

**DROITS DE L'HOMME ET JUSTICE SOCIALE.  
UNE MISE EN PERSPECTIVE DES APPORTS  
DE JOHN RAWLS ET D'AMARTYA SEN.**

David Kolacinski

Cahier N°01.09.24

Septembre 2001

David Kolacinski

Allocataire de recherche

**Centre de Recherche en Economie et Droit de l'ENergie – CREDEN**

Université de Montpellier I

Faculté des Sciences Economiques

BP 9606

34 054 Montpellier Cedex France

Tel. : 33 (0)4 67 15 83 74

Fax. : 33 (0)4 67 15 84 04

e-mail : kola@sceco.univ-montp1.fr

*A Françoise et à Christelle*

That until the basic human rights are equally  
Guaranteed to all, without regard to race  
Dis a war

That until that day  
The dream of lasting peace, world citizenship  
Rule of international morality  
Will remain in but fleeting illusion  
To be pursued, but never attained  
Now everywhere is war, war  
(...)  
We find it necessary and we know we shall win  
As we are confident in the victory  
Of good over evil

Bob Marley “War” (extraits).

## REMERCIEMENTS

Mes remerciements vont à ceux qui m’ont fait bénéficier de leurs conseils et remarques éclairantes sur une précédente version de ce texte ; je pense en particulier au professeur Alain Euzéby, au professeur Claude Gamel et au professeur Jacques Percebois. Une première version de ce texte ayant donné lieu à un *Séminaire du CREDEN*, j’en remercie tous les participants, en particulier Valérie Clément. Mes remerciements s’adressent également à tous les membres du CREDEN et plus spécialement à Thibaud Costeplane.

Il va de soit que les opinions et les nombreuses lacunes se trouvant dans cet essai, sont de l’entier ressort de leur auteur et n’engagent en aucun cas ni le CREDEN, ni aucune des personnes citées dans les présents remerciements.

DROITS DE L'HOMME ET JUSTICE SOCIALE.

UNE MISE EN PERSPECTIVE DES APPORTS DE JOHN RAWLS

ET D'AMARTYA SEN

David Kolacinski – CREDEN – Université Montpellier 1

## RESUME

Cet essai veut montrer comment les approches de John Rawls et d'Amartya Sen sur la justice sociale peuvent être utilisées simultanément en vue de définir ce qu'est une société juste. En mettant en relation les « capacités », les biens premiers et le bien-être réalisable, nous indiquons comment les problématiques de ces deux auteurs peuvent s'inscrire dans une défense des droits de l'homme. Ces derniers sont alors vus à la fois comme moyen et comme but à atteindre pour une société juste. La justice sociale est, dès lors, assimilable à la défense et à la promotion des droits de l'homme. Les économistes s'intéressant à l'équité et au développement, devraient donc, selon nous, prendre en compte ces droits dans leurs réflexions et recommandations.

Mots clefs : « capacités », biens premiers, bien-être réalisable, droits de l'homme, justice sociale.

## ABSTRACT

“Human rights and social justice. A discussion about contributions of John Rawls and Amartya Sen”

This essay tries to illustrate how the approach of John Rawls and Amartya Sen on the social justice can be used simultaneously in view to define what is a just society. For this, going for a simple mathematical illustration, which makes in relation capabilities, primary goods and freedom to achieve well-being, we indicate that the problematic of the two authors can be inscribed in human rights' defence. These were being seen simultaneously means and aim of a just society. That allows defending the point of view consisting to say that economists have also the role of promoting human rights and democracy, in particular those who are interested in equity, fairness and development, both sustainable, human or economic.

Key Words: capabilities, primary goods, freedom to achieve well-being, human rights, social justice.

Classification JEL : D63, I00, J70.

## INTRODUCTION

La justice sociale est un concept très utilisé en philosophie morale et en économie politique, mais il est, le plus souvent, assimilé à d'autres concepts tels ceux d'équité ou de justice distributive (Demuijnck, 1998). Si nous nous proposons de caractériser la justice sociale comme une justice distributive, nous voulons, plus fondamentalement, l'associer à la promotion et à la garantie des droits de l'homme dans leur indivisibilité.

Pour éclairer ce point, nous nous interrogeons sur ce qu'est une société juste et sur ses liens avec les droits de l'homme, à travers les analyses du philosophe John Rawls et de l'économiste Amartya Sen. En mettant en interrelation leurs différents apports, souvent construits, d'ailleurs, en un dialogue entre eux, nous voulons préciser comment démocratie, indivisibilité des droits de l'homme et justice sociale, sont intimement liées.

Nous nous appuyons sur ces deux auteurs plus spécifiquement, car ils sont particulièrement pertinents pour une telle étude. En effet, John Rawls a révolutionné la pensée en matière de justice, à partir de son ouvrage de 1971, et il se réclame de l'esprit des droits de l'homme. Quant à Amartya Sen, expert du développement et prix Nobel d'économie, ses préoccupations le font s'intéresser de façon explicite aux droits de l'homme. Ainsi, Amartya Sen a, notamment, écrit le chapitre I du rapport du Programme des Nations-Unies pour le Développement (PNUD, 2000) sur ce thème.

En tant qu'économiste, nous suivons cet auteur dans sa démarche, que nous rattachons par ailleurs aux travaux de François Perroux, et nous pensons que le développement, qu'il soit économique, humain ou durable, ne peut se passer d'une réflexion sur les droits de l'homme et, plus encore, de leur mise en application.

Dans un premier temps toutefois, nous commençons par nous demander ce qu'est la justice, de manière à établir son lien avec les droits de l'homme. D'un point de vue général, il « appartient à la définition de la justice d'être pensée comme une alternative à la

violence » (Boltanski, 1990, p. 137). Ainsi pour Amartya Sen (1991, p. 24), « l'organisation sociale a pour tâche majeure de reconnaître les conflits d'intérêts et ensuite de leur trouver une solution équitable, en pourvoyant à de plus justes distributions de libertés individuelles ».

Les économistes qui s'intéressent à la question de la justice sociale, ont plusieurs façons d'envisager l'efficacité économique, en la jugeant en fonction des principes de justice qu'ils adoptent. Deux éléments sont dominants : d'une part, le bien-être des individus qui doit être maximal et, d'autre part, la liberté des individus qui doit également être maximisée. Dans ce cadre, la théorie de la justice de John Rawls est contestée par Amartya Sen.

John Rawls propose les deux principes de justice suivants :

- (1) Chaque personne a un droit égal à un système pleinement adéquat de libertés de base égales pour tous, qui soit compatible avec un même système de liberté pour tous.
- (2) Les inégalités sociales et économiques doivent satisfaire à deux conditions :
  - (a) elles doivent d'abord être attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, dans des conditions de juste égalité des chances, et
  - (b) elles doivent procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus désavantagés de la société. (Rawls, 1993, p. 156).

Il définit ensuite cinq biens premiers<sup>1</sup> qui, distribués de manière égalitaire entre les individus, permettent le respect de ces principes. Pour Amartya Sen, cela ne suffit pas, ces principes aboutissant à une situation fortement inégalitaire et donc à une société injuste, car ne tenant pas compte de la diversité des individus. Il convient de remarquer qu'une « personne moins capable ou moins douée dans l'utilisation des biens premiers afin

---

<sup>1</sup> Nous utilisons la traduction habituelle de « primary goods ». Ils sont définis plus loin dans ce texte.

d'exercer ses libertés (i.e. : à cause de troubles physiques ou mentaux, de propensions favorables aux maladies ou de contraintes biologiques ou conventionnelles liées à son appartenance sexuelle) est désavantagée en comparaison d'une autre plus favorisée en la matière, même si les deux ont le même ensemble de biens premiers. Je défends l'idée qu'une théorie de la justice doit adéquatement prendre en compte cet élément. » (Sen, 1992, p. 148), ainsi que (Sen, 1993a, p. 215-227).

Si, de fait, John Rawls prend en compte cet aspect<sup>2</sup>, cela ne se traduit pas immédiatement dans ses principes de justice. Le doute est donc permis quant à leur efficacité en terme de justice sociale, mais cela n'empêche pas de relever l'apport essentiel de la démarche de John Rawls, résidant dans la tentative d'établir des principes de justice permettant de respecter les différentes conceptions du bien des individus et donc une partie de leur diversité. En outre, c'est par le recours aux biens premiers que la théorie de John Rawls s'impose de prendre en compte les aptitudes individuelles. C'est ce que nous voulons montrer à partir d'une illustration formelle, à caractère pédagogique.

Il s'agit ici, d'éclairer les apports de la théorie de Rawls et des contre-arguments d'Amartya Sen, par la comparaison avec les droits de l'homme tels qu'ils sont définis par la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme des Nations-Unies (1948). Ceux-ci restent l'enjeu majeur du développement humain et sont la « norme morale » par excellence. Cela amène à montrer à la fois que « si la liberté individuelle constitue l'enjeu majeur des réflexions en matière de justice sociale, les analyses de Sen contribuent à ne la concevoir, ni comme un élément naturel et indiscutable (théories libérales), ni comme liée à un contrat social tel qu'il peut apparaître chez Rawls, mais bien comme un produit social directement lié à la justice » (Maric, 1996, p. 113) ; et que la justice sociale, c'est-à-dire la

---

<sup>2</sup> (Rawls, 1971, p. 132) et (Rawls, 1993, p. 51) : « ce que la théorie de la justice doit gouverner, ce sont les inégalités de perspectives de vie entre les citoyens qui sont consécutives aux positions sociales de départ, aux avantages naturels et aux contingences historiques ».

garantie d'une société juste et efficace, est nécessairement liée à la démocratie, elle-même inséparable des droits de l'homme et de leur respect.

