car des divergences pourraient encore subsister quant à ses conséquences politiques ou sociales ; mais si l'on s'accorde sur les objectifs, cela contribuerait certainement beaucoup à la formation d'un consensus. [...] Un consensus sur la politique économique "correcte" dépend beaucoup moins des progrès de l'économie normative proprement dite que des progrès de l'économie positive qui aboutissent à des conclusions qui sont, et méritent d'être, largement acceptées » (Friedman, 1953 : 182-183).

Autrement dit, les objectifs que poursuit la société en choisissant ses politiques économiques ne divergent pas vraiment selon les personnes ou les écoles de pensée. Tout le monde s'accorde sur le même objectif de croissance du PIB. Les économistes de cette époque cherchaient davantage à avancer dans leur investigation de l'économie positive.

2.2. Sen et les biens publics fondamentaux

Lorsque l'on lit ses descriptions de ses années à Cambridge à partir de 1953, on comprend qu'Amartya Sen ne partageait pas cette croyance en « l'évidence » que les questions collectives devaient être reléguées à une place subalterne et que l'objectif indiscuté était la croissance. Les raisons pour lesquelles cette situation le navrait étaient non seulement positives, mais aussi normatives.

D'une part, son avis pouvait s'expliquer par des arguments positifs. En l'occurrence, les niveaux bas de santé et d'éducation pouvaient expliquer le faible niveau de protection sociale et de droit du travail qui freine le développement, et non seulement en résulte. Il met donc en évidence un cercle vicieux plutôt que le

lien de causalité intuitif dont parlait Joan Robinson. Sen observe aussi que les trappes à pauvreté et à sous-développement résultent d'habitudes de forte fécondité, elles-mêmes résultant des taux de mortalité élevés caractérisant le sous-développement ; enfin, la forte fécondité entrave l'indépendance des femmes, alors que le travail des femmes par sa contribution avérée au travail productif et à une meilleure éducation des enfants serait favorable au développement économique. Si l'on regarde une situation de sous-développement comme le résultat d'un ensemble de décisions individuelles, on pourrait lire un lien de causalité, voir attribuer une responsabilité à certains individus. Si l'on regarde les choses dans leur ensemble comme Amartya Sen, il y a un risque de cercle vicieux ou une possibilité de cercle vertueux. Ainsi, traiter d'abord les impacts de la situation collective sur les opportunités individuelles, plutôt que sa justification individuelle, semble indispensable pour permettre la sortie du cercle vicieux. Ces arguments sont de nature positive. Ils pourraient donc, à ce titre, constituer des objets de discussion entre économistes positifs, puisque leur rôle est de prouver qu'ils sont valides ou non. Ils pourraient même différer, selon les approches retenues. Pour autant, ces observations relevant de l'économie positive n'étaient simplement pas discutées avant que Sen ne parvienne à les intégrer au débat plus d'une décennie plus tard. Ce que Sen décrit alors, sans dissimuler son aigreur, c'est le refus de la discipline – hormis de la part de quelques marginaux marxistes ou ultra-libéraux – de discuter sérieusement ces arguments. Il met le doigt sur la fabrique de l'ignorance des économistes sur tout ce qui concerne les biens publics fondamentaux. Comme la raison de leur relégation ne vient pas d'arguments scientifiques, elle repose certainement sur d'autres éléments de contexte. Ceux-là ne sont pas étudiés en tant que tels par Amartya Sen. Nous allons les mettre en évidence, au moins partiellement, dans cet article, en insistant sur les raisons épistémologiques et idéologiques qui pousseront les économistes à raisonner dans un cadre d'individualisme éthique.

D'autre part, et au-delà des arguments positifs, la position de Sen reposait également sur des fondements normatifs. Contrairement à ce qui semblait s'imposer comme un consensus indiscuté, ce qui compte en priorité pour Sen, ce n'est pas la croissance. Déjà ce n'est pas un objectif, mais un moyen. Il ne conteste pas que la croissance puisse être, sans doute, un moyen pour des objectifs que la société a de bonnes raisons de valoriser, mais il faut savoir l'interroger dès qu'elle entre en conflit avec ces objectifs. Dès lors que la recherche de la croissance pour la croissance génère des dysfonctionnements, il faut s'interroger sur ce qui compte plus fondamentalement pour la société dans son ensemble. Il n'est cependant pas trivial de définir l'objectif collectif de la société.

2.3. L'urgence de la question normative

Comment définir l'objectif d'un collectif ? Sen y voyait là une question ouverte et, ce, pour au moins deux raisons. L'une des raisons est sa lecture de Marx, l'autre celle du résultat arrovien.

Sen partage certaines idées avec Marx. Il reconnaît avec lui la nécessité de se focaliser sur les besoins ; il partage son sentiment qu'il faut concevoir des politiques pour réduire la pauvreté ; il juge que, dans un capitalisme inégalitaire, les subalternes ne sont pas vraiment « libres » d'accepter ou ne pas accepter l'inacceptable. Il présente ainsi, en forçant peut-être un peu le trait, Marx comme un défenseur de la liberté et de la liberté d'expression. Mais il ne parvient plus à suivre Marx, dit-il, lorsque celui-ci prétend résoudre ces problèmes par une « dictature du prolétariat », solution radicale qui repose sur l'hypothèse selon laquelle « on saurait identifier la demande d'un collectif », qu'il faut la satisfaire à tout prix (Sen, 2021). Pour Sen, cette hypothèse ne tient pas.

Si l'on ne s'interroge pas sur les fondements de la demande d'un collectif, ceux qui prétendent savoir l'identifier risquent d'imposer à tous des exigences qui sacrifieraient certains des individus qui

composent ce collectif et, finalement, justifient l'autoritarisme des régimes soviétiques. Ce sont là les conséquences coupables d'un défaut de réflexion sur le choix social.

