

Caroline Guibet Lafaye¹

« Bien-être », in *Dictionnaire du corps*, Paris, PUF, coll. Quadrige, M. Marzano (dir.), 2007, p. 127-131.

En son acception la plus large, le bien-être réside dans un sentiment général d'agrément, d'épanouissement suscité par la pleine satisfaction des besoins du corps et/ou de l'esprit. Le terme anglais de well-being est plus compréhensif puisqu'il ajoute la dimension de la richesse et de la prospérité. Cette plurivocité introduit une ambiguïté dans la compréhension du bien-être, dont la signification oscille entre le revenu et les biens, d'une part, et l'« utilité » ou le bonheur, d'autre part. Toutefois une conception objectiviste du bonheur suppose une certaine diversité de biens humains, qui ne consistent pas seulement en biens matériels, mais également en talents, relations personnelles, estime de soi, capacités et biens privés ou personnels, comme la réflexion, l'imagination, le sens esthétique, etc. Le bien-être dépend donc de la satisfaction de désirs et de pratiques mais également de biens relatifs aux formes de vie commune et enfin de biens liés à des dispositions inhérentes à la nature humaine.

1- Le bien-être est-il un état de bonheur ?

Platon comme Aristote s'accordent à voir dans le bonheur, conçu par le premier comme une manière d'être, un état de l'âme et une forme de « bien agir », la fin de toute action. Le Souverain Bien, ainsi interprété dans la tradition antique, serait une voie privilégiée d'accès au bien-être et à sa jouissance. Quel sens a-t-il ?

1-1 Le bien-être se confond avec le plaisir

Calliclès, dans le *Gorgias* de Platon, défend la thèse du bonheur-plaisir faisant dépendre le bien-être de la maximisation des plaisirs. Le plaisir serait alors le seul critère, indépendant et neutre, de ce qui est intrinsèquement le meilleur. Le bonheur (*eudaimonia*), le bien-être est alors moins conçu comme un état subjectif ou un sentiment de satisfaction que comme relatif à la poursuite de biens réels, dotés d'une valeur objective. Néanmoins ni le bonheur ni le bien-

¹ Centre Maurice Halbwachs (CNRS), caroline.guibet-lafaye@ens.fr

être ne peuvent consister dans la quête « inassouvie et sans frein » (Platon, *Gorgias*, 494 b-c) du plaisir, celle-ci étant fondamentalement insatiable. Le bien-être ne s'épuise donc pas dans la jouissance des plaisirs les plus grands. Sentir qu'on jouit, anticiper une jouissance à venir, se souvenir d'une jouissance passée suppose que la pensée s'ajoute au plaisir (Platon, *Philèbe*, 35 d). Le bien-être et le bonheur requièrent donc une forme de réflexivité.

1-2 Vertu et bien-être de l'âme : l'*eudaimonia*

Faut-il alors chercher le bien-être dans la *vie de vertu* ? Le sage limite ses désirs à ceux qu'il est possible de satisfaire. Il jouit d'une forme de tranquillité, d'une stabilité qui font son bonheur et lui offrent un évident bien-être, en le soustrayant à l'insatisfaction et à la perte. Le bien-être, qui accompagne l'*eudaimonia*, cette activité menée conformément à la raison, est alors propre à l'homme (Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I, 6, 1098 a 4-17)¹. Or cet état de bonheur est moins un état subjectif que le fait de s'épanouir au mieux selon ses capacités rationnelles, « dans une activité de l'âme en accord avec la vertu » (Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I, 6, 1098 a 15). Dès lors, l'*eudaimonia* dépend de l'activité continue de cette part intellectuelle de l'âme. Le bonheur, qui induit un sentiment et un état de bien-être, consiste alors *en un bien vivre et en un bien agir*. Il ne s'éprouve véritablement et durablement que dans cette recherche de la vérité théorique, de la compréhension de soi-même et dans l'effort pour rendre ses désirs non rationnels conformes à sa compréhension rationnelle du bien. Ainsi le bien-être consiste moins dans un état que dans une actualisation des puissances de l'âme de l'homme, selon sa vertu la plus complète. Dans cette perspective, le bien-être n'est pas possession ou manière d'être, mais *activité*.

