

## LA JUSTICE SOCIALE SELON AMARTYA SEN

**Laurence Fontaine**

**Editions Esprit | *Esprit***

**2010/10 - Octobre**  
**pages 145 à 154**

**ISSN 0014-0759**

Article disponible en ligne à l'adresse:

-----  
<http://www.cairn.info/revue-esprit-2010-10-page-145.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Fontaine Laurence, « La justice sociale selon Amartya Sen »,  
*Esprit*, 2010/10 Octobre, p. 145-154. DOI : 10.3917/espri.1010.0145  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Editions Esprit.

© Editions Esprit. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# La justice sociale selon Amartya Sen

Laurence Fontaine\*

SI juger que la vie humaine, comme Thomas Hobbes le fait dans le *Léviathan*, est : « Misérable, bestiale et brève », était, pour Amartya Sen, « un bon point de départ pour une théorie de la justice en 1651 », il lui semble que le diagnostic est encore largement d'actualité dans de nombreuses parties du monde. Lutter contre ce constat, en étant attentif à chaque individu et à ses possibilités concrètes d'action, est l'ambition à laquelle le prix Nobel d'économie de 1998 a consacré l'ensemble de ses travaux.

Ce livre les reprend autour de l'idée de justice. John Rawls est son grand interlocuteur, auquel il rend hommage pour son rôle de pionnier, même s'il combat nombre de ses propositions. Leur clivage rejoue celui qui partageait déjà les philosophes des Lumières. Sen, qui se focalise sur « les vies réelles dans l'évaluation de la justice », s'attache aux conduites effectives des gens et ne postule pas qu'ils adopteront tous un comportement idéal, s'oppose en effet au courant de pensée, fondé sur le contrat social, dont Rawls est le représentant contemporain le plus éminent, dans une lignée qui vient de Hobbes, Locke, Rousseau et Kant. La tradition des Lumières qu'il revendique pour sa part est celle d'Adam Smith, de Condorcet et de Mary Wollstone, reprise et poursuivie, au XIX<sup>e</sup> siècle, avec Marx et John Stuart Mill. Il est également nourri de culture et de références indiennes qui lui permettent d'apporter une perspective plus globale à la pensée des Lumières. Ainsi, au contrat social appuyé sur des règles, il préfère des accords limités ; à la société juste, il préfère une société moins injuste. Ces changements de perspective transforment totale-

---

\* Historienne, auteur de *l'Économie morale. Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe pré-industrielle*, Paris, Gallimard, coll. « Essais », 2008 et, dans *Esprit* : « Démocratie et marché : les conditions d'une rencontre », janvier 2010. À propos d'Amartya Sen, *l'Idée de justice*, Paris, Flammarion, 2010.

ment la manière de concevoir la justice et c'est ce à quoi se consacre le livre autour de quatre parties dont la première discute des exigences de la justice, la deuxième des formes du raisonnement pratique, la troisième des matériaux de la justice et la quatrième du raisonnement public et de la démocratie.

Ce livre est composé de séries de conférences retravaillées. Cela a l'avantage, pour certains lecteurs, d'apporter un certain nombre de retours en arrière, ce qui aide à mémoriser les idées, mais présente l'inconvénient, pour d'autres, de rendre la lecture moins incisive et d'allonger le nombre de pages. Plus dommageable, la traduction, trop près de l'anglais, ne facilite pas la lecture et l'absence d'explicitation des choix de traduction fait qu'il faut souvent retrouver l'anglais pour comprendre de quoi il s'agit, ce qui constitue un frein au désir manifeste – et bienvenu – de l'éditeur de rendre la pensée d'Amartya Sen accessible à un cercle toujours plus grand de lecteurs. Ainsi, l'« agence » d'un individu n'a aucun sens en français et n'est compréhensible qu'avec le retour à l'anglais *agency*, mot dont nous n'avons pas l'équivalent et qui signifie la capacité d'organiser des situations futures et qu'on pourrait traduire par *capacité* ou *potentialité d'action* des individus. Traduire systématiquement *human rights* par « droits humains », alors que l'expression consacrée est « droits de l'homme » mériterait également explication, etc.

