

Fins et moyens: une interprétation aristotélicienne du développement économique

Séverine Deneulin¹

Résumé

Se basant sur diverses caractéristiques de l'éthique aristotélicienne (réalisme moral, essentialisme internaliste et universalisme contextuel), l'article définit les finalités du développement économique comme un ensemble ouvert et incomplet de différentes composantes incommensurables. Cette incomplétude et incommensurabilité posent de sérieux problèmes en matière de choix et d'évaluation de ces finalités en termes de justice internationale. Ces problèmes, loin d'être surmontés par une réduction quantitative des composantes de la qualité de vie et une universalisation de ces mesures, se doivent d'être abordés par une approche délibérative de la rationalité, laissant place à une évaluation contextuelle et normative des finalités à poursuivre. L'article propose une approche aristotélicienne du développement humain, c'est-à-dire un développement économique orienté vers une pluralité de finalités incommensurables définies à partir de la nature humaine, et animé par une rationalité pratique impliquant une perception contextuelle ainsi qu'une délibération normative quant aux finalités à poursuivre ayant pour horizon l'accomplissement des potentialités de la nature humaine.

Mots-clés: Ethique aristotélicienne, qualité de vie, raison pratique, développement humain

I. Introduction

Dolorès est une paysanne Aymara des Andes, trois fois par semaine elle descend vers la capitale pour y vendre ses maigres récoltes. Elle et ses enfants ne savent ni lire, ni écrire, et parlent à peine espagnol. Grâce aux politiques mises en oeuvre par son gouvernement pour attirer les investisseurs étrangers, un hôtel de luxe s'est construit dans la capitale afin d'y accueillir les hommes d'affaires (l'hôtel moderne s'est substitué aux anciennes demeures coloniales vétustes). De nouvelles perspectives d'emploi s'ouvrent suite à l'ouverture de l'hôtel. Et Dolorès décide d'y contracter un emploi comme femme de chambre, et son revenu, à présent comptabilisé dans la production nationale, vient contribuer à la croissance économique du pays. Grâce à son salaire, elle peut désormais envoyer ses enfants à l'école. Les enfants savent à présent lire et écrire, venant par conséquent améliorer les statistiques relatives à l'alphabétisation. Mais à l'école, ses enfants sont mis à l'écart, car fils de paysans indigènes. Dolorès a perdu ses amis du village, elle regrette les longues conversations avec celles qui venaient lui acheter ses récoltes au marché. A cause de son travail, elle a coupé ses tresses, quitté son chapeau, renoncé aux costumes qui faisaient la tradition de son peuple. Ses enfants, suite à la scolarisation, perdent petit à petit leur langue indigène, et ils regrettent les journées passées à s'amuser avec les autres enfants du village. Ils sont à présent exclus dans la cour de l'école.

Lucien est un vieux monsieur habitant un village de la campagne au sud de Paris. Depuis 80 ans qu'il habite le village, il a vu de grands changements. Sa maison natale, autrefois une épicerie au centre du village a été vendue à des gens de la capitale qui en ont fait

¹ IRES, et Queen Elizabeth House, International Development Centre, 21 St Giles, OX1 3LA, Oxford, England.
E-mail : severine.deneulin@sant.ox.ac.uk ou deneulin@ires.ucl.ac.be
Je remercie Christian Arnsperger et Philippe De Villé pour leurs commentaires.

un restaurant pour citadins. Petit à petit, les maisons du village ont été vendues à des Parisiens, transformant le village en un village fantôme durant la semaine et envahi de bruits le week-end. Les jeunes du village ont été forcés de s'en aller vers la ville, car les prix de l'immobilier se sont envolés. L'insécurité et la violence a également considérablement augmenté, les maisons de campagne et le haut standing de vie attirant les délinquants des banlieues. Bientôt, un terrain de golf va se construire et remplacer les champs de maïs et de blé, et deux vieilles fermes ont été expropriées et transformées en hôtel-restaurant.

Comment peut-on évaluer l'évolution de la qualité de vie de Dolorès et Lucien? Est-il possible de comparer ces deux situations, de mesurer leur 'niveau de développement'? Les deux ont-ils atteint un 'niveau de développement' plus élevé?

Depuis près d'une décennie, le Programme des Nations Unies pour le Développement publie chaque année un rapport sur le développement humain qui évalue le niveau de développement à partir d'un indice de développement humain (IDH), un indicateur quantitatif basé essentiellement sur les travaux conceptuels d'Amartya Sen. Cet indicateur identifie trois potentialités humaines fondamentales: vivre longtemps et en bonne santé, acquérir des connaissances et un savoir, pouvoir accéder aux ressources nécessaires pour vivre dans des conditions décentes. Ces trois possibilités essentielles sont mesurées respectivement par trois variables: l'espérance de vie, le taux d'alphabétisation des adultes et le taux brut de scolarisation, et le PIB réel par habitant, regroupées en un seul indicateur composite, l'IDH. Ainsi, vue en termes de développement humain, la situation de Dolorès et ses enfants semble s'être améliorée, venant contribuer à de meilleurs résultats de la Bolivie en matière de croissance économique, d'alphabétisation et de santé. Mais qu'en est-il en matière de protection des cultures, en matière de reconnaissance des minorités ethniques, en matière de relations sociales? L'exclusion sociale, comme l'oppression d'une minorité indigène, peut-elle être contrebalancée par l'effet positif en termes de scolarisation? Les revenus générés par l'hôtel peuvent-ils compenser, voire justifier, la destruction du centre colonial historique? Le revenu plus élevé de Dolorès peut-il compenser la perte de ses traditions culturelles, voire de son identité ethnique, ou encore la perte de son réseau de relations sociales? Comment évaluer des dimensions de la qualité de vie aussi diverses que les traditions culturelles, les réseaux de relations sociales ou le maintien d'un patrimoine architectural historique? Est-ce que toutes ces dimensions peuvent se réduire à une seule dimension, la dimension monétaire, ou encore une dimension plurielle regroupant uniquement la santé, l'éducation et le revenu?

Analyser la situation de Lucien en termes de développement humain tel que conçu par les rapports du PNUD présente peu d'intérêts, vu qu'il est évident que la France bénéficie d'un taux de scolarisation, d'une espérance de vie et d'un pouvoir d'achat plus élevé que la Bolivie. Cependant, Lucien est devenu un étranger dans son propre village. Auparavant, il était inutile de fermer à clef la porte de la maison, à présent la majorité des maisons sont équipées d'alarme, et il est devenu dangereux de se ballader seul après une certaine heure. L'augmentation de l'insécurité peut-elle être compensée par l'augmentation du pouvoir d'achat? Les revenus générés par le terrain de golf peuvent-ils justifier l'expropriation des vieilles fermes et le déracinement des familles? Comment peut-on évaluer des dimensions aussi diverses que la sécurité, l'augmentation du pouvoir d'achat ou la protection d'une zone rurale? Peut-on considérer le niveau de développement humain de Lucien supérieur à celui de Dolorès? Est-il possible d'évaluer, ou même de comparer, l'amélioration en termes de développement humain de ces deux situations aussi différentes? Ou leur situation apparaît tellement diverse qu'il est impossible d'en dire quoi que ce soit, et toute tentative d'évaluation se doit être évitée? Autant de questions que soulève le développement économique, et dont les réponses suscitent de nombreuses controverses. Le présent article ne tente pas d'apporter des solutions quant à toute ces questions. Nous essaierons 'simplement' d'ouvrir quelques pistes

de réflexions, à partir de l'éthique aristotélicienne, à propos des finalités du développement économique et de leur évaluation.

La deuxième section de l'article se centre sur les caractéristiques de l'éthique aristotélicienne et sa pertinence en matière de développement et de justice sociale. Nous argumenterons que, contrairement à l'interprétation relativiste qu'en ont fait les philosophes communautariens, l'éthique aristotélicienne se réfère à une conception objective et universelle du bien humain, basée sur la nature universelle de l'être humain, qui n'est pas exclusive d'une conception contextuelle. Tant le caractère téléologique que le caractère déontologique de l'éthique aristotélicienne jouent un rôle prépondérant dans l'articulation entre le contextuel et l'universel. Nous insisterons particulièrement sur le rôle de l'*essence* et de la *perception* comme éléments clefs de cette articulation. La troisième section se centre sur la définition du bien humain et sa possible caractérisation. Après une brève description de la conception aristotélicienne du bien humain et de ses traits fondamentaux (sa nature objective, plurielle, contextuelle, incomplète et incommensurable), nous développerons trois approches contemporaines d'inspiration aristotélicienne: l'approche des capacités chez Amartya Sen et chez Martha Nussbaum ainsi que l'approche des biens fondamentaux chez John Finnis. Nous aborderons les problèmes de choix et d'évaluation que pose une conception plurielle, incomplète et incommensurable du bien humain. La quatrième section développe une procédure, ou plutôt un schéma, de choix et d'évaluation, capable de prendre en compte la nature ouverte, incommensurable, contextuelle et objective du bien humain. Ce schéma de rationalité pratique est un jugement situationnel placé sous l'horizon de l'universel, impliquant une perception du contexte ainsi qu'une recherche des finalités à poursuivre dans cette situation particulière. Nous basant sur l'interdépendance du politique et de l'éthique (fondée sur la nature morale et politique de l'être humain), nous argumenterons qu'une telle approche délibérative de la rationalité *est* un modèle de rationalité publique, guidant les décisions en matière de politiques de développement humain. Nous essaierons de dresser quelques pistes quant à une application d'une telle approche en matière de politiques de développement.

II. Pertinence de l'éthique aristotélicienne en matière de développement

Aristote parmi les relativistes et universalistes

En philosophie politique contemporaine, l'éthique aristotélicienne a souvent été associée aux philosophes communautariens,² et à leur interprétation relativiste du bien humain et de la justice sociale. Pour ces philosophes, ce sont les caractéristiques de la *polis* qui fournissent le contexte de la justice et de la rationalité aristotélicienne. Et par conséquent, toute conception de la justice et de la rationalité ne peut se comprendre que dans un contexte particulier, que relativement à une compréhension particulière du bien humain.³ Selon les relativistes, la seule norme morale possible est celle d'un groupe local. Ce qui est moralement bon se réfère toujours à un cadre moral, à un contexte, à une communauté spécifique.⁴

² Pour une synthèse des conceptions communautarienne et libérale de la justice, voir Avineri et DeShalit (1992), Mulhall et Swift (1992), Berten et Pourtois (1997).

³ McIntyre (1981, 1988), Walzer (1983).