Toutefois et bien qu'Aristote établisse que le bonheur est coextensif à la contemplation et que ce dernier ne saurait être qu'une forme de contemplation (*Ethique à Nicomaque*, X, 8, 1 178 b 4-8), il reconnaît que celle-ci ne serait le tout de notre bonheur que si nous étions des êtres sans désir et sans corps. En effet, la vertu et le plaisir, sous certaines conditions, sont des biens qui, s'ajoutant à la contemplation, qui en elle-même est la meilleure part de notre bonheur, produisent un bien encore plus grand. Ainsi et comme le suggérait déjà Platon, le bien-être ne se trouve ni dans la vie de plaisir ni dans la vie de sagesse mais dans une *vie mixte* associant certains plaisirs à la sagesse (Platon, *Philèbe*, 22 a).

¹ Ni la plante, qui vit d'une vie végétative, ni l'animal, dont la vie est seulement sensitive, ne peuvent être heureux.

1-3 Le bien-être et la pluralité des biens

Le plaisir ne peut donc être écarté d'une détermination du bien-être humain. Néanmoins seuls y contribuent réellement les plaisirs les plus purs, les plaisirs vrais, les plaisirs relatifs aux désirs issus de la partie rationnelle de l'âme. La vertu requiert en effet une pluralité de biens comme la condition même de son exercice, dans la mesure où l'acquisition d'un bon état de l'âme peut être facilitée par des biens physiques, sociaux, familiaux ou intellectuels. Ainsi le bien-être résulte d'une vie mixte, faite d'un *mélange de plaisir et de sagesse*, celle que tout homme choisirait sans exception (Platon, *Philèbe*, 22 b). Ce bien proprement humain consiste en une « vie moyenne » (Platon, *République*, X, 619 a-b), en une réalité mesurée et proportionnée.

2- Utilitarisme et bien-être : la notion de préférence

2-1 Définition de l'utilitarisme et de l'utilité

Pourtant « la nature a placé l'humanité sous l'empire de deux maîtres, la peine et le plaisir. [...] Le principe d'utilité reconnaît cette sujétion et la prend pour fondement » (J. Bentham, 1970, I, 1). Dès lors l'utilité, entendue comme plaisir et absence de peine, s'appréhende dans la tendance de toute action à produire et poursuivre le bonheur. Ainsi mis en perspective, le bien-être se conçoit à partir de la notion de *welfare* et du concept d'utilité dont le sens est élargi à tout ce qui procure une satisfaction sans être, à strictement parler, « utile ».

Dans une théorie utilitariste élémentaire, comme celle de J. Bentham, l'utilité est simplement définie comme le *plaisir* ou la marge de plaisir par rapport à la douleur. Bénéficiaire de davantage de plaisir (ou de moins de douleur) revient à bénéficier de davantage d'utilité et donc de bien-être¹. La conception benthamienne du bonheur et du bien-être, centrée sur le plaisir, s'accomplit dans le « calcul félicifique » que chacun fait pour soi, en vue de maximiser sa satisfaction et de minimiser ses peines (Bentham, 1970, IV). De même, J. S. Mill identifie strictement le bien-être au bonheur, et établit un lien étroit entre l'hédonisme et le principe d'utilité, en faisant du « bonheur de chacun [...] un bien pour chacun » (Mill, 1988, p. 49). Dans ce cadre, la maximisation de l'utilité ou du plaisir est la voie la plus

¹ De même, le bien pour l'homme ne réside, selon A. Mill, que dans le bonheur, compris comme « plaisir et délivrance de la douleur » (*L'Utilitarisme*, 1988, p. 48).

certaine vers le bien-être et se présente comme le but approprié et moral de toute action humaine.

2-2 Le bien-être et la satisfaction subjective

a) Le bien-être comme état mental de plaisir

Néanmoins la description benthamienne du bien-être comme un *état mental* que nous expérimentons lors de la satisfaction de certains choix tombe sous le coup de la critique formulée par R. Nozick (Nozick, 1974, p. 43-45). Ce dernier suggère d'imaginer que des neuropsychologues nous attachent à une « machine d'expérience », nous injectant certaines drogues. Ces drogues créent les états de conscience les plus agréables qu'on puisse imaginer. Si le plaisir comme tel était la forme accomplie de notre bien-être, nous voudrions tous être maintenus dans un pareil état de volupté perpétuelle. L'utilitarisme hédoniste semble recommander cette sorte de vie, pourtant la plupart d'entre nous considéreraient cette forme d'existence comme vaine et dénuée de sens. Si, en outre, la machine pouvait aussi reproduire des états mentaux plus complexes, comme les angoisses stimulantes de la création artistique, il est également peu probable que nous souhaiterions seulement jouir de la sensation de créer de l'art sans en créer véritablement. Conscient de ces limites, l'utilitarisme contemporain s'écarte de Bentham et de Mill notamment, en définissant l'utilité par un critère plus objectif que l'état mental, c'est-à-dire par la *satisfaction des préférences*, supposées représenter le bien-être de l'individu, selon un modèle béhavioriste.

