

Olivier Wright

Les difficultés de la formation de jugements de valeur à l'échelon d'une collectivité

-
La difficile quête d'objectivité.

« *Lorsqu'on rassemble un certain nombre d'hommes pour bénéficier de leur sagesse conjointe, on rassemble aussi, inévitablement, toutes leurs passions, leurs préjugés, et leurs intérêts particuliers.* » Ainsi disait Benjamin Franklin, fort de l'expérience du travail de rédaction des textes fondateurs des Etats-Unis.

En effet, dès lors que des individus se trouvent en collectivité, que ce soit à deux où à plusieurs millions, ils sont invariablement confrontés à une pluralité de préférences et de jugements de valeurs individuels. Cette pluralité, qui fait à la fois la richesse de notre espèce, pose aussi un défi de taille : comment gérer les différences qu'elle peut contenir, sachant que certaines marquent des oppositions franches et apparemment inconciliables ? Cet exercice s'impose dans tout types de collectivités, qu'il s'agisse d'une société civile dans son ensemble, d'un jury ou d'un comité décisionnel, et son objectif peut varier, que ce soit établir une norme, juger de la culpabilité d'un accusé, ou choisir la meilleure option parmi plusieurs possibilités. Dans tous les cas, il y a un même mouvement et une même finalité : passer d'une pluralité plus ou moins variée de jugements de valeur individuels à un unique jugement de valeur collectif, afin que l'ensemble des membres de la communauté en respectent la primauté et les conséquences, qu'ils y adhèrent ou non et qu'ils en subissent personnellement les effets ou non.

La difficulté qui se présente à la collectivité, c'est de savoir comment former cette « sagesse conjointe ». Le problème provient de l'apparente égalité des prétentions qui découle de la définition d'un jugement de valeur. En effet, on oppose les jugements de valeurs aux jugements de faits dans la mesure où ces derniers sont objectifs et n'admettent pas de pluralité d'opinion. Ils sont donc *incontestables* et dès lors, deux jugements opposés portants sur les mêmes faits ne peuvent avoir la même prétention à s'imposer : l'une sera vraie, l'autre sera fausse. Il existe donc un critère indépendant du jugement : la vérité. A l'inverse, les jugements de valeur sont par définition contestables, car il n'y a (ou il n'y aurait) pas de vérité objective en matière de valeurs. Chaque jugement est alors aussi valable qu'un autre et peut donc également prétendre à s'imposer. Là repose toute la difficulté du problème : comment faire respecter par tous un jugement qui n'a pas de critère d'évaluation objectif et est donc contestable ?

Nous allons voir que la formation du jugement de valeur collectif se construit dans un souci constant d'« objectivisation », sans jamais pouvoir complètement échapper à l'influence arbitraire des préférences.

Admettons alors que nous sommes dans une collectivité de membres ayant une diversité de jugements de valeur individuels, et nous avons pour objectif de faire *respecter* un seul jugement de valeur par l'ensemble des membres de cette collectivité – c'est là, en des termes généraux, l'objectif de la formation d'un jugement de valeur. Cet objectif est lui-même toujours, d'une façon ou d'une autre, au moyen d'une fin plus grande, celle d'assurer un degré d'*ordre* dans une communauté de personnes qui *cohabitent* (entendu au sens large – les membres d'un comité d'éthique cohabitent, car pour exister, un comité d'éthique réunit des individus, et non les sépare). A ce stade, donc, il est intéressant de remarquer que cet objectif témoigne, à la source, d'un jugement de valeur collectif sous-jacent : celui qu'il vaut mieux, pour la collectivité, d'avoir un jugement de valeur collectif plutôt que de ne pas en avoir, car l'ordre est préférable au chaos, car, plus fondamentalement encore, il vaut mieux cohabiter plutôt que de ne pas cohabiter. Le fait de respecter un jugement de valeur collectif est au service de l'ordre qui est lui-même au service du vivre-ensemble. A la source, donc, la quête même de la formation de jugements de valeurs collectifs témoigne déjà d'une forme de préférence partagée qui pourrait se résumer ainsi : vivre ensemble, c'est mieux que de vivre séparés. Songeons ici à l'expression d'Hannah Arendt, qui, au sujet du jugement de valeur collectif, évoquait un « *partager-le-monde-avec-autrui* » (Arendt, 2005, p. 283).