⁴ Une autre forme de relativisme est le relativisme individualiste ou subjectivisme, selon lequel est bien ce que l'individu estime bien, en fonction de ses préférences subjectives. Les choses n'ont de valeur que dans la mesure où la subjectivité des personnes leur en attribue une. La différence essentielle entre relativisme et subjectivisme c'est que le relativisme implique des valeurs objectives mais relatives à une communauté spécifique, tandis que le subjectivisme n'implique aucune objectivité. Pour des arguments en faveur et en défaveur du relativisme

En matière de développement, ce courant relativiste (essentiellement prôné par les anthropologues) se traduit par une protection des cultures et traditions locales face au développement économique, souvent perçu comme synonyme d'hégémonie occidentale.⁵ En effet, les théories du développement ont longtemps été caractérisées par un universalisme incarné dans la poursuite d'une norme absolue, comme un produit national brut plus élevé, la satisfaction des besoins fondamentaux, la création d'emplois, ou encore un indice de développement humain élevé.⁶

Une conception relativiste et universaliste radicale risquent de mener tous deux à une oppression des minorités, à un non-respect de l'être humain et de sa dignité, tant sous le couvert d'une volonté de protection des cultures et traditions, que sous le couvert d'une volonté de promouvoir une norme éclairée de développement.⁷ Réfléchir à une approche du développement qui permette à chaque être humain de développer et d'épanouir pleinement ses capacités et potentialités inhérentes à sa nature humaine, telle est la "tâche essentielle de l'éthique du développement: rendre humaine les décisions et actions prises en matière de développement."⁸ Rendre *humaine* les décisions et actions prises en matière de développement présuppose un certain consensus quant à la définition de ce qui est *humain*. Il pourrait paraître quelque peu déplacé de prétendre trouver un consensus concernant ce qui est humain, et encore moins concernant ce qui constitue le bien humain, sans être accusé de sombrer dans un paternalisme éclairé. Même s'il est vrai que qu'une éthique qui se réfère explicitement à la nature humaine, voire à son essence, comme le fait l'éthique aristotélicienne, semble recourir à des concepts métaphysiques très contestables qu'il est à présent difficile de justifier,⁹ la tâche, quoique délicate, n'en reste pas moins nécessaire. Et le refus d'une telle tâche risque de mener à ce que Sen appelle les 'conséquences éthiques du non-engagement éthique'. Chaque décision, quelle qu'elle soit, présuppose une notion objective du bien. Ainsi, pour reprendre nos deux exemples de l'introduction, la décision de détruire le centre historique présuppose que les revenus engendrés par l'hôtel moderne sont *meilleurs* que la beauté des bâtiments coloniaux, ou que la scolarisation est *meilleure* qu'un savoir transmis oralement (par exemple la transmission orale de techniques agricoles ancestrales vs. le savoir agricole technique d'ouvrages d'agronomie), que la construction d'un terrain de golf est *meilleure* que la préservation d'une zone agricole, que vivre dans un environnement plus sécurisant est *meilleur*, etc. Comment déterminer si une alternative est objectivement ou relativement *meilleure* qu'une autre? Est-il possible d'établir des normes universelles d'évaluation du bien humain? Aristote y répond en assimilant le bien humain à la réalisation des potentialités de la nature humaine.

Une éthique basée sur des caractéristiques inhérentes à la nature humaine

L'idée de la nature humaine chez Aristote est liée à l'essence de l'être humain telle que révélée dans ses activités ou fonctions caractéristiques. Cette conception du bien humain

moral, voir par exemple Krausz (1989). Il est à noter que le relativisme se réfute lui-même dans la mesure où il adopte la position morale objective que quel que soit le contexte, ce qui est moral dépend du contexte.

⁵ Pour une approche relativiste du développement, voir notamment Marglin et Marglin (1990, 1996), Sachs (1992).

⁶ Pour un aperçu historique du concept de développement, voir Sen (1988), Srinivasan (1991), Ingham (1993), Kowles (1993), Streeten (1993, 1995).

⁷ Voir à ce sujet O'Neill (1993), Nussbaum et Glover (1995) et Nussbaum (1992).

⁸ Goulet (1995:134). Pour une analyse des diverses théories éthiques du développement, voir Crocker (1991, 1992, 1995), Gasper (1996), Qizilbash (1996).

⁹ Taylor (1988) et Sandel (1982) défendent la position que nulle conception éthique, ni même les éthiques dites procédurales, ne peuvent se réclamer de ne pas se fonder sur une certaine conception métaphysique du bien.

basée sur des caractéristiques inhérentes à la nature humaine est qualifiée de perfectionnisme: est bon tout ce qui réalise la nature humaine, tout ce qui actualise les potentialités qui font de l'être humain un être humain.¹⁰

L'argument selon lequel les choses sont définies par leurs fonctions ou leurs potentialités a souvent été considéré comme un argument en faveur des fondations métaphysiques de l'éthique aristotélicienne, dans le sens où le bien pour l'être humain est déterminé par son essence. Le fait que l'être humain possède des fonctions qu'il se doit d'actualiser afin de vivre une vie pleinement humaine risque, comme nous l'avons souligné plus haut, d'apparaître comme "un exemple de métaphysique douteuse héritée du passé classique et médiéval."¹¹ Et reconnaître que l'être humain possède une finalité naturelle signifierait reconnaître que l'action humaine serait guidée par un *telos* inéluctable et inhérent à sa nature, et donc que l'homme serait totalement irresponsable et dépourvu de toute liberté. Cependant, reconnaître que le bien humain se trouve dans la réalisation de ses potentialités n'est pas lié à la croyance que l'être humain possède une finalité qui lui est extérieurement imposée, mais est liée à la nature même des êtres vivants. Chaque être vivant, quel qu'il soit (biologique, végétal ou humain), implique irréductiblement un développement vers une finalité, le passage d'un état vers sa maturité. Et par conséquent, une éthique téléologique qui présuppose que le comportement humain est orienté vers une finalité est une nécessité due au fait que l'être humain est un être *vivant*.¹² L'être humain ne peut être autre que ce que ses potentialités le rendent possible d'être. Et c'est pourquoi, l'éthique aristotélicienne fait référence à la nature humaine et à ses potentialités, non pas parce que Aristote croyait que l'univers avait un but cosmique, mais parce que toute théorie éthique, dans la mesure où elle est vécue par les hommes, se doit d'être en accord avec la nature humaine.¹³ Et comme nous le verrons par la suite une telle approche téléologique n'enlève pas à l'être humain sa liberté de déterminer ce qui est bien, mais est la condition préalable de sa liberté (et sa liberté se situera précisément dans l'actualisation ou non de ses potentialités ainsi que dans la manière de les actualiser).

Comment connaître, ou plutôt découvrir, ces potentialités qui font de l'être humain un être humain et rien d'autre? L'éthique aristotélicienne tente de connaître ces potentialités, non à partir d'une connaissance métaphysique extérieure à la nature humaine, mais à partir d'un essentialisme internaliste, c'est-à-dire "un essentialisme empirique historiquement fondé, qui consiste en une recherche évaluative, à partir de l'expérience humaine, de ce qui est le plus fondamental et indispensable à toute vie humaine."¹⁴ Cette connaissance de la nature humaine est essentialiste dans le sens où la vie humaine est considérée comme ayant des traits fondamentaux, et internaliste dans le sens où il n'existe pas de structure déterminée pour connaître ces traits indépendamment de toute interprétation humaine. Derrière la diversité des modes de vie et des cultures, se cachent des expériences humaines universellement partagées, et au sein de chacune de ces expériences, l'être humain va fonctionner d'une manière ou d'une autre. Nous reviendrons plus en détails sur ce sujet dans la troisième section.

¹⁰ Rasmussen (1999), Hurka (1993), Reeve (1992).

¹¹ Rasmussen et Den Uyl (1991:41).

¹² Rasmussen et Den Uyl (1991:45).

¹³ *Éthique à Nicomaque* 1096b32-35, 1113b19-20. En défendant une éthique basée sur des caractéristiques inhérentes à la nature humaine, Aristote s'oppose à l'ambition platonicienne de baser des principes éthiques sur des principes extérieurs à la nature humaine (comme l'idée unique d'un Bien), afin d'éliminer le caractère chaotique et incontrôlable des réalités humaines. Voir Nussbaum (1997) pour une application contemporaine (notamment dans le champ de l'économie néo-classique) des critiques adressées par Aristote à la théorie platonicienne des Idées.

¹⁴ Nussbaum (1992:208).

Une éthique contextualiste et universelle

L'argument de l'essence de la nature humaine fonde l'aspect téléologique de l'éthique aristotélicienne dans la mesure où la vie bonne, conçue en tant que perfection de la nature humaine, constitue la référence sur base de laquelle toute évaluation morale est effectuée. Cependant l'éthique aristotélicienne n'en est pas moins déontologique dans la mesure où les principes normatifs, et non les conséquences sur la vie bonne, déterminent la valeur morale d'une action.¹⁵ Et nous en venons au deuxième élément d'articulation entre le particulier et l'universel, celui de la *perception*, lié aux principes normatifs qui visent à la vie bonne, ou à l'actualisation des potentialités de la nature humaine.

La conception aristotélicienne de la rationalité, tout comme sa conception de la vie bonne, sera basée sur des principes inhérents à la nature humaine. Comment agir en vue du bien signifie comment agir *en tant qu'être* humain en vue du bien humain. Puisque le bien *humain* est toujours recherché au sein de circonstances particulières, puisque c'est toujours le 'bien pour l'homme', ici et maintenant, qui doit être recherché, la rationalité aristotélicienne (ou *phronêsis*), qui concerne l'action en vue de la vie bonne, ne peut se référer aux règles générales qu'en prenant en compte tous les faits pertinents des circonstances particulières dans lesquelles l'action a lieu.¹⁶ La *phronêsis* est l'adéquation entre la perception du particulier et le souci du bien pour l'homme. Le souci du particulier est essentiel à la *phronêsis*, en tant que science *pratique*, elle concerne le particulier, et toute tentative de généralisation est d'emblée vouée à l'échec, étant donné la nature même des choses.¹⁷ Les règles d'action en vue de la vie bonne ne peuvent être des règles générales car les règles générales ne couvrent pas la particularité des situations, et une règle doit être capable de s'adapter à la réalité des faits.¹⁸ Nous reviendrons plus amplement sur ce point dans la quatrième section.

Loin d'être synonyme de relativisme, le contextualisme de l'éthique aristotélicienne permet, par sa référence à l'essence de la nature humaine et sa référence à la perception contextuelle, d'articuler les situations concrètes dans un horizon plus universel, il se "réfère aux conditions de l'application contextuelle de l'exigence de l'universalité."¹⁹ L'approche aristotélicienne s'articule autour d'une conception universelle de la nature humaine et de ses potentialités, mais en s'ancrant dans les circonstances concrètes des situations historiques et culturelles particulières, tant au niveau de la définition des éléments constitutifs de ce bien qu'au niveau des moyens d'y parvenir.

¹⁵ L'éthique aristotélicienne n'est cependant ni entièrement téléologique dans le sens où la moralité d'une action n'est pas jugée en fonction de ses conséquences sur la vie bonne, ni entièrement déontologique dans le sens où les principes normatifs sont basés sur les finalités que constitue la vie bonne. Voir Rasmussen et Den Uyl (1991:61), Cooper (1975:86-89).

¹⁶ EN 1140a26-32, 1140b5-21, 1142a22-24.

¹⁷ EN 1141b14-16, 1107b29-32, 1137b13 et ss.

¹⁸ EN 1137b29-32. Aristote compare la flexibilité de la règle avec la 'règle de Lesbos', une règle de plomb employée en architecture à Lesbos, et qui s'adapte parfaitement aux contours de la pierre.

¹⁹ Ricoeur (1990:333). Voir également Aubenque (1963:65) pour une défense de la position que le jugement particulier n'est possible que dans un "horizon plus universel, qui est ce par quoi une situation en général est possible." Même si l'homme est "un être de situation, ne pouvant vivre les principes que sur le mode de l'événement et du singulier", il ne peut vivre en tant qu'être de situation que dans cet horizon universel. En d'autres mots, même si le bien recherché est toujours contextuel, même si le bien poursuivi est le bien pour l'être humain ici et maintenant, cette recherche contextuelle du bien n'est possible que sous la visée du bien humain universel.

Comme toutes les théories éthiques anciennes,²⁰ l'éthique aristotélicienne surgit simplement d'un désir de réflexion sur les propres finalités de l'être humain, et n'apparaît pas, contrairement aux théories modernes, comme un mécanisme permettant de trouver des solutions aux problèmes moraux. L'agent moral internalise et applique une théorie morale pour trouver des réponses adéquates à des conflits moraux, mais les réponses elles-mêmes ne se trouvent pas dans la théorie. Et afin de trouver des réponses aux dilemmes moraux liés au développement, la démarche aristotélicienne nous invite à réfléchir au préalable sur les finalités du développement, non pas pour trouver des réponses aux dilemmes (comme le choix entre préserver un centre historique ou générer plus de revenus, ou encore le choix entre la scolarisation et la perte de l'identité ethnique), mais pour ouvrir des pistes de réflexion qui peuvent aider à éclairer ces dilemmes moraux, laissant à l'être humain toute la liberté de décider la réponse adéquate.