b) Le bien-être comme satisfaction des préférences

Ainsi dans ces théories utilitaristes plus complexes, l'utilité et le bien-être sont définis en termes de *satisfaction des désirs*, dont la forme accomplie coïncide avec la satisfaction de préférences, qui ne doivent être ni inconscientes ni irrationnelles ni contraires à notre intérêt objectif mais informées et prudentielles. Les utilités individuelles consistent alors dans la satisfaction de n'importe quel désir rationnel, c'est-à-dire ne reposant pas sur une erreur. Ce faisant, la question du bien-être se trouve reformulée en des termes nouveaux puisque, d'une part, l'utilitarisme préférentiel introduit l'exigence d'une comparaison des préférences entre les personnes, alors que certains utilitaristes comme Beccaria et Hume, d'autre part, dissocient la notion d'utilité de la satisfaction individuelle.

c) Le bien-être collectif

En effet, l'utilitarisme ayant pour principe que « le plus grand bonheur du plus grand nombre est la mesure du juste et de l'injuste » (Bentham, 1998)¹, le critère de la moralité n'est pas le bonheur de l'individu mais *le bonheur de tous* ou le bonheur du plus grand nombre, évalué selon un point de vue impersonnel et impartial, et dans la perspective d'une appréciation publique. Le bien-être trouve alors une pertinence publique et collective, quoique se pose la question du passage du bonheur ou du bien-être/plaisir, identifié comme la fin naturelle individuelle, à la recherche du bonheur du plus grand nombre, dont il est difficile de dire, à première vue, qu'il est naturellement recherché par tous les êtres humains. Néanmoins l'utilitarisme exige que nous maximisions le bien-être collectif, c'est-à-dire la *somme des niveaux de bien-être* des membres de la communauté.

Toutefois cette conception du bien-être collectif soulève plusieurs difficultés. En premier lieu, elle suppose d'identifier *qui* sont les individus dont l'utilité et le bien-être doivent être pris en compte, lorsqu'on compare la somme des utilités correspondant à diverses options. S'agit-il d'un groupe, d'une société humaine particulière, de l'humanité entière ? Deuxièmement, faut-il prendre, comme le recommande l'utilitarisme classique de Bentham et Sidgwick, la « somme » des utilités, au sens strict, et exiger la maximisation de l'utilité ou du bien-être total ? Ou bien faut-il, comme dans l'utilitarisme moyen de Mill ou d'Harsanyi, diviser la somme par le nombre d'individus et donc exiger la maximisation de l'utilité par tête ? Enfin et dans la mesure où l'utilitarisme traite les satisfactions, d'un seul individu au cours de sa vie ou d'individus distincts comme pouvant être échangées, il néglige le caractère distinct et unique de chaque personne (Rawls, 1971, § 5 et 30). Seules comptent *l'intensité* des préférences exprimées et leur somme totale. Par conséquent, le bien-être ne peut être exclusivement pensé en référence au plaisir ou à la satisfaction, qu'ils soient individuels ou collectifs. La notion, dans son acception individuelle au moins, doit être pluralisée. L'inspiration antique a permis de mettre en évidence sa complexité psychique et corporelle. La tradition moderne montre que le bien-être repose sur les notions de désir, de préférence et de besoin. Celles-ci doivent donc être précisées.

¹ La définition du souverain bien comme bonheur collectif est encore plus nettement formulée par Mill, affirmant que si « le bonheur de chacun est un bien pour chacun », alors « le bonheur général » doit être « un bien pour l'ensemble des personnes réunies ».