On peut procéder de différentes façons pour former le jugement de valeur collectif, selon des modes opératoires qui se distinguent par leur degré d'institutionnalisation : à un extrême, on aurait une absence totale de règles, une sorte d'état hobbesien de guerre des jugements de valeur individuels les uns contre les autres, où un jugement de valeur collectif serait l'imposition d'un seul jugement de valeur individuel par la force ou la manipulation ; à l'autre extrême, on aurait des processus complexes et étroitement règlementés de mesure et/ou de conciliation des jugements de valeurs individuels et dont le jugement de valeur collectif serait un aboutissement.

Une fois de plus, l'approche qu'adoptera une collectivité pour former les jugements de valeurs collectifs témoignera d'un jugement de valeur collectif sous-jacent : moins la procédure adoptée par une collectivité est anarchique, plus on peut penser que les membres de cette collectivité partagent l'idée que pour prendre une décision ayant vocation à s'imposer à eux, il leur est préférable d'avoir une procédure qui leur permet, sinon de s'entendre, d'arriver à établir un accord que tous peuvent accepter de respecter. L'institutionnalisation de la procédure de formation d'un jugement de valeur collectif est donc déjà la marque d'une forme d'intentionnalité partagée favorisant un mode opératoire en particulier, et le choix se comprend assez facilement : si la formation d'un

jugement de valeur collectif a pour objectif d'assurer de l'ordre (pour permettre, en définitive, le vivre-ensemble), la procédure doit être faite de telle sorte que l'ensemble des membres puisse consentir à en respecter le résultat. Cela exclu assez naturellement la procédure anarchique, peu porteuse de légitimité car source de méfiance, d'insoumission et d'instabilité, en faveur d'une procédure cherchant justement à asseoir la légitimité en garantissant un degré d'impartialité et de participation égale au processus de décision, plus propice au respect, à la réciprocité et à la stabilité. Ainsi, la chaîne d'intentionnalité s'allonge : l'impartialité de la procédure assure la légitimité du jugement de valeur collectif, ce qui en assure le respect par les membres, ce qui assure l'ordre dans la collectivité et permet le vivre ensemble.

L'impartialité est donc la condition procédurale de ce souci d'objectivité, car elle tend à protéger cette « égalité de prétention » évoquée précédemment. Elle impose de ne pas *à priori* accorder plus de poids à un jugement individuel qu'à un autre. Cela veut dire qu'au moment de débiter la procédure de formation du jugement de valeur collectif, tous les jugements de valeurs individuels qui y participent doivent avoir un pouvoir égal d'expression. Cela ne dit rien, cependant, sur la façon dont les jugements de valeurs individuels pourront être traités *au cours* de la procédure. La question de l'étendue de l'impartialité tout au long de la procédure présente une difficulté cruciale car elle amène à deux conceptions différentes de la formation du jugement de valeur collectif, parmi lesquelles la collectivité devra nécessairement choisir.

Une première approche, que l'on pourrait qualifier de quantitative ou de « révélatrice », tendrait à maintenir l'égalité de prétention des jugements individuels à travers *toute* la procédure ; elle permettrait, par un traitement mathématique déterminé (addition, agrégation, pondération, etc.) des jugements de valeurs individuels – considérés comme *établis, fixes et égaux* – de *révéler* un jugement collectif qui serait, théoriquement, déjà existant, attendant d'être déclaré vainqueur par la procédure employée et ainsi légitime à s'imposer. Grossièrement, dans cette procédure, on y entre des données, on en ressort un résultat, et comme les mathématiques ne trompent pas, alors on peut lui faire confiance. Les théories du choix social en sont les principales illustrations : il s'agit d'appliquer une formule mathématique économique (procédure) à une société composée de positions individuelles (intrants) pour en connaître la position collective (résultat).

En appliquant ainsi une méthode scientifique objective pour traiter des questions de valeurs subjectives, cette procédure cherche à faire de la détermination du jugement de valeur collectif, un jugement *de fait*. Se faisant, elle protège l'égalité de valeur des jugements individuels, sans donner de poids à la qualité de leur contenu, et entérine la liberté de chaque personne à former les jugements qu'elle veut. L'archétype de cette procédure est le vote démocratique,

qui donne un pouvoir décisionnel égal à toute personne sans prendre en compte les raisons qui fondent leur jugement.