III. Les finalités du développement: quelques réflexions sur la 'vie bonne'

La vie bonne chez Aristote

Afin de définir la vie bonne, Aristote identifie le bien d'une action avec sa finalité, et la finalité de cette chose à sa fonction.²¹ Et la vie bonne pour l'être humain implique vivre pleinement la fonction spécifique de la vie humaine, c'est-à-dire la fonction de l'activité de l'âme *selon* la raison (et non l'activité *de* la raison), ou encore l'exercice des vertus.²² Afin d'identifier les différentes vertus humaines, Aristote isole des sphères d'expérience dans lesquelles l'être humain doit effectuer *certaines* choix. Dans chaque sphère, Aristote détermine le comportement adéquat ou la vertu, c'est-à-dire le comportement qui sera recherché pour lui-même, et qui sera la réponse la plus adéquate à des situations particulières.²³ Même si les vertus apparaissent tantôt les seules finalités recherchées pour elles-mêmes, et tantôt recherchées dans le but d'atteindre la seule finalité de la vie bonne, l'emboîtement de ces deux finalités recherchées pour elles-mêmes (les vertus d'une part et la vie bonne d'autre part), n'est pas contradictoire dans la mesure où la vie bonne est une finalité inclusive et non dominante,²⁴ dans la mesure où la vie bonne est une finalité unique qui se réalise dans la pluralité. Les vertus ne sont pas choisies *en vue de* la vie bonne mais en vue d'y *contribuer* comme élément constitutif. C'est une finalité caractérisée par un contraste entre une fin unique et une combinaison d'une pluralité de biens, chacun désiré pour lui-même. Aucun ordre hiérarchique n'ordonne cette pluralité, seule la vertu de la sagesse pratique (ou de la prudence ou *phronêsis*) ordonne toutes les autres vertus et fixe en quelques sortes la règle de choix concernant le comportement adéquat à adopter en fonction des circonstances particulières.

La pluralité des vertus conduit à une autre caractéristique de la conception aristotélicienne de la vie bonne, l'incommensurabilité. L'hypothèse de commensurabilité suppose qu'il existe une mesure commune à partir de laquelle il serait possible d'exprimer toutes les composantes de la vie bonne, et l'action la meilleure serait celle qui maximiserait cette mesure. Aristote argumente que l'hypothèse de commensurabilité est insoutenable parce

²⁰ Voir Annas (1993) pour une analyse comparative des théories éthiques modernes et anciennes, et une défense de ces dernières.

²¹ EN1094a1-4, 1097b21-30.

²² EN 1097b33-1098a17. Le bien que l'on cherche doit être le bien *pour* l'être humain, et les vertus des vertus *humaines* [EN 1102a13-15] et par conséquent la fonction de l'être humain est ce qui fait de lui un être humain et rien d'autre.

²³ EN 1176b6-7. Ainsi par exemple l'amitié sera la vertu dans la sphère des relations sociales, la justice sera la vertu dans la sphère de la distribution des biens, voir Nussbaum (1993).

²⁴ Ackrill (1980), Kraut (1989), Rasmussen (1999).

que non réaliste, et hors de portée pour l'homme.²⁵ Il ne s'agit pas d'être un peu plus courageux et moins honnête pour mener le même 'niveau' de vie vertueuse, chaque vertu étant choisie pour elle-même et non en fonction de sa participation à la vie vertueuse. L'éthique aristotélicienne n'est donc pas une éthique conséquentialiste où les actions sont jugées en fonction de leurs conséquences sur la vie bonne. La vie bonne est elle-même action, et non le résultat d'actions, elle est un mode de vie en soi et non la conséquence d'un certain mode de vie, la vie bonne est l'exercice d'une pluralité de vertus incommensurables.²⁶

Même si les vertus sont les 'meilleures' réponses à une expérience humaine, Aristote ne spécifie pas le contenu de la 'meilleure' vertu. Par exemple, même si le courage est la vertu qu'il définit dans l'expérience d'un danger, le courage n'est pas défini de manière déterminée toutes circonstances confondues. Non seulement le contenu de la vertu est incomplet au sein même d'une sphère d'expérience, mais encore les vertus ne sont pas établies en une liste exhaustive de ce que signifierait mener une vie vertueuse (Aristote ne prétend pas définir toutes les sphères d'expérience vécues par l'être humain). A la nature plurielle, inclusive et incommensurable de la vie bonne, vient s'ajouter ici sa nature ouverte et incomplète, dans le sens où il n'existe pas de finalités strictement définies, dans le sens où la spécification des composantes de la finalité inclusive ne peuvent être établies de manière exhaustive et déterminée. Cependant, même si les composantes de la vie bonne ne peuvent être établies de manière exhaustive, cela ne signifie pas pour autant que l'incomplétude doit être éliminée (cette incomplétude, tout comme la pluralité et l'incommensurabilité, est inhérente à la nature humaine et représente "une ouverture théorique à la diversité"²⁷), ni qu'on se trouve face à une situation complètement indéterminée quant à la spécification des composantes.

Les 'capabilities' chez Sen et Nussbaum

D'inspiration aristotélicienne, la théorie des capacités chez Sen évalue la qualité de vie en termes de fonctionnements, c'est-à-dire ce que les personnes sont ou font (comme être en bonne santé, lire et écrire, se déplacer librement, ou encore avoir part à la vie de la communauté), et plus particulièrement en termes de capacités, c'est-à-dire ce que les personnes sont capables d'être ou faire (comme pouvoir être en bonne santé, pouvoir lire et écrire). Les fonctionnements sont divers aspects des conditions de vie, tandis que les capacités sont des notions de liberté, elles reflètent les opportunités réelles de vivre un certain type de vie.²⁸ Une capacité d'une personne correspond à la liberté que la personne possède de choisir une vie ou une autre, elle représente "les combinaisons alternatives des choses qu'une personne est capable de faire ou d'être."²⁹ La distinction se réfère ici à la distinction aristotélicienne entre une potentialité ou une disposition et son actualisation. Tout comme les vertus sont des dispositions naturelles inhérentes à la nature humaine (par exemple tout être humain a en lui une disposition à l'amitié, à la générosité ou courage) qui ont besoin d'éléments extérieurs pour être actualisés (chez Aristote, l'éducation morale est un de ces éléments privilégiés),³⁰ les capacités sont des prédispositions naturelles inhérentes à la nature

²⁵ EN 1096b32-35. Aristote donne l'exemple de l'impossibilité de comparer le niveau de richesse avec le niveau de liberté (Polique, 1282b30-1283a10).

²⁶ EN 1105b9-17, Ethique à Eudème 1219a35-9.

²⁷ Rasmussen (1999:15-16).

²⁸ Sen (1992:40). Notre but n'est pas ici de résumer le nombre impressionnant de publications d'Amartya Sen concernant son approche capabiliste de la qualité de vie. Pour une référence bibliographique de tous les écrits de Sen, voir Arrow, Suzumura et Sen (CHECK référence!!!!) La plupart des travaux de Sen sont également résumés dans son dernier livre "Development as Freedom".

²⁹ Sen (1993:30).

³⁰ Par exemple, même si les êtres humains ont une prédisposition naturelle à co-opérer, même s'ils sont naturellement portés à avoir une inclination les uns envers les autres (*philia*), cette prédisposition à co-opérer

humaine qui ont besoin d'éléments extérieurs (et la liberté sera l'élément privilégié chez Sen) pour devenir des pleines actualisations. Alors qu'Aristote identifie la fonction principale de l'être humain dans l'exercice d'activités selon la raison, Sen situe sa fonction principale, ou plutôt sa caractéristique principale, dans l'exercice de sa *liberté*, et tous les fonctionnements sont évalués à partir de leur libre exercice. Par exemple, même si tous les êtres humains partagent la même prédisposition à une vie communautaire, une personne a toujours la liberté de choisir une vie solitaire. Même si l'hermite dans une cabane perdue dans la forêt vit la même vie solitaire qu'une vieille personne dans son appartement d'une grande mégapole, le premier a *choisi* sa situation (un autre exemple souvent présenté par Sen est celui du moine qui jeûne et celui de l'enfant affamé, tous deux présentent le même déficit fonctionnel mais le premier a *librement* choisi sa situation, contrairement à l'enfant qui subit la famine).

A la différence d'Aristote, Sen situe l'espace privilégié d'évaluation de la vie bonne non pas dans l'évaluation d'actualisations de potentialités (l'*exercice* de vertus) mais dans les potentialités elles-mêmes, et dans leurs possibilités d'actualisations. L'espace d'évaluation du bien humain ne se situe pas tant dans la réalisation de ses fonctions, que dans les opportunités de réaliser ces fonctions. Également, Sen se défend d'établir une liste de capacités qui constitueraient le schéma d'une vie bonne, semblable à une liste de différentes vertus qu'il se faudrait d'exercer afin d'atteindre une vie bonne. Sen s'abstient de toute conception perfectionniste et compréhensive des capacités,³¹ et de donner un contenu spécifique aux capacités. Étant donné la nature ambiguë du bien-être, il serait erroné d'en donner un éventail complet, ce que Sen appelle "la raison fondamentale de l'incomplétude" de son approche. Et même s'il n'était pas erroné de chercher un ordre complet, on ne pourrait pas l'identifier en pratique, ce que Sen appelle la "raison pragmatique de l'incomplétude."³² Il argumente que malgré l'incomplétude de son approche capabiliste, son approche n'en est pas moins "tranchante", non pas tant dans ce qu'elle inclut mais dans ce qu'elle ignore, à savoir les commodités comme évaluation de la qualité de vie. Même s'il est impossible de déterminer de manière exhaustive et précise le bien-être, Sen conclut que "bégayer n'est, en général, pas supérieur à être silencieux dans des domaines intrinsèquement flous."³³

Tout comme les vertus chez Aristote, les fonctionnements sont *constitutifs* de la vie d'une personne, chaque fonctionnement est important en soi et recherché pour lui-même. Sen parle d'une "pluralité constitutive", qui n'est rien d'autre qu'une "diversité interne à l'intérieur d'une vue", et "ces divers aspects se supplémentent sans se supplanter l'un l'autre."³⁴ Et la qualité de vie ne peut s'évaluer que sous la forme d'une évaluation de ces éléments constitutifs, tout comme la vie bonne ne pouvait s'évaluer que par l'exercice d'une pluralité de vertus constitutives.

Nussbaum va plus loin que Sen et essaie de pallier à l'incomplétude délibérée de son approche, en élaborant une liste objective de capacités.³⁵ Se basant sur l'essentialisme internaliste aristotélicien, elle établit des expériences fondamentales partagées par tous les êtres humains qui peuvent être interprétées comme les activités caractéristiques communes à

peut tout autant mener à la guerre qu'à une co-opération pacifique. Voir notamment Miller (1995) pour une discussion de la prédisposition naturelle à la co-opération chez Aristote.

³¹ "L'évaluation des capacités ne doit pas être basée sur une conception compréhensive particulière qui ordonne les modes de vie." Sen (1992:83).

³² Sen (1992:49).

³³ Sen (1992:134). Ou encore, l'autre phrase souvent citée est "qu'il vaut mieux être vaguement juste, que précisément faux." Sen (1987:6).

³⁴ Sen (1985:2, 1992:39).

³⁵ "Sen doit être plus radical, en introduisant une conception normative et objective des fonctionnements humains, et en décrivant une procédure d'évaluation objective à partir de laquelle les fonctionnements peuvent être évalués selon leur contribution à la vie bonne." [Nussbaum (1988:176)]

tout être humain : mortalité; corporéité (faim et soif, logement, mobilité); les expériences de plaisir et de souffrance; la capacité cognitive (capacité de percevoir, d'imaginer et de penser); développement du nourrisson (les expériences d'extrême dépendance sont communes à l'humanité); la raison pratique (tout être humain se pose la question de comment mener sa vie); les liens avec d'autres personnes (toute personne a besoin d'être en relation avec d'autres); les relations avec l'environnement naturel et animal; les expériences de rires et de jeux.³⁶ Dans chacune de ces sphères d'expériences, l'être humain va agir d'une manière ou d'une autre, en l'occurrence de la manière la meilleure possible. Les fonctionnements fondamentaux seront donc les réponses appropriées, ou les meilleures manières de fonctionner dans ces expériences humaines.