2-3 Besoins, désirs, préférences : les constituants subjectifs du bien-être

D'un point de vue psychologique, le *désir* est fondamental. En revanche, d'un point de vue moral, le *besoin* constitue la détermination la plus fondamentale du concept de bien-être. En effet, ce dont les individus ont littéralement besoin, c'est ce dont l'absence nuirait profondément à leurs intérêts. Le besoin n'a cependant pas ici un sens exclusivement ni principalement subjectiviste, c'est-à-dire psychologique et individuel. Une appréhension *objective* des besoins permet d'envisager le bien-être en fonction de facteurs extérieurs aux agents, considérés dans leur particularité.

Rawls utilise ainsi la notion de *biens premiers* et définit en partie les besoins des personnes, en considérant leur situation physique plutôt que leur situation psychologique (Rawls, 1971, ch. 11, § 11 et 15). Ces biens premiers comprennent des droits et des libertés, des pouvoirs et des opportunités, le revenu et la richesse, c'est-à-dire que « ce que l'on désire, quoi que l'on désire d'autre » figure sur une liste de « biens premiers »¹. Amartya Sen et Brian Barry considèrent que ces éléments objectifs, qui fondent le bien-être, se limitent à ce qui est nécessaire pour établir une comparaison intersubjective des préférences. Les besoins peuvent également être caractérisés, comme le suggèrent David Braybrooke et David Wiggins, par la nécessité de satisfaire le *besoin de bien-être physique ou mental* d'une personne, sachant qu'un besoin est ce dont l'absence nuit à une personne ou handicape sa vie et qu'il se caractérise par son élasticité, son invariance, sa justice, sa nuisance et son impartialité (Braybrooke, 1987 et Wiggins, 1998). En ce sens, les besoins sont des désirs, qui résistent à la frustration ou au changement de croyance.

A cette liste de besoins objectifs, A. Sen suggère d'ajouter des déterminations *subjectives* des besoins et du bien-être, dans la mesure où l'avantage qui est extrait d'un bien, par un agent, n'est pas principalement du plaisir mais plutôt l'opportunité de réaliser ses potentialités. Le bien-être se définit donc en référence à des biens humains, s'étendant à l'ensemble de la vie et dont la vocation est de réaliser des potentialités humaines. Il consiste en un niveau de satisfaction des désirs et de réalisation d'une large gamme de potentialités humaines. Alors qu'Aristote propose une liste des potentialités que l'individu doit réaliser pour s'épanouir pleinement (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 13, 1144 a 7-37), cette dimension est négligée par la conception utilitariste du bien-être. Seul Mill fait de l'épanouissement de soi l'une des « conditions essentielles du bien-être humain » (Mill, 1988,

¹ Le bien-être ne dépend alors pas du degré auquel les désirs d'une personne sont satisfaits mais du degré auquel la personne dispose de biens premiers.

p. 134-135). Ainsi les éléments déterminants du bien-être ne sont pas tant le plaisir ou la satisfaction, le revenu ou les ressources personnelles que la capacité individuelle de réaliser et d'exploiter des biens premiers, de convertir ces ressources en libertés réelles, de développer des modes de fonctionnement humains fondamentaux, permettant de vivre une vie humaine, digne et sensée. L'accent porté par A. Sen sur les capacités (*capabilities*) permet de rectifier la liste rawlsienne des biens premiers, en tenant compte du fait que la diversité sociale et humaine détermine fortement – pour des raisons de classe, de genre, d'éducation, de conditions écologiques ou de déficiences physiques – ce que les individus sont capables de faire de leurs biens premiers (Sen, 1996). Le bien-être repose donc, fondamentalement, sur cet épanouissement de la plénitude des potentialités humaines, en référence à des paramètres psychologiques et physiologiques, sociaux et environnementaux notamment, comme le suggéraient déjà les philosophies de l'Antiquité¹. Ainsi une vie à laquelle ferait totalement défaut l'une ou l'autre de ces dimensions verrait ses potentialités de bien-être considérablement réduites.