Quand bien même cette approche promet d'établir un jugement de valeur collectif de façon objective, et donc, on pourrait l'espérer, fiable et incontestable, on se heurte à une nouvelle difficulté : il y a une multitude de procédures de traitement scientifique des jugements individuels, toutes objectives et impartiales, qui présentent chacune des dérives possibles et qui n'obtiennent pas forcément les mêmes résultats. Dès lors, laquelle choisir ? Le vote majoritaire à choix unique comporte le risque de la « dictature de la majorité » ; le vote par liste de préférence ne garantit pas de vainqueur, comme l'illustre le paradoxe de Condorcet ; les méthodes dites de Borda et Schultze, qui permettent un traitement alternatif des données, n'induisent pas forcément le même vainqueur. En fonction du traitement opéré, on peut aboutir à un jugement de valeur collectif différent. Ainsi, après avoir décidé qu'il fallait une procédure impartiale, la collectivité se trouve face à un nouveau choix – celui de la méthode de calcul – qui, en vertu de résultats différents, remet en péril l'impartialité de la procédure. Car si l'on simule toutes les méthodes de calcul pour en connaître les différents résultats, on ouvre la voie à un classement de ses résultats (en fonction de quels critères ?) et on se donne la possibilité de choisir à rebours la méthode en fonction du résultat escompté (qu'escompte-t-on, alors ?).

Cette part d'arbitraire provient en partie de l'extrême difficulté de spécifier clairement la valeur du jugement, qui pourrait autrement fournir de nouvelles conditions au calcul des positions individuelles. En effet, un jugement de valeur suppose une *valeur* en fonction de laquelle se fait le jugement. Derrière les termes particuliers du jugement que l'on cherche à établir (faut-il autoriser la torture ? quel candidat est le meilleur ? l'accusé est-il coupable ?), il y a des valeurs en jeu : dans le cadre d'un jury, la valeur prédominante au service duquel le jugement collectif va être recherché est *la justice*. Dans le cadre d'un conseil régional devant décider entre plusieurs budgets, la valeur sera sûrement *la rentabilité*. Dans le cadre d'un conseil pédagogique ayant pour mission de sélectionner des projets de recherche, la valeur pourra être *l'excellence scientifique*. Cette valeur présente plusieurs difficultés, et pour les illustrer, prenons, par exemple, une communauté qui cherche à établir un jugement de valeur collectif relativement à la peine de mort.

La première difficulté concerne la reconnaissance de la valeur : quelle est la valeur en jeu ? *La justice*, sans doute, vis-à-vis de ce que mérite le coupable. Mais cela pourrait aussi être *la sécurité* (par la prévention des crimes), ou *la dignité humaine*. Selon le groupe de personnes auquel la question est posée, la valeur en jeu n'est pas forcément la même. Surtout, il est rare qu'il n'y ait qu'une seule valeur en jeu, ce qui amène la seconde difficulté : quelle est l'importance relative à donner aux valeurs dans la détermination du jugement ? Comment les pondérer, sachant que les participants à la procédure ne seront pas forcément d'accord sur la valeur la prédominante ? Certains seront de l'avis que la peine de

mort est méritée (donc porteuse de justice) et décourage les criminels potentiels (donc un bon outil de prévention), tandis que d'autres avanceront que la notion de dignité humaine prime sur toutes considérations rétributives ou conséquentialistes et donc interdit la peine de mort. Pour ces raisons, il est nécessaire de chercher à objectiver les informations pertinentes du jugement afin d'éclairer la décision (par exemple, des études sont menées pour démontrer l'influence que la peine de mort peut avoir vis-à-vis de la commission de crimes) et donc, indirectement, contester l'égalité de prétention des jugements (car certains pourront être démontrés comme étant faux, dans les faits). Mais une troisième difficulté rend ce travail encore plus difficile, tenant à la signification même de la valeur en jeu. En effet, ce que l'on entend par « justice » influera sur notre appréciation de la peine de mort : une conception punitive pourrait justifier la peine de mort, tandis qu'une conception disciplinaire tendrait à s'y opposer, en faveur d'une réhabilitation. Ainsi, deux personnes peuvent être d'accord sur la valeur prédominante, mais être en désaccord sur ce qu'elle veut dire et avoir deux jugements opposés.