Si l'on s'interroge sur ce que veut dire la volonté d'un collectif composé de membres différents, on se rendra vite compte que la réponse n'est pas triviale. Un objectif valable pour le collectif, défend Sen, devrait au minimum garantir le respect des droits d'expression de ses membres et de leurs puissances d'agir. Autrement dit, il convient d'imposer une condition préalable, qui serait de respecter les membres qui composent ce collectif. Une question fondamentale consiste donc à savoir si l'objectif collectif peut se déduire des jugements de ses membres et, si oui, comment.

Quand on décide collectivement, il arrivera toujours qu'un avis collectif puisse s'avérer en contradiction avec au moins l'avis de l'un des membres : la décision collective suppose que l'on accepte le sacrifice de l'intérêt de certains au profit d'autres. Mais pourquoi les membres du collectif devraient-ils y consentir ? Est-ce que l'on peut trouver une méthode rationnelle qui respecte les positions de chacun ? Ces questions constituent justement l'objet du théorème d'Arrow. Sen fut dès les années 1950 très impressionné par le résultat arrowien, sur lequel il reviendra de revenir plus précisément ci-dessous.

3. Les conséquences du welfarisme

3.1. Le cadre welfariste

Continuons sur le contexte historique. Afin d'explorer progressivement la question du lien entre normatif et collectif, je commence par l'analyse du « welfarisme », cadre d'étude de l'économie du bien-être et, implicitement, du théorème d'Arrow. L'économie du bien-être régit l'étude des questions normatives et de celles qui sont liées à la chose publique au sein des sciences économiques. Son cadre d'étude est le welfarisme, qui définit le bien-être social exclusivement à partir des bien-être individuels. Selon Amartya Sen (1977 : 1559) le welfarisme est « l'approche générale consistant à n'utiliser aucune autre information sur les états sociaux que celle du bien-être individuel qu'ils génèrent ».

Le terme n'est apparu pour la première fois que dans un ouvrage de Hicks en 1959 puis dans les travaux d'Amartya Sen en 1977 pour critiquer les restrictions informationnelles qu'impose le cadre d'étude welfariste. Mais même lorsque le terme n'existait pas, le welfarisme caractérisait d'ores et déjà l'économie du bien-être depuis le tournant de la première à la seconde économie du bien-être dans les années 1940 (Baujard, 2016).

Seules comptent les utilités individuelles pour soutenir le jugement de ce qui est bon pour la collectivité. Mais que veut dire « l'utilité d'un individu » ? Peut-on la mesurer ? Comment l'évaluer ? Il existe différentes sources d'informations potentielles sur les utilités individuelles. Elles pourraient être objectives : des experts décident de la façon d'observer les situations individuelles et de mesurer les utilités de chacun. Les utilités pourraient être subjectives : ce sont les individus eux-mêmes qui énoncent ce qu'est leur utilité. Nous allons voir que le cadre de l'économie du bien-être et du choix social a privilégié une conception subjective de l'utilité pour au moins deux raisons, que nous allons présenter dans les deux sections à venir – notons qu'il s'agit de justifications rétrospectives.

3.2. Utilité subjective et paternalisme

Selon les exemples célèbres discutés par les théoriciens du choix social à partir des années 1970, le bon juge pour décider s'il vaut mieux qu'une personne se couche sur le ventre ou sur le dos pour dormir est

le dormeur lui-même. Pour dire quel est le meilleur plat, le bon juge est celui qui va le manger. Pour bien comprendre les implications de ces affirmations, procédons à un raisonnement par l'absurde.

Imaginons le cas contraire : un autre individu (mettons X) que lui, dormeur ou mangeur (mettons Y) juge, de quelle façon Y devrait dormir ou manger (mettons faire Z). Dans ces exemples, X décide pour Y, ou dit ce qui est mieux pour Y, ou choisit les critères qui définissent ce qui est désirable pour Y. En disant cela, nous n'avons pas imaginé que Y est libre de Z sans l'intervention de X ; à aucun moment Y n'est même consulté sur ses propres critères ou sur son ressenti, ou sur ce qu'il souhaiterait faire. Y n'a pas même besoin de consentir explicitement à Z. En revanche, on peut imaginer que X choisisse Z parce que « X croit que Z va améliorer le bien-être de Y (y compris au sens où faire Z empêche le bien-être de Y de se détériorer), ou d'une certaine manière va favoriser les intérêts les valeurs, ou le bien de Y (« il pense que c'est bon pour Y » (Dworkin 2020). On vient là de décrire une situation de « paternalisme ».

Ainsi, ce qui est bon pour Y peut être identifié soit par X, soit par Y. Que X décide Z sans le consentement de Y, parce que X a de bonnes raisons de penser que Z est bon pour Y, alors Z agit de façon paternaliste vis-à-vis de Y. Inversement, suivre l'avis de Y pour Z ou non-Z est une attitude non-paternaliste.

Beaucoup de philosophes justifient aujourd'hui le paternalisme sur le fondement qu'une élite de sachants saurait mieux que les individus irrationnels ce qu'il conviendrait de faire, par exemple parce que la science a établi de nouveaux résultats sur les bienfaits de dormir sur le dos ou de manger le plat qui contient le plus de protéines. Mais revenons au contexte de la science économique des années 1930 à 1970. Dans une époque de guerre froide où les économistes américains souhaitaient se protéger des dérives autoritaires du socialisme d'État, il s'agissait d'éviter le paternalisme à tout prix (Backhouse et al., 2021). On pouvait accepter que les jugements des économistes reposent sur certaines valeurs éthiques mais, au minimum, ils devaient être non-paternalistes.