Une histoire traverse le livre, celle de trois enfants qui se disputent une flûte : Anne la revendique au motif qu'elle est la seule à savoir en jouer ; Bob la réclame en faisant valoir qu'il est le plus pauvre des trois et qu'il n'a aucun jouet et Carla, qui a fabriqué la flûte, trouve injuste qu'on la lui enlève alors qu'elle vient juste d'achever sa confection. Cette histoire illustre la pluralité des logiques de la justice puisque le premier enfant s'appuie sur la valeur de l'épanouissement et du bonheur, le deuxième sur l'équité économique et le troisième sur la reconnaissance du droit à jouir de son travail. Elle met bien en lumière la nécessité d'une approche comparative des revendications et des préférences individuelles et des justifications avancées au nom de la justice : à qui faut-il donner raison ? Elle renvoie ainsi à la difficulté, déjà pointée par Condorcet, d'élaborer des choix collectifs simplement par une bonne procédure, sans écraser la diversité des préférences individuelles. Elle aide, enfin, à comprendre pourquoi Sen préfère s'attacher à prévenir et combattre les injustices flagrantes plutôt qu'à rechercher et construire un modèle théorique de société parfaitement juste dans la ligne de Rawls.

Un certain nombre de postulats traversent alors toute la pensée de Sen : la pluralité est omniprésente dans toutes les dimensions qu'il étudie et elle se reflète dans la diversité des logiques acceptables. L'incomplétude qu'il faut alors accepter comme telle est un autre fon-

dement de ses raisonnements. Elle conduit à proposer des classements partiels et à décentrer le regard pour approfondir la justice concrète ainsi qu'à favoriser et pratiquer le débat public dans l'arène la plus large possible ; une arène aujourd'hui globale.

### *Définir la justice dans des situations concrètes*

Sen fait donc appel, pour éviter le piège du localisme des valeurs, au « spectateur impartial » d'Adam Smith, qui demandait de prendre en compte le plus grand nombre possible de points de vue et de perspectives fondés sur la diversité des expériences. Cette démarche est une première grande différence avec Rawls, qui « commence par choisir des principes de justice, en déduit une structure institutionnelle unique et rigide [...] », alors que Sen soutient « que des positions contraires peuvent survivre simultanément sans qu'il soit possible, par une chirurgie radicale, de toutes les ranger dans une boîte d'exigences complètes et bien assorties » (p. 73). De fait, concevoir avec Rawls la justice comme équité (*as fairness*) suppose l'émergence d'un unique ensemble de principes de justice qui permettent de fonder les institutions nécessaires à la structure fondamentale de la société. Mais partir des principes, comme le fait Rawls, ne peut qu'aboutir à « une simplification arbitraire et radicale d'une tâche immense et multiforme : mettre en harmonie le fonctionnement des principes de justice et le comportement réel des gens – tâche qui est au cœur du raisonnement pratique sur la justice sociale » (p. 101). Certes, le système rawlsien n'est pas aussi unidirectionnel puisque les institutions sont en partie choisies en fonction des résultats, mais une fois choisies à travers les « principes de justice », il n'existe aucune procédure interne au système pour vérifier qu'elles produisent bien les résultats prévus. C'est pourquoi, à cette approche fondée sur le contrat social, Sen préfère « examiner longuement les situations sociales qui émergent dans la réalité, afin d'évaluer ce qui se passe et de savoir si les dispositifs peuvent ou non être considérés comme justes » (p. 119).

Cette position, qui reconnaît l'incomplétude des jugements et l'absence d'une finalité déterminée une fois pour toutes, est issue des mathématiciens français de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle tels Jean-Charles de Borda et Condorcet qui ont traité en termes mathématiques le problème de l'agrégation des préférences individuelles. Ils ont montré que le résultat d'un vote obtenu en comparant deux à deux les ordres de préférence donnés par les individus (à partir de trois propositions) pouvait aboutir à un résultat opposé si l'on traitait les mêmes choix en adoptant la préférence majoritaire par paires. C'est ce qu'on appelle

le « paradoxe de Condorcet ». Ce problème a été repris et développé par l'économiste Kenneth Arrow vers 1950. Avec son « théorème d'impossibilité », il montre, au-delà du débat sur les systèmes de vote, qu'« il n'existe pas de procédures de choix social capable de satisfaire les préférences individuelles [dès que trois et, surtout, quatre choix sont en lice] qui puissent être décrites comme rationnelle et démocratique » (p. 128). D'où la nécessité d'élargir le plus possible le caractère informé du choix social. C'était déjà en vertu de cette idée que Condorcet soulignait l'importance d'éduquer les filles et de faire vivre le débat public afin d'introduire plus d'informations dans les procédures de choix public et dans l'exploration de la justice sociale.