3- Les usages contemporains de la notion de bien-être

3-1 L'économie du bien-être

Bien que l'utilitariste n'offre pas, comme nous l'avons vu, une détermination suffisante du bien-être, plusieurs de ses concepts sont au principe de ce que l'on nomme, depuis le début du XXe siècle, l'économie du bien-être (*welfare economics*). Celle-ci se donne pour objet l'évaluation des situations économiques et, principalement, des modalités de la répartition. La question du bien-être se voit alors formulée dans un cadre socio-économique et dans la perspective de l'identification d'un optimum. Dès lors, l'utilité n'est plus subordonnée ni rattachée à une expérience psychologique originaire, comme c'était le cas au XIXe siècle. On ne parle plus d'utilité mais de « fonction d'utilité ».

a) L'utilité et la fonction de bien-être social

Les auteurs anglo-saxons appellent *welfarism* la thèse suivant laquelle la satisfaction subjective ou le bien-être – que l'on mesure à l'aide de la relation de préférence individuelle ou de la fonction d'utilité correspondante – représente la donnée principale, voire exclusive, de toute appréciation normative des règles collectives. L'économie du bien-être, et

¹ A. Sen ne propose toutefois pas une définition normative et close des modes de fonctionnement (*functionings*) et des capacités humaines, à la différence d'Aristote.

l'interprétation économique du théorème d'Arrow¹, reposent sur certaines notions caractéristiques telles que l'optimalité, la préférence, les comparaisons interpersonnelles, l'utilité². L'optimum de Pareto désigne un état de l'économie x tel que, pour tout autre état y , s'il se trouve un agent qui préfère strictement y à x , il doit s'en trouver un autre qui préfère strictement x à y . Cette notion donne alors lieu à un classement partiel des options. La question centrale devient celle de la *comparabilité interpersonnelle du bien-être*. Pourtant Vilfredo Pareto et ses disciples ont montré que la satisfaction ne peut se comparer d'un individu à un autre. Ainsi l'optimum de Pareto permet de définir le bien-être social sans passer par la problématique comparaison des utilités. Cependant force est d'admettre que le parétianisme ne constitue pas une base logiquement suffisante permettant d'élaborer la théorie économique du bien-être.

b) La critique du welfarisme

En effet, l'économie normative contemporaine se dissocie du « welfarisme ». Contre ce courant A. Sen, par exemple, réhabilite, au cours des années 1970 et au début des années 1980, l'analyse des comparaisons interpersonnelles d'utilité. En effet, les réalisations (*functionings*) ou les capacités objectives (*capabilities*), ne peuvent être conceptuellement réduites, lorsque l'on propose une interprétation et une évaluation du bien-être, aux fonctions d'utilité. D'autres économistes du XXe siècle ont affermi le fondement de leurs théories en subordonnant l'utilité à la préférence. Cependant la notion de préférence, y compris dans la critique du « welfarisme », demeure indéterminée puisqu'elle décrit tantôt le bien de l'individu de façon quasi objective, tantôt son bien-être ou son bonheur, tantôt ses goûts. A l'inverse, la notion de qualité de vie apporte une détermination essentielle – appliquée et sociale – à la réflexion sur le bien-être.

3-2 Qualité de vie et bien-être

La recherche sur la mesure de la qualité de vie s'inscrit dans le cadre d'une pensée sociale orientée vers des politiques publiques, susceptibles d'accroître le bien-être de tous et le bonheur de chacun. Certaines de ses dimensions renvoient à une théorie objective du bien humain, en ce sens que la qualité de vie et le bien-être ne sont pas seulement définis de façon

¹ Arrow soumet la fonction de choix social à une liste de contraintes normatives, qu'il présente comme universelles. De cette liste résulte son théorème d'impossibilité.

² Considérée comme un indicateur numérique susceptible de représenter les propriétés qualitatives de la préférence.

subjective (à partir du plaisir, des préférences ou du bonheur) mais représentent une réalité objective, fondée sur des états et des activités, sur l'épanouissement de soi notamment.

a) Pluridimensionnalité du bien-être et similarité des désirs

Les indicateurs traditionnels du bien-être tels que le PNB ou les taux de mortalité et de morbidité, ne suffisent pas à évaluer le bien-être ni la qualité de vie des personnes. En revanche, il est usuel de distinguer quatre grandes dimensions de la qualité de vie. La première concerne l'*état physique du sujet* (son degré d'autonomie et ses capacités fonctionnelles, telles que l'aptitude à monter les étages par l'escalier). Une deuxième s'attache aux *sensations somatiques* (symptômes, conséquences de traumatismes ou de procédures thérapeutiques). Il faut également tenir compte de l'*état psychologique* de l'individu, ses émotions, l'anxiété, la dépression, etc. Enfin la qualité de vie a trait aux *relations sociales* et au *rapport à l'environnement* familial, amical ou professionnel.