Le jugement des individus concernant ce qui est bon pour eux est par essence non-paternaliste. Ce que les individus jugent bon pour eux-mêmes est recevable ; ce que d'autres disent pour eux sans leur consentement ne l'est pas. Le jugement subjectif individuel est donc une source acceptable de normativité, dans le contexte que l'on vient de décrire. Dans le cadre welfariste, la question normative devrait reposer sur ce qu'en pensent les individus concernés eux-mêmes (Baujard, 2021).

3.3. Welfarisme et la neutralité axiologique des scientifiques

Le contexte épistémologique constitue une deuxième raison pour laquelle le cadre welfariste va privilégier les utilités subjectives et exiger certaines restrictions informationnelles sur ces utilités. L'ambition d'émancipation des religions, puis de neutralité axiologique de la science économique s'est construit progressivement. Les lumières du XVIII^{ème} siècle, le courant rationaliste au XIX^{ème} siècle et, plus généralement, le passage à l'époque moderne incitaient à une certaine distance d'abord des religions et de la métaphysique, et progressivement vis-à-vis des positions éthiques. Les sciences devaient incarner cette distinction entre corps et âme, entre raison et sentiments, entre faits et valeurs. On comprend alors la position wébérienne qui consiste à distinguer formellement savant et politique, les jugements de fait qui relèvent des scientifiques des jugements de valeur qui reviennent aux politiques.

Dans cette ambiance générale, la science économique ne fait pas exception. Elle se veut même pionnière dans le champ des sciences sociales dès les travaux de Pareto à la fin du XIX^{ème} siècle. Robbins en 1932 résuma l'ambiance de l'époque en quelques pages dans un pamphlet qui deviendra la position dominante de la discipline pour les décennies à suivre – et qui est encore largement celle qui nous gouverne aujourd'hui. Selon Robbins, l'éthique est non démontrable et doit donc se tenir en dehors de la science économique. Aussi les économistes en tant que scientifiques ne doivent-ils pas avoir affaire aux jugements de valeur.

Conformément à la position wébérienne, les scientifiques n'ont pas à décider quels sont les jugements de valeur qui sont bons pour la population. Comme on vient de le voir, les Américains sous la guerre froide acceptaient déjà peu que leurs représentants élus démocratiquement soient paternalistes, y voyant là les prémices du socialisme. Mais les économistes ne sont pas même élus et il n'y a aucune raison de leur faire confiance pour décider de ce qui est bon pour la population. Il est donc important que les scientifiques, y compris économistes, ne décident pas des jugements de valeur qui déterminent l'évaluation des politiques publiques ou l'aide à la décision publique, et qu'ils se cantonnent à l'économie positive pour laquelle leurs contributions sont précieuses.

La séparation de l'éthique et de l'économie porte à conséquence. D'une part, choisir une conception d'utilité ou de bien-être est en soi un jugement de valeur. Par exemple, le bien-être peut être interprété comme accomplissement de soi, ou bien comme un ensemble de réalisations objectives selon une liste décrivant ce qu'est une vie bonne... Les utilités subjectives en revanche n'exigent pas de choisir entre ces différentes conceptions de l'utilité puisque ce sont les individus eux-mêmes qui décident de ce qui fait utilité pour eux-mêmes, sans qu'on ait à définir l'utilité ou même à savoir ce que cela représente pour eux. La focalisation sur l'utilité subjective est donc une manière de ne pas avoir à assumer de jugements de valeur. D'autre part, Robbins met en évidence que les comparaisons interpersonnelles d'utilité ne peuvent pas être justifiées de façon positive. Pour des utilités subjectives, si *i* préfère *a* à *b* et *j* préfère *b* à *a*, on ne peut pas mesurer objectivement que l'incrément d'utilité que tire *i* de *a* compense la perte d'utilité de *j* par rapport à *b*. Il n'y a aucune façon de le mesurer en dehors d'un jugement de valeur sur le besoin relatif – Robbins prend l'exemple d'un brahman et d'un intouchable, ou d'un riche et d'un pauvre. Il faut donc exclure toute comparaison interpersonnelle.

Évidemment, il reste quelques prémisses normatives dans les recommandations qui pourraient être tirées de telles évaluations. Plutôt que de refuser tout jugement de valeur, les économistes ont plutôt cherché à n'en retenir qu'un minimum possible, pour « se cantonner » à ceux qui semblent consensuellement acceptables (Mongin, 2006). Cela se manifeste à la fois au niveau individuel et au niveau collectif (Baujard 2021). Au niveau individuel, l'affirmation selon laquelle « ce qui est bon pour les individus est ce que les individus jugent bon » est bien un jugement de valeur, mais un jugement de valeur acceptable dans une démocratie libérale politique. Au niveau collectif, le bien-être social dépend exclusivement des utilités individuelles et d'aucune autre information. Une situation pourra être jugée meilleure qu'une autre si elle est meilleure pour tous les individus : on appellera cette condition le « critère de Pareto ». Si une situation est meilleure pour certains alors qu'elle détériore la situation d'autres individus, on ne pourra pas juger la situation sociale, et dire qu'elle est meilleure ou moins bonne au sens de Pareto. Au niveau collectif, on comprend donc que le critère de Pareto n'ajoute pas beaucoup de jugements de valeur par rapport au principe de non-paternalisme cité plus haut. Aussi les économistes n'ont pas à engager leur propre jugement s'ils s'y cantonnent.

Certains sont même plus exigeants. Pour comparer deux situations sociales, ils se forcent à ne regarder que la façon dont les individus concernés jugent et comparent ces deux situations sociales (D'Aspremont et Gevers 2002). Pour savoir si un état social *a* est meilleur qu'un autre *b*, seules les utilités de chaque individu dans les situations *a* et *b* sont pertinentes et on ne prendra en compte aucune autre information. Cette dernière version du welfarisme est particulièrement restrictive, mais elle a le mérite de ne pas être contestable au sens où ce ne sont pas les économistes qui décident à la place des individus ce qui est bon pour eux et pour tous.