Face à ces divergences, l'approche quantitative n'apporte pas véritablement de solution ; plutôt, elle suppose que le travail de définition des termes, de raisonnement et de choix rationnel pour chaque individu ait pu se faire *au préalable*, en amont du comptage collectif, et que la procédure choisie ne puisse être corrompue. Celle-ci ne serait, en définitive, qu'un outil de révélation, et ainsi de légitimation, de la bonne décision, comme un objectif que l'on placerait devant une toile polarisée afin voir le portrait qui s'y cache. A ce titre, Kenneth Arrow, théoricien du choix social, a posé plusieurs conditions désirables qui devraient être présentes au sein d'une collectivité afin d'assurer que la procédure de calcul soit ensuite fiable. Ces conditions sont la rationalité (si A est préféré à B et B est préféré à C, alors A doit nécessairement être préféré à C), l'universalité (les préférences de tous les individus doivent être prises en compte, sans qu'aucun individu ne puisse être exclu), la non-dictature (la fonction de choix social ne doit pas coïncider en permanence avec les préférences d'un seul des individus sans que les préférences des autres aient été prises en compte), l'unanimité (si tous les individus préfèrent A à B, alors la collectivité devra préférer A à B) et l'indifférence des options non-pertinentes (le classement relatif de deux options ne doit dépendre que de leur position relative pour les individus et non du classement d'option tierces, dans le but d'éviter la manipulation du résultat par des stratégies de vote). Arrow démontre ainsi dans sa thèse *Choix social et valeurs individuelles* (1951) qu'il est impossible d'établir une fonction de choix social qui puisse satisfaire à la fois tous ces critères ; l'un d'entre eux est nécessairement exclu.

Ce fameux théorème d'impossibilité d'Arrow a causé beaucoup de polémiques car il a directement remis en question la prétention démocratique de permettre à la volonté générale de s'exprimer, car cette volonté générale serait, sous des conditions désirables de rationalité, d'honnêteté et de pluralisme,

impossible à définir. D'autres ont tenté depuis de « résoudre » le problème, tels qu'Allan Gibbard et Mark Satterthwaite, sans pour autant parvenir à construire une procédure qui ne soit pas critiquable à certains égards.

Face à ces problèmes apparemment circulaires et sans fin, peut-être faut-il penser que les raisons de cette impossibilité tiennent au postulat initial qui fonde l'approche « révélatrice » : celui que la « volonté générale » serait quelque chose à calculer à partir des jugements de valeurs individuels. En considérant la formation du jugement de valeur collectif comme une recherche objective scientifique, non seulement les théories du choix social admettent de façon inhérente la possibilité d'échouer dans cette recherche, mais elles doivent considérer, d'un point de vue procédural, que chaque membre de la collectivité a le droit de peser de façon égale dans la décision collective, quelles que soient les raisons, les fondements ou les conséquences de leur jugement de valeur individuel. La formalisation mathématique n'accepte que peu la nuance de ce point de vue. Or, la formation du jugement de valeur collectif peut se penser tout autrement.

A côté de cette approche quantitative ou « révélatrice », il y a une seconde approche, que l'on pourrait qualifier de qualitative ou de « constructiviste ». Celle-ci n'a vocation à être impartiale qu'*au début* de la procédure, au moment de l'expression des jugements de valeur individuels, mais pas *au cours* de la procédure, lors de leur prise en compte ; cette approche considère la formation d'un jugement de valeur collectif comme une procédure qui, par des mécanismes d'évaluation, de confrontation et de synthétisation des jugements individuels – cette fois-ci considérés comme *flexibles, évolutifs et inégaux* – a pour vocation même de *construire* un jugement de valeur collectif potentiellement différent de chacun des jugements de valeurs individuels qui existaient au début de la procédure. Elle ne considère donc pas que tous les jugements de valeur individuels « se valent », et ne cherche pas à protéger une quelconque égalité de prétention de chacun dans la détermination du jugement de valeur collectif. Un exemple serait une forme de débat délibératif, ou le jugement de valeur collectif se formerait par un mélange contradictoire et didactique des jugements de valeurs individuels, et surtout, en suivant un « grille de lecteur » ou un « cahier des charges » relatif aux valeurs qui cloisonnerait la construction du jugement collectif.