Pour ce faire, nous commençons donc par proposer une illustration générale se basant simultanément sur les apports de John Rawls et d'Amartya Sen et représentant différents états sociaux. Puis nous en commentons les résultats afin de trouver les critères d'une société juste, ce qui nous permet, ensuite, d'établir le lien entre « société juste », « démocratie » et « droits de l'homme ».

### I. Une illustration de la conversion des biens premiers en bien-être réalisable.

Il s'agit de montrer comment la société peut être envisagée comme un mécanisme de mise en correspondance des biens premiers et des aptitudes individuelles. La présentation de l'illustration se décompose en trois temps : les hypothèses générales, la description des paramètres, les résultats.

#### 1. Les hypothèses générales.

Les hypothèses générales dont nous partons sont au nombre de trois ; les deux premières définissent la personne qui est au cœur de notre raisonnement et la dernière précise la condition *sine qua non* d'une société juste.

H<sub>1</sub> : la personne n'est pas un individu.

Nous nous basons ici sur le concept de « personne », que nous définissons comme un individu dont « l'être et l'agir » est à la fois déterminé et déterminant de la structure sociale dans laquelle il vit nécessairement ; cf. (Rawls, 1993, p. 38, p. 168), (Sen, 1992, p. 65) très proche de (Klein et Riviere, 1968, p. 14-15), (Mourgeon, 1998, p. 11sb). Ce qui signifie que la personne n'agit pas uniquement par rationalité individuelle et égoïste, mais qu'elle éprouve des sentiments, qu'elle a des capacités propres la différenciant de toutes les autres, que la structure sociale dans laquelle elle vit, influence ses comportements et que,



récioproquement, la structure sociale peut être influencée, voire intégralement déterminée, par la personne ou, du moins, par l'action de l'ensemble des personnes. Cela implique par exemple que, là où des individus échangent, des personnes se rencontrent. La personne est une entité socialisée ; elle est aussi capable de changer d'opinions, d'idéaux, d'objectifs et, en tant que telle, elle se différencie de toutes les autres personnes.

H<sub>2</sub> : la personne reste toutefois, comme dans la théorie rawlsienne, rationnelle et raisonnable. Cela signifie que, le raisonnable encadrant le rationnel (Rawls, 1993, p. 96), la personne est prête à dialoguer de manière argumentée et construite, en ouverture aux opinions et intérêts d'autrui, sans pour autant perdre de vue son intérêt propre. Le caractère simultanément raisonnable et rationnel des personnes constitue une source de conflits cohérents et donc, permet l'exercice de la justice. Des personnes non raisonnables resteraient en effet dans l'état de nature de guerre permanente, à la Hobbes. Cette hypothèse nous permet, par exemple, de passer outre la difficulté du « passager clandestin » que nous n'évoquerons pas dans la présente étude.

H<sub>3</sub> : Dans une société juste, l'article premier de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme prend tout son sens : « Tous les être humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité. »<sup>3</sup>. Ce qui implique que « toute situation équitable à l'égard d'individus conçus comme des personnes morales, libres et égales, doit être telle qu'elle réduise de façon satisfaisante les inégalités dues à l'influence des contingences au sein de ce système. » (Rawls, 1993, p. 52).

---

<sup>3</sup> Ainsi, comme le dit Michael Sandel (1982, p. 64) : « invoquer le contexte d'application de la justice, c'est nécessairement reconnaître, au moins implicitement, qu'il peut exister un contexte de bienveillance, de fraternité, d'affections élargies, quelle que soit la définition qu'on en donne ; un tel contexte s'impose là où le contexte d'application de la justice ne s'impose pas, et la vertu qu'il permet de définir doit être une vertu de statut au moins égal à celui de la justice ».

## 2. La description des composantes de l'illustration.

Nous considérons une variable  $x$  et un paramètre  $B$  dont l'interaction dépend de la société. Nous définissons cinq états de la société,  $C_1$ ,  $C_2$ ,  $C_3$ ,  $C_4$  et  $C_5$ , auxquels sont donnés respectivement les noms suivants : état de nature, état égalitaire uniformisant, état libéral économique, état libéral politique, état social politique.

La variable  $x$  représente les aptitudes des personnes, et elle appartient à un intervalle  $[0, 1]$ . Si John Rawls ne tient volontairement pas compte des cas limites dans la première version de sa théorie, nous en tenons compte ici, conformément à la critique de Sen. Nonobstant, la répartition des individus au sein de cet intervalle suit une loi normale, c'est-à-dire qu'il y a un grand nombre de personnes ayant 0,5 en aptitudes et que, plus on s'éloigne de 0,5 dans un sens ou dans l'autre, plus le nombre de personnes diminue proportionnellement de chacun des côtés. Il y a donc, par hypothèse, autant de personnes de part et d'autre de la moyenne des aptitudes, autant de personnes avec zéro aptitude que de personne à 1, mais le nombre total de ces deux dernières est extrêmement faible.

Par « aptitude » nous traduisons une idée contenue dans le terme « capability », employé par Amartya Sen. Plus précisément,  $x$  représente un facteur d'aptitude basé sur les caractéristiques propres de la personne et dépendant en partie du contexte social dans lequel elle se situe. Dès lors,  $x$  est le degré d'aptitude de la personne à transformer les biens premiers en bien-être réalisable. Ce degré  $x$  varie en fonction des caractéristiques personnelles : sexe, âge, handicap (physique, physiologique ou mental), intelligence, force physique, etc., et il varie également en fonction du contexte social qui transforme pour partie ces caractéristiques en avantages ou en inconvénients. Sont exclus de ces caractéristiques les sentiments, les comportements moraux, les idées et idéaux de la personne, y compris sa vision du bien. C'est-à-dire que les sentiments moraux de la personne, qui influencent les résultats en termes de bien-être réalisé, ne sont pas considérés

pour autant comme des aptitudes. Nous restons ainsi neutre quant aux différentes théories morales et principes religieux. Par exemple, si une personne a les moyens d'atteindre un niveau de bien-être très élevé, de par ses aptitudes naturelles à « faire de l'argent » (il peut s'agir d'une personne ayant un don pour le sport, comme le Wilt Chamberlain de Robert Nozick, par exemple), mais qu'il préfère mener une vie d'ascète conformément à ses principes religieux, alors son bien-être réalisé sera très élevé selon ses propres valeurs. Cela, notre essai ne le contredit pas, puisqu'il s'agit d'indiquer les *possibilités* de bien-être *réalisables*, les choix de vie réalisables en fonction des aptitudes ou encore, la « freedom to achieve well-being » ou « well-being freedom » de Sen (1985) ; c'est cette « liberté de bien-être » que nous nommons « bien-être réalisable ». Libre à chacun ensuite de mener la vie qu'il entend, son degré de bien-être étant alors maximal de son propre point de vue, d'une part parce qu'il mène la vie qu'il veut et, d'autre part, parce qu'il a eu le choix de choisir entre différentes vies « agréables » possibles<sup>4</sup> ; « agréables » voulant préciser ici que le choix entre deux options négatives n'est pas véritablement un choix, conformément à la pensée de Sen : ajouter une mauvaise option n'accroît pas réellement la liberté de choix, ni le bien-être en découlant (i.e. : comment choisir entre Charybde et Scylla ?).

B est le paramètre représentant un ensemble de biens premiers potentiellement disponibles dans la société. Nous le fixons égal à vingt. Nous opérons une simplification en supposant que tous les biens premiers sont accessibles dans la société, mais que leur quantité réellement utilisable va dépendre de l'état de la société C. Il y a cinq types de biens premiers : I. Les libertés de base, II. La liberté de mouvement et le libre choix de son occupation, III. Les pouvoirs et les prérogatives des fonctions et des postes à

---

<sup>4</sup> Nous nous reportons également sur ce point à Sen (1988, p. 290) qui précise que « si la liberté relève d'une valeur intrinsèque dans la vie humaine, la valeur d'un ensemble d'aptitudes n'a pas besoin de coïncider avec l'évaluation des éléments choisis » ou, autrement dit, la valeur spécifique de la liberté (de choix ou de bien-être) ne dépend pas de la valeur des choix qui seront effectivement pris par la personne.

responsabilité, IV. Le revenu et la richesse, V. Les bases sociales du respect de soi (Rawls, 1993, p. 88, p. 174-175).

$C(x)$  est l'équation de transformation des biens premiers en bien-être réalisable, établissant l'interdépendance entre les aptitudes, les biens premiers et le bien-être réalisable. Par bien-être réalisable, nous entendons ce qu'Amartya Sen nomme « freedom to achieve well-being », c'est-à-dire l'ensemble des opportunités réelles – ou des fonctionnements –, parmi lesquelles la personne peut choisir celles qu'elle va réaliser effectivement. Plus l'indice de bien-être réalisable est élevé et plus il y a de choix de vies possibles, de vies réellement souhaitables hors de toute contrainte ; autrement dit, pour qu'une option de vie supplémentaire augmente le bien-être réalisable, il faut qu'elle soit au moins aussi bonne que les autres.  $C(x)$  correspond au mode d'organisation de la société et se décline en cinq états ( $C_1$ ,  $C_2$ ,  $C_3$ ,  $C_4$  et  $C_5$ ). Chaque point de  $C(x)$  donne un indice de bien-être réalisable par rapport à l'aptitude. La courbe obtenue pour chaque  $C(x)$  peut être supposée refléter une politique mise en œuvre. A noter que les comparaisons interpersonnelles de l'indice en lui-même n'ont pas d'importance essentielle ; la seule comparaison interpersonnelle qui ait un sens est celle qui met en relation les aptitudes de chacun.

Nous supposons que l'accroissement de la complexité de la société ainsi que la socialisation croissante des personnes, permettent une expansion des biens premiers disponibles pour l'ensemble de la société. Le développement présent illustre, en quelque sorte, la montée de la complexité sociale, ainsi que son utilité en terme de justice. Le premier état étant celui de nature, il s'agit de partir de cette base pour la transformer en une société juste.