Nous arrivons à une conclusion d'étape de notre raisonnement. Ces deux arguments en faveur du cadre d'étude welfariste, le non-paternalisme et la neutralité axiologique de la science, soutiennent fondamentalement un individualisme éthique : seul compte ce qui compte pour les individus. Mais chemin faisant, le welfarisme se caractérise finalement par un individualisme méthodologique dans son traitement de

la question normative. De nombreuses critiques du welfarisme existent, mais nous allons désormais nous concentrer sur le fait que ce dernier conduit à des difficultés pour traiter sérieusement certaines questions normatives qui émergent dans le collectif.

4. La normativité d'une préférence sociale

4.1. Le théorème d'Arrow

Venons-en au théorème d'Arrow (1950, 1951, 1963). Arrow cherchait une procédure agrégative pour déterminer rationnellement un choix social tout en garantissant de respecter chaque individu. Le théorème de Arrow établit une impossibilité : on ne peut pas trouver de procédure mécanique qui permette d'agréger les préférences individuelles rationnelles et d'en déduire une préférence sociale elle-même rationnelle.

Voici le cadre. Les individus ont des préférences ordinales sur des états sociaux – c'est-à-dire qu'ils peuvent dire s'ils préfèrent un état social a à b , ou b à a , ou s'ils sont indifférents entre a et b . Ces préférences individuelles sont rationnelles au sens où elles sont bien transitives : si un individu préfère a à b et b à c , alors il préfère aussi a à c . L'objectif est de caractériser une préférence sociale qui dérive de ces préférences individuelles. On espère que cette préférence sociale soit elle-même rationnelle – si elle ne génère pas de cycle dans le classement social des états sociaux, on pourra dire quel ou quels états sociaux sont les meilleurs pour la société. Et Arrow impose que cette préférence sociale respecte certaines conditions normatives minimales qui font écho à la doctrine welfariste de l'économie du bien-être décrite plus haut.

D'abord, sauf à décréter qu'un point de vue extérieur est supérieur aux autres, il n'y a pas de raison d'exclure certaines préférences individuelles ou certaines combinaisons de préférences individuelles (condition de domaine universel). Ensuite, on veut s'assurer que l'ensemble de la société ne préfère pas une solution alternative au choix social (principe de Pareto). Arrow impose que la préférence sociale sur deux états sociaux ne dépende que des préférences individuelles sur ces deux états sociaux, et non pas du nom des individus concernés, ni des états sociaux eux-mêmes, ni d'autres états sociaux ou des autres individus dans la société (condition d'indépendance). Il semble également naturel que cette préférence sociale ne soit pas dictatoriale, au sens où un (ou plusieurs) membre de la société est susceptible de décider tout seul ce qui est mieux pour tout le monde (condition de non dictateur). Or, Arrow établit qu'il n'existe aucune procédure de choix social qui respecte les conditions arrowiennes (domaine universel, Pareto, indépendance) et qui ne soit pas dictatoriale.

Ce résultat nous enseigne que l'on ne peut pas justifier un objectif social à partir des préférences individuelles. Si l'on peut parfois en déduire ce qui est le mieux pour la société, cela ne sera pas possible la plupart du temps. On se demande pourquoi. Pour dépasser le constat arrowien, il convient de questionner les conditions arrowiennes, afin d'identifier lesquelles posent problème ou manquent à l'appel. Analyser les causes du théorème d'Arrow devrait contribuer à notre compréhension de la nature du problème collectif. Nous allons discuter de trois types de solutions qui ont émergé dans la littérature.

4.2. Les restrictions de domaine

La première idée vient d'Arrow lui-même et de Black (Black, 1954 ; Igersheim, 2024). Si les préférences sont unimodales sur une seule dimension, alors il n'y a pas de cycle de Condorcet et une décision à la majorité permet d'arriver à une décision – des préférences sont unimodales si les options sont d'autant plus préférées qu'elles sont plus proches de l'option préférée. Pour y parvenir, il a donc fallu exiger de réduire les formes acceptables des utilités individuelles, en violation de la condition de domaine universel.

Cette solution existe. Elle convainc facilement ceux qui regardent les préférences politiques dans l'histoire, et elle a convaincu Arrow lui-même (Maskin et Sen, 2014). Les préférences individuelles sont souvent unimodales et ordonnées selon la structure commune de l'axe politique gauche-droite. La restriction de domaine repose sur une observation empirique ; elle est donc une hypothèse raisonnable pour un économiste qui se doit de refuser de formuler des jugements de valeurs éthiques. Mais cet argument doit être vérifié. L'axe gauche-droite a longtemps été pertinent mais, observent de nombreux politistes, ce dernier n'est aujourd'hui plus une caractéristique évidente du débat politique.

Si cette solution n'est pas un constat positif, alors elle devient une exigence normative. Imposer l'unimodalité des préférences – ou toute autre restriction – revient à exiger que les individus se conforment à une certaine façon de penser : autrement dit, les préférences « devraient » être contraintes ou a priori façonnées pour devenir cohérentes avec le collectif. Une telle exigence normative est incompatible avec l'objectif de non-paternalisme et, plus généralement avec toute idée libérale politique, où les individus peuvent décider de leurs valeurs de façon autonome. Considérons maintenant deux autres solutions qui prennent fondamentalement au sérieux la question normative.

4.3. L'arbitrage entre les intérêts

Une interprétation fréquente du théorème d'Arrow est que l'impossibilité résulte de l'interdiction des comparaisons interpersonnelles d'utilité.