Cela suppose, bien sûr, d'établir le contenu de cette grille de lecture, c'est-à-dire des critères permettant d'évaluer la qualité d'un jugement, reflétant des valeurs « plus grandes », quasi-objectives, qui cadrent la compétition des jugements de valeurs individuels. Par exemple, si un comité pédagogique se réunit pour élaborer le contenu d'un cursus scolaire sur les origines de l'homme, et qu'une partie des membres souhaite inclure l'enseignement du créationnisme comme théorie équivalente à la théorie darwinienne de l'évolution, il est possible de penser qu'en vertu d'un attachement à la rationalité et à la primauté de

l'évidence sur la foi en matière de savoir et d'éducation, la procédure de décision serait cadrée de telle sorte que leur position, après avoir été entendue, ne serait pas prise en compte, quand bien même elle pourrait être déclarée majoritaire par une procédure de vote. La qualité ici prime sur la quantité.

Cependant, on se heurte invariablement au même problème qu'avant : comment spécifier la valeur à laquelle on ne peut déroger, le système de « valeur cadre » ? Une illustration ambitieuse de ce type d'exercice se trouve dans *A theory of Justice*, de John Rawls, où il avance que pour qu'une décision collective soit éthique, elle devrait être prise dans une « position originale », qui est une sorte de monde parallèle séparé du notre par un voile de l'ignorance où les membres d'une collectivité n'auraient aucune connaissance des particularités de leur circonstance. Ils ne sauraient pas s'ils sont riches ou pauvres, en bonne santé ou malades, ambitieux ou paresseux. Surtout, ils ne savent pas quel est leur système de valeur, quelle est leur conception du « bien », en fonction de quoi ils considèrent que quelque chose est désirable/acceptable ou non. On voit ici que Rawls a pour souci d'établir un contexte de délibération épuré de la pluralité de circonstances qui fondent les jugements de valeurs individuels, car cette pluralité est le fait du hasard, entièrement arbitraire et donc, d'une certaine façon, illégitime à peser sur la décision. On sent ainsi chez lui une grande méfiance de cette pluralité, comme si elle empêchait d'obtenir une décision qui soit la meilleure pour la collectivité. Il cherche, en fait, à neutraliser l'influence des jugements de valeurs individuels. Rawls ramène les gens à un stade antérieur au jugement de valeur individuel, pour voir, sous certaines conditions, ce que des êtres rationnels et moraux décideraient ensemble. Cependant, Rawls demeure prudent, n'indiquant pas sur quelles valeurs les membres de la collectivité se mettraient d'accord dans une telle situation. Il se contente de donner quelques principes sur lesquels des êtres rationnels s'accorderaient.

Mais si une seule personne persiste dans le désaccord, faut-il l'ignorer, l'assujettir, ou abandonner le projet complètement ? Rawls semble insinuer que, sans nos particularismes, et dotés de rationalité (la rationalité semble être la première ligne de conduite), nous parviendrions assez naturellement à nous mettre d'accord sur les mêmes jugements de valeur. Si l'on considère alors qu'il est possible d'établir une grille de lecture qui puisse permettre une évaluation objective des valeurs elles-mêmes, alors effectivement, il serait possible de briser la barrière entre les faits et les valeurs. Nous pourrions ainsi affirmer qu'il y a des vérités à connaître en matière de valeurs qui nous permettent, voire nous obligent, à orienter la formation du jugement de valeur collectif, indépendamment, s'il le faut, des jugements de valeurs individuels. Ainsi, le jugement de valeur collectif est alors collectif non pas car il émane des jugements de valeurs individuels, mais parce qu'il est objectivement le meilleur jugement de valeur, appliqué à la collectivité.

Une telle « objectivation » des valeurs a été proposée notamment par le neurologue américain Sam Harris, pour qui la distinction entre faits et valeurs

est trompeuse dans la mesure où les valeurs se rapportent nécessairement à l'état de conscience des êtres, et que cet état de conscience est, en théorie, connaissable scientifiquement, en tant qu'il se rapporte à des états physiques du cerveau. Si nous établissons ainsi le lien entre faits et valeurs, il est dès lors possible de reconnaître qu'il y a des vérités morales et donc de « bons » et de « mauvais » jugements de valeurs ; en l'occurrence, en suivant son raisonnement, nous devrions nous accorder plus ou moins sur le système de valeurs de l'humanisme séculaire. Sous cette approche, la formation d'un jugement de valeur collectif être contrainte et orientée par certaines valeurs, et ne doit pas alors admettre la prise en compte égale de tous les jugements de valeurs individuels. Nous aurions des guides objectifs dans la construction du jugement de valeur collectif.