$C_1$  est donc l'état de nature, et il est représenté par l'équation  $x_B$ . Dans cet état, chacun se débrouille individuellement, sans organisation particulière. Les plus capables

sont simplement ceux qui réussissent à survivre. L'acquisition des biens premiers est strictement proportionnelle aux aptitudes utiles, d'où  $x$  multipliant  $B$ . Cet état est à part car il ne tient pas compte des hypothèses  $H_1$ ,  $H_2$  et  $H_3$ . Il s'agit en fait de l'état référentiel.

$C_2$  est l'état égalitaire uniformisant. Son équation étant  $xB + (1-x)B$ , le deuxième terme représente une opération de distribution conditionnelle de  $B$ , les biens premiers supplémentaires liés à la socialisation des personnes, à leur « association », par rapport à leurs aptitudes, compensant les handicaps par le multiplicateur  $1 - x$ . Ici, la procédure est la suivante : dans l'état de nature, les plus aptes atteignent un indice de bien-être réalisable égal à 20. Dès lors que l'on se retrouve en société, les personnes définies par  $H_1$ ,  $H_2$  et  $H_3$ , considèrent que la société la plus juste est celle qui, par un principe d'attribution conditionnelle des biens premiers supplémentaires créés par la socialisation, égalise le bien-être réalisable de tous au bien-être maximal réalisable par les plus aptes, ceux-ci ne recevant aucun bien premier supplémentaire du fait de leur insertion en société.

$C_3$  est l'état libéral économique dont l'expression mathématique est la suivante :  $xB + B^x$ . Le deuxième terme représente le résultat des mécanismes concurrentiels de marché. Ceux-ci, permettant la mise en relation des personnes, autorisent les plus aptes à profiter au maximum de leurs aptitudes, d'où l'exposant  $x$  attribué aux biens premiers supplémentaires, créés par les relations de marché et donc par les plus aptes. En effet, si nous suivons la définition qu'en donne Friedrich Hayek (1982), le marché repose sur un jeu de catallaxie dans lequel la chance a autant de place, si ce n'est plus, que l'habileté. En citant la définition de l'*Oxford English Dictionary*, qui donne également la force comme élément de la catallaxie, Hayek montre la faiblesse de son argumentation en escamotant cette donnée, pour privilégier la chance. C'est pourquoi, le fonctionnement du mécanisme de catallaxie est garanti, dans notre esprit, par la mise en place d'un organisme minimal de régulation, pouvant aller contre l'usage de la force et de la coercition entre les personnes.

$C_4$  est l'état libéral politique et s'exprime de la façon suivante :  $x\mathbf{B} + \mathbf{B}^x + (1-x)\mathbf{B}$ . Dans cet état, l'organisme régulateur prend une dimension supérieure par rapport à l'état précédent, puisqu'il garantit une distribution de biens premiers en faveur des moins dotés en aptitudes. Les bénéfices du marché sont conservés et ses défauts corrigés par une distribution de biens premiers complémentaires, liée à la promotion d'un Etat régulateur favorable aux moins aptes.

$C_5$  enfin, est l'état social politique, représenté par  $x\mathbf{B} + \mathbf{B}^x + (1-x)\mathbf{B} - (x-0,5)\mathbf{B}$ . Cet état renforce les mécanismes de distribution  $(1-x)\mathbf{B}$  par un mécanisme de redistribution  $- (x-0,5)\mathbf{B}$  garantissant un transfert direct de biens premiers des plus aptes aux moins aptes.

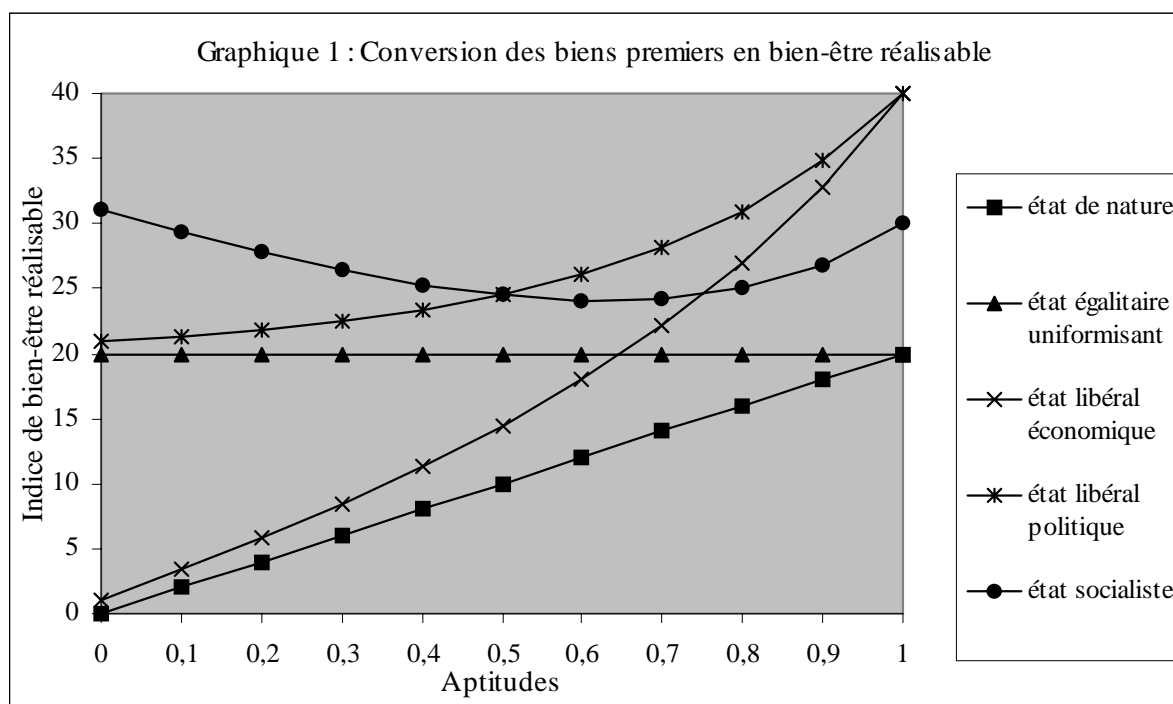
Tableau 1 : Les cinq états sociaux.	
Nom de l'état	Expression mathématique
$C_1$ : état de nature	$x\mathbf{B}$
$C_2$ : état égalitaire uniformisant	$x\mathbf{B} + (1-x)\mathbf{B}$
$C_3$ : état libéral économique	$x\mathbf{B} + \mathbf{B}^x$
$C_4$ : état libéral politique	$x\mathbf{B} + \mathbf{B}^x + (1-x)\mathbf{B}$
$C_5$ : état social politique	$x\mathbf{B} + \mathbf{B}^x + (1-x)\mathbf{B} - (x-0,5)\mathbf{B}$

### 3. Résultats synthétiques.

Le graphique un, ci-après, résume les cinq états déterminés par les données du tableau deux, ci-dessous.

Les données ont été arrondies pour les états  $C_3$ ,  $C_4$  et  $C_5$ .

Tableau 2 : Les données.						
B	x	C <sub>1</sub>	C <sub>2</sub>	C <sub>3</sub>	C <sub>4</sub>	C <sub>5</sub>
20	0	0	20	1	21	31
20	0,1	2	20	3	21	29
20	0,2	4	20	6	22	28
20	0,3	6	20	8	22	26
20	0,4	8	20	11	23	25
20	0,5	10	20	14	24	24
20	0,6	12	20	18	26	24
20	0,7	14	20	22	28	24
20	0,8	16	20	27	31	25
20	0,9	18	20	33	35	27
20	1	20	20	40	40	30



Ces résultats numériques étant posés, il s'agit à présent d'examiner à la fois leur signification propre et l'importance du lien que l'on peut établir avec les droits de l'homme.

## II. Commentaires des résultats.

Nous nous proposons de montrer pourquoi une société juste doit être démocratique et respecter les droits de l'homme. Nous procédons en deux temps : d'abord, nous reprenons les résultats précédents de manière à préciser ce que représentent les cinq états et d'en tirer les conséquences. Puis, nous définissons une classification des droits de l'homme, précisant leur rôle fondamental. Cette classification, étroitement liée à notre illustration, permet de comprendre comment démocratie et droits de l'homme sont intimement liés ; pourquoi une société juste respecte les droits de l'homme ; et enfin, pourquoi l'indivisibilité des droits de l'homme est une proposition légitime.

### 1. Les états sociaux.

#### a. C<sub>1</sub> : l'état de nature.

L'état de nature est celui dans lequel se trouve l'animal sauvage, l'homme non encore homme car ne s'identifiant pas comme tel ; cf., par exemple, (Rousseau, 1754). Il est cependant intéressant de s'arrêter quelques instants sur cet état, dès lors que l'on s'intéresse à la liberté. En effet, J. Rawls et A. Sen placent l'enjeu de la liberté au premier plan de leurs considérations sur la justice sociale (Maric, 1996, p. 97, p. 107). La question qui se pose est alors : l'état de nature est-il un garant de la liberté ? La réponse est : *non*.

Par voie de conséquence, l'état de nature, état de référence, n'est pas un état juste. Cela peut s'expliquer de deux façons complémentaires. La première est que l'homme, dans l'état de nature, est guidé par ses instincts : il est l'esclave de la nature (Weil, 1934, p. 89). Il en est l'esclave car il ne pense pas, il se contente d'agir conformément à son instinct.