Pour savoir comment décider collectivement, on doit donc observer ce qui se passe pour certaines combinaisons de préférences. Parfois, tout se passe bien spontanément et les individus se mettent d'accord sur une solution consensuelle, heureux hasard dont nous ne pouvons que nous réjouir. En l'absence de conjonction naturelle des intérêts, les individus ne sont pas toujours d'accord les uns avec les autres – c'est le cas général. Par exemple, l'individu *i* préfère *a* à *b* et l'individu *j* préfère l'inverse. Le choix social qui privilégiera *a* est donc susceptible d'obtenir la faveur de certains (*i*) mais pas de tous, si bien qu'aucune procédure ne pourra mettre tous les participants d'accord. Il y a donc des perdants (*j*) et des gagnants (*i*), et aucune raison pour les perdants de consentir à une décision qui leur est finalement défavorable quand des décisions alternatives pourraient être choisies.

L'un des critères retenus par Arrow, la condition d'indépendance aux alternatives non pertinentes, garantit que les situations sociales sont jugées sur la base des préférences individuelles ordinales. Amartya Sen (1970) et D'Aspremont et Gevers (1977) analysent le type d'information du cadre arrowien, qui exclut en particulier les comparaisons interpersonnelles d'utilité. De telles comparaisons justifieraient le sacrifice des uns pour permettre l'accroissement de bien-être des autres. Si la société choisit *a*, elle favorise *i* qui préfère *a*, alors que si la société choisit *b*, ce sera au détriment de *a*. Favoriser l'intérêt d'un individu contre un autre ne peut pas dériver des seules informations individuelles sur l'utilité. Ce jugement nécessite d'être partial, ou de considérer des jugements de valeur que les économistes ne devraient pas se permettre de faire – par exemple en évoquant que *i* mérite plus, ou que *i* a plus besoin, ou que l'une des options génère plus d'utilité totale, etc. Il y en aura toujours qui seront sacrifiés, alors que d'autres en profiteront. Ce qui dit le théorème d'Arrow, c'est qu'aucune procédure rationnelle ne permet d'éviter cette situation inopportune. Si des décisions collectives sont prises ou, inversement, si aucune décision collective est prise (ce qui est une forme de décision en faveur du statu quo), le collectif aura validé le sacrifice des uns à l'avantage des autres. S'interdire les comparaisons dans ce cadre-là consiste à éviter des arbitrages que certains n'accepteraient pas. Arrow en déduit donc qu'il n'existe pas de procédure d'agrégation satisfaisante.

Sen suggère alors une solution iconoclaste dans le contexte méthodologique que nous avons décrit plus haut : il faut au contraire accepter les comparaisons interpersonnelles d'utilité et assumer leur évidente

normativité. Si l'on doit accepter ces formes sacrificielles, autant le dire de façon transparente et prendre le temps de les justifier. Prenons soin de les objectiver et de les intégrer au débat public. Par exemple, décider qu'il est mieux socialement de réduire la richesse du riche pour augmenter celle des plus pauvres (ce que l'on appelle le principe des transferts de Pigou-Dalton), c'est un jugement de valeur politique, que certains vont critiquer et d'autres défendre. La réintroduction de comparaisons interpersonnelles implique des jugements de valeur, ce qui a un prix : il faut discuter de ces jugements de valeur et s'accorder sur leur choix.

4.4. Des jugements de valeur explicites

Parmi les difficultés que posent les restrictions informationnelles arroviennes, Sen a identifié l'interdiction des comparaisons interpersonnelles. Mais d'autres ont montré que les utilités individuelles dans le cadre arrovien étaient en outre caractérisées par un paupérisme informationnel extrême sur les préférences individuelles elles-mêmes. Seules des informations binaires des préférences sont retenues : c'est-à-dire que seules les comparaisons d'états sociaux pris deux par deux aux yeux des différents individus sont pertinentes. Je peux dire si je préfère a à b ou b à a, ou si je suis indifférente, ou que je ne sais pas. Mais je ne peux pas dire si je préfère beaucoup ou pas beaucoup a à b.

Il existe pourtant des informations ordinales, plus riches que les comparaisons binaires et qui ne sont pas cardinales pour autant. Imaginons que monsieur i préfère z à x et x à y, et si on sait par ailleurs que les préférences individuelles sont transitives, i préfère donc y à z. Si la préférence est binaire, je ne peux en déduire que les informations suivantes : i préfère z à x, x à y et z à y. Pourtant, comme les préférences sont strictes, on peut imaginer raisonnablement que i préfère beaucoup plus x à y qu'il ne préfère x à y. Dire cela ne suppose pas que l'on puisse mesurer cardinalement l'intensité de préférences de i pour x, pour y, pour z indépendamment sur une échelle externe (cela n'implique pas non plus que l'on peut dire que i préfère plus x à y que j ne préfère y à z). En revanche, cela a du sens de prendre au sérieux cette information sur l'intensité de la préférence. Le fait de ne pas pouvoir réaliser des mesures algébriques sur les préférences ou de ne pas pouvoir les comparer n'implique pas que ces préférences soient binaires. La condition d'indépendance arrovienne exige que l'on ne prenne en compte que des préférences binaires alors que cette exigence va au-delà du nécessaire pour exclure des comparaisons interpersonnelles ou une cardinalité qui n'auraient pas de sens.

Or, en retenant des informations ordinales plus riches (par exemple la forme particulière d'une courbe d'indifférence), certains ont montré que l'on pourrait arriver à des solutions (Mongin et Fleurbaey, 2005 ; Fleurbaey et Maniquet, 2011), à condition qu'on spécifie une condition normative relative à la façon de juger de la distribution des ressources entre les individus (quand on se ramène à des cas simples qui n'exigent aucune comparaison interpersonnelle d'utilité). Par exemple, le choix d'une fonction de bien-être social particulière permettrait d'exprimer l'idée qu'il est légitime de prendre un peu à ceux qui sont très satisfaits parce qu'ils ont plus pour améliorer la situation de ceux qui ont moins.