Cette démarche offre des résultats bien différents de ceux du contrat social puisqu'ils se présentent sous la forme d'un classement de différents états de choses fait « d'un point de vue social » et à la lumière de l'évaluation des personnes concernées. Cette vision de la justice, fondée sur la comparaison, s'oppose donc radicalement à « l'approche transcendantale » qui ne peut que proposer un projet utopiste courant le risque d'être éloigné des préoccupations concrètes des différents groupes humains sur ce qu'est le juste et l'injuste et qui se soucient, entre autres, de faim, de pauvreté, d'analphabétisme, de torture, de racisme, d'oppression des femmes, d'incarcération arbitraire ou de privation de soins médicaux.

Si l'approche transcendantale a tant de place dans les théories de la justice c'est, écrit Sen, parce qu'elle permettrait de porter des jugements comparatifs, en offrant des classements d'écarts dans la hiérarchie du juste par la comparaison des distances séparant de la perfection. Mais cette idée se heurte à l'observation de la diversité des classements effectués par les différents acteurs sociaux qui n'ont pas les mêmes systèmes de préférences : elle « ne nous dit pas grand-chose des mérites comparés d'agencements sociétaux différents » (p. 137). Dans ces approches totalisantes, l'incomplétude est pensée comme une lacune, un signe d'inachèvement, alors qu'elle est fondamentale comme principe puisqu'elle permet d'envisager les lacunes dans l'information, de penser l'indécidabilité de jugements, ce qui implique de prendre acte de la possibilité de conflits durables entre des principes également valables, tout comme d'accepter la pluralité des logiques de justice. Reconnaître l'incomplétude permet, comme Condorcet le recommandait déjà, d'ouvrir le débat et non de le clore, d'accepter des solutions partielles comme partie intégrante de la solution et de travailler sans cesse à réexaminer et réviser les théories de la justice.

*Tenir compte du pouvoir*

Dans la partie sur les formes du raisonnement pratique, Sen attaque la théorie du choix rationnel et l'utilisation de la maximisation pour prédire les choix les plus probables, au nom de la pluralité des logiques de justice. Il insiste sur la nécessité de multiplier les points de vue et, s'appuyant sur les enseignements de Gautama Bouddha, il souligne les obligations inhérentes à l'asymétrie de pouvoir.

Dans un monde globalisé, la posture du « spectateur impartial » de Smith qui sollicite des points de vue lointains autant que proches est plus que jamais nécessaire tant pour éviter la prédominance des intérêts particuliers et l'esprit de clocher que pour permettre au contact des « voisins éloignés », d'élargir toujours plus notre sentiment de justice. Or, dans le monde d'aujourd'hui, nous sommes des voisins de moins en moins éloignés.

Avec la théorie du choix rationnel, s'est développé un usage intensif de la recherche des « extrêmes » pour prédire les choix les plus probables : maximisation de l'utilité par les consommateurs, minimisation des coûts par les producteurs, maximisation du profit par les entreprises, etc. Or, écrit Sen, assimiler le choix réel au choix rationnel fondé sur la maximisation reflète une conception extrêmement limitée de la raison et de la rationalité et ne rend pas compte des logiques rivales et des options différentes qui peuvent sembler également rationnelles aux acteurs sociaux. À partir de là, le prix Nobel d'économie s'attache, à la suite d'Adam Smith, aux raisons qui poussent les individus à aller à l'encontre de « l'amour de soi » et il explore la distinction entre empathie et engagement comme fondement possible d'un comportement attentif à l'autre. Il va au-delà de la symétrie et de la réciprocité dans les relations interpersonnelles pour mettre en lumière la responsabilité qui naît de l'asymétrie de pouvoir. Ainsi, la responsabilité que nous avons à l'égard des animaux vient précisément de l'asymétrie qui existe entre eux et nous : c'est parce que notre puissance est considérablement supérieure à la leur que nous avons une certaine responsabilité envers les autres espèces, en proportion exacte de cette asymétrie de pouvoir. Il suit en cela les enseignements du Bouddha exposés dans le *Sutta-Nipata* et cette tradition rejoint, à travers le courant des Lumières incarné par Adam Smith et approfondie par les écrits de Thomas Paine et de Mary Wollstonecraft, l'approche contemporaine par les droits de l'homme en ce qu'elle souligne également les obligations unilatérales induites par l'asymétrie de pouvoir.