D'autre part, ne se reconnaissant pas comme être humain, il n'y a pas d'équivalence possible entre les êtres et donc, ni liberté ni justice possible. Car, pour qu'il y ait liberté, il faut que l'homme prenne « conscience de sa condition d'homme » en la reconnaissant, « dans la même démarche, en chacun de ses semblables ; il ne peut se découvrir libre sans découvrir que chaque homme qu'il rencontre ou qu'il conçoit est libre » (Perroux, 1956, p. 496). Et, pour qu'il y ait justice ou injustice, il faut qu'il y ait équivalence, c'est-à-dire qu'il existe un référent auquel puissent se reporter les exigences de chacun ; exigences qui ne peuvent exister que si le calcul existe, c'est-à-dire que si l'individu est socialisé, hors de l'état de nature<sup>5</sup>. Ce dernier est donc ni juste ni injuste. Mais il peut servir de borne référentielle qui, si elle est réalisée dans une société (c'est-à-dire un état « civilisé », où l'homme est homme, où l'individu primitif est devenu une personne) est la situation la plus injuste que l'on puisse concevoir.

#### b. C<sub>2</sub> : l'état égalitaire uniformisant.

Cet état respecte le deuxième principe de John Rawls puisqu'il garantit que tous sont égaux, mais il n'est pas juste car il impose une certaine uniformité empêchant le libre exercice des libertés de base. En effet, cet état s'oppose au fonctionnement de marché tel qu'il est présent dans les états suivants. Or, le marché permet une certaine liberté des personnes en leur garantissant le respect de leurs volontés. C'est-à-dire que, les plus aptes ne bénéficient en rien de leur socialisation, à moins d'être de purs philanthropes.

Donc, le défaut fondamental de cet état est qu'il impose une même vision du bien. Le raisonnement suivant peut être relevé : même si tous ont un bien-être réalisable au sein duquel ils peuvent mener la vie qu'ils souhaitent, c'est l'association sociale qui permet l'accroissement des biens premiers disponibles pour tous. En suivant Thomas Paine (1790,

---

<sup>5</sup> Sur le rapport entre équivalence et justice, cf. (Boltanski, 1990, p. 137 et suiv.). A noter que l'état de nature, par l'inexistence d'équivalence et donc, de calcul, ne respecte effectivement pas H<sub>2</sub> puisque celle-ci postule que la personne est rationnelle. Or, la rationalité impose le calcul, c'est même lui qui la définit.

p. 99), il est possible d'opérer une distinction entre droits naturels et droits civils, les seconds étant « ceux qui appartiennent à l'homme, en ce qu'il est membre de la société. ». Or, si les plus aptes ne bénéficient pas de l'accroissement des biens premiers, ils peuvent ne pas venir dans la communauté, remettant en cause l'émergence des droits civils. Ils respectent en cela H<sub>2</sub> puisque raisonnablement, ils n'ont aucune raison « rationnelle » de rejoindre la collectivité, réduisant la capacité de celle-ci à augmenter les biens premiers. Cela ne les empêchant pas d'être fraternels, puisqu'ils peuvent considérer tout être humain qu'ils rencontrent comme leur égal et, le cas échéant, lui donner ce dont il a besoin et ce dont ils peuvent se passer. Mais si le but est de garantir à tous, compte tenu des différences d'aptitudes, un même degré de bien-être réalisable, de liberté réelle, cela ne suffit pas. Il faut en effet qu'il y ait une réelle socialisation réalisant une création de surplus permettant d'avantager dans la distribution de celui-ci les moins aptes<sup>6</sup>. Il convient donc de souligner que l'émergence des droits civils doit apporter plus de liberté et de possibilités de bien-être à tous, y compris aux mieux lotis.

### c. C<sub>3</sub> : l'état libéral économique.

Par l'accroissement de la chance de tous les joueurs (Hayek), le marché est, en quelque sorte, « juste » car efficace. Cependant, nous pouvons observer que l'état C<sub>3</sub> est très proche de l'état de nature, ce qui semble bien correspondre aux analyses telles celles d'Hayek. Ainsi, malgré cette proximité avec l'état de nature, il s'agit bien d'un état d'une société réalisée, permettant l'accroissement des biens premiers réellement disponibles pour chacun, c'est-à-dire permettant l'accroissement de la liberté de réalisation dont les biens premiers sont les moyens. Cet état peut être défini par deux éléments principaux. D'abord,

---

<sup>6</sup> On peut comparer cet état avec l'état purement égalitaire réalisé dans l'agapè et décrit dans la très intéressante étude de (Boltanski, 1990, p. 223-229). On se rend dès lors compte que cette société d'agapè ne s'intéresse pas aux différences entre les personnes : c'est un état asocial, qui plus est hors rationalité, et qui nécessite une vision du bien uniforme. La lecture enrichissante de Boltanski doit cependant restée prudente, si l'on en croit les critiques de Tréanton (1993).

une libre-concurrence entre les personnes, notamment pour l'obtention de certains biens premiers ; libre-concurrence qui implique des relations d'échanges entre les personnes. Ensuite, un organisme central ou tout autre mode d'organisation similaire, garantissant à chacun un accès à un minimum requis de biens premiers, en particulier la protection des libertés indispensables au marché de libre-concurrence. Cet organisme peut être assimilé à l'Etat minimal défini par les économistes libéraux, assurant les droits régaliens (police, armée, justice) c'est-à-dire, garantissant institutionnellement les règles du contrat et de la propriété privée. Cet état respecte, de manière formelle, les principes de John Rawls. Cependant, il les applique de manière restreinte et il peut ainsi être vu à la fois comme plus juste et plus injuste que l'état de nature.

D'abord, s'il peut paraître plus juste, c'est parce qu'il accorde une liberté formelle égale à tous, conformément au premier principe de J. Rawls, bien que dans une acception restrictive. En effet, la libre-concurrence donne les mêmes droits à chacun. Le marché où elle s'exprime n'est pas injuste en soi ; il respecte les libertés de base des personnes (leurs valeurs, leurs objectifs, etc.) et les échanges qui y prennent place grâce à la libre-concurrence, ne sont théoriquement envisageables que par consentement mutuel. Ce qui coïncide avec les principes de John Rawls lorsqu'il stipule que « la coopération sociale doit toujours viser un bénéfice mutuel » (1993, p. 166), ce qui ne peut qu'être le cas dans l'hypothèse d'un marché de libre-concurrence où seule compte la volonté des acheteurs et des vendeurs. Rappelons que pour John Rawls (1993, p. 157), les libertés de base sont « la liberté de pensée et la liberté de conscience, les libertés politiques et la liberté d'association, ainsi que les libertés incluses dans la notion de liberté et d'intégrité de la personne, et, finalement, les droits et libertés protégés par l'Etat de droit ».

D'autre part, si l'écart relatif entre les plus démunis du point de vue des aptitudes et celui des plus talentueux, se creuse, le système qui en est inégalitaire, n'est pas pour autant

injuste puisque, en suivant le principe de différence (second principe de Rawls), les plus désavantagés ont une situation meilleure que s'ils étaient dans un état de nature.

Cependant, cet état reste plus injuste puisque le principe d'égalité des chances ne peut y être respecté, les plus désavantagés étant les moins à même de profiter de la mise en concurrence ; cet état reproduit et aggrave donc les inégalités naturelles. Cela a deux conséquences :

- d'une part, c'est un état plus injuste que l'état égalitaire uniformisant, or c'est en partant d'un tel état que le principe de différence se justifie, garantissant aux plus désavantagés une meilleure situation que dans un état égalitaire ;
- d'autre part, l'égalité des chances y est encore moins respectée que dans un état de nature proprement dit où l'égalité des chances ne peut s'appliquer, hors de toute socialisation, qu'à la distribution naturelle à la naissance des aptitudes nécessaires à cette vie « sauvage ». Cette distribution étant aléatoire, chacun a les mêmes chances d'être avantagé ou désavantagé.

Il convient donc d'explorer une autre voie de socialisation permettant le respect intégral des principes rawlsiens.

#### d. C<sub>4</sub> : l'état libéral politique.

L'état libéral politique correspond à une situation où le bien-être réalisable, c'est-à-dire la liberté d'accomplissement ou de bien-être, est supérieur à ce qu'il peut être dans l'état de nature et ce, y compris et surtout à l'avantage des plus démunis en aptitudes ; mais il est aussi supérieur à ce qu'il serait dans l'état égalitaire uniformisant.

Il s'agit d'un état dans lequel, à côté des institutions propres à assurer le bon fonctionnement du marché, l'Etat garantit l'égalité des chances en favorisant l'acquisition des biens premiers aux personnes les moins aptes. Dans ce cadre, l'Etat (ou l'organisme correspondant) est plus qu'un Etat minimal puisqu'il instaure l'éducation pour tous,

améliore les équipements favorables aux handicapés, favorise l'essor des moins aptes vers l'obtention des capacités nécessaires aux postes à responsabilités, etc. A mi-chemin entre cet état et le suivant, se trouve l'instauration de services publics dont la caractéristique fondamentale est la non-discrimination et, par conséquent, le respect de H<sub>3</sub> et de l'esprit de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme qui lui est sous-jacent<sup>7</sup>. L'établissement et la reconnaissance des droits de l'homme au sein de cet état, nous permettent en outre de relever, à la suite de James Buchanan (1975, p. 42-43), que si les droits individuels sont clairement définis et appliqués, les personnes seront d'autant incitées à échanger librement les biens et services, c'est-à-dire à développer la société. Ainsi, tous « voyant leurs dons et leurs aptitudes bien délimités et enchâssés dans une structure de droits de l'homme et de droits de propriété légalement exécutoires, amélioreront leur condition » (Buchanan, 1975, p. 43).