Ces quatre dimensions, pertinentes dans l'évaluation du bien-être, supposent, au même titre que le calcul utilitariste des plaisirs et des peines, que nous avons des besoins et des désirs *similaires* (cf. Canto-Sperber, 1994, p. 19). S. McCall souligne ainsi que nos désirs dépendent de ce que l'on croit, de notre éducation et de notre environnement culturel (McCall, 1975, p. 229-248). La satisfaction des besoins communs à tous constitue donc l'un des critères fondamentaux d'évaluation de la qualité de vie, le bien-être dépendant de la *satisfaction de besoins et de désirs communs* à la plupart d'entre nous. On peut dès lors concevoir que le bonheur résulte, pour chacun, de la satisfaction de désirs qui sont, pour une part, idiosyncratiques, alors que le bien-être dépend de la satisfaction de besoins et de désirs humainement partagés.

b) Les besoins fondamentaux

La qualité de vie et le bien-être sont donc des états multidimensionnels, renvoyant à un ensemble de sensations, d'émotions et d'idées ; à des activités ; à des succès (cf. Nordenfelt, 1994, p. 35-38) mais aussi à la jouissance d'une certaine autonomie et d'un bien-être matériel minimal ; à l'établissement de relations personnelles authentiques avec d'autres personnes ; à la compréhension de nous-même et du monde qui nous entoure (Griffin, 1986, p. 67-68). Il présuppose la satisfaction de besoins physiologiques essentiels qui, le cas échéant, induisent des perturbations du comportement (associées au fait de manger, de boire, de dormir, d'avoir un logement) (Maslow, 1954). Il requiert que soient garantis le besoin de sécurité, le besoin d'être aimé et d'aimer, enfin celui d'être estimé. Il exige également la possibilité de parvenir à

un état d'accomplissement de soi, permettant de faire face aux vicissitudes de l'existence ou au désir d'être heureux.

Cependant la pluralité des dimensions ici évoquées montre que l'établissement d'une liste consensuelle des dimensions de la qualité de vie et du bien-être est délicate à établir. Si, d'un côté, la recherche d'une définition universelle de la qualité de vie et du bien-être semble être un projet trop ambitieux, en revanche une détermination de critères objectifs de la qualité de vie et du bien-être, et en particulier de besoins fondamentaux, demeure possible. Cette référence idéale consiste en une liste de besoins minimaux. Ainsi la qualité de vie, évaluée en référence au degré de satisfaction d'un ensemble de besoins et de désirs déterminés, et à partir d'un point de vue qui, idéalement, devrait être celui des sujets eux-mêmes, constitue une approche privilégiée du bien-être.

Bibliographie

- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin.
- Bentham, J., *Of Laws in General*, « An Introduction to the Principles of Morals and Legislation », Londres, Athlone Press, 1970, I, 1.
- Bentham, J., *Fragment sur le gouvernement*, Paris, LGDJ / Montchrestien, 1998.
- Braybrooke, D., *Meeting Needs*, Princeton, Princeton University Press, 1987.
- Canto-Sperber, M., *La Philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994.
- Griffin, J., *Well-being. Its meaning, measurement and moral importance*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- Maslow, A. H., *Motivation and Personality*, New York, Harper & Row, 1954.
- McCall, S., « Quality of life », *Social Indicator Research*, 2, 1975.
- Mill, J., *L'Utilitarisme*, 2, Paris, Flammarion, 1988.
- Nordenfelt, L., « Toward a theory of happiness : a subjectivist notion of quality of life », in Nordenfelt (éd.), *Concept and Measurement of Quality of Life in Health Care*, Dordrecht, Kluwer, 1994.
- Nozick, R., *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York, 1974.
- Platon, *Gorgias*, in *Œuvres complètes*, tome I, Gallimard, Paris, 1950.
- Platon, *République*, in *Œuvres complètes*, tome I, Gallimard, Paris, 1950.
- Platon, *Philèbe*, in *Œuvres complètes*, tome II, Gallimard, Paris, 1950.
- Rawls, J., *Theory of Justice*, Cambridge (Massachusetts), Belknap Press of Harvard University Press, 1971 ; trad. franç., *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.
- Sen, A. K., *Inequality Reexamined*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1996.
- Wiggins, D., *Needs, Values, Truth : Essays in the Philosophy of Value*, Oxford, Oxford University Press, 1998.