### *Valoriser la capacité d'action*

L'apport le plus connu des travaux d'Amartya Sen porte sur ses analyses des critères pertinents pour mesurer le progrès économique et la justice sociale. Il renouvelle la construction des indicateurs du progrès économique en y faisant entrer la dimension essentielle de la liberté car « il importe, écrit-il, de ne pas confondre les fins et les moyens : ne prêtons pas aux revenus, à la prospérité, une importance intrinsèque, mais évaluons-les en fonction de ce qu'ils aident à construire, en particulier des vies dignes d'être vécues ». Les indicateurs traditionnels du PNB et PIB doivent alors être remplacés par « des indicateurs directs de la qualité de la vie, du bien-être et des libertés dont les vies humaines peuvent jouir » (p. 278). En mettant l'accent sur la liberté des individus, il s'éloigne une fois encore de la tradition utilitariste inaugurée par Jeremy Bentham qui ne prend en compte que le bonheur ou le plaisir des individus et qui les mesure en termes de niveaux de revenus, de ressources ou de fortune.

Sen propose alors des concepts qui permettent de mettre au jour tous les freins que les individus subissent et toutes les entraves qu'ils rencontrent dans leur désir de mener la vie qui leur convient. Le concept des « capacités » (qui désigne une capacité en action et pas seulement en attente) de l'individu est alors central car il permet de ne pas seulement s'intéresser aux vies que les individus ont vécues, mais également à la liberté réelle qu'ils avaient de choisir entre différentes façons de vivre, ce qui oblige à changer les critères d'évaluation qui étaient jusque-là orientés vers les moyens et concentrés sur ce que John Rawls appelle les « biens premiers », biens d'ordre général comme le revenu, la fortune, les pouvoirs et prérogatives des fonctions, les bases sociales du respect de soi, etc. qui, tous, mesurent des *moyens d'existence*, pour s'intéresser, avec ce nouveau concept, aux *possibilités réelles* de vivre.

Ce renversement de perspectives s'attache alors à la possibilité que chaque individu a de convertir le revenu et les autres biens premiers en bien-vivre et en liberté individuelle. L'accent mis, par-delà le revenu ou l'arithmétique des biens premiers, sur la capacité de les convertir inscrit le problème de l'injustice dans des contextes bien précis qui conditionnent la vie de chaque individu, puisque la capacité de les convertir dépend des caractéristiques personnelles, de l'influence de l'environnement physique et social, voire de privations relatives. L'attention aux privations relatives est un autre aspect fondamental de l'analyse par les « capacités » car il met en relief les groupes sociaux les plus discriminés, comme les personnes handicapées ou les femmes dans les sociétés patriarcales, groupes qui ajoutent aux handicaps de revenus une faible capacité à les convertir.

L'accent mis sur les possibilités effectives de convertir les biens premiers renvoie au concept d'*agency* que je traduirai, tout en laissant le mot anglais, selon les contextes par « capacité d'être acteur », « possibilité d'action » ou « amplitude des buts à atteindre ». C'est en son nom que Sen s'attaque à l'économie du bien-être car elle néglige les possibilités d'action plus ou moins grandes des individus par-delà le fait que « c'est en trouvant un *modus vivendi* avec leur malheur sans issue que les opprimés traditionnels – minorités tyrannisées dans des communautés intolérantes, travailleurs spoliés dans des systèmes industriels exploités, métayers précaires dans un monde incertain ou ménagères soumises à des cultures profondément sexistes – parviennent à rendre leur vie un tant soit peu viable » (p. 342). Or, cette adaptation des attentes joue un rôle particulièrement important dans la perpétuation des inégalités sociales.