Cet état est donc juste puisqu'il garantit le respect et la promotion des libertés de base pour tous et il confirme l'égalité nécessaire des chances tout en permettant aux plus désavantagés d'atteindre plus de biens premiers. Cependant, il est remarquable que, même si l'accroissement des biens premiers disponibles et accessibles pour tous, améliore le bien-être réalisable des moins aptes, il favorise encore davantage les plus aptes qui restent mieux à même d'en profiter, d'où une distribution qui reste relativement inégalitaire. Dans le cadre défini par James Buchanan, c'est surtout l'émergence spontanée du marché permise par la définition des droits qui garantit l'amélioration de la situation de tous. Or, le marché, même enchâssé dans un cadre constitutionnel favorable aux droits de l'homme, ne peut répondre totalement aux attentes de John Rawls, qui postule que la structure de base

---

<sup>7</sup> Un exemple simple peut être pris montrant pourquoi les états C<sub>4</sub> et C<sub>5</sub> sont plus justes que l'état C<sub>3</sub>. Supposons que les ressources génétiques des personnes soient connues. Dans C<sub>3</sub> il n'existe que des assurances privées. Celles-ci ne vont assurer que ceux qui ont des caractéristiques génétiques non vulnérables aux maladies. De fait, ce sont donc ceux ayant les meilleures aptitudes qui bénéficieront des couvertures maladies, alors que dans C<sub>4</sub> et C<sub>5</sub>, tous sont assurés, et à plus forte raison ceux qui en ont le plus besoin.

de la société doit maximiser « les biens premiers disponibles pour les moins avantagés afin qu'ils utilisent les libertés de base à la disposition de tous » (Rawls, 1993, p. 184). La définition du critère d'équité de Rawls, articulant efficience et égalité, peut ainsi s'exprimer de la façon suivante : « une distribution inégale des biens premiers (revenus, pouvoirs, etc.) n'est légitime que si cette inégalité contribue à améliorer le sort des plus défavorisés. » (Van Parijs, 1991, p. 179).

Il est alors possible d'envisager un nouvel état dans lequel il s'agit de réduire l'inégalité de « distribution » de la liberté d'accomplissement, tendant ainsi vers une plus grande justice.

#### e. C<sub>5</sub> : l'état social politique.

Cet état est très proche du précédent, excepté qu'il opère une redistribution des biens premiers disponibles des plus capables aux moins avantagés. Il s'agit donc de réduire le bien-être réalisable de ceux qui ont les plus grandes facilités pour l'obtenir afin d'accroître le bien-être réalisable de ceux qui sont les moins bien disposés en la matière. La question qui se pose est : cet état est-il *moins juste* que le précédent ? La réponse est *non* et nous pouvons l'expliquer en passant par la procédure du voile d'ignorance rawlsien. Dans cette procédure, il s'agit de placer les individus dans une position originelle où, mis sous un voile d'ignorance, ils doivent choisir les principes de justice qui régiront leur vie en société. Le voile d'ignorance consiste à éliminer, au sein des informations disponibles dans la position originelle, toutes les différences qui peuvent exister entre les individus. Ils savent uniquement qu'ils auront des aptitudes différentes, mais ils ne les connaissent pas.

Supposons que, placées sous ce voile, les personnes aient à choisir entre C<sub>4</sub> et C<sub>5</sub>. Elles ont alors trois cas à envisager :

- elles peuvent se retrouver dans une situation intermédiaire, disons entre 0,4 et 0,6 et être relativement indifférentes aux deux états proposés ;
- elles peuvent être très désavantagées et avoir des aptitudes inférieures à 0,4 ; elles préféreront alors C<sub>5</sub> ;
- elles peuvent enfin envisager d'être très avantagées avec des aptitudes supérieures à 0,7 ; elles préféreront alors C<sub>4</sub>.

Etant raisonnables et rationnelles, les personnes préféreront toujours avoir plus d'aptitudes mais, sachant qu'elles peuvent se retrouver dans le deuxième cas, elles choisiront C<sub>5</sub> par un rationnel principe de précaution. De plus, puisque étant raisonnables, elles ne peuvent juger que favorablement cet état car si elles sont avantagées en aptitudes, la perte de bien-être réalisable est compensée par le seul fait d'avoir de meilleures aptitudes. Elles ne peuvent raisonnablement envier des personnes moins aptes et ce, à plus forte raison lorsque la moindre aptitude provient essentiellement du jugement social dont ces mêmes personnes sont victimes.

D'autre part, étant raisonnables, si elles se retrouvent dans une position intermédiaire, qui est la plus probable conformément à la loi de répartition, elles ne pourront envier ni les moins aptes – car ils sont moins aptes même si leur bien-être réalisable peut s'avérer supérieur –, ni les plus aptes qui ont plus de bien-être réalisable, car ceux-ci l'ont justement parce qu'ils sont plus aptes que la moyenne et sont donc plus à même d'accéder davantage à certains biens premiers de façon légitime, comme les postes à responsabilité, pour lesquels la compétence personnelle joue un rôle important. Dans l'état C<sub>4</sub> au contraire, tous ceux qui sont inférieurs à la moyenne peuvent légitimement trouver cet état injuste et ceux qui sont à la moyenne peuvent supposer trop important, dans une

certaine mesure, l'écart entre eux et les plus aptes, d'où la nécessité d'une certaine répartition<sup>8</sup>.

C'est aussi une critique du concept de non-envie qui surgit ici : d'après Rawls (1971, p. 578s), il y a trois sortes de situation où l'envie générale peut s'exprimer : lorsque les individus manquent de confiance en leur propre valeur ; lorsque cette condition psychologique se double socialement d'occasions où elle peut être vécue de manière pénible et humiliante ; lorsque la position sociale de ces individus ne semble leur donner aucune chance d'évolution constructive face aux autres. Or, il convient de distinguer « envie » et « résistance à l'oppression », cette dernière expression étant utilisée dans un sens large. Pour définir la justice d'un état social donné, il convient de tenir compte des phénomènes d'accommodation qui vont à l'encontre de la justice, ce qu'Amartya Sen nomme des « attitudes adaptatives ». Pour expliquer cela simplement, nous pouvons reprendre l'exemple donné par Sen (1991, p. 14-15), faisant la critique de la théorie utilitariste qui se base sur le calcul des peines et des plaisirs. Cela la rend inefficace car « lorsque les caractéristiques mentales du plaisir ou du désir s'adaptent à des situations d'inégalité persistantes », cette théorie peut conclure à l'existence d'un état optimal alors que, très clairement, la justice est bafouée. Amartya Sen donne en particulier l'exemple de la condition féminine : si les femmes subissant une discrimination sexuelle s'y sont adaptées et considèrent leur situation comme normale, l'état sera optimal d'un point de vue utilitariste. Mais, « si l'on admet que la liberté individuelle – dans laquelle il faut inclure la liberté d'évaluer sa propre situation et la possibilité de la changer – est une valeur essentielle, ni l'absence de mécontentement actuel, ni celle d'un désir radical de

---

<sup>8</sup> Sur un récapitulatif des intuitions morales des gens sur les principes redistributifs, cf. le remarquable (Greiner et Demuijnck, 1998) ; voir aussi (Clément et Serra, 1999 et 2001) et (Fehr et Gächter, 2000). Nous n'utilisons pas directement ses données ici, mais elles peuvent confirmer notre propos.



changement, ne peuvent effacer la portée morale d'une telle inégalité entre les sexes » ; inégalité qui va à l'encontre de la justice, des droits de l'homme et de la démocratie.

L'état  $C_5$  n'a pas « besoin » de phénomènes d'accommodation pour être optimal, ce qui n'est pas le cas de l'état  $C_4$ . Conformément à l'hypothèse première, nous pouvons postuler que les phénomènes d'accommodation seront moins forts dans  $C_5$  que dans  $C_4$  car ils seront remplacés par des phénomènes d'appartenance. Ainsi, l'ouvrier sera fier d'être un ouvrier et préférera son mode de vie à tout autre. Cela n'exclut pas l'envie, mais elle a un sens positif dans  $C_5$  : c'est affirmer continuellement ses droits face aux autres, et renforcer ainsi la démocratie. Dans  $C_4$ , soit il y a accommodation, ce qui est contraire à la justice<sup>9</sup> ; soit il y a une envie forte motivée par une croissance réelle et importante des avantages, proportionnelle à l'inégalité des aptitudes. Dans ce cadre, l'état  $C_4$  est d'autant moins juste que les plus aptes, par définition, sont les plus à même d'exercer une résistance à l'oppression si nécessaire, alors que les moins aptes sont ceux qui succomberont le plus facilement à des phénomènes d'accommodation.

## 2. Le recouplement par les droits de l'homme.

De fait, l'état  $C_5$  semble mieux tenir compte des phénomènes d'accommodation et apparaît donc comme l'état le plus juste. Cet état et sa comparaison avec les quatre autres, permettent d'éclairer les trois postulats suivants : démocratie et droits de l'homme sont liés ; une société juste respecte les droits de l'homme ; les droits de l'homme sont indivisibles. Mais il faut d'abord préciser comment les droits de l'homme sous-tendent notre illustration et réconcilient ainsi les apports de John Rawls et d'Amartya Sen.

---

<sup>9</sup> En outre, l'accommodation peut être synonyme de « honte », la possibilité de vivre sans avoir honte de sa position dans la société étant pourtant un des « fonctionnements » important aux yeux de Sen, qui suit en cela Adam Smith. Notons au passage que les « fonctionnements » sont une expression « objective » des droits de l'homme.

### a. Une classification des droits de l'homme.

Dans notre présentation, il y a quatre éléments étroitement imbriqués et néanmoins distincts : les biens premiers (apport de Rawls) ; les aptitudes (en partie approche de Sen) ;  $C(x)$ , c'est-à-dire l'état de la société ; et enfin, le bien-être réalisable (assimilable à la « well-being freedom » de Sen). Un classement des droits de l'homme peut être effectué entre ces quatre catégories, certains pouvant appartenir à plusieurs des quatre. Ainsi, nombreux sont les droits de l'homme qui se retrouvent dans l'énoncé des cinq biens premiers ; en voici quelques exemples, à partir de la Déclaration Universelle des droits de l'homme de 1948 :

(I) libertés de base : art. 2, tous ont accès aux droits de l'homme, sans discrimination ; art. 3, « Tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne » ; etc.