Reconnaissant la liberté comme l'élément le plus important de la vie humaine, Nussbaum met l'accent sur les capacités fondamentales, sur les *opportunités* que les personnes ont de fonctionner de la manière la meilleure possible dans ces sphères d'expérience. Et sur base des expériences fondamentales, elle élabore une liste de capacités fondamentales: avoir la capacité de vivre une vie de longueur normale et de ne pas mourir prématurément; avoir la capacité d'être en bonne santé, d'être nourri, d'être logé, de se déplacer; avoir la capacité d'éviter autant que possible toute souffrance; être capable d'utiliser ses sens; de raisonner de manière critique et de mener une réflexion critique à propos de sa vie (ce qui signifie non-interférence avec des choix personnels); être capable de vivre en relation avec d'autres personnes; être capable de vivre et de se préoccuper de l'environnement naturel; avoir la capacité de rire et de s'amuser. Nussbaum identifie deux capacités architectoniques qui ordonnent toutes les autres capacités: la capacité de raisonner de manière critique et la capacité de vivre avec et pour les autres. Par exemple, la capacité de se nourrir est ordonnée par la raison ainsi que par la sociabilité. Nussbaum conçoit chacune de ces capacités comme fondamentale à toute vie humaine, ce qui implique qu'une vie humaine qui ne satisferait pas l'une de ces capacités serait considérée comme inhumaine. Elle établit deux seuils de satisfaction, un seuil où la vie humaine serait tellement dépourvue de ces capacités qu'elle ne serait pas humaine, et un autre seuil où la déprivation est telle que la vie humaine serait humaine mais pas une *bonne* vie humaine.

La liste des capacités est générée de manière évaluative, à partir de la question : quelles sont les activités caractéristiques de l'être humain et qui font de lui un être pleinement humain et rien d'autre. Il s'agit d'une procédure ouverte qui peut toujours être contestée et remise en question. La liste est non-exhaustive et des éléments peuvent toujours y être rajoutés. Ainsi, dans sa dernière révision,³⁷ la liste inclut d'autres éléments fondamentaux (essentiellement en regard avec l'égalité des sexes) comme l'intégrité corporelle (protection face à la violence domestique), l'emploi, droits de propriété, dignité et non-humiliation. La liste laisse de l'ampleur à une spécification plus contextuelle (nous reviendrons dans la dernière section sur ce sujet). Tout comme la liste des vertus chez Aristote, les éléments de la liste sont chacun recherchés pour eux-mêmes et incommensurables entre eux. Tous ont la même importance et la même priorité. Il n'y a pas d'ordre hiérarchique, si ce n'est les deux capacités architectoniques. Par exemple, il ne s'agit pas de fournir plus d'opportunités de vivre une vie en bonne santé pour compenser moins d'opportunités en termes d'éducation.

Nussbaum qualifie sa théorie de "thick vague theory of the good", et s'oppose à la "thin theory" de Rawls selon laquelle il existe des biens primaires que chaque personne se doit de posséder indépendamment de sa conception de la vie bonne, car en se centrant sur les biens, on néglige ce que ces biens peuvent réellement contribuer à la vie des personnes. C'est pourquoi sa théorie est "thick" parce qu'elle concerne les diverses finalités de la vie humaine, et "vague" parce qu'elle dresse un schéma d'une vie bonne tout en laissant l'espace pour des

³⁶ Nussbaum (1993, 1995).

³⁷ Nussbaum (1999).

spécifications plus concrètes. Toutefois, dans ses dernières publications,³⁸ Nussbaum a quelque peu modifié sa position et considère désormais les capacités fondamentales en termes de biens primaires rawlsiens. La liste est simplement plus compréhensive et définie que celle des biens primaires, mais l'idée est la même, présenter des biens dont il est nécessaire que les personnes en disposent, quelle que soit leur tradition et leur conception de la vie bonne. Plutôt que de présenter la liste comme une "vague theory of the good" qui constitue une conception perfectionniste du bien que le décideur politique a l'obligation morale de fournir, ces capacités fondamentales sont à présent assimilées à des garanties constitutionnelles, que le législateur se doit de fournir, quelle que soit la conception du bien que les individus poursuivent. Le but du politique est de mener ses citoyens au-dessus d'un certain seuil, et au-delà de ce seuil, les citoyens sont libres de choisir ce qu'ils désirent poursuivre. Ces capacités fondamentales constituent en quelques sortes les conditions sociales et matérielles de la liberté. En dépit de ce changement de position, nous nous tiendrons à la position initiale de Nussbaum, où la liste des capacités fondamentales ne constituent pas une variation de la liste des biens primaires rawlsiens, mais une conception perfectionniste du bien que toute société a l'obligation morale de poursuivre. Parce que la nature humaine est ce qu'elle est, constituée de manière universelle de certaines caractéristiques fondamentales, la liste des capacités fondamentales est un schéma normatif politique, elle est un guide d'évaluation des politiques publiques dans leur poursuite du bien, dans leurs capacités à fournir les conditions pour que ses citoyens puissent vivre une vie pleinement humaine.

Les 'basic goods' chez Finnis

Egalement de nature aristotélicienne (en passant par St Thomas), la théorie de droit naturel de Finnis (et autres co-disciples) identifie la vie bonne à des actions entreprises en fonction de certaines raisons qu'il appelle biens fondamentaux. Ces biens sont des raisons d'actions qui ne nécessitent aucune raison d'action supplémentaire, et sont des "aspects de l'épanouissement intégral des personnes, et correspondent à la complexité inhérente de la nature humaine."³⁹ Il définit sept catégories de biens fondamentaux: vie, santé et sécurité (comme êtres animés, les personnes sont des substances organiques); connaissance et expérience esthétique (comme êtres rationnels, les personnes sont capables de connaître la réalité et d'apprécier la beauté); donner sens et créer de la valeur (comme êtres animés *et* rationnels, les personnes sont capables de donner un sens au monde et de créer de la valeur); harmonie entre les personnes (amitié); harmonie avec soi-même (harmonie entre ses sentiments et ses choix, paix intérieure); cohérence entre le soi et l'expression du soi (harmonie entre les choix, paix de conscience); harmonie avec une source supra-humaine de sens et de valeur.⁴⁰

Comme les capacités fondamentales chez Nussbaum, les biens fondamentaux sont appréhendés à partir de l'expérience humaine. Ces biens sont des raisons d'actions qui ne nécessitent aucune raison d'action supplémentaire. Ce sont les raisons finales qui répondent à la question pourquoi l'être humain accomplit telle ou telle action. Ce sont des "vérités qui sont évidentes en soi et non des conclusions dérivées d'un savoir théorique."⁴¹ Les

³⁸ Nussbaum (1998 a,b, 1999).

³⁹ Finnis et al. (1987a :279).

⁴⁰ La liste que nous avons prise en compte est celle de Finnis et al. (1987b). Comme la liste est ouverte, certains éléments ont été rajoutés, d'autres éliminés, mais substantiellement la liste est restée semblable dans ses différentes publications, voir Finnis (1980, 1983, 1998), Finnis et al. (1987a).

⁴¹ Finnis et al. (1987b:111). Le savoir théorique aide cependant à mieux comprendre ces vérités. Ainsi des données provenant de la psychologie ou de l'anthropologie philosophique confirment les inclinations naturelles de rester en bonne santé, la soif de connaître,... Egalement, ces vérités rendent l'entreprise anthropologique

composantes de l'épanouissement humain sont ce qu'ils sont parce que la nature humaine est ce qu'elle est. Cependant, même si les biens fondamentaux sont des vérités évidentes, même si Finnis évite d'inférer des lois morales à partir de caractéristiques de la nature humaine,⁴² dans la mesure où les biens fondamentaux *sont* ce qu'ils sont parce que la nature humaine *est* ce qu'elle est, ils sont enracinés dans une certaine conception de la nature humaine. Ainsi, en séparant le savoir théorique d'un savoir pratique pour appréhender la nature humaine, en la saisissant à travers ses actions, à travers ce pour quoi il est raisonnable d'agir, sa théorie des biens fondamentaux est consistante avec la "thèse de non-dérivabilité" ou l'impossibilité de dériver une injection morale d'un savoir théorique, l'impossibilité de dériver un *moral ought* d'un *theoretical is*. Ainsi une conception éthique peut être enracinée dans la nature humaine, tout en ne violant pas la thèse de non-dérivabilité puisqu'elle ne se réfère pas à une connaissance théorique mais pratique. Par leur essentialisme internaliste, Aristote et Nussbaum ne violent pas non plus la thèse de non-dérivabilité puisqu'ils dérivent leurs conceptions de la nature humaine non à partir d'un savoir théorique mais à partir d'une connaissance pratique d'expériences humaines vécues.

Ces biens fondamentaux sont incommensurables (aucun bien n'est mieux ou moins bien qu'un autre), sinon il serait possible de les réduire à une catégorie antérieure qui pourrait être mesurée, ce qui par définition même des biens fondamentaux est impossible. Il y a incommensurabilité non seulement entre les différents biens fondamentaux, mais également dans les différentes instantiations du même bien fondamental (par exemple la connaissance peut très bien se manifester par un savoir technique, qu'une tradition orale concernant des méthodes d'agriculture). Tout comme les vertus chez Aristote, les biens fondamentaux sont des catégories ouvertes, jamais atteintes une fois pour toute. Il n'y a pas d'ordre hiérarchique des différents biens, seules l'affiliation et la raison pratique, comme chez Aristote et Nussbaum ordonne tous les autres biens.⁴³ Contrairement à Nussbaum, la liste des biens fondamentaux n'est ni évaluative ni normative.⁴⁴ La liste des biens fondamentaux ne constitue pas a priori un espace d'évaluation de l'atteinte ou non de la vie bonne, ce sont des catégories pré-morales, qui reflètent le pourquoi des actions humaines, sans prétendre les guider volontairement (une personne affamée peut par exemple voler de la nourriture dans le but d'atteindre le bien de la survie physiologique) et il n'y pas de responsabilité politique de promouvoir l'accès à ces différents biens (nous développerons plus amplement dans la section suivante le lien entre une conception éthique de la vie bonne et la responsabilité politique de la promouvoir). Également, Finnis ne cherche pas à établir des 'seuils de satisfaction' des capacités fondamentales, ce sont simplement des dimensions de la qualité de vie qui laissent la spécification des fonctionnements et capacités au déans de chaque dimension ouverte.

Problèmes de choix et d'évaluation

Malgré quelques points de divergences, la conception aristotélicienne de la vie bonne, ainsi que ses interprétations contemporaines, nous a conduit à une conception plurielle,

possible dans la mesure où les anthropologues peuvent trouver diverses formes de maintien de la vie, de connaître, de maintenir l'harmonie entre les membres.

⁴² "Les biens fondamentaux ne sont pas dérivés à partir de la nature humaine. Parce que nous connaissons la nature humaine à partir de ses potentialités, et celles-ci par leurs actualités, et celles-ci par leurs objets – et ces objets sont précisément les biens fondamentaux. Mais si nous bougeons d'un mode épistémologique vers un mode ontologique, le même principe méthodologique, dans son application aux êtres humains, présuppose et entraîne que ces biens humains dépendent de la nature que ces biens perfectionnent. Parce que ces biens – qui en tant que finalités sont des normes pratiques ou des obligations morales – ne parviennent pas cette nature si elle était autre que ce qu'elle est." Finnis cité dans George (1992:35).

⁴³ Finnis et al. (1987b:137-140).