Ce n'est donc pas exactement l'ordinalisme qui est la cause de la difficulté arrovienne, mais la conjonction du paupérisme informationnel sur les préférences et l'exclusion des jugements de valeur. Pour trouver une solution, il faut intégrer des éléments explicitement normatifs permettant de dire sur quelle base une situation peut être jugée meilleure qu'une autre. L'explicitation d'un jugement normatif au niveau collectif surgit, là encore, comme une réponse indispensable au problème arrovien. Lorsqu'une décision doit être prise au niveau collectif, on ne peut la réduire à ses composantes individuelles : il faut ajouter des conditions normatives qui permettent d'arbitrer entre les intérêts des uns et des autres, par exemple dans une perspective distributive, soit en privilégiant les plus démunis, ou bien en privilégiant les plus méritants, mais en tout état de cause en explicitant les jugements de valeur retenus.

Ces deux formes de solutions aux théorèmes d'Arrow mettent en évidence un enseignement remarquable : non seulement on ne peut pas déduire mécaniquement une décision normative au niveau collectif sur la base de prémisses cantonnées à l'individualisme éthique et à la condition parétienne, mais encore, des sources de normativité fondamentalement collectives, qui se définissent en dehors des seules composantes individuelles, sont nécessaires pour décider collectivement.

5. La normativité dans les communs

5.1. Le théorème de Sen

Poursuivons l'analyse. Indépendamment des questions d'arbitrage d'intérêt induit par la décision collective elle-même, le fait même du collectif – et le fait qu'il soit « vivant » – cause des interactions, des interdépendances, des hétéronomies réelles, naturelles, techniques qui font émerger des questions normatives spécifiques au commun.

Le théorème d'impossibilité du libéral Parétien de Sen (1970b) analyse une décision collective dans le cadre arrowien, sans s'encombrer de la condition d'indépendance qui en complexifie un peu l'interprétation, mais en introduisant une nouvelle condition liée à la liberté. Sen se place dans le même cadre qu'Arrow : pour des préférences individuelles transitives, peut-on en déduire une fonction de choix social qui respecte les conditions normatives suivantes ? Selon la condition de domaine universel, on doit pouvoir accepter n'importe quelle préférence ou combinaisons de préférences. Selon la condition de Pareto, une situation *a* est socialement préférée à une autre *b* si elle a été préférée par chacun et que personne n'est contre *a*. Selon la condition de libéralisme minimal, il existe au moins une paire d'options *z, t* parmi tous les états sociaux sur lesquelles un individu est « décisif », au sens où il y a quelque chose que tout individu peut choisir et qui ne lui sera pas imposé par la conjonction des choix des autres – comme par exemple le droit de pouvoir choisir soi-même de dormir sur le ventre ou sur le dos, ou la couleur de sa chambre. Une preuve simple et courte conclut qu'il n'est pas possible de déduire une préférence sociale acyclique des préférences individuelles transitives si l'on veut respecter simultanément ces trois conditions.

Ce petit résultat formel a donné lieu à différentes interprétations. Certains analystes ont jugé la définition de libéralisme retenue par Sen trop exigeante, et ont rejeté son résultat. Il est pourtant difficile de le passer totalement sous silence ; il faut savoir au moins ce que signifie le fait de rejeter cette condition de libéralisme. Une lecture qui revient souvent est la suivante.

Ce résultat négatif enseigne que l'on peut difficilement valoriser plusieurs valeurs morales au même titre et en même temps. La mise en évidence d'une incompatibilité entre le libéralisme (lié à la condition de libéralisme minimal) et le welfarisme (liée à la condition parétienne) signifie que l'on ne peut pas prétendre valoriser à la fois l'utilité et la liberté. Dès lors que peuvent surgir des conflits entre les deux valeurs – concrètement quand l'une privilégierait un état social et l'autre un autre –, il faut se résoudre à dire quelle est la priorité entre les deux valeurs. Sans quoi il n'existe pas de décision collective, on ne peut générer une fonction de choix social valide pour tous les cas que si l'on a prévu un ordre de priorité entre ces critères. Cette conclusion est évidemment embarrassante pour une science économique qui repose sur les valeurs de la liberté, tout en fondant tout son cadre d'étude sur une concentration exclusive sur la valeur d'utilité.

5.2. Des interactions et des interdépendances

Je voudrais insister ici sur ce que ce théorème enseigne au sujet de la question normative des communs.

La piste de solution des restrictions de domaine que nous avons explorée pour le théorème d'Arrow existe aussi pour le théorème de Sen. Si l'on exclut toutes les préférences qui se caractérisent par des ingérences dans la vie des autres (Fine, 1975), ou par des externalités (Bernholz, 1982), alors on évite l'impossibilité. Ainsi, le problème ne se pose pas dans un monde où les individus ne sont pas en lien, ne s'aident pas, ne se gênent pas, ne se jalouent pas, ne s'embarrassent pas les uns les autres. Dans une société de lapins dans laquelle chaque lapin est rangé dans son clapier individuel et ne voit pas les autres, il n'y a pas d'impossibilité du Parétien libéral. Mais n'est-il pas abusif de dire qu'un ensemble d'individus isolés dans leur clapier forment, par leur juxtaposition comptable, une communauté ?