(II) liberté de mouvement et libre choix de son activité : art. 4, « Nul ne sera tenu en esclavage ou en servitude... » ; art. 13-1, « Toute personne a le droit de circuler librement... » ; art. 23-1, « Toute personne a droit au travail, au libre choix de son travail... »

(III) pouvoirs et prérogatives : art. 20-1, « Toute personne a le droit de prendre part à la direction des affaires publiques de son pays... » ; art. 23, droit de former des syndicats ; art. 27, droit de participer à la culture, défense des intérêts des créateurs.

(IV) revenu et richesse : art. 17, droit de propriété ; art. 22, « Toute personne, en tant que membre de la société, a le droit à la sécurité sociale... » ; art. 23-2 et 23-3, salaires égaux et rémunération équitable ; art. 25-1, « Toute personne a droit à un niveau de vie suffisant pour assurer sa santé, son bien-être et ceux de sa famille... »

(V) bases sociales du respect de soi : art. 22, toute personne « est fondée à obtenir la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels indispensables à sa dignité et au libre développement de sa personnalité... » ; art. 26, droit à l'éducation (26-1) visant l'épanouissement de la personne humaine (26-2).

De même, les aptitudes se retrouvent au sein des droits de l'homme, mais de façon indirecte et c'est pourquoi, ici, ils ne sont pris en compte que dans  $C(x)$ . Cela signifie que le respect des droits de l'homme permet d'accroître les aptitudes de chacun et que cette influence est intégrée à  $C(x)$ , améliorant les possibilités d'accroître le bien-être réalisable. Cette simplification est d'autant plus justifiée que les droits de l'homme ne peuvent être appliqués que par et pour la société car, quoi que l'on puisse en penser, les « droits dérivent tous, inexorablement, du Pouvoir » (Mourgeon, 1998, p. 9). Ainsi, la plupart d'entre eux peuvent être définis comme des « moyens » et ce, à un double titre : à la fois moyens purs (i.e. : l'ensemble des biens premiers) et moyens impurs comme procédure permettant l'utilisation des moyens purs.

Nous pouvons préciser quelques droits affectant directement les aptitudes : c'est d'abord l'affirmation de la non-discrimination que l'on retrouve dans la plupart des articles, au moins de façon implicite. L'article 5 garantit quant à lui l'intégrité physique de la personne. D'autre part, la proclamation de l'égalité de tous signifie que les différences d'aptitudes basées sur les comportements sociaux doivent être bannies, ce qui n'interdit pas de tenir compte de la diversité culturelle pour définir la mise en œuvre des droits ; sur des thèmes connexes, cf. (Gross Espiell, 1998), (Martin, 1999) et (Panikkar, 1999). Autrement dit, c'est en reconnaissant que tous les êtres humains sont égaux que l'on se rend compte des énormes différences existantes entre les personnes. Par exemple, dès lors que les hommes et les femmes sont considérés pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire des êtres humains identiques, les différences de traitements liées au sexe et infligeant un

désavantage injustifié, sont à contester au nom des droits de l'homme. De même, les différences culturelles prises en compte permettent 1/ de mettre en œuvre les droits de l'homme de manière efficace, 2/ d'éliminer toute discrimination basée sur des aspects culturels (religieux ou autres), 3/ de remettre en cause les pratiques culturelles bafouant les droits de l'homme. En effet, dès lors que l'universalité des êtres humains est reconnue, malgré les différences culturelles, et dès lors que celles-ci sont acceptées avec un égal respect, il devient impossible de réclamer l'application de coutumes allant elles-mêmes contre cette reconnaissance simultanée de l'universalité et de la diversité culturelle : il est impossible de reconnaître les droits de l'homme pour soi, y compris le droit au choix de sa culture, et de les bafouer à l'égard d'autrui, au nom de cette culture ou de ces droits, privant en cela autrui de cette même liberté de choix.

Quant à C(x), ensuite, l'ensemble des droits se rapportant aux procédures judiciaires peut y être associé, ainsi que les droits à l'éducation (art. 26) et à la culture (art. 27), les droits du mariage (art. 16), de l'accès à la sécurité sociale (art. 22), ... mais aussi le droit de vote (art. 21 sur le suffrage universel).

Enfin, il faut souligner que plusieurs droits ne peuvent avoir un sens que dans une société qui garantit un bien-être réalisable « juste », les droits de l'homme étant plus que de simples moyens, puisqu'ils sont un but en soi. Ils ont une valeur intrinsèque qui surdétermine leur valeur instrumentale, celle-ci ayant pour fonction de donner l'accès à ces droits et à leur jouissance, n'ayant qu'en sus une utilité dans d'autres domaines, y compris économiques, cf. (Meyer-Bisch, 1992), (Sen, 1999) et (Sen, 2000).

Cet essai en taxinomie des droits de l'homme, tout partiel qu'il soit, permet d'éclairer le fait qu'une « norme morale » ayant pour but de définir ce qu'est une société juste, à peu près reconnue par tous au niveau international, existe aujourd'hui et depuis plus de cinquante ans. Qui plus est, cette norme unit en elle à la fois la préoccupation des

aptitudes et des principes généraux de justice. Elle recoupe à la fois les biens premiers, moyens de la liberté et du bien-être, et les procédures de mise en œuvre de leur utilisation optimale. Sans nul doute, c'est bien elle qui est appliquée dans l'état  $C_5$  que l'on a défini, par mise en relation des aptitudes et des biens premiers, comme étant un état juste ou, au moins, le plus juste que l'on puisse définir dans le cadre du raisonnement présent. Il convient d'en tirer trois points de développements consécutifs permettant de préciser l'analyse en terme de droits de l'homme.

#### b. Démocratie et droits de l'homme sont intimement liés.

Ce postulat semble évident pour peu que l'on se contente de considérer la démocratie comme étant le droit de vote et le suffrage universel. S'il est vrai que ces deux éléments se trouvent au sein des droits de l'homme (art. 21) et semblent garantir le fonctionnement démocratique, il convient de préciser que d'autres éléments sont tout aussi indispensables. D'abord, il convient d'observer que si les états sont de moins en moins injustes à mesure que l'on s'éloigne de l'état de nature, cela peut être interprété comme l'accroissement de la reconnaissance de l'humanité partagée de tous, ce qui a plusieurs conséquences.

En premier lieu, un système démocratique est un système où tous ont conscience de l'existence de tous. Et c'est là l'apport essentiel d'Amartya Sen lorsqu'il explique que la démocratie est avant tout une question de droits reconnus à tous, cf. (Drèze et Sen, 1995, p. 76), (Sen, 1991, p. 11) et (Sen, 1999, p. 92).

Effectivement, en second lieu et toujours en suivant Amartya Sen, il est clair que cette reconnaissance des droits implique le respect des droits d'expression (art. 19) et d'association (art. 20), la liberté de pensée (art. 18), les libertés de la presse et de l'information (art. 19), etc. Or, très clairement, ces droits sont à la fois des biens premiers (les libertés de base et les bases du respect de soi) mais aussi les moyens d'assurer à tous le

droit de se faire entendre. C'est-à-dire que ces droits font à la fois partie des biens premiers et de  $C(x)$  et qu'ils établissent un lien étroit entre les aptitudes et leur prise en compte, et les biens premiers. De plus, seul l'exercice des droits précédents peut permettre que les prérogatives des moins bien lotis, dès lors qu'ils sont reconnus comme « libres et égaux », soient respectés. Autrement dit, il y a un lien étroit entre la nécessité de garantir l'effectivité des libertés de base pour les plus démunis et la démocratie réelle<sup>10</sup>.

### c. Une société juste respecte les droits de l'homme.

Ensuite, il est assez facile d'établir que plus on s'éloigne de l'état de nature et plus les droits de l'homme sont respectés. Ainsi, dans l'état libéral économique, seuls les droits garantis par l'Etat minimal et par le marché existent, mais de manière tronquée. Autrement dit, le marché permet aux plus aptes de bénéficier au mieux de leurs droits, la structure garantissant le fonctionnement du marché protégeant de fait ceux qui y réussissent le mieux. Se pose en fait le problème de l'indivisibilité des droits qui, dans l'état libéral économique, n'est pas respectée. Car si le marché respecte relativement bien des droits comme la liberté de pensée, il ne respecte pas le droit au travail et tous ses corollaires<sup>11</sup>. En effet, le marché peut forcer certains à travailler dans des conditions inacceptables (Sen, 1991) ou conduire plus directement à nier l'interdiction de l'esclavage, le droit au repos ou le droit à la protection sociale et à l'assurance chômage. A noter ici que le travail ne peut pas être considéré comme un bien premier en soi, ne serait ce que parce que la personne rationnelle veut plus de biens premiers. Le droit au travail stipule plutôt que la société, c'est-à-dire le  $C(x)$ , doit être à même de donner à chacun les moyens d'intervenir dans la

---

<sup>10</sup> Par opposition à une simple démocratie instrumentale où, en donnant le droit de vote, on justifie soit une dictature (comme l'ex-URSS), soit la déresponsabilisation des citoyens auxquels on demande trop facilement de déléguer leur pouvoir (l'ensemble des démocraties libérales). Voir aussi, sur ce point, (Hirschman, 1982), à mettre en balance avec (Girard, 1998).

<sup>11</sup> Amartya Sen fait la distinction entre liberté positive et liberté négative, seule cette dernière étant promue par le marché, alors que les deux sont autant essentielles ; voir en particulier (Sen, 1993b).

création de « l'œuvre collective », pour reprendre l'expression de François Perroux (1956, p. 496). Pour reprendre les termes de F. Perroux, il ne convient pas de libérer les hommes contre leur gré, mais bien de les mettre en situation de se libérer eux-mêmes.