⁴⁴ Alkire (1999), Alkire et Black (1997).

incomplète et incommensurable des finalités du développement. Quelles conclusions peut-on tirer de ces quatre conceptions perfectionnistes de la vie bonne, et quelle est la pertinence de chacune en termes d'évaluation normative du développement? Le tableau compare les quatre approches que nous venons de développer.

	Aristote	Amartya Sen	Martha Nussbaum	John Finnis
Détermination du contenu de la vie bonne	À partir d'expériences fondamentales à la vie humaine	Pas de détermination, si ce n'est la liberté comme composante essentielle de la vie bonne	À partir d'expériences humaines partagées (essentialisme internaliste)	À partir de raisons d'actions fondamentales
Espace d'évaluation de la vie bonne	Exercice d'une pluralité de vertus (actuations)	Opportunités d'exercer des capacités (liberté) Fonctionnements en termes d'évaluation pratique	Opportunités d'exercer une liste de capacités Fonctionnements en termes d'évaluation pratique	Pas d'évaluation (raisons pré-morales d'actions)
Forces et faiblesses	+ essentialisme internaliste -vertus comme catégories morales de la vie bonne + capacité architectonique de la raison	+ capacité architectonique de la liberté - pas de spécification quant au contenu des capacités	+internalisme essentialisme -sur-spécification des capacités fondamentales +capacités architectoniques de la raison (et liberté)	+ fondation métaphysique internaliste + composantes pré-morales de la vie bonne
Points communs	Conception plurielle, inclusive, incommensurable et incomplète (tant au niveau de la spécification du contenu de la vie bonne qu'au niveau de la spécification de chaque composante) du bien humain			

Ainsi, Aristote, Nussbaum et Finnis identifient le bien humain à partir d'expériences fondamentales ou d'actions fondamentales inhérentes à la nature humaine (et donc leur réalisme éthique est compatible avec la thèse de non-dérivabilité). Sen ne spécifie pas le bien humain (quoiqu'il ne voit aucune objection à une spécification) si ce n'est que dans l'exercice de sa liberté. Aristote évalue le bien humain dans l'actuation des potentialités, dans l'exercice d'activités de l'âme selon la raison ou encore dans l'exercice des vertus. Sen argumente qu'il n'y a pas de différence entre capacités et fonctionnements concernant l'espace. Un fonctionnement est un point dans un tel espace tandis qu'une capacité est un ensemble de tels points. Et comme en pratique les fonctionnements sont plus observables que les capacités, il est plus aisé d'évaluer la qualité de vie en termes de fonctionnements que de capacités.⁴⁵ Pour Nussbaum, c'est la capacité de fonctionner, et non les fonctionnements actuels qui doivent être le but des politiques, même si en pratique, elle reconnaît que l'évaluation ne peut se faire que sous la forme de fonctionnements. Cependant, même si l'information en termes de fonctionnements est plus facile à obtenir qu'en termes de capacités, il est important de se rappeler la distinction.⁴⁶ Nussbaum, comme Sen, considère les capacités comme *guides* du rôle des politiques, elles indiquent la visée de la vie bonne comme tâche du politique: donner aux personnes les opportunités nécessaires pour être capables de fonctionner en tant qu'être humain; et les fonctionnements comme *évaluations* de cette tâche: vérifier si les personnes ont véritablement eu la possibilité de vivre une vie pleinement humaine. Quant à Finnis, sa liste de biens fondamentaux n'a aucune ambition d'évaluer la vie bonne, mais sont des catégories

⁴⁵ Sen (1992:49-53).

⁴⁶ Par exemple, une personne qui a les opportunités de loisirs mais choisit une vie de travail diffère d'une personne qui possède un travail sans législation en matières d'heures de travail maximale ou encore la 'double journée' qui privent beaucoup de femmes de loisirs. (Nussbaum (1998b:321-323)).

pré-morales d'action. Chacune de ces spécifications, présente des forces et faiblesses en matière d'opérationnalisation. Les forces des conceptions d'Aristote, Nussbaum et Finnis, c'est qu'elles considèrent le bien humain à partir d'un essentialisme internaliste (et donc de respecter la thèse de non-dérivabilité).

Ces quatre approches ont été rassemblées en une seule, ainsi les faiblesses des unes peuvent peut-être s'éliminer en regroupant les points forts des autres. La sur-spécification chez Nussbaum et la sous-spécification chez Sen peuvent peut-être se renforcer en revenant aux expériences initiales de la vie humaine, et inclure dans ces expériences les biens fondamentaux chez Finnis, venant ainsi pallier au manque d'opérationnalité de sa conception. Nous avons regroupé les expériences humaines fondamentales chez Nussbaum en trois expériences fondamentales qui font de l'être humain un être humain et rien d'autre (l'être humain comme être animé, comme être moral et comme être politique)⁴⁷ : l'expérience du corps en tant qu'être animé, l'expérience de la pensée en tant qu'être moral, et l'expérience de la relationalité en tant qu'être politique. Et dans chacune de ces expériences, l'être humain va fonctionner d'une manière ou d'une autre et exercer certaines capacités:

- capacités fondamentales nécessaires à une vie physiologique (vie, santé et sécurité chez Finnis/ avoir la capacité de vivre une vie de longueur normale et de ne pas mourir prématurément, avoir la capacité d'être en bonne santé, d'être nourri, d'être logé, de se déplacer, capacité d'éviter autant que possible toute souffrance chez Nussbaum)
- capacités fondamentales nécessaires à une vie raisonnée (être capable d'utiliser ses sens, de raisonner de manière critique, de mener une réflexion critique à propos de sa vie, capacité de s'amuser chez Nussbaum/ connaissance et expérience esthétique, donner sens et créer de la valeur, cohérence entre le soi et l'expression du soi chez Finnis)
- capacités fondamentales nécessaires à une vie relationnelle (être capable de vivre en relation avec d'autres personnes, être capable de vivre et de se préoccuper de l'environnement naturel chez Nussbaum/ harmonie entre les personnes, harmonie avec une source supra-humaine de sens et de valeur chez Finnis)

Ces trois sphères d'expériences (qui peuvent être assimilées à des dimensions de la qualité de vie) sont évidemment interconnectées, et adopter un certain comportement dans une sphère peut agir sur une autre sphère (par exemple il a été démontré que l'éducation, et surtout l'éducation des femmes, a un impact considérable sur la santé de toute la famille, ou encore la capacité de se soucier de l'environnement a des conséquences sur la santé). Chacune des sphères est une catégorie ouverte, incommensurable (une sphère ne peut être privilégiée par rapport à une autre) et incomplète dans lesquelles peuvent s'exercer une pluralité de capacités fondamentales.

L'incommensurabilité et l'incomplétude des dimensions de la qualité de vie posent de sérieux problèmes en matière de choix (quelle dimension une politique de développement doit-elle privilégier?) ainsi qu'en matière d'évaluation (comment évaluer et comparer le 'niveau de développement' de deux pays si les dimensions sont diverses et incommensurables?), ce qui entraîne de nombreuses difficultés quant à l'opérationnalité de l'approche aristotélicienne de la vie bonne d'un point de vue de justice internationale. Sen reconnaît que le problème de sélection et d'évaluation des fonctionnements, ainsi que des capacités correspondantes, est inévitable, qu'il n'y a pas de solutions miracles pour résoudre la complexité du choix, que le choix des capacités est finalement un *jugement de valeur*.⁴⁸ Il est vrai que dans certaines situations, le choix des fonctionnements pertinents est plus évident que dans d'autres. Par exemple, dans certaines situations de pauvreté extrême, choisir les fonctionnements pertinents est aisé (comme avoir la possibilité d'échapper à une maladie

⁴⁷ Pol. 1253^a1-17, EN 1098a1-20.

⁴⁸ Sen (1985:48, 1993:32).

facilement curable ou la capacité d'être bien-nourri). Dans d'autres situations, le choix des fonctionnements pertinents risque d'être moins aisé.

On pourrait objecter que l'incommensurabilité n'entraîne pas nécessairement une incomparabilité. Contrairement à la commensurabilité, la comparabilité ne nécessite pas une comparaison en matière de *quantités* de valeur.⁴⁹ Cependant, même si les dimensions de la vie bonne constituent des références par rapport auxquelles diverses actions peuvent être évaluées et comparées, ces dimensions ne peuvent elles-mêmes être comparées (par exemple le choix entre préserver un centre historique et construire une école peuvent être comparés en référence aux dimensions qu'ils poursuivent, ainsi si la finalité à poursuivre est l'éducation, la construction de l'école est comparativement plus adéquate que la préservation du centre, il n'est pas possible de comparer l'éducation que le maintien d'un patrimoine historique). Par définition même de la vie bonne, en tant que pluralité constitutive de diverses dimensions, il ne peut exister de valeur commune à partir de laquelle ces dimensions peuvent être évaluées et comparées.⁵⁰

Et étant donné l'incomplétude, la pluralité et l'incommensurabilité, de chacune de ces trois sphères d'expériences et des capacités fondamentales qui y correspondent, il n'en reste pas moins que certains choix doivent être opérés en matière d'opérationnalisation de l'approche. Et afin d'adapter cette approche à des évaluations concrètes des finalités de développement, le décideur politique devra faire des choix et discerner les capacités pertinentes qui auront la priorité sur d'autres tant en amont (choisir les capacités pertinentes qui serviront de guides aux politiques de développement) qu'en aval (choisir les fonctionnements pertinents qui serviront d'évaluation de ces politiques), ou pour employer un vocabulaire aristotélicien il faudra choisir la cible pertinente qu'il faudra viser, ainsi que choisir la cible pertinente qui permettra d'évaluer si la cible a été atteinte.⁵¹ Comment choisir les capacités pertinentes? La vertu dianoétique de la rationalité pratique (ou encore prudence ou sagesse pratique qui fournit la règle à toutes les autres vertus) nous permet de fournir quelques pistes de réponses. Nous développerons d'abord de manière relativement technique ce qu'implique la sagesse pratique, ou un schéma de rationalité délibérative en termes de rationalité pratique, ou en termes de décision de ce qui doit être accompli. Et ensuite, nous verrons comment cette vertu dianoétique permet de mieux discerner les éléments pertinents de la vie bonne en termes de finalités de développement à poursuivre, en nous centrant sur la sagesse pratique comme schéma de rationalité publique.

⁴⁹Chang (1997:1) définit l'incommensurabilité comme "ce qui ne peut être mesuré sur une unique échelle de valeur" et l'incomparabilité comme "ce qui ne peut être comparé [par rapport à une valeur commune]."

⁵⁰ La non-comparabilité, tout comme l'incommensurabilité, est un pré-requis pour tout choix pleinement moral. En effet, si la justification d'un choix dépendait d'une comparaison, l'agent ne serait pas complètement libre. La caractéristique d'un choix pleinement libre c'est que les raisons de choisir des options alternatives ne sont pas causalement déterminantes, en d'autres mots, "aucun facteur, si ce n'est celui qui choisit fixe le choix de l'alternative." (Finnis (1997:220)) Et les actions spécifiquement humaines sont précisément initiées par un libre choix.

⁵¹ EN 109422-26. Ce vocabulaire risque peut-être de prêter à confusion car il suggère une cible fixe qu'il faut viser. Or en réalité, c'est une cible mouvante dont l'archer doit sans cesse spécifier et respecifier en fonction de la situation particulière dans laquelle il se trouve.

IV. ‘Atteindre la cible’: quelques réflexions sur la ‘sagesse pratique’(phronêsis)

Une approche délibérative de la rationalité

La ‘cible’ de la vie bonne constitue en effet une cible quelque peu floue, qu’il est plus facile de manquer que d’atteindre.⁵² Comme nous l’avons soulevé dans la section précédente, le choix des capacités pertinentes n’est pas aisé, et dépendra bien souvent du contexte particulier dans lequel le choix s’opère. Comment discerner les finalités pertinentes à poursuivre dans les situations concrètes, telle sera la tâche de la *phronêsis*. Tout comme la *phronêsis* était la vertu dianoétique qui fournissait la règle à toutes les autres vertus, la sagesse pratique sera la capacité architectonique qui fournira la règle aux autres capacités. Tout comme la vertu de la *phronêsis* était essentielle pour déterminer le comportement le plus adéquat,⁵³ i.e., la vertu, dans une situation donnée, de même la *phronêsis* sera essentielle pour déterminer quelle sera la capacité adéquate à poursuivre et à évaluer.