C'est en ce sens que les jugements sur la « capacité » d'une personne doivent être informés à l'aide des deux importantes distinctions que questionne l'analyse des relations entre qualité d'agent (*agency*) et bien-être d'une part, et entre liberté et accomplissement d'autre part. La première distinction recherche la différence entre les buts que l'individu s'est fixés, et qui peuvent inclure d'autres objectifs que la seule promotion de son bien-être, et la mesure effective de son bien-être. Ses volontés d'action (*agency*), mesurée à l'aune des aspirations individuelles, peuvent donc produire des classements différents de ceux du bien-être. La seconde distingue la liberté d'accomplir et l'accomplissement réel et ce clivage concerne à la fois la perspective du bien-être et celle de la capacité d'accomplir ses buts (*agency*). Réunies, les deux distinctions apportent quatre concepts différents qui permettent de mesurer les avantages que possède une personne : 1) le bien-être acquis ; 2) ce qu'elle a accompli en sa qualité d'acteur ; 3) la liberté qu'elle a d'acquérir du bien-être et 4) sa liberté d'action.

Ces différenciations sont importantes pour définir des politiques et des priorités qui prennent en compte – même si elles ne répondent pas à tous les objectifs des individus – la liberté des individus : elles obligent à ne plus percevoir les personnes comme de simples réceptacles de bien-être en ignorant l'importance de leurs jugements et de leurs priorités personnels qui font d'elles des acteurs et des êtres humains responsables. Si une personne, par exemple, attache plus d'importance à un objectif ou à une règle de conduite qu'à son bien-être personnel, on peut considérer que c'est à elle (sauf cas particulier de dysfonctionnement mental) d'en décider.

Ces distinctions peuvent très bien accueillir la vision républicaine de la liberté, telle que la défend Philip Pettit qui insiste sur la nécessaire prise en compte des dépendances qu'induisent, par exemple, les



relations de pouvoir dans les familles ou les communautés<sup>1</sup>. Ainsi, chaque « capacité » d'un individu devrait être passée au crible de la dépendance pour empêcher que quiconque puisse le priver de cette capacité. Et quand Pettit reproche à l'approche par les capacités (*capabilities*) de compartimenter la liberté, Sen répond que les approches sont complémentaires et que la tension entre « capacité » et républicanisme, en tant qu'approches de la liberté, n'apparaît que si nous ne voulons faire place qu'à « une seule idée et pas plus ». Elle ne surgit, écrit Sen, que lorsqu'on cherche « une interprétation monofocale de la liberté, alors que la liberté, en tant qu'idée, a des composantes irréductiblement multiples » et « rien ne s'oppose à intégrer au sein de l'idée de liberté plusieurs traits distincts, respectivement centrés sur la capacité, l'absence de dépendance et l'absence d'interférence » (p. 369-370).

### *Défense de la démocratie*

La meilleure façon d'approfondir la justice est, pour Sen, de développer le raisonnement public et de faire participer le plus grand nombre à la discussion publique. C'est pourquoi il revendique une définition large de la démocratie qui inclut la participation politique, le dialogue et l'interaction publique : « Si les impératifs de la justice ne peuvent être évalués qu'à l'aide du raisonnement public et si le raisonnement public est constitutif de l'idée de démocratie, il y a donc un lien intime entre justice et démocratie, avec des traits discursifs partagés » (p. 389). Il relève combien, en outre, la démocratie et les droits civils et politiques renforcent d'autres types de liberté en donnant – du moins dans de nombreuses circonstances – une voix aux démunis et aux vulnérables. Une presse libre et indépendante est indispensable à cet objectif d'élargir le débat public, non seulement du fait de son rôle d'information mais également parce qu'elle protège ceux que la société néglige en leur donnant une voix. Les famines qui n'existent pas dans les pays démocratiques en sont une preuve *a contrario*. Celle du Bengale de 1943, par exemple, est due à l'absence de démocratie, aux restrictions sévères imposées à la presse indienne en matière de reportage et de critique et au mutisme de la presse anglaise. Et Sen note combien d'une manière générale « l'histoire des famines a des liens particulièrement étroits avec les régimes autoritaires comme le colonialisme (comme dans l'Inde britannique ou en Irlande), les États à parti unique (comme en Union soviétique dans les années 1930, en Chine ou au Cambodge plus tard) et les dictatures militaires (comme en Éthiopie ou en Somalie) » (p. 408).