Ce qui peut, par contre, être assimilable à un bien premier dont la disponibilité totale pour chaque personne va dépendre étroitement de  $C(x)$ , c'est la disponibilité du travail existant compte tenu de l'organisation de la production en vigueur et du mode de propriété des moyens de production. D'où l'importance du droit de propriété (art. 17) qui est sensé être effectif dans une société de marché pur, mais qui n'y est que tronqué : la propriété peut y être monopolisée par quelques-uns. Cela va même si loin dans certaines analyses, libertariennes notamment, que la liberté est assimilée à la propriété, la liberté étant alors un objet que l'on possède et que l'on peut céder, justifiant ainsi l'esclavage.

Toujours sur la critique de l'état  $C_3$ , montrant en quoi les deux états suivants respectent davantage les droits de l'homme et donc la démocratie dès lors qu'il y existe des services publics, l'exemple de l'information et de la culture peut être cité. Le reproche peut être adressé à l'économie pure de marché de s'opposer, au moins partiellement, à la diffusion de la culture et de l'information. La culture étant partie intégrante de la diversité humaine garantissant la pluralité des visions du bien et des choix de vie en découlant, la réduire, c'est aller à l'encontre de la démocratie et de la justice – dont les principes doivent respecter les différentes visions du bien. Un double problème se pose, le premier étant l'uniformisation culturelle résultant des mécanismes concurrentiels du marché. Cela réduit le bien-être réalisable puisque celui-ci dépend de la multitude d'options disponibles dans la société. Le second élément du problème est le même que pour l'information, c'est-à-dire la question de leur diffusion. Celle-ci se limite, dans un système pur de marché, à ce qui est le plus « porteur », ce qui se vend le mieux. D'autre part, compte tenu de l'appropriation des moyens d'information et de diffusion, un contrôle privé s'instaure tôt ou tard.

Alors que le marché semble le mieux à même de garantir certaines des libertés de base, la constatation est ainsi faite qu'il peut aussi contribuer à réduire ou à influencer l'information. Or, celle-ci est le garant de la démocratie et de la justice au moins par un double aspect : d'abord, elle permet de former l'opinion publique en connaissance de cause ; ensuite, l'information incluant les droits d'expression, doit donner la parole à tous, permettant ainsi le respect de leurs droits et de la pluralité des opinions.

Si, à présent, l'attention se porte sur l'état C<sub>5</sub>, nous observons qu'il favorise la promotion des droits de l'homme en garantissant un droit de propriété plus équitable – ne serait ce qu'en garantissant une redistribution de la richesse – ainsi qu'une non-discrimination par le biais de politiques positives et par l'instauration de services publics. Il peut permettre également une diffusion de l'information adéquate et le respect de la liberté d'expression. La promotion des droits de l'homme dont dépend la démocratie et l'existence d'un état juste, relève ainsi de l'affirmation volontaire de la complémentarité des droits de l'homme, car pour garantir que la redistribution et que les politiques publiques respecteront bien les objectifs ainsi fixés, il faut également qu'il y ait l'exercice d'un contrôle démocratique.

#### d. Indivisibilité des droits de l'homme.

Dans un état injuste, soit les droits de l'homme sont inexistantes et les biens premiers sont accaparés par quelques-uns, seuls susceptibles d'avoir une liberté de réalisation élevée. Soit les droits de l'homme sont présents, mais sommairement répartis, créant un manque de droits. Il y a une répartition inégalitaire des biens premiers favorable à une minorité et non pas à l'ensemble de la société, à commencer par les moins aptes, ce qui pose problème. Il a été relevé que dans l'état C<sub>3</sub> les droits sont tronqués, c'est-à-dire qu'ils profitent surtout aux plus privilégiés et que le marché peut à la fois favoriser certaines libertés tout en restreignant leur réalité. C'est toute la question de l'indivisibilité



des droits de l'homme : privez un homme du droit de travailler ou, au contraire, faites en un esclave, et tous les autres droits qui peuvent lui être reconnus n'ont plus aucune existence réelle.

Dans une société juste, les droits de l'homme sont universels et dépendent les uns des autres, chaque bien premier étant le garant des autres. Si l'état  $C_3$  et l'état  $C_5$  sont comparés, nous constatons aisément que la répartition est meilleure dans le second. Cela peut s'expliquer par le principe d'indivisibilité et le justifie en terme de justice. Dans l'état libéral économique, le marché et la concurrence permettent, en théorie, une allocation optimale des ressources. Supposons que chaque personne possède avant l'échange (i.e. : avant l'entrée en société), un panier équivalent de droits ou de biens premiers. Ceux qui ont peu d'aptitudes vont perdre ces droits puisqu'ils ne pourront pas les exercer sur le marché ou ne pourront les exercer avec une productivité suffisante. Ainsi, un handicapé moteur ne pourra pas utiliser sa liberté formelle de mouvement sans correctif hors marché. Supposons maintenant que ce même handicapé utilise le marché pour, avec ses ressources financières de départ (bien premier IV) payer des plus aptes pour qu'ils l'aident à se déplacer. Il perd alors son bien premier (IV) ; etc.

Dans cet état, une fois les allocations effectuées, les plus aptes ont plus de liberté de réalisation que les autres car ils ont plus de biens premiers. Cela résulte du fait que, si tous ont les mêmes biens premiers de départ, les inégalités d'aptitudes entraînent, sans violation des règles du marché et sans violation des droits qui lui sont en général associés, que les moins aptes doivent céder une partie de leurs biens premiers aux plus aptes alors que, en toute rigueur, cela devrait être le contraire si l'on vise la justice. Et si un tel mécanisme est possible, sans nécessairement violer  $H_1$ ,  $H_2$  ou  $H_3$ , c'est qu'il autorise la divisibilité des droits de l'homme.

Dans l'état social politique, à l'inverse, il est convenu que chaque droit n'est effectif que si les autres le sont aussi car c'est l'association de tous les droits qui permet de passer de droits formels à des droits réels. C'est en ce sens que l'on peut envisager chaque droit comme un devoir car, pour qu'un droit soit réellement un droit, il faut qu'il puisse réellement être exercé et, le cas échéant, qu'il soit réellement exercé, mais aussi qu'il soit réciproquement une obligation envers les autres. Ainsi, comme l'écrivait Thomas Paine (1790, p. 142) : « Une Déclaration des Droits est aussi une Déclaration des Devoirs réciproques. Ce qui est mon droit comme homme, est également le droit d'un autre homme ; et il est de mon devoir de lui garantir le sien comme de posséder le mien ».

## CONCLUSION

La liberté découle de la justice qui, elle-même, peut être dépendante de la justice sociale. Cette dernière consiste à affecter à chacun selon ses besoins, c'est-à-dire de façon à réduire les écarts d'aptitudes entre les personnes. Ainsi, fondamentalement, la justice sociale, c'est réduire les inégalités ou, plus clairement encore, c'est promouvoir et garantir l'ensemble des droits de l'homme dans leur indivisibilité et donc à travers des processus démocratiques.

L'état égalitaire uniformisant, qui semblerait *a priori* être le plus juste, ne l'est guère car il ne tient pas compte du fait que la société, pour accroître le bien-être réalisable de ses membres, doit aussi utiliser la diversité de ceux-ci à cette fin, c'est-à-dire leur garantir la liberté. Il se révèle irréalisable dès lors que les personnes sont différentes les unes des autres dans leurs conceptions du bien, leurs intérêts, etc. En ce sens, il ne peut que violer les droits de l'homme et s'appuyer sur des structures antidémocratiques.

C'est pourquoi peut-être vaut-il mieux parler d'équité comme le fait John Rawls, plutôt que d'égalité. Il ne s'agit pas pour autant de remettre en cause l'idéal républicain « Liberté, Egalité, Fraternité » mais au contraire de le renforcer en indiquant que les trois éléments sont intimement liés et qu'il n'est pas possible de penser l'égalité sans la liberté ou inversement, tout comme il est impossible de nier que la fraternité est indispensable à la réalisation pleine et entière des deux autres éléments. De fait, l'équité peut alors être conçue comme le mélange des trois : l'équité c'est le souci simultané de l'efficacité du système et de la liberté de ses composantes, l'efficacité sociale permettant l'accroissement de la liberté de tous par le jeu de la fraternité. L'équité peut alors se réduire à un arbitrage au cas par cas, lorsque des conflits apparaissent, conflits dont la résolution passe inévitablement par la confrontation et la valorisation des droits de l'homme.

Ceci étant posé, ce que nous avons voulu montrer dans ce texte, c'est que l'économiste qui se donne pour but le développement de la société, doit impérativement tenir compte des problèmes de justice sociale. Il doit donc, à la suite d'Amartya Sen et de quelques autres, s'intéresser plus que jamais aux questions posées à l'économie par l'idéal démocratique. La réponse que nous avons voulu indiquer ici, c'est que la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme peut aisément servir de « terrain d'entente sur lequel on peut commencer à discuter » (Ignatieff, 1999, p. 23), de « point fixe » (Pharo, 1998, p. 601, p. 606) auquel l'économiste doit s'intéresser en vue de l'améliorer et de le promouvoir. Compte tenu que « l'avènement d'un monde où les êtres humains seront libres de parler et de croire, libérés de la terreur et de la misère, a été proclamé comme la plus haute aspiration de l'homme » (Préambule de la Déclaration de 1948), le développement économique, ayant pour buts légitimes la fin de la misère et le progrès du genre humain, ne doit-il pas avoir toujours en vue la nécessité de la démocratie et des droits de l'homme s'il veut être valable et durable ?

## BIBLIOGRAPHIE

BOLTANSKI Luc, (1990), *L'Amour et la Justice comme compétence. Trois essais de sociologie de l'action*, Métailié, Paris.