On peut distinguer trois étapes dans la *phronêsis*: la perception du particulier (*aisthêsis*), la recherche (*zetêsis*), et la délibération (*bouleusis*). Percevoir les cibles possibles à viser dans une situation concrète, rechercher la cible la plus adéquate, rechercher la meilleure finalité à poursuivre, et délibérer si la cette cible est la meilleure en fonction des moyens dont on dispose, et au besoin, respécifier la cible. La *phronêsis* sera adéquation entre la connaissance du particulier et le souci du bien, elle sera ce schéma d’action en vue de la vie bonne, en tenant compte des circonstances particulières dans lesquelles l’action a lieu. Traduite en termes de développement et de justice internationale, la *phronêsis* supposera percevoir la situation concrète d’une entité, rechercher la ou les capacités les plus pertinentes à viser, c-à-d la ou les capacités qui feront la priorité des politiques publiques, et au besoin respécifier les capacités pertinentes en fonction des moyens dont on dispose pour fournir l’opportunité aux citoyens d’exercer ces capacités pertinentes.

Le premier élément de la *phronêsis* est la perception, ou la faculté de discerner les caractéristiques des situations particulières, de percevoir et de comprendre les enjeux fondamentaux inclus dans les situations complexes. La perception est un processus de description et redescription, où il s’agit de percevoir les situations particulières sous certaines descriptions classificatrices et évaluatives, et essayer de saisir la pertinence des caractéristiques perçues.⁵⁴ Tant l’expérience que les règles générales entreront en jeu dans la perception.⁵⁵ Après avoir perçu les enjeux de la situation concrète, la *phronêsis* implique rechercher la meilleure spécification des finalités, implique délibérer sur ce qui est bon à poursuivre au sein de cette situation. La délibération consiste à se demander ce qui *contribue* à la vie bonne, consiste à mener une réflexion sur les constituants de la vie bonne, ce dont un processus de maximisation ne pourrait rendre compte. La *phronêsis* est un savoir orienté vers le bon, contrairement aux sciences mathématiques qui n’ont rien à dire sur le bon.⁵⁶ C’est

⁵² EN 1106b31-32.

⁵³ C’est un problème bien connu de l’éthique aristotélicienne, la *phronêsis* s’acquiert par l’expérience et l’exercice répété de vertus, et l’exercice des vertus dépend à son tour de la *phronêsis*. Cette circularité n’est cependant qu’apparente car la *phronêsis* ne dépend pas seulement de l’expérience et de l’exercice préalable de vertus de la personne elle-même mais également de l’expérience d’autres personnes et de règles générales.

⁵⁴ EN 1126b2-5, EN 1143a35-b5, Sherman (1997:255-7).

⁵⁵ Nussbaum (1986, 1990), Sherman (1989, 1997).

⁵⁶ *Métaphysique* 1072a25-30, 1078a31-b36, EN 1113b12. Délibérer sur ce qui est bon est le propre de l’être humain (sa capacité d’agent moral est inhérente à sa nature humaine). En termes de rationalité individuelle, l’être humain peut avoir des préférences mais les préférences pleinement humaines seront celles qui auront fait l’objet d’une délibération, d’un jugement moral. Voir aussi Cooper (1999).

pourquoi la *phronêsis* ne peut être réduite à un processus de maximisation, à un choix de diverses règles ou actions qui produiraient un ‘niveau maximum ou optimal’ de vie bonne, puisqu’elle se doit de déterminer la poursuite d’un bien par rapport à un autre sans que l’atteinte de ce bien n’élimine l’atteinte d’un autre bien, puisqu’il est impossible de réduire les diverses composantes de la vie bonne à une seule valeur qu’on pourrait ‘optimiser’. Etant donné la contingence des réalités morales, l’action visant le bien humain ne peut se référer à des lois universelles, à des principes généraux qui, vu leur inflexibilité, ne peuvent prendre en compte la singularité des situations.⁵⁷ La *phronêsis* concerne les choses humaines, c’est-à-dire les choses sur lesquelles il est possible de délibérer, les choses qui sont en notre pouvoir, les choses qui peuvent être autres qu’elles ne sont.⁵⁸ Le raisonnement doit s’adapter à l’unicité et les spécificités des situations concrètes, parce qu’il n’est pas possible d’établir des lois immuables en matière de décisions relatives aux affaires humaines. La *phronêsis* est avant tout une science pratique qui ne peut entrer dans le champ des règles générales, étant donnée la nature même des choses sur laquelle elle porte. La *phronêsis* est une disposition pour la règle de choix, et ne spécifie pas de procédures. La justesse de l’action est évaluée en fonction de l’atteinte du but ou non, de son orientation vers le bon. La délibération, loin d’être un syllogisme pratique où les fins sont établies de manière exogène et où la délibération concerne les moyens d’atteindre ces fins, est un processus complexe de réflexion tant sur les moyens d’atteindre les fins que sur les éléments constitutifs de ces fins.⁵⁹ Comme les finalités poursuivies sont diverses et incommensurables, il est impossible que les fins guident l’action sans une réflexion préalable sur quelle finalité poursuivre. La délibération n’est pas un simple processus linéaire de choix entre différents moyens en vue de fins uniques, mais un processus de spécification de finalités adéquates parmi une pluralité de finalités.⁶⁰

Même si la délibération humaine et les actions qui en résultent sont toujours imparfaites, vulnérables et faillibles étant donné la nature même des choses, cela ne justifie pas la référence à une quelconque science générale. Appliquer des règles générales et des lois universelles, qui caractérisent la science, seraient plus néfaste que la délibération humaine faillible, parce que les lois universelles ne sont pas capables de reconnaître les caractéristiques particulières des circonstances, elles ne sont pas capables de saisir les contingences des situations. Aristote nous rappelle sans cesse les limites des règles et des procédures, des lacunes d’une rigueur déplacée: “Avoir du jugement, ce n’est pas subsumer le particulier sous l’universel, le sensible sous l’intelligible; c’est, sensible et singulier soi-même, pénétrer d’une raison plus ‘raisonnable’ que ‘rationnelle’ le sensible et le singulier; c’est, vivant dans un monde imprécis, ne pas chercher à lui imposer la justice trop radicale des nombres. L’homme du jugement sait que la science peut devenir inhumaine, lorsque, rigoureuse, elle prétend imposer ses déterminations à un monde qui n’est peut-être pas fait pour les recevoir.”⁶¹

Avant d’entrer plus en détails dans les implications de la *phronêsis* comme schéma de rationalité publique, une petite digression concernant les implications de la *phronêsis* en matière d’éthique médicale nous aidera à mieux comprendre les enjeux d’un tel schéma de

⁵⁷ EN 1141b14-16, 1107b29-32, 1137b13 et ss. En insistant que raisonner c’est toujours raisonner en fonction d’une réalité concrète, Aristote attaque directement la théorie platonicienne qui se base sur des considérations abstraites sans considérer le sujet dans son contenu réel (EN, trad. J. Tricot, p.108, note 1).

⁵⁸ EN 1111b20-31, 1141b8-16.

⁵⁹ EN 1112b12. Pour une critique de la délibération sous la forme d’un syllogisme pratique, voir Richardson (1994), Sherman (1989, 1997), Wiggins (1980), Nussbaum (1990).

⁶⁰ EN 1142b21-22, EE 1227a20 et ss.

⁶¹ Aubenque (1963:152).

rationalité en matière de justice internationale.⁶² La rationalité en médecine est fréquemment construite sous la forme d'un jugement hypothético-déductif où des hypothèses initiales sont formulées, des données sont rassemblées en relation avec ces hypothèses, et un diagnostic médical s'ensuit. Cependant, dans la mesure où la médecine est une science pratique, où son rôle n'est pas d'établir des lois universelles mais rétablir le bien-être du patient, le schéma de rationalité se doit d'appliquer le savoir général aux situations concrètes, non tant sur un mode déductif mais interprétatif. Dans le jugement médical, ni les problèmes à traiter, ni les finalités à poursuivre ne sont définies à l'avance. Même si c'est une certaine conception générale, universelle du bien-être, de la santé qui guide le diagnostic, devant chaque patient particulier, le médecin devra définir le problème et les finalités, devra comprendre les conditions spécifiques du bien-être de son patient et déterminer ce qu'il y a lieu de faire afin de rétablir ce bien-être. La technologie, le savoir général guide ce qui *peut* être fait afin de rétablir la santé, mais *in fine*, c'est la situation concrète du patient qui guide ce qui *doit* être fait (par exemple, la technologie de réanimation, le savoir théorique indiquent l'action à accomplir afin de réanimer une personne dans le coma, mais c'est la situation concrète du patient qui guide *in fine* l'action, qui détermine si l'action à mener relève plutôt d'un acharnement thérapeutique pour tester les performances technologiques ou d'un véritable service à rétablir la santé). Le général sera un moyen de comprendre le cas particulier et le cas particulier sera un moyen de mieux comprendre le cas général, c'est une logique de dialogue entre particulier et universel plutôt qu'une logique d'induction ou déduction.

Politique et éthique: la phronêsis comme rationalité publique

En plus d'être un agent moral (capable de délibérer sur ce qui est bon), l'être humain est un *zoôn politikon*, un animal politique.⁶³ La nature politique de l'être humain peut être décomposée en deux caractéristiques: la nature communautaire (comme les êtres humains ont reçu le don de la parole et de la communication, ils ont une tendance naturelle à vivre ensemble),⁶⁴ la nature politique (comme ils ont reçu la capacité naturelle de discerner ce qui est bon, de délibérer à propos de ce qui est juste, ils vivent ensemble en vue de bien vivre).⁶⁵ C'est précisément ce qui fait la caractéristique du politique, délibérer à propos de ce qui est bien, et prendre des actions en vue de ce bien. La *polis* est une communauté spécifique ayant pour tâche essentielle de fournir aux citoyens les conditions qui leur permettent de bien vivre, de vivre pleinement en tant qu'être humain.⁶⁶ Une vie bonne requiert des conditions matérielles et institutionnelles, que seule la communauté politique peut fournir. L'éthique aristotélicienne a pour objet l'étude de la vie bonne, et sa politique la forme de la Cité qui pourra le mieux atteindre la vie bonne. Par conséquent, le projet éthique est d'emblée un projet politique.⁶⁷ Il ne peut y avoir de contradiction entre les exigences du bien de la Cité, et les exigences du bien des individus particuliers qui constituent la Cité. Puisque l'être humain est par nature un *zoôn politikon*, le bien pour l'homme ne peut être dès lors le bien pour un individu particulier, mais pour un individu dans une communauté.

⁶² EN 1104a7-10. Voir Gatens (1986), Davis (1997), Pellegrino et Thomasma (1981, 1993) pour l'application du schéma de rationalité aristotélicien en matière de bio-éthique.

⁶³ EN 1097b33-1098a17: ce qui rend l'être humain *humain*, c'est sa capacité de jugement moral et sa nature politique.

⁶⁴ *Politique* 1253^a27-28. La parole fait de l'être humain un *zoôn koinônikon*.

⁶⁵ *Pol.* 1253^a1-17, 1278^a20-30, 1252^b28-29, 1253^a25-40. La capacité de délibérer à propos du bien fait de l'être humain un *zoôn politikon*.

⁶⁶ *Pol.* 2380^a30 et ss., EN 1103b2-6

⁶⁷ La dernière phrase de l'*Ethique à Nicomaque* se termine par l'étude de la meilleure constitution (qui garantira la vie bonne) et sa *Politique* débute par l'affirmation que la communauté politique a pour but la vie bonne.