Pour conclure, la principale difficulté dans la formation du jugement de valeur collectif provient de la nécessité de concilier d'un côté la qualité du jugement, ce qui renvoie à une sorte d'idéal de rationalité morale, et de l'autre son autorité, qui est invariablement soumis au facteur vulgaire du nombre. Quelle est ainsi la source de légitimité du jugement de valeur collectif ? Son bien-fondé, quand bien même peu s'y retrouvent, ou le nombre, quels qu'en soient les fondements. Evidemment, le facteur du nombre prime bien souvent, car, en grande partie, le respect d'un jugement de valeur collectif présuppose que la majorité des individus le tolèrent. Mais dans les deux extrêmes, on se trouve face à un dilemme essentiel : doit-on se soumettre à la raison au risque de provoquer de l'instabilité, ou assurer la stabilité au risque d'ignorer la raison ?

Evidemment, ni l'un ni l'autre. Entre ce qui n'est pas viable et ce qui n'est pas enviable, il y a un juste milieu. C'est pourquoi il semblerait que dans toute procédure de formation des jugements de valeurs collectifs, il faille accepter une part d'irrationalité afin, en définitive, de vivre-ensemble. Si des économistes et mathématiciens sont incapables de trouver une solution révélatrice parfaite, et que cela semble bien controversé de défendre une évaluation objective des valeurs, peut-être que la question de la formation du jugement de valeur collectif ne peut admettre de réponse parfaite et incontestable. La meilleure posture serait alors tout simplement d'accepter de ne pas forcément contester ce qui pourrait l'être, de construire une procédure *la plus* objective possible, et de jouer le jeu de cet ordre procédural dans l'intérêt de tous.

On s'aperçoit qu'en vue de réaliser l'objectif affiché (obtenir un jugement de valeur collectif), les individus sont capables de se soumettre à des règles qui, quand bien même imparfaites (car il n'y a pas de procédure parfaite), sont assez consensuelles ou efficaces pour être acceptées et reconnues par tous. Des études montrent à ce propos que les membres d'une collectivité font finalement preuve de réalisme et de pragmatisme. A ce propos, l'étude de Michèle Lamont, sociologue au Canada, sur la manière dont fonctionnent les comités qui attribuent les financements aux projets de recherche, apporte des réflexions fort

intéressantes sur le travail de formation d'un jugement de valeur collectif. D'une part, elle relève la conscience des participants de leur irrationalité : en effet, tandis que sur un premier dossier l'originalité scientifique est valorisée et la faiblesse méthodologique considérée comme non dirimante, les membres du comités confessent que sur un dossier traité peu de temps après, la faiblesse méthodologique est considérée comme primordiale et l'originalité scientifique n'apparaît plus déterminante. Enfin, elle relève un point fort pertinent : pour limiter ces fluctuations, les membres acceptent les contraintes procédurales que sont l'unité de lieu et l'unité de temps. Dans le cas de son étude, les comités se tiennent souvent pendant deux jours, et une décision est impérative à l'issue du dernier jour avant que les intervenants retournent chez eux.

Fort de ces remarques, peut-être faut-il croire que la marque de l'homme ne serait alors pas tant de savoir créer et mettre en oeuvre une rationalité parfaite, mais d'être capable d'abandonner une part de vérité en se soumettant à une irrationalité contrôlée et dans l'intérêt général ; ce qui peut être vu, en définitive, comme une position tout à fait rationnelle.

BIBLIOGRAPHIE

- Arrow Kenneth, *Social Choice and Individual Values*, Wiley, 1951.
- Black Duncan, 1948, « On the Rationale of Group Decision-Making », *Journal of Political Economy*, vol 56.
- Gibbard Allan, « Manipulation of voting schemes: a general result », *Econometrica*, Vol. 41, No. 4 (1973), p. 587-601
- Harris Sam, *The moral landscape*, Free Press (2010)
- Lamont Michèle, *How Professors Think, The Curious Word of Academic Judgment*, Harvard University Press (October 30, 2010)
- Rawls John, *A theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press; Revised Edition (1999)
- Satterthwaite Mark, « Strategy-proofness and Arrow's Conditions: Existence and Correspondence Theorems for Voting Procedures and Social Welfare Functions », *Journal of Economic Theory*, Avril 1975, p. 187-217.
- Sen Amartya., 1966, « A Possibility Theorem on Majority Decisions », *Econometrica*, vol 34.
- Sen Amartya, *Collective Choice and Social Welfare*, Holden-Day, 1970.