BUCHANAN James M., (1975), *Les limites de la liberté entre l'anarchie et le Léviathan*, Litec, Paris, 1992.

CLEMENT Valérie et SERRA Dominique, (1999), « Ethique sociale et « expérimentation » », *Document de Travail du LAMETA*, n° 99-01, Faculté des sciences économiques, Université Montpellier I.

CLEMENT Valérie et SERRA Dominique, (2001), « Egalitarisme et responsabilité : une investigation expérimentale », *Revue d'économie politique*, 111<sup>e</sup> année, n° 1, janvier-février, p. 173-193.

DEMUIJNCK Geert, (1998), « Les conceptions de l'équité dans la théorie économique et la philosophie politique », *LABORES, Document de travail*, n° 98-13, Université Catholique de Lille.

DREZE Jean et SEN Amartya, (1995), *India economic development and social opportunity*, Oxford University Press, Delhi (etc.).

FEHR Ernst et GACHTER Simon, (2000), « Fairness and Retaliation : The Economics of Reciprocity », *Journal of Economic Perspectives*, Volume 14, n° 3, Summer, p. 159-181.

FLEURBAEY Marc, (1996), *Théories économiques de la justice*, Economica, Paris.

GAMEL Claude, (1992), *Economie de la justice sociale. Repères éthiques du capitalisme*, Cujas, Paris.

GANDINI Jean-Jacques, (1998), *Les Droits de l'Homme (Anthologie)*, Librio, E.J.L.

- GIRARD Bernard, (1998), « Quand les économistes veulent enchaîner la démocratie », *Les Temps Modernes*, n°597, janvier – février, p.138-160.
- GREINER Dominique et DEMUIJNCK Geert, (1998), « Sélectivité et compensation en sécurité sociale : éléments pour une interprétation normative », LABORES, *Document de travail*, n° 98-11, Université Catholique de Lille.
- GROS ESPIELL Héctor, (1998), « Universalité des droits de l’homme et diversité culturelle », *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n° 158, décembre, p. 583-592.
- HAYEK Friedrich von, (1982), *Droit, Législation et liberté*, Presses Universitaires de France, Paris.
- HIRSCHMAN Albert O., (1982), *Bonheur privé, action publique*, Arthème Fayard, Paris.
- HIRSCHMAN Albert O., (1984), *L’économie comme science morale et politique*, Gallimard, Seuil, Paris.
- IGNATIEFF Michael, (1999), « Droits de l’homme : la crise de la cinquantaine », *Esprit*, n° 255-256, août - septembre, p. 6-23.
- KLEIN Mélanie et RIVIERE Joan, (1936) *L’amour et la haine*, Payot, Paris, 1968.
- MARIC Michel, (1996), « Egalité et équité : l’enjeu de la liberté. Amartya Sen face à John Rawls et à l’économie normative », *Revue française d’économie*, vol. XI, 3, été, p. 95-125.
- MARTIN Boris, (1999), « Les droits culturels comme mode d’interprétation et de mise en œuvre des droits de l’homme », *La revue du MAUSS*, premier semestre, p. 236-260.
- MEYER-BISCH Patrice, (1992), *Le corps des droits de l’homme. L’indivisibilité comme principe d’interprétation et de mise en œuvre des droits de l’homme*, Collection interdisciplinaire série « documents », Editions Universitaires, Fribourg.
- MOURGEON Jacques, (1998), *Les droits de l’homme*, (QSJ n° 1728), Presses Universitaires de France, Paris.

- PAINE Thomas, (1790), *Les Droits de l'Homme*, Belin, Paris, 1987.
- PANIKKAR Raimundo, (1999), « La querelle des droits de l'homme et de la démocratie. La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », *La revue du MAUSS*, premier semestre, p. 211-235.
- PERROUX François, (1956), « Travail et civilisation », *Esprit*, n° 243, octobre, p. 481-497.
- PHARO Patrick, (1998), « Les limites de l'accord social. A propos du débat Habermas – Rawls sur la justice politique », *Revue française de sociologie*, XXXIX-3, 1998, p. 591-608.
- PNUD, (2000), *Rapport mondial sur le développement humain 2000, Droits de l'homme et développement humain*, DeBoeck Université, Paris, Bruxelles.
- RAWLS John, (1971), *Théorie de la justice*, Seuil, Paris, 1987.
- RAWLS John, (1993), *Justice et Démocratie*, Seuil, Paris.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, (1754), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Mille et une nuits, Paris, 1996.
- SANDEL Michael, (1982), *Le libéralisme et les limites de la justice*, Seuil, Paris, 1999.
- SEN Amartya, (1985), « Well-Being, Agency and Freedom : The Dewey Lectures 1984 », *Journal of Philosophy*, LXXXII, (4), April, p. 169-221.
- SEN Amartya, (1988), « Freedom of Choice. Concept and Content », *European Economic Review*, 32, p. 269-294.
- SEN Amartya, (1991), « La liberté individuelle : une responsabilité sociale », *Esprit*, n° 170, mars-avril, p. 5-25.

SEN Amartya, (1992), *Inequality Reexamined*, Russell Sage Foundation, New York Clarendon Press, Oxford.

SEN Amartya, (1993a), *Ethique et économie*, Presses Universitaires de France, Paris.

SEN Amartya, (1993b), « Markets and freedoms: achievements and limitations of the market mechanism in promoting individual freedoms », *Oxford Economic Papers*, n° 45, p. 519-541.

SEN Amartya, (1999), « Human Rights and Economic Achievements », p. 88-99, in Bauer et Bell (ed.), *The East Asian challenge for human rights*, Cambridge University Press.

SEN Amartya, (2000), *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*, Odile Jacob, Paris.

TREANTON Jean-René, (1993), « Tribulations de la justice », *Revue française de sociologie*, XXXIV, p. 627-655.

VAN PARIJS Philippe, (1991), *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Seuil, Paris.

WEIL Simone, (1934), *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Gallimard, Paris, 1955.

## ***LISTE DES CAHIERS DE RECHERCHE CREDEN\****

- 95.01.01** *Eastern Europe Energy and Environment : the Cost-Reward Structure as an Analytical Framework in Policy Analysis*  
Corazón M. SIDDAYAO
- 96.01.02** *Insécurité des Approvisionnements Pétroliers, Effet Externe et Stockage Stratégique : l'Aspect International*  
Bernard SANCHEZ
- 96.02.03** *R&D et Innovations Technologiques au sein d'un Marché Monopolistique d'une Ressource Non Renouvelable*  
Jean-Christophe POUDOU
- 96.03.04** *Un Siècle d'Histoire Nucléaire de la France*  
Henri PIATIER
- 97.01.05** *Is the Netback Value of Gas Economically Efficient ?*  
Corazón M. SIDDAYAO
- 97.02.06** *Répartitions Modales Urbaines, Externalités et Instauration de Péages : le cas des Externalités de Congestion et des «Externalités Modales Croisées»*  
François MIRABEL
- 97.03.07** *Pricing Transmission in a Reformed Power Sector : Can U.S. Issues Be Generalized for Developing Countries*  
Corazón M. SIDDAYAO
- 97.04.08** *La Dérégulation de l'Industrie Electrique en Europe et aux Etats-Unis : un Processus de Décomposition-Recomposition*  
Jacques PERCEBOIS
- 97.05.09** *Externalité Informationnelle d'Exploration et Efficacité Informationnelle de l'Exploration Pétrolière*  
Evariste NYOUKI
- 97.06.10** *Concept et Mesure d'Equité Améliorée : Tentative d'Application à l'Option Tarifaire "Bleu-Blanc-Rouge" d'EDF*  
Jérôme BEZZINA
- 98.01.11** *Substitution entre Capital, Travail et Produits Energétiques : Tentative d'application dans un cadre international*  
Bachir EL MURR
- 98.02.12** *L'Interface entre Secteur Agricole et Secteur Pétrolier : Quelques Questions au Sujet des Biocarburants*  
Alain MATHIEU

---

\* L'année de parution est signalée par les deux premiers chiffres du numéro du cahier.



- 98.03.13** *Les Effets de l'Intégration et de l'Unification Économique Européenne sur la Marge de Manœuvre de l'État Régulateur*  
Agnès d'ARTIGUES
- 99.09.14** *La Réglementation par Price Cap : le Cas du Transport de Gaz Naturel au Royaume Uni*  
Laurent DAVID
- 99.11.15** *L'Apport de la Théorie Économique aux Débats Énergétiques*  
Jacques PERCEBOIS
- 99.12.16** *Les biocombustibles : des énergies entre déclin et renouveau*  
Alain MATHIEU
- 00.05.17** *Structure du marché gazier américain, réglementation et tarification de l'accès des tiers au réseau*  
Laurent DAVID et François MIRABEL
- 00.09.18** *Corporate Realignments in the Natural Gas Industry : Does the North American Experience Foretell the Future for the European Union ?*  
Ian RUTLEDGE et Philip WRIGHT
- 00.10.19** *La décision d'investissement nucléaire : l'influence de la structure industrielle*  
Marie-Laure GUILLERMINET
- 01.01.20** *The industrialization of knowledge in life sciences Convergence between public research policies and industrial strategies*  
Jean Pierre MIGNOT et Christian PONCET
- 01.02.21** *Les enjeux du transport pour le gaz et l'électricité : la fixation des charges d'accès*  
Jacques PERCEBOIS et Laurent DAVID
- 01.06.22** *Les comportements de fraude fiscale : le face-à-face contribuables – Administration fiscale*  
Cécile BAZART
- 01.06.23** *La complexité du processus institutionnel de décision fiscale : causes et conséquences*  
Cécile BAZART
- 01.09.24** *Droits de l'homme et justice sociale. Une mise en perspective des apports de John Rawls et d'Amartya Sen.*  
David KOLACINSKI