Le politique peut donc être assimilé à la *phronêsis* dans le sens où elle concerne la décision de ce qui doit être fait, elle est une exigence morale. Comme la tâche générale de la *phronêsis* est d'élaborer et entreprendre les meilleures actions dans les circonstances particulières, la tâche spécifique de la *phronêsis* dans la Cité est d'élaborer et d'établir des lois dans cette société en vue de la vie bonne.⁶⁸ La vie bonne est un projet politique, elle est l'horizon des politiques publiques, et la délibération est un chemin vers cet horizon. La tâche spécifique de la *phronêsis* en matière de politiques de développement sera de mener des politiques visant à garantir pour chaque être humain l'opportunité d'exercer ses capacités fondamentales.

On pourrait reprocher à la *phronêsis* aristotélicienne d'être trop vague que pour s'appliquer au domaine public, que la perception n'est pas assez codifiée pour la vie publique. Mais ce serait ignorer que les principes généraux et les règles rentrent en compte dans la *phronêsis*. Une décision publique comme le résultat d'un processus de délibération, prend en compte l'histoire et les circonstances particulières du pays, tout en se référant aux règles générales, ou à l'horizon de la vie bonne. Tout comme la *phronêsis* dans le domaine bio-médical implique se référer aux règles générales, aux règles scientifiques, tout comme l'action concrète du médecin prend en compte tant le modèle général que la situation concrète du patient, ainsi la *phronêsis* dans le domaine de la justice sociale internationale implique se référer tant à l'horizon universel de la vie bonne qu'aux situations particulières dans lesquelles la vie humaine est vécue. Se référer uniquement à des règles générales, à un modèle de rationalité hypothético-déductif, "laisser le pas à la séduction de l'intellect technique"⁶⁹ revient à ignorer les êtres humains dans leur complexe humanité, et à prendre des actions que le monde et sa contingence n'est pas fait pour recevoir.

Selon le schéma de rationalité scientifique, sont rationnelles les actions qui peuvent être calculées à partir de règles universelles, reléguant ainsi le domaine de la *phronêsis*, le domaine du contingent, le domaine des choses qui peuvent être autres qu'elles ne sont, ou en d'autres mots le domaine de l'humain, au domaine de l'irrationnel et donc au domaine de ce qui doit être écarté des 'sciences' humaines.⁷⁰ L'économie dans la mesure où elle est une 'science' humaine ne tombe-t-elle pas elle aussi sous le domaine de la *phronêsis*, ayant pour objet un monde contingent, que la réalité des prévisions statistiques et des modèles hypothético-déductifs ne pourra jamais saisir, étant donné la nature-même de son objet d'études? Que serait le développement économique appréhendé par un modèle de rationalité aristotélicienne? C'est ce vers quoi nous nous tournons à présent.

Vie bonne, sagesse pratique et développement humain

Dans l'introduction, nous avons évoqué deux exemples illustrant la difficulté de spécifier et d'évaluer le développement humain, le 'niveau' de vie bonne dont bénéficient les citoyens. Au terme de cette analyse aristotélicienne de la vie bonne et de la sagesse pratique, quelles conclusions et applications concrètes peut-on en tirer en matière de justice internationale? Comme nous l'avons souligné, le PNUD publie chaque année un rapport concernant les niveaux de développement humain des divers pays de la planète. L'indicateur utilisé est un indicateur unique représentant une multiplicité de différentes composantes (en l'occurrence deux, l'éducation et la santé) de la vie bonne. Comme la qualité de vie est par essence multidimensionnelle, la mesurer par un indicateur unidimensionnel nous fait perdre

⁶⁸ Bodeus (1982, 1991).

⁶⁹ Nussbaum (1990:101). Voir aussi Nussbaum (1991), où à partir d'un roman de Charles Dickens, elle montre comment l'économie politique, en se concentrant sur des 'faits', sur des lois générales, ignore la complexité inhérente à la réalité humaine, au risque de la détruire.

⁷⁰ Taylor (1988).

beaucoup d'informations concernant son aspect multidimensionnel. Sen lui-même avoue qu'il est réellement impossible d'avoir un seul indicateur qui serait pertinent tous pays confondus, qu'évaluer l'exclusion sociale est bien plus pertinent qu'évaluer le taux de mortalité infantile pour un pays occidental, or l'indice de développement humain évalue à partir d'un même indice le développement de la France ou du Mozambique. Dans les travaux préparatifs pour le premier rapport sur le développement humain, Sen avait d'énormes réticences quant à utiliser un indice aussi 'cru' que l'indice du développement humain essayant de regrouper en un seul nombre une réalité aussi complexe que le développement humain. Mais il en fut cependant convaincu par la nécessité d'avoir un tel indice, 'de niveau aussi vulgaire que le PNB', juste un seul chiffre mais qui au moins ne soit pas aveugle à la réalité sociale. Il semblerait que l'IDH était à ses origines une question de stratégie, afin de contrecarrer l'approche hégémonique et d'attirer l'attention sur la complexe réalité de la qualité de vie en utilisant le même emballage.⁷¹

En essayant de revenir aux racines aristotéliennes de l'approche capabiliste de la qualité de vie, peut-être pourrions-nous dépasser la 'cruauté' et la 'vulgarité' de l'IDH, en combinant l'universalité et l'unicité d'une seule 'mesure', ou plutôt conception, inclusive ainsi que sa contextualité et sa pluralité. Dans la troisième section, nous avons élaboré, à partir de trois expériences fondamentales de toute vie humaine, une ébauche de différentes capacités que l'être humain avait l'opportunité d'exercer dans chacune de ces sphères. La *phronêsis* nous a enseigné que les critères de justesse d'un choix (en tant qu'adéquation entre ce choix et la finalité à poursuivre, ce qu'Aristote appellerait 'atteindre la cible') ne peuvent être évalués à partir de règles universelles. Les règles universelles peuvent guider l'action, mais la justesse des règles doit toujours dépendre de situations particulières.

L'horizon universel de la vie bonne pourrait se représenter par un schéma général d'actions basé sur les trois expériences fondamentales, et dans chacune de ces expériences, il appartient au décideur politique de discerner la cible à viser, de discerner les capacités fondamentales que les politiques de développement (ou les politiques économiques) ont l'obligation morale de promouvoir. Et ce discernement de la cible à atteindre nécessitera une perception adéquate du contexte et de ses enjeux, prenant en compte les circonstances historiques, culturelles, sociales, économiques, et politiques dans lesquelles le décideur se trouve, une recherche des finalités à poursuivre dans ce contexte, une délibération de ce qui est bon dans cette situation particulière. Ainsi, les capacités fondamentales nécessaires à une vie physiologique, raisonnée et relationnelle constituent un schéma universel de la vie bonne dans lequel il faudra inéluctablement faire des choix. Faudra-t-il prioritairement promouvoir la capacité de ne pas mourir prématurément, d'accéder à la connaissance, d'exprimer sa culture ? Il n'y a pas de règles générales absolues, si ce n'est celle de poursuivre le bien et d'éviter le mal,⁷² celle de mener des actions en vue du bien, c'est-à-dire en vue de la promotion des capacités fondamentales (ce qui implique que la promotion d'une capacité ne peut entraîner une détérioration d'une autre). Par exemple, Sen et Drèze analysent le développement économique indien à partir de cinq capacités fondamentales : la capacité de de vivre longtemps, de lire et d'écrire, d'éviter des maladies évitables, de travailler en dehors de la famille indépendamment du sexe, et la capacité de participer à la vie politique.⁷³ Et on pourrait par exemple analyser le développement économique de la Belgique à partir de la capacité de vivre dans un environnement non-pollué, la capacité de raisonner de manière critique, la capacité d'être intégré dans la société.

⁷¹ Sen et Anand (1997), Sen dans PNUD (1999:23).

⁷² Poursuivre le bien et éviter le mal est le premier principe de moralité. Voir Finnis (1980, 1983, 1997, 1998), Finnis et al. (1987a,b). Aristote ne spécifie pas explicitement de principes moraux, mais ce principe est néanmoins implicitement inclus dans la définition même de la *phronêsis*.

⁷³ Dèze et Sen (1995).

Quant à évaluer si la cible visée a réellement été atteinte, il appartient à nouveau au décideur de politique de décider, selon le contexte dans lequel il se trouve, les fonctionnements pertinents qui reflètent si la capacité a véritablement été offerte, si l'obligation morale qu'a le politique de fournir à ses membres les conditions d'une vie bonne, au moyen de politiques, a véritablement été remplie. Par exemple, la capacité de vivre en bonne santé dans un pays industrialisé se mesurera plutôt par des indicateurs tels que le nombre d'accidents meurtriers que le taux de mortalité infantile. Ou la capacité d'être en bonne santé aux Etats-Unis se mesurera plutôt en termes de surcharge pondérale ou maladies cardio-vasculaires qu'en termes d'insuffisance pondérale à la naissance ou de sous-nutrition. Ou encore le développement économique de l'Inde pourra par exemple s'évaluer par l'espérance de vie, le taux d'alphabétisation, le taux de mortalité infantile, le pourcentage de femmes ayant un travail, le pourcentage d'électeurs, et celui de la Belgique pourra par exemple s'évaluer par le taux de dioxyde de carbone, le pourcentage de personnes ayant effectué des études classiques, le taux de chômage de longue durée, la consommation de tranquillisants.

Schéma général (spécification universelle)	Cible à viser? (exemples de capacités)	Cible atteinte? (exemples de fonctionnements)
Capacités fondamentales nécessaires à une vie physiologique	Capacité de ne pas mourir prématurément, de vivre en bonne santé, d'être logé, capacité d'être adéquatement nourri, de vivre dans un environnement non-pollué,...	Espérance de vie, taux de mortalité infantile, insuffisance pondérale à la naissance, nombre de décès dus aux accidents de la route, nombre de suicide, taux de criminalité, taux de pollution ou de déforestation...
Capacités fondamentales nécessaires à une vie raisonnée	Capacité d'accéder à la connaissance, capacité de raisonner de manière critique,...	Taux d'alphabétisation, pourcentage de diplômés de l'enseignement supérieur, poids des études classiques par rapport aux scientifiques,...
Capacités fondamentales nécessaires à une vie relationnelle	Capacité de s'exprimer librement, d'adhérer librement à diverses associations, capacité de donner sens, capacité d'exercer sa religion, d'exprimer sa culture ...	Participation aux élections, participation à diverses associations, chômage de longue durée, ...