Reconnaissons que ce monde sans interdépendance réelle entre les personnes est même difficile à imaginer. Un individu isolé, dès lors qu'il se chauffe au fuel et roule au diesel, peut difficilement prétendre n'avoir aucun impact sur le réchauffement climatique et sur le reste du monde : il en a potentiellement peu, et moins que d'autres, mais on ne peut pas affirmer que son mode de vie n'a strictement aucun impact sur les états sociaux qui sont l'objet des préférences d'autrui. Dès lors que le collectif est lié à des interdépendances, des réseaux de liens ou d'impacts sur l'autonomie des uns ou des autres, l'impossibilité du Parétien libéral surgit : aucune décision collective ne peut être prise en respectant à la fois les conditions de libéralisme et d'efficacité parétienne. Supposer a priori que les individus sont séparés dans une société de clapiers, c'est choisir de ne pas voir le problème de la justice – voilà une nouvelle forme de fabrique de l'ignorance.

Dans une communauté où les êtres humains vivent en commun, avec ce que cela suppose d'interactions, d'influences, de rétroactions, d'externalités, positives ou négatives, intentionnelles ou non, conscientes ou non, on doit composer : c'est là le problème fondamental de la justice. La mise en commun crée des situations où les individus ne sont pas spontanément en situation mutuellement favorable les uns pour les autres. Dès lors, des difficultés normatives se posent et il faut s'interroger sur la possibilité de définir un critère normatif qui soit valable dans cette communauté. Dans le cas du théorème, il faudra choisir si l'on priorise la valeur de l'utilité ou celle de la liberté. Or sait désormais que cette priorité n'émerge pas (que) des individus, mais dans ce qui se noue dans la mise en commun.

On comprend donc que la caractéristique essentielle des communs n'est pas le fait d'être une juxtaposition d'individus caractérisés par une relation de préférence individuelle sur des états sociaux communs mais leur réseau d'interdépendance. Chacun est une entité autonome mais on ne devrait pas pour autant nier les liens et les dépendances. Il surgit alors une question normative particulière que l'on ne peut pas résoudre par l'agrégation, et que Sen nous invite à explorer.

6. Conclusion : de l'agrégation à la composition

Intégrer la question normative dans les recommandations risque d'engager la responsabilité des scientifiques qui les formulent. Le cadre welfariste permet aux scientifiques de considérer des jugements sans avoir besoin de s'y engager, ni même de les expliciter, puisqu'ils attribuent aux individus eux-mêmes la définition de ce qui est bon pour eux. Le welfarisme, en tant que cadre d'étude individualiste méthodologique écarte la prise en compte de tout critère normatif qui émergerait du collectif indépendamment de ses composantes personnelles données. Les théorèmes d'impossibilité de la théorie du choix social mettent en évidence que la décision rationnelle collective ne peut pas être identifiée seulement par une procédure strictement agrégative des préférences individuelles. Il faut intégrer des jugements de valeur éthiques, par exemple traitant de la justice distributive ou d'une théorie de la justice traitant des externalités.

Ce n'est pas le rôle des scientifiques que de sélectionner les jugements de valeur – si l'on respecte les objectifs de neutralité scientifique évoqués plus haut. Il convient donc de « rendre » cette responsabilité

aux individus qui en ont la légitimité dans une démocratie libérale, ou encore aux politiques qui l'ont acquise par le vote. Au sein de l'économie du bien-être, c'est là l'objet du choix d'une fonction de bien-être social, ou au moins des principes qui la caractérisent. Sen, et d'autres, développeront alors des théories de la justice (conséquentialistes), dotées d'un appareil de justification philosophique, et dont les données saillantes reposent sur des données observables, mesurables et objectives (Gilardone, 2022). Par exemple, on pourra justifier de porter l'attention sur la capacité des agents à satisfaire certains besoins primaires comme une nourriture, un accès à l'eau ou à des droits fondamentaux. Maintenant, savoir quelle théorie de la justice il faut retenir pour un collectif n'est pas encore une question résolue. Elle pourrait même revenir comme un boomerang (Gilardone, 2019). On peut alors repousser la question de la décision à un niveau supérieur, en choisissant une procédure qui permettra de décider automatiquement d'une théorie de la justice qui justifiera notre consentement à certains arbitrages d'intérêts. Mais alors, conscients de ce qu'aucune procédure n'est neutre, comment déciderons-nous des critères à retenir pour sélectionner une procédure parmi d'autres ?

Parvenir à identifier l'objectif d'une communauté ne peut donc résulter que d'une discussion directe entre ses membres : il faut un « raisonnement public », un contact et un lien entre les personnes, un débat, un regard vers l'existence et la position de l'autre qui permet de décider ensemble du chemin que la communauté souhaite emprunter (Gilardone, 2019). Cela nous engage à nous écouter de façon non « rationnelle », mais de façon raisonnable et humaine. Une délibération active semble indispensable pour composer entre les personnes, dès lors qu'elles sont vivantes et dotées d'une puissance d'agir.

Est-ce que la délibération permet toujours de parvenir à cette composition et à la détermination d'une vision commune ? Ce serait naïf de le croire. Ce contact réel entre les membres de la communauté dans la délibération est une condition nécessaire et non suffisante. Invoquer l'idéal théorique de la délibération ne suffit pas à satisfaire miraculeusement les critères nécessaires de la détermination d'une volonté collective respectueuses des voix de chacun. Le risque serait donc de sauter de Charybde en Scylla. Nous avons montré plus haut que le tout « objectif » sur la base de critères exogènes constituait une menace de paternalisme ou d'autoritarisme. D'un autre côté, nous avons vu que le tout subjectif qui repose bien sur l'avis des membres concernés, ne suffit pas à dépasser les conflits d'intérêt et à prendre au sérieux les effets de l'interaction. Nous en avons conclu que la délibération est nécessaire pour identifier les critères normatifs pour la communauté. Les formes de délibération restent à construire. On doit prendre garde à ne pas passer de l'extrême de l'agrégation mécaniste et rationnelle ou de critères normatifs exogènes, à l'autre extrême, qui n'est pas plus attractif sur le plan normatif pour un collectif, du relativisme total sans cadre protecteur de l'égalité. Différentes formes de délibération peuvent exister et on doit reconnaître que certaines modalités d'échange collectifs peuvent favoriser ceux qui parlent le plus fort, ont le bon habitus ou sont dotés des marques symboliques de la domination (Girard, 2019). Une attention particulière doit être portée sur l'idéal d'égalité et d'attention à l'agentivité au sein de la délibération. Il reste à définir l'ensemble des formes recevables et non-acceptables de la délibération pour conduire cette enquête sur la définition du normatif dans le collectif. Une solution intermédiaire entre subjectif et objectif, entre agrégation et délibération, a notamment été traitée par A. Sen dans l'idée de justice (Sen 2009) et mise au jour par certains relecteurs (Baujard et Gilardone 2020, Baujard 2024, Gilardone 2024) ; d'autres pistes existent sans doute et restent à explorer.