---

1. Philip Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. fr. de Patrick Savidan et Jean-Fabien Spitz, Paris, Gallimard, coll. « NRF-Essais », 2004.

Pour combattre l'intolérance et la démagogie religieuse du monde contemporain, Sen compte également sur le débat public qui pourrait promouvoir la reconnaissance de la diversité des identités individuelles et mettre l'accent sur celles qui unissent : « [...] en Inde, les hindouistes, les musulmans, les sikhs et les chrétiens partagent non seulement une nationalité mais aussi, suivant les individus, d'autres identités : une langue, une littérature, une profession, un lieu de résidence, parmi tant d'autres bases de classification. La politique démocratique offre la possibilité de débattre de ces affiliations non confessionnelles et de leurs prétentions à l'emporter sur les clivages religieux » (p. 421). Sur cet aspect de la pensée de Sen, il faudrait, me semble-t-il, faire entrer dans le débat public une théorie des émotions telle que Simmel l'a initiée pour mieux comprendre les mécanismes à l'œuvre dans ces réductions des identités plurielles à une ou deux ; réductions qui permettent alors de créer de puissants groupes d'action<sup>2</sup>.

*Last but not Least*, les droits de l'homme sont la clef de voûte de sa construction de l'idée de justice. Ils lui apportent une exigence éthique universelle et un cadre moral dont la défense est propre à impulser une grande diversité de formes d'action qui vont de l'élaboration et de la mise en œuvre de lois pour les défendre à l'organisation de la solidarité publique en passant par des campagnes de protestation contre leurs violations. Contre ceux qui pensent que tant que ces droits ne sont pas institutionnalisés, ils n'existent pas, Sen répond que même non institutionnalisés, ils sont toujours un appel à l'action et au changement dans les institutions et dans les mentalités : « lorsqu'on refuse de considérer une liberté comme un droit humain au motif qu'elle n'est pas entièrement réalisable, on oublie qu'un droit qui n'est pas pleinement respecté demeure un droit qui demande à être défendu. La non-concrétisation ne fait pas d'un droit un non-droit. Elle motive la poursuite de l'action sociale. Exclure tous les droits économiques et sociaux du saint des saints des droits de l'homme pour en réserver exclusivement l'espace à la liberté et aux autres droits de première génération revient à tracer dans le sable une limite bien difficile à maintenir » (p. 456).



Les paradigmes fondamentaux de la pensée d'Amartya Sen n'ont pas toujours été bien compris : on lui a reproché le flou des définitions et l'impossibilité de mener une politique claire avec des classi-

---

2. Georg Simmel, »Die Kreuzung sozialer Kreise«, *Soziologie*, Munchen, Duncker et Humblot, 1922, p. 305-344 ; trad. fr. : « Le croisement des cercles sociaux », *Sociologie*, Paris, PUF, 1999.

fications si mouvantes. Pourtant, c'est précisément cette construction ouverte qui fait sa force car elle la rend attentive à tous les besoins humains, à toutes les injustices et à toutes les discriminations que le monde ne cesse de créer et elle impose en même temps que rien ne puisse être fait, ni classification, ni politique, sans que les intéressés ne participent à leur élaboration.

C'est une pensée à la fois modeste et très ambitieuse : modeste car elle préfère des avancées partielles à la volonté de créer une société parfaitement juste, modeste aussi parce qu'elle a conscience de toutes les incomplétudes, à commencer par celles qui naissent de la complexité humaine, de la diversité des logiques de justice qui animent les sociétés ; mais elle est également magnifiquement ambitieuse par sa volonté de toujours replacer au centre des dispositifs chaque homme et chaque femme à la fois dans son humanité défendue dans le cadre éthique des droits de l'homme et dans sa qualité d'acteur – et pas seulement comme réceptacle d'objets divers de confort – et d'être humain dont il faut respecter et renforcer la liberté de choisir la vie qu'il, ou elle, souhaite mener.

Laurence Fontaine