Même si chaque pays se pose des priorités différentes (et se doit de se les poser) en termes de capacités fondamentales à viser, ainsi qu'une évaluation différente de ces capacités en termes de fonctionnements, cela ne veut pas dire pour autant que la conception de développement humain est un concept relatif qui dépend de la société dans laquelle on se trouve, c'est un concept universel basé sur des expériences fondamentales de la vie humaine, mais contextuel dans son application et son évaluation. Et l'approche téléologique de l'éthique aristotélicienne basée sur des finalités inhérentes à la nature humaine ne signifie pas que l'être humain a un *telos* inéluctable vers lequel il doit se développer en vertu de sa qualité d'être humain, mais est la précondition de sa liberté dans la mesure où ces finalités constituent des dimensions ouvertes et incommensurables (tant dans leur définition que dans leur instantiation) dans lesquelles l'être humain devra faire des choix, choix qui pourront être tragiques. Par exemple, le choix entre construire un barrage hydro-électrique afin de fournir en électricité toute une région (ce qui pourra fournir des centres de santé plus équipés, augmenter la production agricole,... et donc promouvoir les capacités fondamentales à être nourri, être en bonne santé) et délocaliser des villages (capacité d'exprimer librement sa culture). La rationalité aristotélicienne n'offre aucun schéma de réponse, aucune règle à appliquer si ce n'est poursuivre le bien et éviter le mal. Et si certaines dimensions de la vie bonne ne peuvent être poursuivies qu'au détriment d'autres, il y a peut-être lieu de repenser les moyens mis en

oeuvre pour poursuivre ces dimensions et trouver d'autres moyens qui ne détruisent pas certaines dimensions.⁷⁴

V. Conclusion

Au terme de ce voyage dans l'éthique aristotélicienne, le lecteur risque peut-être de se réveiller dans la planète Utopie. Et à son réveil, il verra Dolorès et ses enfants écrire et parler leur langue indigène (suite à la promulgation d'une loi concernant l'enseignement bilingue), que des centres de santé de base gratuits se sont installés et ont remplacé les hôpitaux privés haute-technologie (suite à la nouvelle priorisation des politiques sociales), il verra que le centre historique a résisté aux promoteurs immobiliers (suite à la reconnaissance par l'Unesco du centre comme patrimoine de l'humanité), il verra Lucien renouer des contacts avec les habitants de son village (vu que les ventes de seconde résidence ont été interdites), qu'un centre de réinsertion pour délinquants s'est installé et que l'insécurité a diminué (suite aux nouvelles politiques de réintégration sociale), que les fermes et les champs ne se sont pas transformés en terrain de golf (suite à une nouvelle loi concernant la protection des zones rurales). Il conclura que les politiques économiques de la planète Utopie ont eu le souci du bien humain pour tout être humain quel qu'il soit, le souci d'un bien qui se réalise dans l'exercice d'une pluralité incommensurable et incomplète de capacités fondamentales inhérentes à la nature humaine ; que ces politiques ont reconnu que la santé était tout aussi importante que la culture, ou que l'histoire, que l'écologie devait être tout autant préservée que la reconnaissance sociale d'une catégorie sociale exclue ; que les politiques économiques étaient plus raisonnables que rationnelles cherchant plus à promouvoir diverses dimensions du bien humain en fonction du contexte dans lequel l'humain se trouvait qu'à maximiser une seule approximation quantitative de ce bien. Et en revenant sur la planète Terre, la sagesse des habitants d'Utopie lui aura peut-être permis de "redécouvrir aujourd'hui ce que les Grecs soupçonnaient il y a plus de 2000 ans, que l'homme n'est pas ce qui doit être dépassé mais préservé, et d'abord contre lui-même; que le surhumain est ce qui ressemble le plus à l'inhumain; que le bien peut être l'ennemi du meilleur; que le rationnel n'est pas toujours raisonnable et que la tentation de l'absolu est la source toujours renaissante du malheur de l'homme."⁷⁵

Bibliographie

- Ackrill J.L. (1980), "Aristotle on Eudaimonia", in A. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, pp. 15-34.
- Alkire Sabina (1999), *Operationalizing Amartya Sen's Capability Approach to Human Development: A Framework for Identifying Valuable Capabilities*, D.Phil. Thesis, Magdalen College, Oxford
- _____ and Rufus Black (1997), "A Practical Reasoning Theory of Development Ethics: Furthering the Capabilities Approach", *Journal of International Development*, 9(2), pp. 263-79.
- Anand Sudhir et Amartya Sen (1997), "Concepts of Human Development and Poverty: A Multi-Dimensional Perspective", *Background paper for the Human Development Report*, PNUD:New-York
- Annas Julia (1993), *The Morality of Happiness*, Oxford University Press
- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, traduction J. Tricot, librairie Vrin : Paris, 1994 .
- _____, *Eudemian Ethics*, transl. W.D Ross, Oxford University Press, 1925.
- _____, *Politics*, transl. W.D Ross, Oxford University Press, 1925.
- _____, *Metaphysics*, transl. W.D Ross, Oxford University Press, 1925.
- Arrow K., Sen A. et Suzumura K. (1997), *Social Choice Re-Examined*, Basingstoke :MacMillan

⁷⁴ Par exemple, certains choix tragiques peuvent être éliminés par un changement de structures sociales. Une utilisation plus efficace de l'énergie peut peut-être empêcher la construction d'un barrage et préserver une culture indigène. Voir Crocker (1995).

⁷⁵ Aubenque (1963:2).

- Aubenque Pierre (1963), *La Prudence chez Aristote*, Presses Universitaires de France
- Avineri S. et De-Shalit A. (1992), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press
- Berten André (1997), *Libéraux et Communautariens*, Paris: Presses Universitaires de France
- Bodeüs Richard (1982), *Le Philosophe et la Cité: Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège
- _____ (1991), *Politique et Philosophie chez Aristote*, Société des Etudes classiques, Namur
- Chang Ruth (eds.) (1997), *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, Harvard University Press
- Cooper John M. (1975), *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard University Press
- _____ (1999), *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton University Press
- Crocker David (1991), "Towards Development Ethics", *World Development*, 19(5), pp.457-483.
- _____ (1992), "Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic: Part One", *Political Theory*, 20, pp. 584-612.
- _____ (1995), "Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic: Part Two", in Nussbaum M. & Glover J. (ed.), *Women, Culture and Development : A Study of Human Capabilities*, Oxford Clarendon Press, pp. 153-198.
- Davis Daniel (1997), "Phronêsis, Clinical Reasoning, and Pellegrino's Philosophy of Medicine", *Theoretical Medicine*, 18(1-2), pp. 173-195.
- Drèze Jean et Sen Amartya (1995), *India : Economic Development and Social Opportunity*, Oxford University Press
- Finnis John (1980), *Natural Law and Natural Rights*, Oxford Clarendon Press
- _____ (1983), *Fundamental of Ethics*, Oxford University Press
- _____ (1997), "Commensuration and Public Reason", in Chang R. (eds.), *op.cit.*, pp. 215-233.
- _____ (1998), *Social, Political and Legal Thought of Thomas Aquinas*, Oxford University Press
- _____, Grisez Germain et Boyle Joseph (1987a), *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Oxford Clarendon Press
- _____ et al. (1987b), "Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends", *American Journal of Jurisprudence*, 32, pp. 99-151.
- Gasper Des (1996), "Culture and Development Ethics: Needs, Women's Rights, and Western Theories", *Development and Change*, 27(4), pp. 627-661.
- Gatens-Robinson Eugénie (1986), "Clinical Judgement and the Rationality of the Human Sciences", *Journal of Medicine and Philosophy*, 11, pp. 167-178.
- George Robert P. (1992), "Natural Law and Human Nature", in George Robert P. (eds.), *Natural Law Theory*, Oxford Clarendon Press, pp. 31-41.
- Goulet Denis (1995), *Development Ethics: A Guide to Theory and Practice*, London: Zed Books
- Hurka Thomas (1993), *Perfectionism*, New-York: Oxford University Press
- Ingham Barbara (1993), "The Meaning of Development: Interactions Between New and Old Ideas", *World Development*, n°21, pp.1803-1821.
- Kowles S. (1993), "The Evolution of Basic Needs and Human Development", *Rivista Internazionale di Scienze Economiche e Commerciali*, vol.40, pp. 513-542.
- Krausz Michael (eds.) (1989), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, University of Notre Dame Press
- Kraut Richard (1989), *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press
- Marglin F. & S. Marglin (1990), *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance*, Oxford Clarendon Press
- _____ (1996), *Decolonizing Knowledge: From Development to Dialogue*, Oxford University Press
- McIntyre Alasdair (1981), *After Virtue*, London: Duckworth
- _____ (1988), *Whose Justice? Which Rationality*, Notre Dame University Press
- Miller Fred. D. Jr. (1995), *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford Clarendon Press
- Mulhall S. & Swift A. (1992), *Liberals and Communitarians*, Blackwell: Oxford
- Nussbaum Martha (1986), *The Fragility of Goodness: On Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press
- _____ (1988), "Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume, pp. 145-184.
- _____ (1990), "The Discernment of Perception : An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality", in *Love's Knowledge : Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, pp. 54-104.
- _____ (1991), "The Literary Imagination in Public Life", *New Literary History*, 22, pp. 877-910.
- _____ (1992), "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", *Political Theory*, 20, pp. 202-246.

- _____ (1993), “Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach”, in Nussbaum M. et Sen A. (eds.), *The Quality of Life*, Oxford Clarendon Press, pp. 242-269.
- _____ (1995), “Human Capabilities”, in Nussbaum M. & Glover J. (eds.), *op.cit.*, pp. 61-104.
- _____ (1997), “Flawed Foundations: The Philosophical Critique of a (Particular) Type of Economics”, *University of Chicago Law Review*, 64, pp. 1197-1214.
- _____ (1998a), “Political Animals: Luck, Love and Dignity”, *Metaphilosophy*, vol. 29(4), pp. 273-287.
- _____ (1998b), “The Good as Discipline, The Good as Freedom”, in David Croker and Toby Linden (eds.), *Ethics of Consumption: The Good Life, Justice and Global Stewardship*, Rowman & Littlefield, pp. 312-341.
- _____ (1999), “Women and Cultural Universals”, in *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, pp. 29-54.
- O'Neill Onora (1993), “Justice, Gender and International Boundaries”, in Nussbaum and Sen (eds.), *op.cit.*, pp. 303-323.
- Pellegrino E.D et Thomasma D. (1981), *A Philosophical Basis of Medical Practice*, Oxford University Press
- _____ (1993), *The Virtues in Medical Practice*, Oxford University Press
- Programme des Nations Unies pour le Développement (1999), *Human Development Report*
- Qizilbash Mozaffar (1996), “Ethical Development”, *World Development*, 24(7), pp. 1209-1221.
- Rasmussen Douglas (1999), “Human Flourishing and the Appeal to Human Nature”, *Social Philosophy and Policy*, Winter, pp.1-43.
- _____ et Den Uyl D. (1991), *Liberty and Nature: An Aristotelian Defense of Liberal Order*, Open Court, La Salle, Illinois
- Reeve C.D.C (1992), *Practices of Reason*, Oxford Clarendon Press
- Richardson Henry S. (1994), *Practical Reasoning About Final Ends*, Cambridge University Press
- Ricoeur Paul (1990), *Soi-Même Comme un Autre*, Paris: Seuil
- Sachs Wolfgang (1992), *The Development Dictionary*, London : Zed Press
- Sandel Michael (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press
- Sen Amartya K. (1985), *The Standard of Living*, Cambridge: Cambridge University Press
- _____ (1987), *On Ethics and Economics*, Oxford: Basil Blackwell
- _____ (1988), “The Concept of Development”, in Behram J. & Strinivasan T.N (ed.), *Handbooks of Development Economics*, vol. 1, Elsevier: North-Holland, pp.3-23.
- _____ (1992), *Inequality Re-examined*, Oxford Clarendon Press
- _____ (1993), “Capability and Well-being”, in Nussbaum and Sen (eds.), *op.cit.*, pp. 30-53.
- _____ (1999), *Development as Freedom*, Oxford University Press
- Sherman Nancy (1989), *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford Clarendon Press
- _____ (1997), *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge University Press
- Srinivasan T.N. (1991), “Human Development: A New Paradigm or the Reinvention of the Wheel?”, in *American Economic Review Papers and Proceedings*, 84(2), pp.238-242.
- Streeten Paul (1993), “From Growth, via Basic Needs, to Human Development”, in S. M. Murshed and R. Kunibert (eds.), *Trade, Transfers and Development*, Aldershot: Edward Elgar, pp. 16-33.
- _____ (1995), *Rethinking Development*, Oxford University Press
- Taylor Charles (1988), “Le juste et le bien”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93(1), pp. 34-56.
- _____ (1993), “Explanation and Practical Reason” in Nussbaum and Sen (eds.), *op.cit.*, pp. 208-231.
- Walzer Michael (1983), *Spheres of Justice : A Defence of Pluralism and Equality*, Basil Blackwell: Oxford
- Wiggins David (1980), “Deliberation and Practical Reason”, in A.Rorty (eds), *op.cit.*, pp. 221-40.