La question collective est politique. Elle exige de prendre à bras le corps la question normative, avec toutes ses difficultés, ses défis, et ses questions ouvertes. Elle nous engage à une certaine modestie, et fait que, pour l'étudier, nous avons un agenda bien chargé.

Références

- ARROW (Kenneth J.), « A difficulty in the concept of social welfare », *The Journal of Political Economy*, 58, 4, 1950, p. 328–346.
- ARROW (Kenneth J.), *Social Choice and Individual Values*. John Wiley & Sons, New York, 1951, 2^{de} édition 1963.
- BAUJARD (Antoinette), « Welfare economics », In *Handbook of the History of Economic Analysis*, Gilbert Faccarello, Heinz D. Kurz dir. Edward Elgar Publishing Limited, Cheltenham (U.K.), Vol. 3, Ch.41, 2016, p. 611-623.
- BAUJARD (Antoinette), « L'économie du bien-être est morte. Vive l'économie du bien-être ! » In G. Campagnolo et J.S. Gharbi dir., *Philosophie économique*, Editions Matériologiques, Ch.2, Feb. 2017, p. 77-128.
- BAUJARD (Antoinette), « Values in welfare economics », *The Routledge Handbook of Philosophy of Economics*, Conrad Heilmann and Julian Reiss (Eds.) Routledge, Ch15, 2021, p. 211-222.
- BAUJARD (Antoinette), « Penser l'aide à la décision publique autrement. Amartya Sen et le débat sur l'information », Working Paper GATE 2024 ; Cités. Philosophie, Politique, Histoire. A paraître.
- BACKHOUSE (Roger E.), BAUJARD (Antoinette), NISHIZAWA (Tamotsu) dir. *Welfare Theory, Public Action and Ethical Values : Revisiting the history of welfare economics*, Cambridge : Cambridge University Press, March 2021.
- BLACK (Duncan), « On the rationale of group decision making », *The Journal of Political Economy*, 56, 1, 1948, p. 22-34.
- DWORKIN (Gerald) 2020. « Paternalism », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), E. N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/paternalism/>>.
- FRIEDMAN (Milton), *The methodology of positive economics*. The University of Chicago Press, Chicago, 1953.
- FLEURBAEY (Marc), MANIQUET (François), *A theory of fairness and social welfare*, 2011, Cambridge: CUP.
- GILARDONE (Muriel), 3 enfants, 1 flûte : le choix des principes de justice chez Amartya Sen, *Alternatives économiques*, « L'Économie politique », 3, 83, 2019, p. 86-99.
- GILARDONE (Muriel), Introduction aux débats sur la justice sociale, *Ressources en sciences économiques et sociales ENS Lyon*, <http://ses.ens-lyon.fr/articles/introduction-aux-debats-sur-la-justice-sociale>, 2022.
- GILARDONE (Muriel), « La définition anthropologique de la capacité chez Sen : une piste pour penser le commun au sein des approches économiques de la justice », *Droits et Culture*, Dans ce même numéro, 2025.
- GIRARD (Charles), *Délibérer entre égaux. Enquête sur l'idéal démocratique*, Paris, Vrin, L'esprit des lois, 2019.
- IGERSHEIM (Herrade), « The death of welfare economics. History of a controversy », *History of Political Economy*, 51, 2019, p. 827-865.
- IGERSHEIM (Herrade), « Kenneth Arrow, Duncan Black and group decision making. A seminal dispute? », Document de travail Beta, 2024.
- MASKIN (Eric), SEN (Amartya), *The Arrow impossibility theorem*, 2014, NY: Columbia University Press.
- MONGIN (Philippe), FLEURBAEY (Marc), « The new of the death of welfare economics is greatly exaggerated », *Social Choice and Welfare*, 25, 2005, p. 381-418.
- MONGIN (Philippe), « Value Judgments and Value Neutrality in Economics », *Economica*, 73, 2006, p. 257–286
- SEN (Amartya K.), *Collective choice and social welfare*. 1970b. Expanded edition, Harvard University Press, 2017.
- SEN (Amartya K.), « The impossibility of a Paretian liberal », *Journal of Political Economy*, 78, 1, 1970b, p. 152–157.
- SEN (Amartya K.), « Social choice theory: A re-examination », *Econometrica* 45, 1, 1977, p. 53-89.
- SEN (Amartya K.), « Personal utilities and public judgements: Or what's wrong with welfare economics? » *Economic Journal*, 89, 355, 1979a, p. 537-558.
- SEN (Amartya K.), « Utilitarianism and welfarism », *The Journal of Philosophy*, 76, 9, 1979b, p. 463-489.
- SEN (Amartya K.), *The Idea of Justice*, Cambridge Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.
- SEN (Amartya K.), *Home in the World. A Memoir*. Allen Lane: Penguin Press, 2021.